



Università
Ca' Foscari
Venezia

Dottorato di ricerca
in Scienze Umanistiche
Scuola di dottorato
in Filosofia
Ciclo XXIII
(A.A. 2011-2012)

Wittgenstein su critica del linguaggio e forme di vita

Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL/05

Tesi di dottorato di
Mattia PONTAROLLO
matricola 955458

Coordinatore del Dottorato
Prof. Carlo NATALI

Tutore del dottorando
Prof. Luigi Vero TARCA

Indice

Introduzione Sbarazzarsi delle forme di vita?	9
Capitolo 1 Prima delle forme di vita: il <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	19
1.1 «Questo libro non è un manuale»	21
1.2 Il mondo, la realtà	34
1.3 La filosofia come <i>Sprachkritik</i> e l'etica	46
1.4 Che opera è il <i>Tractatus logico-philosophicus</i> ?	70
Capitolo 2 Le forme di vita	83
2.1 La «comprensione primaria»: seguire una regola	87
2.2 La «comprensione secondaria»: forme di vita, forme di cecità	128
2.3 Vedere-come e mutamento di aspetto	143
2.4 Il cieco al significato	154
2.5 Grammatica e realtà: sui limiti delle forme di vita, 1	168
2.6 Figure dell'alterità: sui limiti delle forme di vita, 2	184
Capitolo 3 La filosofia come terapia: Wittgenstein e Freud	213
3.1 L'incontro di Wittgenstein con Freud	215
3.2 Filosofia e psicoanalisi	218
3.3 Il linguaggio dei sogni	230
3.4 Il termine dell'analisi	254
3.5 Conclusioni	265
Bibliografia	267

Non di rado accade che, se contrariati in maniera insolita e profondamente irragionevole, si senta vacillare in noi le nostre più elementari convinzioni. Si comincia, per così dire, a contemplare la possibilità che, per quanto sorprendente sia il fatto, tutte le buone e giuste ragioni abitino in casa dell'altro.

H. Melville, *Bartleby lo scrivano*

Introduzione
Sbarazzarsi delle forme di vita?

Max Black scrive: «la nozione di *Lebensform* o “forma di vita ha un’importanza fondamentale nell’ultimo pensiero di Wittgenstein. Però è anche molto sfuggente.» (Black 1988, p. 241). A partire da tale considerazione, Black cerca di rendere ragione della rarità delle occorrenze del termine *Lebensform*—nella sua variante al plurale: *Lebensformen*—negli scritti wittgensteiniani, dagli anni Trenta alla morte, avvenuta nel 1951. A fronte della forza peculiare con cui tale concetto si inserisce in alcuni momenti topici dell’argomentazione wittgensteiniana, non può in effetti lasciare indifferenti il fatto che esso sia così poco utilizzato da Wittgenstein, che se ne serve appena cinque volte nelle *Ricerche filosofiche* (*PU*), una in *Della certezza* (*UG*) e una degli *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia* (*LS*); a questo elenco va aggiunta la variante “fatti della vita” (*Fakten des Lebens*) e—se vogliamo allargare il nostro esame al campo semantico cui *Lebensform* appartiene—possiamo prendere in considerazione anche i “fatti della storia naturale degli uomini” (*Fakten der menschlichen Naturgeschichte*) di cui si parla nelle *Ricerche filosofiche*. Secondo Black, inoltre, delle cinque occorrenze presenti nelle *Ricerche*, solo quattro sarebbero in grado di farci afferrare il significato di *Lebensform*. Questa situazione sarebbe in «netto contrasto con le 98 volte in cui ricorre “gioco linguistico” (*Sprachspiel*) e le 59 di “scacchi” o di suoi composti, come “pezzo degli scacchi”.» (Black 1988, p. 241).

Black elenca una serie di possibili risposte al paradosso per cui una nozione tanto importante viene al contempo utilizzata così poco: «Primo, che la nozione di *Lebensform* non è in realtà molto importante per Wittgenstein. Oppure, che Wittgenstein usa spesso una nozione che *noi* potremmo etichettare come *Lebensform*, anche quando non usa questo termine. Infine, che quel che è importante per il pensiero di Wittgenstein non è il concetto isolato di *Lebensform*, ma piuttosto il “campo semantico” di nozioni correlate al quale appartiene.» (Black 1988, p. 242). Nessuna di queste ipotesi è soddisfacente, per Black, che alla fine del proprio articolo avanza una propria soluzione, che dipende dalle considerazioni che fa su di un'altra nozione-cardine del “secondo” Wittgenstein, quella di gioco linguistico, anch'essa soggetta ad oscillazioni nell'uso ma, essendo di gran lunga più utilizzata, più facilmente decifrabile. Partendo da alcune considerazioni sugli usi della terminologia sul gioco nel linguaggio comune, Black osserva che «[s]arebbe un errore dire, come si fa comunemente, che il gioco è interamente definito dalle sue regole, perché le regole citate in una spiegazione del gioco servono solo a identificare gli aspetti per cui gli scacchi differiscono da altri giochi da tavolo: si presuppone la padronanza del generale concetto di gioco da tavolo. [...] L'insieme di regole contenuto nel codice o in manuali di istruzioni sono tratte da una matrice culturale di intese, abilità e obiettivi condivisi, che danno al gioco il suo “scopo” [*point*]». (Black 1988, p. 245).

In base a tali osservazioni preliminari, Black stabilisce una distinzione tra regole *costitutive*—che sembrano riguardare il funzionamento del gioco che esse “aprono”, senza riferimento esplicito ai giocatori ed al contesto di gioco—e regole *pragmatiche*—che si rivolgono invece in modo esplicito al comportamento delle persone coinvolte e all'ambiente in cui il gioco prende vita. Continua Black: «Chiamerò relativamente ampia una descrizione degli scacchi o di qualunque pratica sociale regolata che fa esplicito riferimento non solo alla regole, ma anche agli aspetti della cultura presupposta che sono rilevanti per la comprensione delle partite o dell'abilità dei giocatori. Chiamerò relativamente ristretta una descrizione del gioco o di ogni altra pratica sociale regolata, nella misura in cui fa astrazione da tali dettagli

sociologici e antropologici, e caratterizza la pratica in questione esclusivamente per mezzo del suo codice di regole o, in versioni ancora più ristrette, delle sue regole costitutive. Chiamerò formale una descrizione o definizione in cui siano presenti soltanto le regole costitutive. Se si pensa agli scacchi come definiti interamente dalle “regole costitutive”, in cui sono menzionate solo entità astratte come i re, i pedoni, le loro “mosse” e le loro “prese”, si è tentati di fare l’ulteriore passo di considerare il gioco come essenzialmente identico, da questo punto di vista, alla *struttura* di un sistema formale. [...] In questo modo gli scacchi sono trattati come un calcolo (*Kalkül*) e il giocare una partita viene assimilato al processo del calcolare (*Rechnung*). Vi sono indicazioni che Wittgenstein, nella *Grammatica filosofica* e altrove, concepiva così gli scacchi, e altri giochi.» (Black 1988, p. 246). Black continua mostrando come, nella produzione wittgensteiniana successiva al *Tractatus logico-philosophicus*, ci siano delle oscillazioni tra la visione ristretta e quella ampia nella definizione delle regole di un gioco: sorta di segnale terminologico, di *spia*, la presenza importante della parola “sintassi” negli scritti a cavallo tra gli anni Venti e Trenta e nelle conversazioni con Moritz Schlick ed alcuni altri membri del *Wiener Kreis* starebbe ad indicare il prevalere della concezione formale e ristretta delle regole, anche se Black ci mostra come già nelle *Osservazioni filosofiche* (1929–30) sia presente l’anticipazione della visione ampia, quando Wittgenstein scrive che «[o]gni fatto il cui sussistere è un presupposto del senso di una proposizione lo considererò come appartenente *al linguaggio*.» (PB, p. 29).

Il passaggio “definitivo” ad una visione ampia delle regole di gioco avverrebbe però, attraverso le annotazioni del *Libro Blu* e del *Libro Marrone*, con le *Ricerche filosofiche*: «Rispetto alle opere precedenti, nelle *Ricerche* è posta molta più enfasi sui fattori non-verbali o—come dicono i linguisti—“paralinguistici” del discorso: espressioni facciali, gesti, esibizione di campioni (nella definizione ostensiva), esecuzione di ordini, e molto altro; tutti considerati come caratteristiche inseparabili dagli usi (*Anwendungen*) delle parole. L’attenzione del lettore è costantemente richiamata su una matrice di interazione umana che infonde la “vita” negli inerti suoni-parola.» (Black 1988, p. 248.)

Ci sarebbe molto da dire—e su cui dissentire—rispetto a questa ultima affermazione di Black. Lo faremo più avanti: per il momento ci interessa arrivare alle conclusioni che egli ci propone. Quel che conta, per Black, è che chiunque «insista a considerare i giochi in senso “ristretto”, come costituiti soltanto da regole costitutive, correrà il pericolo di non vedere nessuna differenza essenziale tra una partita a scacchi e, ad esempio, il moto dei pianeti, in quanto i pianeti si muovono secondo principi (la legge di gravità e le sue conseguenze) che potrebbero venire formulati come “regole” (se prescindiamo dai giocatori umani, non ha importanza che le regole siano comprese o seguite). Ma allora comincia a non esserci più scopo ad usare i giochi come termini di paragone.» (Black 1988, p. 249).

Tornando al punto di partenza della sua analisi—che è ciò che più ci sta a cuore—Black prova a collegare la discrepanza tra la convinzione che la nozione di forma di vita sia importante nell'economia complessiva della proposta filosofica wittgensteiniana e le pochissime occorrenze del termine, al singolare o al plurale, nei testi, «con le tensioni imposte [...] a Wittgenstein dal non aver portato a termine il passaggio da una concezione relativamente formale e astratta del linguaggio e dei giochi linguistici, nella quale l'identificazione del gioco con [...] le regole “costitutive” è di decisiva importanza, ad una concezione più liberale e [...] più realistica. Il punto più importante è che una concezione di questo tipo non deve comportare semplicemente degli analoghi delle regole “pragmatiche”, ma anche molto altro che non è affatto possibile rubricare facilmente sotto la voce “regole del gioco”. È a questo punto che il riferimento a una *Lebensform*, per quanto impreciso, diventa suggestivo. È come se Wittgenstein stesse segnalando che c'è da osservare molto di più, che resta ancora da esplorare un territorio molto importante. I riferimenti di Wittgenstein ad una *Lebensform* si potrebbero paragonare alla pratica dei vecchi cartografi di etichettare le zone inesplorate come “Terra incognita”. Si potrebbe dire che la parola *Lebensform* segna un contorno delle elaborate indagini di Wittgenstein. Perché, come suggerisce un antico scrittore, un contorno dovrebbe suggerire la presenza di cose parzialmente nascoste e non ancora completamente rivelate.» (Black 1988, pp. 250/251).

Queste considerazioni, che lo stesso Black etichetta come “tentativo di conclusione” (Black 1988, p. 250), ci lasciano insoddisfatti, ma al tempo stesso aprono la via, implicitamente, ad una possibile lettura alternativa, che non consideri la nozione di forma di vita uno strumento provvisorio nella cassetta degli attrezzi di Wittgenstein e continui invece a vedere in essa uno snodo fondamentale nella sua proposta filosofica. Black infatti stabilisce un collegamento tra il destino della nozione di *Lebensform* e la filosofia di Wittgenstein nel suo complesso: nel momento in cui afferma, in modo più o meno esplicito, che se il filosofo austriaco fosse vissuto e avesse lavorato più a lungo avrebbe dedicato i propri sforzi (anche) ad eliminare quelle insoddisfazioni che farebbero intervenire la forma di vita nel suo argomentare quasi fosse un *deus ex machina*, ci sta invitando ad investigare il senso della filosofia di Wittgenstein e a capire se il suo carattere *asistematico* le sia costitutivo o non si configuri, piuttosto, come un accidente, l’inevitabile conseguenza—ma indesiderata—del bisogno etico ed estetico di perfezione, chiarezza, perspicuità che Wittgenstein incarna ed esprime in tutto il proprio percorso. Si tratterà di capire che posto occupi in questo percorso la nozione di forma di vita: soluzione temporanea, di comodo, presa in prestito senza troppa convinzione dal linguaggio antropologico e scientifico o termine ricco di implicazioni, preciso nel suo rappresentare il limite del linguaggio-mondo, il fondo (contestualmente) ultimo del nostro ragionare e del nostro agire?

Obiettivo del nostro percorso sarà allora quello di osservare la filosofia di Wittgenstein, intesa come critica del linguaggio, in azione e cercare di capire se il suo metodo e i suoi fini possano avere in qualche modo a che fare col “paradosso della forma di vita”, cui Max Black ha dato chiara formulazione, lasciandoci però insoddisfatti nelle conclusioni e nella proposta di soluzione che ne dà. Per fare questo, dovremo in primo luogo andare in cerca di quelli che possono essere considerati gli antecedenti teorici della forma di vita nell’opera che è espressione della prima fase della speculazione wittgensteiniana, il *Tractatus logico-philosophicus*, mostrando al contempo come in quelle pagine—presentate allora (1918) come *definitive* quanto alla

loro *verità* (*TLP*, Prefazione)—Wittgenstein comprenda e presenti la propria filosofia. Anche nella sua unica opera pubblicata, infatti, Wittgenstein si serve di una nozione, per indicare il fondo del linguaggio, che lo lascerà successivamente insoddisfatto: in particolare, l'idea di una sostanza *assolutamente* semplice andrà di pari passo col suo tentativo di mostrare come il linguaggio stia in piedi da solo, come la sua logica si esprima, in esso, *di proprio pugno* (*auf eigene Faust*).

In quanto accordo (*Übereinstimmung*) di fondo, che si mostra negli accordi e disaccordi determinati di cui siamo testimoni nei giochi linguistici che pratichiamo abitualmente, la *Lebensform* può essere compresa anche come erede del Mistico (*das Mystische*) tractariano, “luogo” dell’armonia che si esprime nel sentimento mistico (*das mystisches Gefühl*), esperienza propria di chi guardi il mondo come un tutto-limitato (*ein begrenztes Alles*). Vedremo come quel “chi” sia il *soggetto metafisico*, la dimensione impersonale che agisce in ogni parlante che, in quanto tale, è un linguaggio-mondo: il solipsismo del *Tractatus* è espressione di una dimensione comune in cui realismo ed idealismo—come ogni altra coppia dicotomica—si dissolvono: l’Io inteso filosoficamente è allora *limite*, non parte del mondo; è custode della sensatezza del proprio dire, per cui la filosofia è innanzitutto attività (*Tätigkeit*), «un lavoro su se stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose. (E su che cosa si pretende da esse).» (*VB*, p. 43; *BT*, p. 407). Il lavoro su se stessi non esclude un riferimento di Wittgenstein all’*alterità*, che anzi compare in alcuni luoghi decisivi, in quei passi che Cora Diamond e James Conant hanno chiamato la “cornice” (*frame*) dell’opera: si tratta della Prefazione, in cui si invita il lettore a verificare la possibilità di riconoscersi nel percorso etico-teoretico del *Tractatus* e lo si sfida a far meglio quanto all’espressione dei “pensieri veri” che esso contiene; delle proposizioni finali, in cui si delineano le caratteristiche del “metodo corretto della filosofia” e di una lettera al possibile editore Ludwig von Ficker, in cui si parla del *senso etico* del libro.

Il secondo capitolo si occupa dei luoghi in cui l’espressione *Lebensform* e tutte quelle riconducibili al suo campo semantico compaiono, mostrando

il loro carattere *liminare ed operativo*: in quanto nozione di confine, si può dare una rappresentazione perspicua della forma di vita solo lasciandocene insegnare il significato dagli usi; è, questa, un'importante indicazione di metodo che Wittgenstein ci lascia per comprendere il funzionamento del linguaggio, distinguendone la grammatica profonda (*Tiefengrammatik*) da quella superficiale (*Oberflächengrammatik*); assume ancora maggior rilievo quando del linguaggio si provi ad osservare e comprendere lo sfondo (*Hintergrund*). In tale capacità convergono la prassi filosofica e quella che chiameremo “comprensione secondaria”, vale a dire il giocare con le regole anziché, semplicemente, secondo le regole—la “comprensione primaria”, caratterizzata dalle nozioni di addestramento (*Abrichtung*) ed educazione (*Erziehung*). Seguiremo allora Wittgenstein nella descrizione di alcuni giochi “rari”—vedere-come, notare un aspetto, avere l'esperienza vissuta del significato—e dell'incepparsi, altrettanto raro, del normale commercio linguistico, nelle figure del folle, dell'eretico, del cieco al significato. Casi-limite che aiutano ad illuminare l'ordinario per poterlo vivere consapevolmente e non limitarsi a subirlo sempre e comunque: una sorta di “educazione estetica”—nel senso letterale e metaforico del termine—che diventa importante alla luce della comune origine, nel linguaggio ordinario, di ricchezza e povertà espressiva, uso sensato e fraintendimento.

Il terzo ed ultimo capitolo vedrà gli strumenti concettuali del secondo Wittgenstein all'opera in un contesto specifico, ma dalla rilevanza generale, al fine di comprendere la filosofia di Wittgenstein: si tratta del rapporto del filosofo austriaco con la psicoanalisi freudiana. Dopo aver brevemente ricostruito le condizioni biografiche dell'incontro teorico con Freud, indagheremo il ruolo che l'*Interpretazione dei sogni* (Freud 1899) e lo studio sul *Motto di spirito* (Freud 1905) ebbero nella visione del linguaggio del secondo Wittgenstein e nella sua comprensione del carattere della propria filosofia. Vedremo che Freud fu non solo l'esempio, per Wittgenstein, di una “cattiva scienza” che si fa ideologia e nuova mitologia, ma anche fonte di stimoli per il pensiero e per lo stesso lessico wittgensteiniano.

Capitolo I

Prima delle forme di vita: il *Tractatus logico-philosophicus*

I.1 «Questo libro non è un manuale»

Secondo lo stile letteralmente *provocatorio* e a suo modo spiazzante che, pur nella ricca varietà di registri espressivi che adotterà negli anni, Wittgenstein mantiene dall'inizio alla fine della propria attività filosofica, la Prefazione al *Tractatus logico-philosophicus* comincia con un'affermazione che chiama subito in causa il lettore:

Questo libro, forse, lo comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi—o, almeno, pensieri simili—. Esso non è, dunque, un manuale—. Conseguirebbe il suo fine se procurasse piacere ad almeno uno che lo legga comprendendolo.

Emerge immediatamente l'idea che tra l'autore ed il suo lettore ci sia un legame non cogente ma che rinvia ad una dimensione di comunanza originaria, che si tratta di riconoscere. L'autore da un certo punto di vista sa più di chi lo ascolta—perché ha già percorso il sentiero di consapevolezza in cui consiste l'opera—ma da un altro punto di vista gli è assolutamente pari, perché ciò che sa lo sa, in modo confuso, anche colui che riesce a comprenderlo. Il conoscere è quindi un *riconoscere*—riconoscere i pensieri espressi e riconoscersi, con l'autore, in una comunanza di cui quei pensieri—o pensieri analoghi—sono espressione. Il libro non è un manuale (*Lehrbuch*),

perché quest'ultimo è il paradigma di un sapere che offre conoscenze che, dal punto di vista del lettore, sono totalmente estranee e strumentali¹, mentre il fine del *Tractatus logico-philosophicus* non è esterno ad esso ma consiste nel *piacere* che si prova nel riconoscere nelle sue pagine il proprio travaglio—e il suo dissolversi. Quello manualistico è un sapere in cui non ne va della nostra visione del mondo, della nostra “postura”, del nostro modo di essere e di vedere le cose. La conoscenza che si acquisisce comprendendo il *Tractatus* trasforma colui che affronti il percorso etico-teoretico in cui l'opera consiste².

Il libro tratta i problemi filosofici e mostra—credo—che la formulazione di questi problemi si fonda sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio. Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Il travaglio che accomuna autore e lettore trova formulazione classica in quelli che chiamiamo “problemi filosofici”³. La novità del libro consiste nel mostrare come essi non vadano tanto affrontati e *risolti* quanto piuttosto rifiutati e *dissolti*, come espressione di una cattiva formulazione, del fraint-

1 Questo tipo di sapere sarebbe, secondo Wittgenstein, tipico della sua epoca e troverebbe espressione nella divulgazione scientifico-popolare. Nella *Conferenza sull'etica*, dove riconosce l'importanza di parlare in prima persona quando si fa filosofia, nelle considerazioni introduttive racconta all'uditorio dell'associazione “The Heretics” che avrebbe potuto tenere «una conferenza cosiddetta scientifico-popolare, intesa cioè a farvi credere di capire una cosa che di fatto non capite, e di soddisfare quel che, secondo me, è uno dei più bassi desideri dell'uomo moderno, ossia la curiosità superficiale per le ultime scoperte della scienza.» (LC, p. 6).

2 Perissinotto scrive che «il *Tractatus* non costituisce una dimensione in cui stare, quanto piuttosto un percorso da compiere, una volta per tutte, come indica la metafora della scala che va gettata via dopo che vi si è saliti, alla fine del quale può trovare realizzazione quello che propriamente sarebbe il metodo corretto della filosofia, ossia: “Nulla dire se non ciò che può dirsi (TLP 6.53).» (Perissinotto 1985, p. 126). Vedremo che il “metodo corretto” comprende anche l'esigenza di mostrare a chi parli in modo insensato in cosa consista l'insensatezza: nel rinvio “infondato” all'alterità c'è, a nostro avviso, il senso stesso dell'opera.

3 Non dimentichiamo che nel 1912 Bertrand Russell, primo maestro e amico di Wittgenstein, pubblica *I problemi della filosofia*, sorta di “manuale”, di introduzione a questioni filosofiche di varia natura, proprio quando il giovane allievo sta iniziando a dare una prima formulazione teorica alle proprie intuizioni logico-filosofiche.

tendimento della logica del nostro linguaggio. Emerge qui, immediatamente, il nesso tra logica ed etica, che si fa chiaro, agli occhi di Wittgenstein, durante l'estate del 1916, mentre sta combattendo sul fronte orientale della prima Guerra Mondiale come ufficiale dell'esercito austro-ungarico. Originariamente, l'opera che conosciamo come *Tractatus logico-philosophicus* doveva chiamarsi *Der Satz*⁴ (*La proposizione*) e occuparsi esclusivamente di questioni di logica: «Può esservi un'etica anche se non v'è essere vivente all'infuori di me? Se l'etica dev'essere qualcosa di fondamentale: sì! [...] Bene e male non interviene che attraverso il soggetto. Ed il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo. [...] Sì, il mio lavoro s'è esteso dai fondamenti della logica all'essenza del mondo.» [2.8.16] (*TB*, pp. 224/225). In una formulazione leggermente diversa e più estesa compare l'annotazione che chiuderà l'opera (*TLP* 7) e che pone una distinzione e una sorta di obbligo: la distinzione tra quanto può essere detto—e che può essere detto chiaramente—e quanto invece su cui non si può parlare—e su cui vige l'obbligo di tacere. Ma si tratta di un *obbligo* di tacere—di un *divieto* di parlare? In che senso vanno interpretati tale obbligo e tale divieto?

Il libro vuole, dunque, tracciare al pensiero un limite, o piuttosto—non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può).

Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso.

Compito del libro è pertanto quello di tracciare un limite che però

4 Questo titolo avrebbe restituito fedelmente il modo in cui Wittgenstein pensa il linguaggio nella prima fase del suo pensiero: «Wittgenstein appare persuaso—nonostante l'affiorare di alcune incertezze ed esitazioni—che linguaggio (*Sprache*) significhi essenzialmente proposizione (*Satz*), ossia che il linguaggio sia essenzialmente composto di (e perciò sia essenzialmente scomponibile in) proposizioni, e che una proposizione sia tutto ciò che può essere vero o falso.» (Perissinotto 1991, p. 17).

non si presenta come un *vincolo*⁵, qualcosa di esterno al pensiero stesso, da apporre ad esso per dividerlo in due regioni—quella dei pensieri esprimibili e quella dei pensieri inesprimibili. Piuttosto, si tratterà di porre un limite all’espressione dei pensieri, il linguaggio: «non c’è alcun limite che ha la funzione di *proibire* [...]. L’affermazione secondo cui “ciò che sta al di là del limite non si può dire”, sarà [...] paragonabile all’affermazione che i cani, percependo il mondo in bianco e nero, non possono vedere il mondo a colori, e nemmeno sognarlo.» (Sparti 2003a, pp. 150/151). Tale limite consiste nel fatto che «il linguaggio non può dire se stesso. Così il linguaggio è in qualche modo il limite di se stesso.» (Hadot 2004, p. 36). È molto forte, in Wittgenstein, la critica del “soggetto dislocato”, vale a dire di quella posizione che pretende di parlare da una posizione esterna al linguaggio; ma ciò è evidentemente ed immediatamente contraddittorio. Il lavoro sarà da compiersi dall’interno del linguaggio ed il limite di cui parla Wittgenstein emergerà pertanto dall’esibizione delle caratteristiche formali dello stesso, della sua capacità di significare. Lo sguardo filosofico—quello che riguarda quel particolare punto di vista che è l’universale⁶—non può uscire dal linguaggio per tracciarne i limiti, pena la contraddizione. Cominciamo a vedere in che senso, per Wittgenstein, il suo modo di filosofare «consist[a], essenzialmente, nel passaggio dalla domanda sulla *verità* [*Wahrheit*] a quella sul *significato* [*Sinn*].» (VB, p. 17). Potremmo dire, con un’espressione che non è wittgensteiniana, che la *cura di sé* rappresenta il cuore stesso del lavoro filosofico in quanto esercizio etico e teoretico⁷; non è una sua conseguenza

5 Sul concetto di *limite come vincolo*, si veda Genovesi (2008).

6 In Wittgenstein, trova una nuova formulazione l’antico tentativo di tenere assieme sapere e sapienza; l’accordo che ne emerge ha il carattere della paradossalità, in quanto la verità raggiunta non consiste in un possesso ma nella consapevolezza della vacuità e dell’insensatezza della conoscenza raggiunta: a nostro avviso, tale esito non va concepito come una condanna della filosofia ma come un suo realizzarsi in forma di vita, stile di vita filosofico: «La filosofia è l’esperienza nella quale si manifesta in maniera chiara ed esplicita [la] concezione per cui la *sophia*, la sapienza, viene a coincidere con il *lógos*, cioè con il discorso, in particolare con il discorso razionale, quello esemplificato in maniera paradigmatica dall’*epistémè*, cioè dalla scienza.» (Tarca 2003, p. 112).

7 Il riferimento è agli studi che Michel Foucault compie negli ultimi anni della propria vita, dopo la pubblicazione de *La volontà di sapere* (1976), di cui abbiamo testimonianza soprattutto grazie ai Corsi al *Collège de*

secondaria, qualcosa che il filosofo possa *anche fare dopo* aver risolto intricate questioni logiche.

In quale misura i miei sforzi coincidano con quelli d'altri filosofi non voglio giudicare. Ciò che io ho qui scritto non pretende affatto d'essere nuovo, nei particolari; e perciò non indico fonti, poiché m'è indifferente se già altri, prima di me, abbia pensato ciò che io ho pensato.

Mi limiterò a ricordare che io devo alle grandiose opere di Frege ed ai lavori del mio amico Bertrand Russell gran parte dello stimolo ai miei pensieri.

La consapevolezza che il lavoro filosofico vada svolto in prima persona va di pari passo con la critica—o con l'indifferenza—nei confronti di quello che potremmo chiamare il “paradigma dell'originalità”⁸ come criterio estetico di valutazione di un'opera. La filosofia non ha proprietari e—se fatta onestamente—non deve preoccuparsi di attribuire meriti e demeriti agli uni o agli altri: in una conversazione della fine degli anni Venti, Wittgenstein ebbe a dire che se ci fossero tesi filosofiche, in esse dovremmo trovarci tutti d'accordo⁹. Altrove,

France ed agli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*. A suggerire un collegamento tra la prassi filosofica wittgensteiniana e gli studi foucaultiani è Brigati (2001).

8 Wittgenstein tornerà su questo punto, a testimonianza dell'importanza che gli assegnava, nella Prefazione alle Ricerche filosofiche, dove scrive: «Per più d'una ragione quello che pubblico qui avrà punti di contatto con quello che altri oggi scrive.—Le mie osservazioni non portano nessun marchio di fabbrica che le contrassegni come mie—così non intendo avanzare alcuna pretesa sulla loro proprietà.» (PU, p. 4). Su questo tema, sono interessanti le considerazioni di Catucci (2007), che si serve anche della filosofia di un wittgensteiniano *sui generis* come Stanley Cavell: «Più ancora che il diritto d'autore, a fare la problema è la questione della proprietà intellettuale, intesa come principio tutelato solo in base a determinate condizioni di accesso al mercato e in base a certificazioni di originalità spesso ambigue. Che nell'arte la possibilità del riuso di materiali, o più semplicemente il collocarsi in un'apertura di senso già data, sia regolamentata da un restrittivo diritto di proprietà [...] è un controsenso estetico che le stesse forme di pirateria artistica più selvaggia finiscono per mettere efficacemente in evidenza.» (Catucci 2007, p. 44). Non vogliamo certo spingerci fino al punto di considerare Wittgenstein un pirata, né egli è mai stato addentro a questioni di carattere giuridico sulla proprietà intellettuale; eppure, emerge nel suo pensiero una forte consapevolezza della filosofia e del linguaggio come “beni comuni”, per cui non sarebbe privo di interesse sviluppare delle considerazioni “wittgensteiniane” in questo ambito, così decisivo per la contemporaneità.

9 Durante le conversazioni col Circolo di Vienna, parlando a Waismann del suo progetto di tradurre la filosofia wittgensteiniana in “tesi”, Wittgenstein afferma: «Quanto alle Sue tesi, ho scritto una volta: Se esistessero tesi filosofiche, occorrerebbe che non provocassero discussioni. Dovrebbero cioè essere formulate

ha scritto che obiettivo ultimo del filosofo è la “pace nei pensieri” (*Friede in Gedanken*)¹⁰. Tra le righe, Wittgenstein rivendica però già qui un contributo che lui ritiene peculiare della propria opera e non di altre, allorché afferma che quanto da lui scritto non pretende di essere nuovo *nei particolari*—alludendo, ci pare di poter chiosare, ad una novità dell’opera vista *come un tutto* e negli *effetti* che essa si propone di produrre¹¹. E infatti prosegue scrivendo:

Se quest’opera ha un valore, il suo valore consiste in due cose. In primo luogo, pensieri son qui espressi; e questo valore sarà tanto maggiore quanto meglio i pensieri siano espressi. Quanto più si sia colto nel segno.—Qui so d’essere rimasto ben sotto il possibile. Semplicemente poiché la mia forza è impari al compito.—Possa altri venire e far ciò meglio.

Invece, la *verità* dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile ed irreversibile. Io ritengo, dunque, d’avere definitivamente risolto nell’essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di quest’opera consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare a quanto poco valga l’essere questi problemi risolti.

in maniera tale che ciascuno dica: Sì, sì, è ovvio. Finché è possibile avere opinioni differenti e litigare su una questione, è un sintomo del fatto che non ci siamo ancora espressi con sufficiente chiarezza.» (*WWK*, p. 172). La dimensione dell’accordo che prescinde dalle opinioni (*Meinungen*) è precisamente quello sfondo cui Wittgenstein darà il nome di “forma di vita”: in particolare, quella di cui sta parlando è la forma di vita *filosofica* in cui consisterebbe l’*effetto performativo* del *Tractatus logico-philosophicus*. Nel suo pensiero maturo, Wittgenstein penserà piuttosto ad una versione *contestuale* dello stesso effetto, per cui filosofo è propriamente colui—si noti il costante sapore paradossale dell’argomentazione wittgensteiniana—che *può* e *sa* smettere di filosofare quando vuole. In filosofia, «può divenire massimamente difficile da capire proprio ciò che è più ovvio. Si deve superare una difficoltà della volontà, non dell’intelletto.» (*VB*, p. 45).

10 Perissinotto ci ricorda che il compito della filosofia per Wittgenstein sarà sempre quello di «quello che per Wittgenstein sarà sempre il compito della filosofia: oltrepassare l’antitesi dogmatismo/nichilismo che la stessa filosofia ha contribuito a consacrare; guardare al mondo e alla vita con uno sguardo che non [è] né quello del dogmatico, per il quale tutto deve corrispondere alla sua idea preconcepita [...], né quello del nichilista, per il quale tutto sembra vanificarsi e dileguare; realizzare un’esperienza di “completa pacificazione o conciliazione” (*volle Befriedung*).» (Perissinotto 1991, p. 35).

11 Per questa ragione, «il lettore ideale del *Tractatus* è colui che ha sempre davanti e abbraccia l’intero percorso dell’opera e non colui che fa di ogni suo singolo tratto un luogo in cui sostare. [...] Le proposizioni del *Tractatus*, insomma, valgono non per quello che dicono—esse propriamente non dicono nulla—ma in quanto possono liberare lo sguardo per vedere ciò che da sempre il linguaggio esibisce.» (Perissinotto 1991, p. 43).

Il valore dell'opera, se non consiste nella novità dei pensieri da essa espressi, va rintracciato nel fatto che esprima dei *pensieri*—è noto che Wittgenstein riteneva che molti, ai suoi tempi, parlassero a vanvera, soprattutto sul terreno dell'etica. Questo primo aspetto sarà tanto più importante quanto maggiore la capacità di Wittgenstein di rendere *con chiarezza* quei pensieri: logica, etica ed estetica sono legati, visti come uno, nel loro essere trascendentali. Possiamo anticipare che quella estetica è una dimensione fondamentale in almeno due sensi: in un senso letterale, per l'etimologia che la vede derivare dal greco *aisthēsis*¹² (“percezione”), il Bene e la struttura logica del linguaggio-mondo sono per Wittgenstein immediatamente riconoscibili—anche se si tratta di un'immediatezza “opaca”; da un altro punto di vista, vanno prese in considerazioni le preferenze estetiche dell'autore, che è figlio della Vienna *fnis Austriae* e in particolare di quella impostazione, riconducibile all'architetto Adolf Loos e al suo articolo-manifesto *Ornamento e delitto*¹³, per cui bellezza e funzionalità si intrecciano in un solo viluppo—e da un punto di vista logico, *simplex sigillum veri*: non a caso Wittgenstein ricorda, tra i pochi autori citati esplicitamente nel *Tractatus*, Ockham ed il suo “rasoio”, per cui *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*¹⁴. In que-

12 La grammatica della percezione, in particolare quella visiva, resterà un tema fondamentale lungo tutto l'arco della produzione wittgensteiniana. Come vedremo, il campo semantico della vista è molto articolato e approfondito in particolare Nella seconda parte delle *Ricerche filosofiche* (PU II), e nelle raccolte di annotazioni sulla filosofia della psicologia (BPP e LS). L'atteggiamento complessivo di Wittgenstein su questo punto è ben condensato da quanto scrive nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*: «È [...] proprio un *significato* quello che io vedo.» (BPP I, 869).

13 Per una ricostruzione del ruolo dell'architettura nel percorso filosofico wittgensteiniano, si veda Pisani (2011). «Io predico agli aristocratici», scrive Adolf Loos (Loos 1962, p. 228), ripreso e parafrasato da Wittgenstein in un suo pensiero del 1931: «Se dico che il mio libro è destinato solo ad una piccola cerchia di persone (se così la si può chiamare), non voglio dire, con questo, che per me tale cerchia sia l'élite dell'umanità; sono però le persone alle quali mi rivolgo, e non perché migliori o peggiori delle altre, ma perché esse costituiscono la mia cerchia culturale, in certo modo sono gli uomini della mia patria [*Vaterland*], a differenza degli altri che mi sono stranieri.» (VB, p. 32). La “patria” di cui parla Wittgenstein è quella paradossale comunità (di pensiero) cui appartengono tutti coloro che non appartengono ad alcuna comunità: «Il filosofo non è il cittadino di una comunità di pensiero. Proprio questo lo rende filosofo.» (Z 455).

14 Wittgenstein ribadisce questa sua vicinanza anche nelle conversazioni con alcuni esponenti del Circolo di Vienna: «Segni che sono dispensabili non hanno significato. Segni superflui non designano alcunché.» (WWK, p. 79).

sto primo elemento di valore dell'opera, però, Wittgenstein ammette di non essere stato all'altezza del compito che si era posto, per cui—scrive—“Possa altri venire e far ciò meglio”. Tale appello non va letto come un elemento secondario ai fini dell'economia complessiva dell'opera—e vedremo perché. Ciò su cui invece Wittgenstein ritiene di aver raggiunto un approdo definitivo è la *verità* dei pensieri espressi, per cui i problemi—il travaglio da cui eravamo partiti—sarebbero ormai risolti nell'essenziale; ma—ed ecco il secondo elemento di valore del *Tractatus* a detta del suo autore—il merito fondamentale dell'opera è di aver mostrato che la risoluzione di tali problemi vale molto poco. Questa è un prima formulazione della paradossalità del *Tractatus*, che tornerà in modo ancora più evidente e rigoroso nella proposizione 6.54. Il carattere insaturo dell'opera emerge chiaramente quando Wittgenstein deve rendere comprensibile il proprio lavoro ed esprimerne il senso ad un lettore non esperto, non addentro alla questioni logico-filosofiche: è quanto accade con un possibile editore del *Tractatus*, Ludwig von Ficker, fondatore della rivista *Der Brenner*. È da una lettera a von Ficker che veniamo a conoscenza del fatto che l'opera di Wittgenstein sarebbe costituita, stando alle intenzioni dell'autore, per metà da quanto egli ha scritto e per metà—la parte più importante—da quanto egli non ha scritto. Non si tratta di un riferimento a dottrine esoteriche o a pensieri per i quali Wittgenstein non avesse ancora trovato una formulazione soddisfacente, ma di quel silenzio, quel tacere (*schweigen*) nominato dal logico austriaco già in apertura e con cui chiuderà, in modo icastico, il libro. Ripercorriamo brevemente lo scambio epistolare tra Wittgenstein e von Ficker.

In una lettera scritta da Wittgenstein presumibilmente verso la metà di ottobre del 1919, leggiamo:

circa un anno fa, poco prima di venir fatto prigioniero, io ho portato a termine un'opera filosofica, alla quale ho lavorato nei precedenti sette anni. Si tratta, per essere precisi, della esposizione di un sistema. E, in verità, tale esposizione è *estremamente* concisa, dato che vi ho lasciato dentro soltanto quello che io ho veramente pensato, e come io l'ho pensato. Proprio dopo

aver finito il lavoro, allorché mi trovavo in licenza a Vienna, mi misi in testa di cercare un editore. Ma c'era una grossa difficoltà: il lavoro è di modestissima mole, circa 60 pagine. Ma chi scrive 60 paginette su questioni filosofiche? Le opere dei grandi filosofi si aggirano tutte pressappoco sulle 1.000 pagine e i lavori dei professori di filosofia sono anch'esse, dal più al meno, di tale mole: gli unici a scrivere lavori di filosofia che si aggirano dalle 50 alle 100 pagine sono quei tali untorelli intrallazzoni senza speranza, i quali non hanno né lo spirito dei grandi uomini né l'erudizione dei professori e che tuttavia ad ogni prezzo desiderano che una volta venga stampato qualcosa di loro. Ma io non posso però mescolare tra questi scritti l'opera della mia vita, perché di questo si tratta. (*BvF*, pp. 69/70)

E continua, poco oltre:

non ho il denaro per pagare io stesso l'edizione del mio libro, poiché mi sono sbarazzato del mio intero patrimonio [...]. Ma, in secondo luogo, supposto che pur potessi procurarmi il denaro sufficiente, io non me la sentirei di farlo; infatti ritengo civilmente indecoroso imporre in questo modo una opera al mondo—cui appartiene l'editore: lo scritto è stata cosa mia; ma il mondo la deve accettare nel modo e nella maniera normale. (*BvF*, p. 70)

Abbiamo visto che, nella Prefazione al *Tractatus*, Wittgenstein scrive:

Questo libro, forse, lo comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi—o, almeno, pensieri simili—. Esso non è, dunque, un manuale—. Conseguirebbe il suo fine se procurasse piacere ad almeno uno che lo legga comprendendolo. (*TLP*, p. 23)

Accostare i due testi ci permette di iniziare a comprendere una questione che può sembrare secondaria rispetto alle innovazioni tecniche e alle soluzioni teoretiche proposte da Wittgenstein nel *Tractatus*, ma che potrebbe risultare decisiva per comprendere il senso stesso dell'opera: ci riferiamo

al rapporto di quest'ultima col mondo. In altri termini, ciò che è in gioco è il rapporto tra il testo e il contesto, dove per contesto si intende non tanto e non solo l'ambiente storico-filosofico in cui il *Tractatus* si inserisce e di cui è figlio, ma ogni possibile alterità con cui si trovi ad avere a che fare. Wittgenstein, nella lettera, manifesta la preoccupazione di far *riconoscere* dal mondo il proprio lavoro. Questo aspetto, apparentemente relegabile alla dimensione economica o esistenziale—in ogni caso: ad aspetti soggettivi e meramente biografici—, ha in realtà un ruolo centrale in quella che potremmo chiamare la *felicità* dell'opera, vale a dire la sua riuscita, la sua stessa comprensione. Tutto ciò ha a che fare con la dimensione etica del *Tractatus logico-philosophicus*, intesa non come dottrina, insieme di precetti da seguire per condurre una vita buona, ma come dimensione originaria in cui i parlanti sono raccolti. In questo senso essa è, come la logica (e come l'etica) trascendentale: riguarda l'aprirsi stesso di ogni mondo possibile. Per Wittgenstein è fondamentale che il libro venga accolto dal mondo secondo le sue regole e procedure, non imposto ad esso attraverso, ad esempio, la scorciatoia dell'autofinanziamento. Proprio Ludwig von Ficker, in quanto direttore di *Der Brenner* e persona consapevole delle potenzialità degli artisti e letterati austriaci del tempo, era stato incaricato da Wittgenstein di ridistribuire l'ingente somma dell'eredità paterna, cui egli rinunciava. Ora Wittgenstein tornava a scrivergli raccomandandogli però di non sentirsi debitore e condizionato dalla precedente elargizione, di cui anch'egli aveva beneficiato:

non ho la minima idea se la mia richiesta non sia forse una richiesta completamente impossibile; se è così, allora non creda in ogni caso che io sia impertinente e risponda semplicemente con un chiaro e secco no.
(*BvF*, p. 22)

D'altra parte, non possiamo leggere, superficialmente, le intenzioni e le richieste di Wittgenstein come un gesto di umiltà: egli era pienamente convinto dell'estrema bontà del proprio lavoro e sappiamo che nella Prefazione esprime tale convinzione con toni che possono apparire addirittura

sprezzanti e poco o per nulla interessati a possibili debiti con la tradizione filosofica e i contemporanei, ad eccezione di Gottlob Frege e Bertrand Russell.

Possiamo allora provare a leggere in modo più preciso la comprensione che Wittgenstein ha della propria opera facendo riferimento ad una distinzione che egli traccia una decina d'anni più tardi, nella *Conferenza sull'etica* (LC). Nella prolusione, tenuta di fronte ai soci dell'associazione culturale «The Heretics», Wittgenstein distingue due sensi dell'espressione “valore” in etica: il valore etico *relativo* ed il valore etico *assoluto*. I due significati non sono in contraddizione: vanno piuttosto compresi e circoscritti in modo chiaro i loro usi. Al tempo stesso, essendo entrambi usi linguistici, la distinzione è figlia di una comune appartenenza alla prassi linguistica.

Ora, invece di dire che l'«etica è la ricerca su ciò che è bene», avrei potuto dire che l'etica è la ricerca su ciò che ha valore; o su ciò che è realmente importante, o sul significato della vita, o su ciò che fa la vita meritevole di essere vissuta, o sul modo giusto di vivere. Io credo che se voi guardate a tutte queste frasi, avrete un'idea approssimativa di ciò di cui l'etica si occupa. Ora, quel che subito colpisce, in tutte queste espressioni, è che ciascuna di esse è in realtà usata in due sensi molto diversi. Li chiamerò il senso corrente, o relativo, da una parte, e il senso etico, o assoluto, dall'altra. [...] L'essenza di questa differenza sembra, ovviamente, essere questa: Ogni giudizio di valore relativo è una pura asserzione di fatti e può quindi essere espresso in una forma tale da perdere del tutto l'aspetto di un giudizio di valore. [...] Ora, io voglio affermare che, mentre si può mostrare come tutti i giudizi di valore relativo siano pure asserzioni di fatti, nessuna asserzione di fatti può mai essere, o implicare, un giudizio di valore assoluto. [...] Non vi sono proposizioni che, in qualsiasi senso assoluto, sono sublimi, importanti o correnti. (LC, pp. 7-10).

Potremmo dire che quando si riferisce al *Tractatus* come “opera della sua vita”, Wittgenstein stia sottolineando il suo valore assoluto; accettando che essa sia cosa tra cose, che vada inserita nel contesto dell'economia

di mercato e—nello specifico—nella sfera valutativa del mercato editoriale, sta prendendo in considerazione il suo valore relativo. Le due dimensioni non sono in competizione, sono caratterizzate da “grammatiche diverse”, che il “primo” Wittgenstein—in parte anche quello della *Conferenza sull’etica*—tiene nettamente separate. La distinzione va però ricercata nell’uso che facciamo delle espressioni—è l’uso ad essere relativo o assoluto. L’importanza crescente che questo tema assumerà nella filosofia di Wittgenstein lo porterà a problematizzare quella distinzione; è interessante notare, però, come già l’autore del *Tractatus* ritenga decisivo il fatto che il valore assoluto dell’opera non sia totalmente smarcato dal contesto in cui essa si colloca e dal giudizio di valore relativo che su di essa si esprime. Può sembrare, la nostra, una lettura un po’ forzata, tesa a comprendere il primo Wittgenstein attraverso le categorie proprie del secondo; non vogliamo spingerci fino a questo punto, ma riteniamo sia importante sottolineare come una percezione dei problemi che lo terranno impegnato in seguito sia già presente nel giovane Wittgenstein, quando si trova a dover fare i conti col mondo e con ciò che esso può o non può pensare del suo lavoro:

un libro, anche quando è un libro scritto in maniera veramente splendida, è sempre privo di valore da un certo altro punto di vista: ma allora non c’era bisogno che nessuno scrivesse un libro, poiché nel mondo ci sono sempre cose del tutto diverse da fare. (*BvF*, p. 75)

La dimensione etica dell’opera è del resto sottolineata già nel momento cui Wittgenstein invia il manoscritto a Ficker, per sottolineare che, al di là degli aspetti tecnici e dell’estrema concisione che possono rendere ostica la lettura a persone che non si occupino di logica, se l’opera ha un qualche valore, essa lo deve avere per *chiunque*—se non lo ha per chiunque, non lo ha per *nessuno*:

Le sarà d’aiuto, se Le scrivo un paio di parole sul mio libro: dalla lettura di questo, infatti, Lei, e questa è la mia esatta opinione, non ne tirerà fuori un

granché. Difatti lei non lo capirà; l'argomento Le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. [...] In effetti io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente solo* in questo modo. In breve credo che: tutto ciò su cui *molti* oggi *parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne. E per questo il libro, a meno che io non mi sbagli completamente, dirà molte cose che anche Lei vuol dire, ma non si accorge forse che son già state dette lì. (*BvF*, p. 72/73)

1.2 Il mondo, la realtà

Pur prendendo stimolo dal maestro Frege e dall'amico Russell, Wittgenstein non mira a costruire, con il *Tractatus*, una “ideografia”¹⁵, un linguaggio ideale che rispecchi fedelmente la struttura logica di cui i linguaggi ordinari sarebbero calchi infedeli: Wittgenstein parte piuttosto dalla considerazione—che anticipa il tono antropologico che diventerà marcato negli scritti successivi—che con il linguaggio noi ci comprendiamo—nonostante (se non addirittura in ragione del fatto che) con il linguaggio spesso ci si possa fraintendere. Anche nell'opera giovanile, il linguaggio ordinario è il terreno nel quale si giocano tanto il successo quanto il fallimento nella comunicazione umana¹⁶, concepita come tentativo di raffigurare corretta-

15 A meno che non si intenda l'ideografia come una tecnica all'interno di una più ampia strategia filosofica finalizzata a mostrare che il linguaggio è già in ordine così com'è, che non è nel linguaggio—nel mondo—che possiamo trovare la soluzione dei “problemi vitali”: «I vari simbolismi logici, le varie ideografie, non assolvono certo il compito di portare a perfezione logica il linguaggio comune (dato che il linguaggio è da sempre in perfetto ordine logico), ma servono solamente a rendere maggiormente visibile nei loro segni quella forma logica che è, insieme, forma del linguaggio e della realtà. Il simbolismo logico costituisce insomma un mezzo per rendere immediatamente visibile nel segno il simbolo. Detto altrimenti: l'ordine logico del linguaggio è un ordine implicito, che non si dispiega immediatamente sulla superficie sensibile dei segni. Compito del simbolismo logico è di esplicitare quest'ordine, rendendolo afferrabile e perspicuo. Costruire un'ideografia [...] significa pertanto criticare il linguaggio *dall'interno*.» (Perissinotto 1991, p. 50).

16 Non possiamo pertanto essere d'accordo con Marconi quando scrive che «[L]a vera svolta, rispetto alla filosofia del *Tractatus*, si realizza quando Wittgenstein si convince che la perspicuità non va cercata altrove, in un *altro* linguaggio, più vicino del linguaggio comune al mondo, ovvero all'esperienza immediata, ma va cercata nel linguaggio comune stesso. [...] Egli non pensa più in termini di sistemi di enunciati applicati all'e-

mente il mondo. Il linguaggio ordinario è già a posto così com'è, non ha bisogno di essere sostituito da un linguaggio ideale, men che meno da una lingua artificiale come l'Esperanto¹⁷. Compito della filosofia sarà allora quello di rendere conto di *come* ci si comprenda—e di come ci si fraintenda—con questo linguaggio, l'unico a nostra disposizione¹⁸.

Ma quale mondo il linguaggio starebbe lì a raffigurare? Per rispondere a questa domanda, il complesso articolarsi del rapporto tra soggetto, linguaggio e mondo, deve scindersi, provvisoriamente, in sezioni che la comprensione del *Tractatus* da parte del lettore simpatetico ricomporrà poi in un unico *gesto filosofico*. Ecco allora che, dopo la Prefazione, il lettore si trova ad avere a che fare con la cosiddetta “sezione ontologica”; diciamo *cosiddetta* per almeno due ordini di ragioni: da un lato, a livello di composizione del testo, il *Tractatus* va letto attraverso la classificazione che l'autore ha ideato, vale a dire seguendo il succedersi, non sempre immediatamente perspicuo e lineare¹⁹, delle proposizioni (*Sätze*), le sette principali e quelle che da esse dipendono, contrassegnate dai numeri decimali, in ordine di

sperienza come un metro, ma in termini di gruppi di parole [...] governati da regole che si tratta di presentare in modo perspicuo.» (Marconi 2002, p. 73).

17 «Esperanto. Il senso di ribrezzo, quando pronunciamo una parola *inventata* con desinenze inventate. La parola è fredda, non ha associazioni e gioca però al 'linguaggio'. Un sistema di segni che venisse soltanto scritto non ci farebbe altrettanto ribrezzo.» (VB, p. 103).

18 Ammesso e non concesso che sia davvero a nostra disposizione: Wittgenstein registra, nel *Tractatus* come negli scritti successivi, un ritardo del parlante rispetto al linguaggio che parla; noi possiamo inventare nuovi significati solo lavorando su e con materiale ereditato. Nel *Tractatus*, la forma logica si dà immediatamente nel dire, per cui essa non è a nostra disposizione, si mostra solo quando già stiamo parlando; in modo diverso ma con una forte continuità di fondo, nelle *Ricerche filosofiche* noi, in quanto parlanti, siamo il prodotto del nostro apprendimento e dell'insegnamento che—nelle forme più svariate—ci viene impartito dai “parlanti esperti”.

19 «Sarebbe imprudente [...] dare al lettore l'impressione che il sistema di numerazione del *Tractatus* sia privo di inciampi o interamente perspicuo. Non sempre, infatti, è agevole dire perché certe proposizioni siano ritenute logicamente meno importanti di altre, oppure in quale senso una data proposizione sia da considerarsi come un commento alla proposizione che nel sistema decimale la precede. La stessa nozione di importanza *logica* [...] non è, del resto, così chiara come forse ci si era illusi che fosse. Queste difficoltà sono acuite dal fatto che Wittgenstein era persuaso che l'uso della numerazione decimale lo esentasse dall'obbligo di esplicitare i nessi argomentativi e i rimandi esplicativi tra le diverse proposizioni, a tutto vantaggio—egli pensava—della concisione e dell'essenzialità, e dunque della *bellezza*, dell'opera.» (Perissinotto 1997, p. 15).

importanza. In questo senso, non possiamo parlare, senza far torto alle intenzioni ed alla volontà di Wittgenstein, di una sezione ontologica, ch  ogni proposizione pu  essere letta come una sezione ed al tempo stesso nessuna lo   . In secondo luogo,   problematico, ad un'analisi attenta e fedele, anche il secondo termine della questione: non solo infatti si fa fatica a parlare di sezione ontologica, ma anche di *ontologia* in riferimento al *Tractatus*. Non che manchino—anzi, ce ne sono diverse varianti²⁰—le interpretazioni che danno dignit  filosofica al modo in cui Wittgenstein ci presenta i caratteri salienti del mondo nel *Tractatus*: piuttosto, si tratta di notare come la priorit  logica, contrariamente alla priorit  espositiva, spetti alle proposizioni sulla logica ed il linguaggio²¹, dove invece la descrizione del mondo va compresa secondo alcuni come subordinata: di certo, possiamo sostenere che ogni discussione sul realismo e l'idealismo (linguistico) del *Tractatus* sia oziosa se tesa a interpretare l'uno o l'altro capo della questione—mondo e linguaggio—come semplicemente, assolutamente prioritario rispetto all'al-

20 Ne ha proposto una rassegna critica Marconi (1987, pp. 19-44), sostenendo l'ipotesi della semplicit  relativa, mentre recentemente Pasquale Frascolla ha riproposto l'idea che si possano individuare le caratteristiche degli oggetti tractariani, dire cosa essi siano: «Una volta che il mondo sia identificato con ci  che   immediatamente dato ad un soggetto non-empirico, con la corrente dei fenomeni, l'ontologia in larga misura nascosta del *Tractatus* pu  essere resa finalmente esplicita. Gli oggetti devono essere identificati con aspetti o qualit  fenomeniche ripetibili, con i *qualia* [...], mentre gli stati di cose devono essere identificati con i complessi fenomenici, che appartengono ai vari regni sensoriali e che hanno i *qualia* come loro costituenti ultimi.» (Frascolla 2010, p. 24).

21 Su questo punto, il passaggio dal primo al secondo punto, pi  che come una cesura frutto dell'abiura delle vecchie tesi, si presenta come radicalizzazione di quanto gi  presente nel *Tractatus* in forma ancora incerta ed oscillante. Si tratta di un passaggio dalla logica alla grammatica o—detto in altri termini—della convinzione di quelle che la filosofia ha classicamente compreso e proposto come proposizioni vere sul mondo sono regole del linguaggio: L'espressione: «“Questo   tutto ci  che *accade*” delimita ci  che chiamiamo “accadere”.» (*BPP* I, 637). Dire che l'ontologia diventa grammatica non significa per , nella prospettiva wittgensteiniana, ridurre quello che un tempo si era chiamato filosofia prima ad una mera “questione linguistica”, di scelta arbitraria di modi di dire: la nozione di forma di vita raccoglier  in s  proprio la complessit  dell'intreccio del linguaggio-mondo nella sua necessaria mediazione linguistica. Detto in altro termini: il linguaggio—in quanto espressione del pensiero—trover  i propri limiti nella prassi, intesa come dimensione impersonale che si esprime nell'agire irriflesso dei singoli parlanti: «Il fatto di conoscere linguaggi diversi ci impedisce di prendere sul serio la filosofia che   depositata nelle forme di ciascuno di essi. In questo per  siamo ciechi davanti al fatto che abbiamo (a nostra volta) dei forti pregiudizi in favore di, tanto quanto contro, certe forme di espressione; che   anche questa stratificazione di diversi linguaggi, appunto, a darci come risultato una determinata immagine. Che noi, per cos  dire, non stendiamo a nostro piacimento *una* forma sopra l'altra.» (*BPP* I, 587).

tro. Piuttosto, è la coappartenenza, il continuo rimando dell'uno all'altro a costituire i due in quanto tali²². Il linguaggio presentato dal *Tractatus* è per sua natura costruito per raffigurare un mondo che da esso è relativamente indipendente; mondo che, da parte sua, non è conoscibile se non nella misura in cui possa essere detto. Ma vediamo ora come Wittgenstein presenti le linee essenziali del reale.

La “sezione ontologica” del *Tractatus*—quel gruppo di proposizioni in cui Wittgenstein dà una breve descrizione di ciò che costituisce il mondo e di come i suoi elementi si strutturino—va dalla proposizione 1—la prima delle sette proposizioni “fondamentali”—alla proposizione 2.063. A proposito del valore letterario dell'opera, è curioso notare come tale sezione sia racchiusa in una sorta di chiasmo, una figura stilistica che non ci aspetteremmo di trovare in un libro che si occupa di questioni logico-filosofiche: si inizia infatti con

Il mondo è tutto ciò che accade.

[*Die Welt ist alles, was der Fall ist.*] (TLP 1)

e si chiude con

La realtà tutta è il mondo.

[*Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.*] (TLP 2.063)

22 Come sottolinea Marco Mazzeo, «la relazione indicata da Wittgenstein non è di identità (essere) ma di significazione (*bedeuten*) ed è per questo che lo specifico ordine dei fattori è proposto in maniera costantemente asimmetrica [...]: è il linguaggio a significare il mondo, non il mondo a essere coestensivo al linguaggio.» (Mazzeo 2005, p. 209). Detto in altri termini, il linguaggio è costituito da quei fatti che hanno la particolare caratteristica di rappresentare altri fatti: «La forma logica della realtà [...] non è un qualche fatto ulteriore che concerne gli oggetti [...]. Gli oggetti si danno solo nella possibilità della loro connessione e ciò è mostrato dal fatto che i nomi sono comprensibili solo all'interno della proposizione. [...] La forma logica, dunque, non è imposta agli oggetti dalla proposizione, ma nemmeno imposta dagli oggetti alla proposizione: essa è piuttosto la loro forma comune, la condizione perché i nomi possano corrispondere agli oggetti.» (Bastianelli 2008, p. 139). Aggiungiamo che la filosofia è precisamente l'attività di chiarificazione dell'attivarsi in immagini dei fatti-del-mondo—in quanto tale, essa è attività mimetica; come vedremo, mette in scena il linguaggio-mondo. Tale sua caratterizzazione diventerà palese e ancor più ricca e articolata nel “secondo” Wittgenstein.

Le due formulazioni e il modo in cui sono collegate non devono però farci pensare che si tratti di una semplice ripetizione e di un mero abbellimento stilistico: abbiamo già detto come questo sia quanto di più distante si possa immaginare dallo stile di pensiero wittgensteiniano. Dovremo allora chiederci quale sia il guadagno speculativo di 2.063 rispetto a 1.

Lo sguardo di Wittgenstein è classicamente filosofico e—a dispetto di certa *vulgata* e di certi iniziali, comprensibili fraintendimenti²³—pienamente *metafisico*²⁴, in quanto si dirige in modo diretto verso la totalità, attribuendole il carattere dell'accidentalità: «Il mondo è tutto ciò che accade.» (*TLP* 1). Una totalità che si presenta come vivente, pulsante, tutt'altro che statica, in quanto essa è la totalità dei fatti, non delle cose. Già 1.12 introduce un elemento che ci porterà poi a comprendere il passaggio a 2.063—ma anche, ciò che più conta, alla logica ed al linguaggio tractariani: la totalità dei fatti determina non solo ciò che accade, ma anche ciò che non accade. Scenario di questo accadere e non-accadere è lo spazio logico, che non si aggiunge ai fatti ma ne costituisce piuttosto l'orizzonte: scrivere, come fa Wittgenstein, che i fatti nello spazio logico sono il mondo, non significa ammettere la possibilità di pensare i fatti senza lo spazio logico—i fatti, quindi, indipendentemente da un mondo. Stante il carattere paradossale del *Tractatus* e l'insensatezza delle sue proposizioni, qui Wittgenstein sta consapevolmente dicendo qualcosa che non può dirsi, non perché ci sia un divieto a farlo dettato da una legge superiore—logica, etica, religiosa, politica—ma perché nel dire quanto detto da 1.13 si costruisce l'illusione di poter dire anche il contrario: il linguaggio, infatti, è caratterizzato da una fondamentale bipolarità, per cui ogni cosa detta deve poter essere anche negata. Il mondo

23 Per una ricostruzione della ricezione di Wittgenstein in ambito analitico ed in ambito continentale, si vedano rispettivamente Voltolini 2002 e Perissinotto 2002d.

24 Scrive Perissinotto: «si potrebbe quasi dire che se il *Tractatus* è un libro antimetafisico, esso lo è innanzitutto perché può essere compreso solo dal metafisico. [...] Nel suo insieme il *Tractatus* si presenta perciò come una peculiare realizzazione dialettica: *dal* senso *al* senso attraverso il nonsenso. In altre parole nel *Tractatus* il senso si mostra e mostra la propria immediatezza attraverso l'insensatezza che nasce allorché si cerca nel linguaggio una mediazione per il senso.» (Perissinotto 1985, p. 127).

si divide, pertanto, in fatti: l'accadere di un fatto è il sussistere di stati cose, vale a dire un nesso di oggetti—termine che Wittgenstein non ha difficoltà a considerare sinonimo di cose, entità. Gli oggetti hanno ragion d'essere solo nella loro combinazione con altri oggetti, nei nessi che abbiamo conosciuto come fatti: è essenziale alla cosa il poter essere parte costitutiva di uno stato di cose. È, questa, una sua caratteristica fondamentale, che pertiene non tanto l'esser-così di un oggetto, quanto piuttosto le sue condizioni logiche di esistenza: «Parrebbe quasi un accidente se alla cosa, che potesse sussistere per sé sola, successivamente potesse convenire una situazione. Se le cose possono ricorrere in stati di cose, ciò deve già essere in esse. (Qualcosa di logico non può essere solo-possibile. La logica tratta di ogni possibilità, e tutte le possibilità sono i suoi fatti.) Come non possiamo affatto concepire oggetti spaziali fuori dello spazio, oggetti temporali fuori del tempo, così noi *non* possiamo concepire *alcun* oggetto fuori della possibilità del suo nesso con altri. Se posso concepire l'oggetto nel contesto dello stato di cose, io non posso concepirlo fuori della *possibilità* di questo contesto.» (TLP 2.0121). A tal proposito, Wittgenstein ci dice che la conoscenza di un oggetto è la conoscenza delle sue proprietà interne—mentre quelle esterne posso anche ignorarle o avere una conoscenza parziale di esse. La conoscenza del mondo non è pertanto la semplice conoscenza di ciò che è, qui e ora: conoscere come stanno le cose qui e ora significa, immediatamente, sapere come potrebbero stare. Questo tipo di conoscenza non è meglio precisata da Wittgenstein, ma ci sembra di poter dire che essa sia immediatamente legata all'apprendimento di una lingua, particolare espressione della struttura logica del linguaggio-mondo; in altri termini, dal punto di vista logico-filosofico, non si danno gerarchie tra linguaggi, come non si danno gerarchie tra fatti: il contingentismo radicale che caratterizza l'ontologia del *Tractatus* ha un corrispettivo nell'idea che in ogni gesto linguistico sia già presente l'ordine complessivo del linguaggio; ogni nostra proposizione riproduce e conserva la matrice unica di ogni dire sensato. Anticipando un esempio, un "esercizio filosofico" che caratterizzerà le prime sezioni delle *Ricerche*

filosofiche, possiamo dire che il linguaggio dei muratori²⁵ che comunicano con poche parole e pochi gesti non è logicamente inferiore al discorso ben costruito di un raffinato retore.

Oltre ad essere caratterizzati, dal punto di vista gnoseologico, per la loro assoluta trasparenza e conoscibilità—che si esibisce concretamente nel nostro *dirne* nel linguaggio ordinario—gli oggetti del *Tractatus* sono concepiti come assolutamente semplici. Una semplicità che viene presentata come assoluta a partire da considerazioni logiche sulla natura espressiva dell'animale umano, nel suo produrre immagini—linguistiche e non linguistiche—per rappresentare il mondo. Gli oggetti formano infatti, nella loro totalità, la sostanza del mondo, la sua materia prima—per stare alla metafora dei muratori: i mattoni con cui si costruisce ogni possibile casa. Avendo questo ruolo, gli oggetti non possono essere composti. Vediamo come per Wittgenstein tali considerazioni facciano capo all'esigenza di render ragione della nostra ordinaria capacità espressiva e al bisogno di esibire la garanzia del nostro significare correttamente il mondo: «Se il mondo non avesse una sostanza, l'avere una proposizione senso dipenderebbe allora dall'essere un'altra proposizione vera.» (*TLP* 2.0211) per cui «[s]arebbe allora impossibile progettare un'immagine (vera o falsa) del mondo.» (*TLP* 2.0212). La sostanza viene pertanto evocata come garante, risulta essere un a priori dedotto a posteriori, un'esigenza della logica raffigurativa—ed al tempo stesso una sua condizione di possibilità. La circolarità e la compenetrazione tra linguaggio e mondo sono evidenti, anche se non è pacifica la comprensione di queste dense proposizioni tractariane da parte degli interpreti, soprattutto per quanto riguarda il carattere di semplicità della sostanza, della totalità degli oggetti. Viene infatti notata una oscillazione tra una visione relativa ed una assoluta della sostanza. Secondo Diego Marconi, «[l]a semplicità de-

25 Vedremo nel secondo capitolo come Wittgenstein parta da una testimonianza autobiografica di Agostino da Ippona a proposito dell'apprendimento del linguaggio, per ragionare sul carattere *primitivo* dei giochi linguistici (*PU* I, 1 e segg.). “Primitivo” significherà allora *semplice*, dove però il “complesso” non costituirà un suo superamento, ma una ulteriore articolazione. Da qui, la coppia significato primario/significato secondario.

gli oggetti è stata fraintesa fondamentalemente in tre modi: [...] semplici dal punto di vista di una ragionevole ontologia scientifica [...] semplici dal punto di vista epistemologico [...] semplici dal punto di vista linguistico» (Marconi 1987, pp. 21/22) e «le tre interpretazioni [...] condividono tutte un presupposto: che la semplicità degli oggetti debba intendersi come *assoluta*.» (Marconi 1987, p. 27). Da parte sua, Marconi, rifacendosi ad una proposta di lettura di Aldo Giorgio Gargani, avanza una soluzione che «consiste nel distinguere tra linguaggio ideale [...] e linguaggio ordinario, per cui vale la tesi della semplicità relativa. La semplicità assoluta diventa allora un ideale regolativo per qualsiasi linguaggio; ma la forma in cui esso è approssimato dal linguaggio comune è quella della semplicità relativa. Questa soluzione [...] sminuisce l'interpretazione funzionalistica degli oggetti facendo della semplicità relativa un *second best*: la vera semplicità è quella assoluta, ma solo un linguaggio *ideale* riesce ad attingerla. La forma logica del mondo (la totalità delle possibili situazioni) è inalterabile dato un linguaggio, per l'interpretazione relativistica [...]. Data una scelta di vocabolario, è data con ciò la totalità degli eventi possibili [...].» (Marconi 1987, pp. 31/32). Quella di Gargani e Marconi è una soluzione convincente ed elegante, ma forse—paradossalmente—troppo elegante per un'opera come il *Tractatus logico-philosophicus*, che dietro un'apparente limpidezza nasconde un travaglio etico e teoretico difficilmente eliminabile in sede di commento: è forse più utile accettare che Wittgenstein stesso non sia riuscito a “far tornare i conti”. Del resto, è proprio dalla semplicità degli oggetti e dalla nozione—ad essa legata—di analisi logica che egli partirà per riconsiderare criticamente il capolavoro giovanile e riprendere l'impresa filosofica con stile e strumenti nuovi²⁶. Ci sembra più utile ed efficace al fine della comprensione delle prime proposizioni del *Tractatus* scrivere, come fa lo stesso Marconi, che «si tratta di un'ontologia ipotetica: il *Tractatus* dice come dev'essere fatto il mondo

26 È lo stesso Marconi a scrivere che «[i]l *Tractatus* doveva essere vago sui caratteri del suo assolutismo; con la conseguenza di lasciare in ombra il concetto—centrale—di analisi della proposizione, e quindi l'applicabilità della teoria ai linguaggi “in carne e ossa” che ci sono familiari.» (Marconi 1987, p. 38).

se devono esserci—come ci sono—proposizioni munite di un senso determinato. Il fatto principale intorno al linguaggio che Wittgenstein vuole spiegare (dedurre dalla sua teoria) è che noi comprendiamo una proposizione senza sapere se essa è vera o falsa.» (Marconi 1987, p. 4). «Perché una proposizione abbia un senso determinato devono esservi oggetti *semplici*» (non complessi) (Marconi 1987, p. 7), per cui quella wittgensteiniana «è una specie di dimostrazione per assurdo della semplicità degli oggetti, perché sembra chiaro a Wittgenstein che noi comprendiamo almeno certe proposizioni da sole, senza bisogno di conoscere la verità di altre proposizioni.» (Marconi 1987, p. 7). Scrive ancora Marconi: «Nel *Tractatus* [...] Wittgenstein non scopre che certi enti, caratterizzabili anche diversamente [...] svolgono una certa funzione rispetto al linguaggio; invece, egli deduce l'esistenza di enti dotati di certe proprietà—semplicità, immutabilità, ecc.—dalle proprietà del linguaggio, in particolare dal fatto che ci sono proposizioni dotate di un senso determinato. Se ci sono—come ci sono—proposizioni dotate di un senso determinato, allora devono esserci cose semplici, immutabili ecc. [...] quel che conta è la verità del condizionale, che può e deve essere valutata del tutto indipendentemente dal fatto che si sia in grado di dare esempi di oggetti.» (Marconi 1987, p. 20). La natura a dir poco “misteriosa” degli oggetti andrebbe compresa quindi alla luce della radicale differenza tra logica e scienza: la prima costituisce l'intelaiatura trasparente di ogni dire sensato, è la sensatezza del dire—non qualcosa che ad esso si aggiunga *a posteriori*; si tratta di un *a priori* che si attiva solo nella prassi del linguaggio; di qui, la difficoltà di dare degli esempi: noi possiamo “usare” gli oggetti dicendoli nel contesto della proposizione²⁷, non possiamo elencarli quasi fossero a nostra disposizione indipendentemente dalle costruzioni linguistiche che ci troviamo di volta in volta a mettere in atto nel linguaggio ordinario: «Dare esempi di oggetti avrebbe significato indicare un livello privilegiato e “primario” di descrizione linguistica del mondo [...]. Ma sce-

27 «Il significato di un nome può soltanto essere mostrato usando il nome stesso.» (Pears 2006, p. 71).

gliere un livello di descrizione come privilegiato voleva dire compromettere la filosofia del *Tractatus* con una determinata immagine scientifica del mondo [...]. Perciò, in un certo senso, Wittgenstein non *poteva* dare esempi di oggetti. A questo modo, però, egli si precludeva anche la possibilità di dare esempi di analisi.» (Marconi 2002, p. 33). Quel che è certo—e che dovrebbe ormai risultare evidente tanto dalle proposizioni tractariane quanto dalla lettura proposta da Marconi—è che l'introduzione di argomentazioni ontologiche in un testo che ha un senso etico ed un andamento legato principalmente a questioni di carattere logico-linguistico, dipende dal riconoscere un chiaro termine alla ricostruzione del funzionamento del linguaggio: postulare un a priori assolutamente semplice come la sostanza equivale ad escludere il rischio di un regresso infinito. Secondo David Pears, quella del *Tractatus* «è una *reductio*: se non ci fossero oggetti semplici, il linguaggio sarebbe impossibile; ma noi abbiamo il linguaggio, quindi devono esserci oggetti semplici.» (Pears 2006, p. 67). In questo senso, possiamo dire di aver individuato nella sostanza il primo degli antecedenti teorici della forma di vita: con la nozione di *Lebensform*, Wittgenstein—a partire dalle *Ricerche filosofiche*—cercherà di trovare un nuovo sentiero, una nuova strategia per render ragione del funzionamento del linguaggio senza dover postulare elementi misteriosi come gli oggetti²⁸. Certo, seguendo Max Black si potrebbe

28 Passando dalla nozione di forma logica come isomorfismo di linguaggio e mondo alla nozione di forma di vita, Wittgenstein radicalizzerà una prospettiva già presente nel *Tractatus*, secondo la quale il darsi del mondo, del linguaggio e del pensiero sono legati da una relazione interna. Non siamo d'accordo con Malcolm, quando scrive che «the form of the world, as conceived if in the *Tractatus*, is not dependent on *language* or on *thinking*. I mean that the form of the world is not a creation of language or thinking, but indeed is *presupposed* by language and thinking. / la forma del mondo, come viene concepita nel *Tractatus*, non dipende dal *linguaggio* o dal *pensiero*. Intendo dire che la forma del mondo non è una creazione del linguaggio o del pensiero, ma piuttosto è *presupposta* da essi.» (Malcolm 1986, pp. 2/3). È vero, la forma del mondo non è dipendente dal linguaggio o dal pensiero ma, non essendo altro che il loro darsi—l'apertura del linguaggio e del pensiero come esperienza del mondo—non si può nemmeno dire che linguaggio e pensiero la *presuppongano*—a meno che non si aggiunga che vale anche il contrario. Come scrive Daniel D. Hutto, «since logical form was never a substantial construct to begin with, in many central respects it survives the transition unaltered. Despite noting the crucial differences [...], the notions 'form of life' and 'logical form' have many common features. [...] Just as logical form cannot be represented [...] so too the idea of a form of life cannot be explicated. It can provide no *conceivable* boundary. It too is the very ground of all inquiry: the basis of all saying and doing. Thus we cannot anticipate the limits of what it is sensible to say by appeal to logical form or to forms of life, since neither are

dire che in realtà si sia passati dalla padella alla brace, sostituendo una elegante soluzione ontologica con una approssimativa nozione di sapore antropologico; sta di fatto che il Wittgenstein che considerava quello filosofico il punto di vista sul linguaggio-mondo—sulla propria esistenza—che non ha bisogno di postulare inaccessibili fondamenti per render ragione del nostro pensare e agire, non poteva sostenere coerentemente e allo stesso tempo di aver messo a tacere definitivamente la filosofia e di non poter dire cosa stesse al fondo di tale mossa. Le oscillazioni di Wittgenstein su questo punto diventeranno materia di riflessione per il logico austriaco a partire dal suo ritorno alla filosofia: le questioni dell’inizio e della fine—del fondamento—del linguaggio troveranno ampio spazio nelle *Ricerche filosofiche* e in *Della certezza* e avranno nella nozione di forma di vita e nel campo semantico ad essa riferibile il proprio banco di prova. Già nel *Tractatus*, Wittgenstein pensa che sia «sbagliato [...] pensare che il *termine* della catena delle spiegazioni costituisca un *fondamento*» (Marconi 2002, p. 42) e il “carattere ipotetico” dell’ontologia, con tutte le sue difficoltà, segnala esattamente questa convinzione. Cercando di rispondere alla questione del relativismo in Wittgenstein, Marconi scrive che, in un senso molto debole, “relativista” può essere considerata anche la posizione antifondazionalista, condivisa dal logico austriaco, «per cui è insensato proporsi la giustificazione dei criteri

substantial notions—we can only explore such possibilities from *within*. His central insight, early and late, is that there can be no transcendental articulation of the limits of sense and possibility./ nella misura in cui la forma logica non è mai stata un costrutto sostanziale da cui partire, in parecchi aspetti decisivi sopravvive inalterata alla transizione [dal primo al secondo Wittgenstein]. Pur notando le differenze cruciali, le nozioni 'forma di vita' e 'forma logica' ha molte caratteristiche in comune. [...] Proprio come la forma logica non può essere rappresentata [...] così anche l'idea di forma di vita non può essere spiegata. Non può fornire alcun confine *concepibile*. Allo stesso modo, è la base di ogni ricerca: la base di tutto il dire e fare. Perciò noi non possiamo anticipare i limiti di ciò che può essere detto appellandosi ad una forma logica o ad una forma di vita, dal momento che nessuna delle due è una nozione sostanziale—possiamo solo esplorare tali possibilità *dall'interno*. Il suo assunto fondamentale, dall'inizio alla fine, è che non ci possa essere articolazione trascendentale dei limiti del senso e del possibile.» (Hutto 2006, pp. 110/111). Vedremo nel secondo capitolo che l'esplorazione dall'interno, di cui parla Hutto, è possibile solo attraverso l'immaginazione di un esterno che—a sua volta—è possibile solo sulla base dell'attenzione verso quella che Wittgenstein chiama, non senza oscillazioni, *natura*. La natura è, con ogni probabilità, ciò che emerge come *resistenza* sia all'immaginazione filosofica che al nostro arbitrio nella prassi linguistica quotidiana.

di giustificazione. L'antifondazionalismo è (di solito) una forma di relativismo perché l'argomentazione che impiega per affermarsi fa ricorso all'idea che ogni giustificazione è relativa a criteri: una giustificazione assoluta è impossibile, perché comporta o un regresso all'infinito, o l'assurda pretesa che un criterio giustifichi se stesso.» (Marconi 1987, p. 122) A nostro avviso, Wittgenstein può essere considerato antifondazionalista già ai tempi del *Tractatus* nella misura in cui la verità intangibile da lui raggiunta ed espresso con quell'opera non consiste in un fondamento, in un *principium firmissimum*, se intendiamo tale fondamento come un'acquisizione teorica. Pensare la soluzione dei problemi più alti come la scoperta di una formula teorica da applicare alla vita vorrebbe dire ridurre il *Tractatus* a manuale, a volume da consultare ogni qual volta ci capiti di avere a che fare con quei problemi.

1.3 La filosofia come *Sprachkritik* e l'etica

Abbiamo visto come, nella sua attenta e persuasiva interpretazione del *Tractatus*, Diego Marconi faccia più volte riferimento ad una “teoria” di Wittgenstein sul linguaggio e sugli elementi essenziali del mondo che quel linguaggio raffigurerebbe. In realtà, risulta piuttosto problematico parlare in questi termini dei contenuti del *Tractatus*—ancor più se guardiamo ad esso come opera, nel suo insieme, tenendo conto di metodo e fini dichiarati. Wittgenstein è infatti molto esplicito nel presentare la propria filosofia come attività (*Tätigkeit*) e non come teoria o dottrina (*Lehre*), per cui il *Tractatus*, come sappiamo, non andrebbe letto come un manuale (*Lehrbuch*). Ma che tipo di attività è quella filosofica? Quali sono i suoi fini? Quale il suo *modus operandi*, le sue “tecniche”?

Wittgenstein ritiene che la natura della filosofia sia essenzialmente diversa da quella della scienza, dove per “scienza” si intende ogni linguaggio sensato che dica qualcosa di vero/falso sul mondo: nessuna differenza, pertanto, tra le proposizioni del linguaggio ordinario e le più raffinate costruzioni teoriche: «La filosofia non è una delle scienze naturali. (La parola «filosofia» deve designare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali.)» (*TLP* 4.111). Wittgenstein comprende la propria impresa come lo spostamento dal piano della verità a quello del senso, per cui, a differenza delle forme antiche e moderne della metafisica e della filosofia prima, egli non intende dire qualcosa di vero sul mondo ma piuttosto garantire

la sensatezza di ogni discorso, delimitando il senso dal non-senso, il dicibile dal non-dicibile. Ecco che allora, riprendendo e approfondendo quanto affermato nella Prefazione, egli scrive che «[l]o scopo della filosofia è il rischiaramento logico dei pensieri. La filosofia non è una dottrina [*Lehre*], ma un'attività [*Tätigkeit*]. Un'opera filosofica consta essenzialmente di chiarificazioni [*Erläuterungen*]. Il risultato della filosofia sono non “proposizioni filosofiche”, ma il chiarificarsi di proposizioni. La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti sarebbero torbidi e indistinti.» (*TLP* 4.112). L'ambito semantico della prassi filosofica è quello della chiarezza, del rischiaramento, della delucidazione. La filosofia non produce proposizioni vere (o false)²⁹ ma esibisce il funzionamento del linguaggio, la sua grammatica profonda, la logica immanente al dire sensato: «Tutta la filosofia è “critica del linguaggio”. (Ma non nel senso della *Sprachkritik* di Mauthner.) Merito di Russell è aver mostrato che la forma logica apparente delle proposizioni non necessariamente è la forma reale di essa.» (*TLP* 4.0031). Lo spostamento, operato da Wittgenstein, della filosofia dalla domanda sulla verità a quella sul senso³⁰, si traduce nell'essere essa una critica del linguaggio: suo campo di applicazione è l'espressione dei pensieri. Vengono chiamati in causa due nomi della scena filosofica contemporanea: Bertrand Russell e Fritz Mauthner. Il primo avrebbe il merito, a detta di Wittgenstein, di aver capito che una fondamentale questione filosofica—che in Wittgenstein diventa in un certo senso la questione—è la distinzione tra una grammatica superficiale ed una grammatica profonda: il linguaggio andrebbe pertanto riformato—secondo Wittgenstein, più radicale, addirittura

29 «[S]e vi fossero proposizioni della filosofia (della logica) ci troveremmo “costretti a guardare il mondo” (*TLP* 5.551) per decidere se il linguaggio abbia senso, per cui vi potrebbe paradossalmente essere una proposizione *sensata* che, risultando falsa, ci potrebbe far concludere che il linguaggio è *insensato*. [...] Il senso diventerebbe pertanto una proprietà sterna (accidentale e fortuita) della proposizione e non una sua proprietà interna o formale.» (Perissinotto 1991, p. 23).

30 La formulazione più chiara di questa impostazione Wittgenstein la fornisce nell'annotazione, già citata, del 1929: «Il mio modo di filosofare [...] consiste, essenzialmente, nel passaggio dalla domanda sulla verità [*Wahrheit*] a quella sul significato [*Sinn*].» (*VB*, p. 17).

rivoluzionato—tenendo conto della compresenza, in esso, del corretto funzionamento e della sua degenerazione; compito della filosofia sarebbe allora quello di restituire la corretta sintassi logica, attraverso un processo di analisi che renda perspicuo il ruolo di ogni simbolo, di ogni parte essenziale del discorso. A differenza di Russell e Frege, che sarebbero per così dire “nemici” del linguaggio ordinario, diffidenti nei suoi confronti al punto da contrapporgli delle costruzioni linguistiche ideali, le ideografie, che sarebbero depositarie uniche del funzionamento normale e correttamente normato del linguaggio, Wittgenstein pensa invece che il linguaggio sia a posto così com’è, che compito della filosofia non sia quello di produrre nuovi linguaggi—la filosofia non consiste di proposizioni filosofiche—ma piuttosto quello di liberare il linguaggio che già parliamo dalle sue incrostazioni. Wittgenstein, ai tempi del *Tractatus*, pensa di poter (e dover) fare ciò una volta per tutte: se è vero che non cambierà idea sul ruolo e sulla natura della filosofia nel passaggio dal capolavoro giovanile alla straordinaria mole di annotazioni della maturità, possiamo affermare con certezza che una differenza precisa e netta tra il “primo” ed il “secondo” Wittgenstein possa essere rintracciata proprio in merito al carattere definitivo dell’impresa filosofica: il riconoscimento della radicale varietà di giochi e pratiche cui diamo il nome collettivo di “linguaggio” andrà di pari passo, nelle *Ricerche filosofiche* e negli scritti che ruotano attorno ad esse, che le precedono, le seguono e ad esse si intrecciano, con il moltiplicarsi delle tecniche e degli esercizi filosofici: la filosofia wittgensteiniana non cambierà natura, ma cercherà di essere all’altezza della ricchezza delle lingue e dei linguaggi con cui deve avere a che fare—ed in cui si muove, in quanto anch’essa linguaggio. È proprio in riferimento alla natura molteplice e dinamica del linguaggio, in contrapposizione all’univocità cui esso è ridotto nel *Tractatus*, che Marco Bastianelli misura distanza e prossimità di Wittgenstein rispetto all’altra nome da egli coinvolto nel momento in cui tratteggia i caratteri della propria filosofia: Fritz Mauthner. L’autore dei *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* sosterebbe una «posizione rigidamente nominalista, [secondo la quale] la parola non [sarebbe] altro che l’astratta designazione di ciò che resta, nella memoria

(*Gedächtnis*), dell'esperienza originaria ormai irraggiungibile.» (Bastianelli 2008, p. 60). Continua Bastianelli: «Sulla base di queste considerazioni, Mauthner è dell'opinione che non si dovrebbe parlare de il linguaggio, perché di fatto esistono solo molteplici lingue storiche, profondamente radicate nel tessuto sociale e nelle forme di vita. Più in generale, in quanto fa capo all'attività di parlare, il linguaggio si identifica con le lingue storicamente parlate, al punto che l'unico approccio legittimo resta quello di considerarlo “alla stregua delle altre attività umane, come il camminare e il respirare”. [...] Mauthner, in base a quanto detto, riconduce tutta la riflessione sulla pretesa “essenza” del linguaggio al piano dell'analisi dei fenomeni linguistici. Per compiere tale operazione, egli ritiene che si debba liberare il linguaggio dalla “superstizione linguistica” (*Worterberglaube*) della quale è rimasto prigioniero, vale a dire dalla tendenza a mitologizzare le parole attraverso una sorta di loro personificazione.» (Bastianelli 2008, p. 62). Queste considerazioni, di sapore nietzscheano, troveranno ampio riscontro nella produzione del Wittgenstein maturo—che, pure, non può essere ridotto in alcun modo ad una posizione sic et simpliciter nominalista—ma non possono che essere distanti anni luce dalla volontà del logico austriaco di esibire la logica immanente ad ogni costruzione linguistica determinata, ad ogni lingua. Pertanto, Wittgenstein è con Russell—e contro Mauthner—nel ritenere che si possano distinguere una grammatica superficiale ed una sintassi logica profonda; distinzione che renderebbe ragione del fatto che col linguaggio spesso e volentieri ci si fraintenda, senza abbandonare l'idea che esso possa essere emendato dai non-sensi, dalle incrostazioni che l'uso ordinario, l'aspetto, la configurazione grafica delle lingue fanno insorgere. La vicinanza con Russell, ai tempi della pubblicazione del *Tractatus*, sembra però riducibile all'intuizione cui abbiamo fatto riferimento³¹: ad allontanare ine-

31 Nelle *Lezioni sui fondamenti della matematica (LFM)*, del 1939, Wittgenstein si esprime in questo modo sul contributo di Russell: «Sono d'accordo con l'affermazione che certe cose sono diventate *più chiare* grazie a Russell, ma questa è una questione diversa. Significa solo che ci sono connessioni che vediamo più chiaramente ora di prima. Certe confusioni sono state dissipate mediante certe analogie illuminanti, e altre prodotte a causa

sorabilmente i due, tanto dal punto di vista teoretico quanto da quello delle relazioni umane, è l'atteggiamento generale che Wittgenstein e Russell hanno nei confronti della filosofia, in particolare in quell'aspetto a suo modo cruciale che è la sua demarcazione rispetto all'impresa scientifica. Possiamo misurare lo scarto tra l'impostazione di Russell e la concezione del proprio lavoro che aveva Wittgenstein, leggendo un passaggio da *I problemi della filosofia*, sorta di introduzione filosofica pubblicata dal filosofo inglese all'inizio del 1912 e frutto di alcune conferenze dell'anno precedente: «La conoscenza filosofica [...] non differisce essenzialmente dalla conoscenza scientifica. Non vi è nessuna speciale fonte di saggezza aperta alla filosofia e non alla scienza, e i risultati ottenuti con procedimento filosofico non sono radicalmente diversi da quelli ottenuti con procedimento scientifico. La caratteristica essenziale della filosofia, che ne fa uno studio distinto dalla scienza, è la *critica*. Essa esamina criticamente i principi usati nella scienza e nella vita di tutti i giorni; considera attentamente le incongruenze che ci possono essere in questi principi e li accetta solo quando l'esame critico non ha messo in luce nessun motivo per respingerli.» (Russell 1912, p. 177). Nonostante il comune riferimento all'idea di critica, leggendo le affermazioni di Russell non potremmo immaginare niente di più diverso dalla filosofia wittgensteiniana.

L'altro grande punto di riferimento per Wittgenstein—che, a differenza di Russell, si rivelerà essere una sorta di “stella polare” in tutto il suo percorso filosofico—è Gottlob Frege. In particolare, possiamo rintracciare nella nozione di *Erläuterung* la principale eredità che questi lascia a Wittgenstein nel concepire e praticare la filosofia, nel suo stretto legame con la distinzione tra dire (*sagen*) e mostrare (*zeigen*) e nel modo di concepire il rapporto tra il filosofo, le sue opere e i destinatari di esse. Abbiamo visto che Wittgenstein, nel caratterizzare la propria filosofia—e la filosofia come andrebbe sempre concepita e praticata—, scrive: «Un'opera filosofica consta

di analogie fuorvianti. Quando un'analogia chiarifica le cose, si fa un gran passo avanti.» (*LFM*, p. 285).

essenzialmente di chiarificazioni [*Erläuterungen*]. Il risultato della filosofia sono non “proposizioni filosofiche”, ma il chiarificarsi di proposizioni. La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti sarebbero torbidi e indistinti.» (*TLP* 4.112). In *Funzione e concetto* (1891), Frege, parlando di cosa egli intenda per “oggetto”, scrive che «[n]on è possibile dare una definizione scolastica vera e propria, poiché qui abbiamo a che fare con qualcosa che a causa della sua semplicità non è passibile di analisi [*Zerlegung*] logica. Possiamo alludere solo per cenni a qual che intendiamo. Qui basti dire sinteticamente: oggetto è tutto quel che non è funzione, la cui espressione pertanto non reca con sé alcun posto vuoto.» (Frege 2001, p. 16). E in *Concetto e oggetto* (1892), ha modo di osservare: «la mia elucidazione non va intesa come vera e propria definizione. Non si può pretendere di definire tutto, così come non si può pretendere da un chimico che scomponga tutte le sostanze. Quel che è semplice non può essere scomposto ulteriormente e quel che è logicamente semplice non può, in senso stretto, essere definito. Il logicamente semplice, al pari della maggior parte degli elementi chimici, non è affatto dato in partenza, ma viene attinto soltanto attraverso l'indagine scientifica. Una volta che si sia trovato qualcosa che è semplice o che comunque va trattato come semplice fino a ulteriore avviso, occorre coniare per esso un nome apposito, poiché la lingua non disporrà all'origine di una espressione esattamente corrispondente. Non è possibile introdurre mediante definizione un nome per qualcosa che è logicamente semplice. Non resta quindi altro che guidare per cenni il lettore o l'ascoltatore alla comprensione di quel che si intende con la parola.» (Frege 2001, p. 59). Accanto alla portata filosofica complessiva che acquista la nozione di chiarificazione nel *Tractatus*, possiamo registrare in Wittgenstein un suo utilizzo più strettamente tecnico che si avvicina fortemente a quello fatto da Frege: «I significati dei segni primitivi si possono spiegare mediante chiarificazioni [*Erläuterungen*]. Le chiarificazioni sono proposizioni che contengono i segni primitivi. Esse dunque possono essere comprese solo se già siano noti i significati di quei segni.» (*TLP* 3.263). È proprio nella convergenza tra uso “tecnico” e portata filosofica della nozione di *Erläuterung* che possiamo

vedere l'originalità della proposta wittgensteiniana rispetto a Frege. Va però notato innanzitutto come Frege leghi in modo evidente la tecnica filosofica della elucidazione/chiarificazione ai “primitivi”, vale a dire ai costituenti ultimi di quella che nel suo caso è la strumentazione logica con cui lavora e che in Wittgenstein saranno anche gli oggetti, gli elementi assolutamente semplici che vanno a comporre la sostanza del mondo, la materia prima di ogni realtà possibile. Se è vero che la filosofia come chiarificazione di proposizioni è fortemente legata, nella sua genesi, a quelli che in termini tecnici vengono chiamati “primitivi”, possiamo trovare in questa derivazione fregeana della filosofia di Wittgenstein un forte sostegno alla nostra ipotesi che essa, come critica del linguaggio, abbia a che fare sin dal *Tractatus* col fondamento infondato³² del nostro dire e pensare³³—quello sfondo che nelle *Ricerche filosofiche* assumerà il nome di “forma di vita”.

I commentatori che maggiormente hanno insistito, in anni recenti, sul ruolo e sull'influenza degli studi e dello stile di Frege su tutta la produzione di Wittgenstein—e sul *Tractatus* in particolare—sono coloro che appartengono alla “costellazione esegetica” nota come New Wittgenstein, dal nome del volume³⁴ che ha raccolto alcuni significativi interventi riconducibili ad una interpretazione del filosofo austriaco impostata principalmente sulla distinzione tra senso e nonsenso e sul carattere terapeutico del *Tractatus* e degli scritti successivi. Cora Diamond e James Conant, in particolare, hanno lavorato

32 «L'essere del mondo non è una questione teoretica, ma datità da pensare nel suo senso etico di dimora e luogo; potremmo dire anche “donazione”, assumendo però “donazione” non nel senso dell'origine come sovrabbondanza, ma semmai dell'origine come luogo che c'è già, ci è dato, e mantenendo nel senso del “c'è” e nel senso del “dato” la connotazione etica di “debito”.» (Borutti 2006, p. 69).

33 In seguito, Wittgenstein arricchirà il termine “primitivo” di una connotazione antropologica, grazie al confronto critico con gli studi di James G. Frazer, testimoniati dalle *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer (NF)*, ma presente in modo esplicito anche in altri gruppi di annotazioni: «che cosa vuol dire qui la parola “primitivo”? Senza dubbio che questo modo di comportarsi è *prelinguistico*: che *su di esso* si basa il gioco linguistico, che esso è il prototipo di un modo di pensare e non il risultato del pensare.» (*BPP I*, 916). Il significato dell'aggettivo—a volte sostantivato - “primitivo si arricchisce dunque di nuove sfumature, pur restando anche un termine tecnico dell'analisi del linguaggio: «'Significato' è un concetto primitivo.» (*LS*, 332).

34 A. Crary, R. Read (2000).

all'ipotesi che le caratteristiche peculiari del *Tractatus logico-philosophicus* vadano rintracciate nella ricezione da parte di Wittgenstein dell'idea di *Erläuterung* in Frege ed in una sua esplicita e convinta radicalizzazione, vale a dire di una sua trasformazione da soluzione tecnica a tecnica filosofica, volta alla chiarificazione del linguaggio a partire dalla dissoluzione delle incrostazioni metafisiche di cui la filosofia stessa è esempio paradigmatico. Come ben riassume Davide Sparti, «[i]l succo di tale linea interpretativa consiste nel cogliere l'originalità di Wittgenstein non tanto nelle sue argomentazioni filosofiche, ma—performativamente—negli effetti che intende suscitare nel lettore³⁵.» (Sparti 2003a, pp. 137/138). Tale impostazione, che si traduce in una rilettura complessiva degli scritti di Wittgenstein, nasce dal tentativo di rispondere a quello che possiamo chiamare il paradosso del *Tractatus*, contenuto nei brani che gli esponenti del New Wittgenstein hanno voluto chiamare cornice (*frame*) dell'opera³⁶. La cornice, costituita dalla Prefazione e dalle proposizioni 6.53 e 6.54 e comprenderebbe, come sostegno esterno all'opera, anche alcuni passaggi di una lettera a Ludwig von Ficker, fornirebbe le istruzioni per leggere correttamente il *Tractatus*. In questi luoghi andrebbero rinvenute tanto la formulazione del paradosso quanto la sua dissoluzione, in parte anticipata dal commento di Sparti: la Prefazione ci dice, ricordiamolo ancora una volta:

la *verità* dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile ed irreversibile. Io ritengo, dunque, d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi.

35 Scrive Cora Diamond: «Whether one is reading Wittgenstein's *Tractatus* or his later writings, one must be struck by his insistence that he is not putting forward philosophical doctrines or theses [...]. I think that there is almost nothing in Wittgenstein which is of value and which can be grasped if it is pulled away from that view of philosophy. / Che uno stia leggendo il *Tractatus* o gli scritti posteriori di Wittgenstein, non può non essere colpito dal suo insistere che non sta avanzando dottrine o tesi filosofiche [...]. Penso che non ci sia quasi niente in Wittgenstein che abbia valore e che possa essere colto se viene allontanato da quella visione della filosofia.» (Diamond 1991, p. 179).

36 «In what we might call the frame of the book—its preface and its closing sentences—Wittgenstein combines remarks about the aim of the book and the kind of reading it requires. The problems I shall discuss arise from these framing remarks. / In ciò che potremmo chiamare la cornice del libro—la sua Prefazione e le sue proposizioni conclusive—Wittgenstein combina osservazioni sul fine del libro e osservazioni sul tipo di lettore che esso richiede. I problemi che discuterò sorgono da queste osservazioni di contorno.» (Diamond 2000, p. 149).

E continua, spiazzando il lettore:

E, se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare a quanto poco valga l'essere questi problemi risolti.

La “verità intangibile” del *Tractatus* è paradossale perché il suo valore consiste nell'esibizione della propria assenza di valore. Il percorso dell'autore e dell'autore che lo segua comprendendolo consiste in un estremo tentativo di dire ciò che dire non si può; in altri termini, la filosofia si pone come luogo esemplare del cattivo funzionamento del linguaggio e il suo esaurirsi, dissolversi, mostrarsi di poco valore aprirebbe lo spazio del dire sensato—e del tacere, del silenzio che è parte di quel dire. Quello filosofico si mostrerebbe come il percorso esemplare, la missione di chi si fa carico dell'insensatezza prodotta dal linguaggio e dal suo cattivo utilizzo, non per trasmettere una dottrina vera che sostituisca le dottrine false precedentemente avanzate, un corpus di conoscenze positive trasmissibili e replicabili—questo libro non è un manuale—ma per indicare il sentiero a chi voglia raggiungere una nuova visione del linguaggio-mondo, una nuova prospettiva e un nuovo atteggiamento etico.

Fin qui il discorso, che lo si accetti o lo si critichi, non ha però ancora espresso appieno la propria carica di paradossalità, che invece si esprime quando il cammino sta volgendo al termine. Infatti, nella proposizione 6.54, Wittgenstein scrive:

Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse—su esse—oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo. (*TLP* 6.54).

La corretta visione del mondo va di pari passo col rifiuto del cammino che quella visione ha permesso: il che non sarebbe problematico, se il rifiuto

non comportasse il riconoscimento dell'insensatezza del discorso che ci ha fatto acquisire il nuovo atteggiamento. Ma—si chiede il New Wittgenstein –, come è possibile comprendere un discorso insensato? Tradizionalmente, si è risposto a questa difficoltà facendo riferimento ad una capacità di intuire quello che le (pseudo) proposizioni del *Tractatus* cercherebbero inutilmente di dire. Secondo Cora Diamond, questo significherebbe tirarsi indietro (*chickening out*) rispetto alla serietà ed al rigore del compito che Wittgenstein assegna a se stesso ed ai propri lettori. Non sottrarsi all'acquisizione della nuova consapevolezza vuol dire prendere sul serio Wittgenstein quando afferma che quanto da lui scritto nel *Tractatus* è insensato—e quindi da rifiutare. Non ci sarebbero, da un punto di vista logico³⁷, insensatezze buone e insensatezze cattive: alla visione classica, sostanziale, del nonsenso, secondo la quale le proposizioni insensate non riuscirebbero a dire qualcosa che però può essere compreso per via intuitiva³⁸, Diamond e Conant contrappongono una visione austera o risoluta del nonsenso, per cui esso non sarebbe ulteriormente suddivisibile in nonsensi “inutili” e nonsensi significativi—come potrebbero essere quelle proposizioni che parlano del bene e del bello o dell'esperienza religiosa; tutto ciò, insomma, che da sempre è oggetto di discorso filosofici e da questi rubricato nella categoria dei “problemi più alti”. All'opposto,

37 «Da un punto di vista logico [...] non vi è differenza fra il mero nonsenso [...] e quello di espressioni come le pseudo-proposizioni filosofiche (p. 149) Detto altrimenti—ma nello spirito di Wittgenstein –, l'unica differenza è che alcuni nonsensi hanno il potere di illuderci che si intenda qualcosa pronunciandoli.» (Sparti 2003a, p. 149).

38 Una classica espressione della lettura sostanziale del nonsenso può essere considerata questa: «Qualunque tentativo di parlare del mondo come di un tutto limitato, col linguaggio, comporterà trattare l'esistenza del mondo come un fatto contingente. [...] Discutendo il non contingente col linguaggio, il *Tractatus* lo tratta come una questione di un fatto contingente. È quindi sistematicamente sviante, ed inerentemente paradossale. [...] Nello stesso tempo, dire che il linguaggio del *Tractatus* è paradossale, non implica che sia semplicemente privo di contenuto. Quindi ne consegue che c'è, dopo tutto, posto per ciò che è stato ironicamente chiamato l'“utile insensatezza”.» (Worthington 1985, p. 79). Abbiamo scelto una citazione da un interprete che non è certo uno dei più autorevoli perché essa mostra al contempo cosa sia, agli occhi degli esponenti del New Wittgenstein, un “nonsenso sostanziale” e come però possa convivere però con l'intuizione del valore “ironico” - provvisorio e performativo—del nonsenso, tipico delle letture di Conant e Diamond. Se Worthington, anziché parlare di “contenuto” del nonsenso, avesse parlato di un suo “effetto performativo”, come fa Davide Spati (2003a), ecco che la sua posizione sarebbe coerentemente in linea con la “lettura risoluta”.

Ciò che conta come non tirarsi indietro è, detto in breve, questo: gettare via la scala è, tra le altre cose, gettare infine il tentativo di prendere sul serio il linguaggio degli “aspetti del reale”. Leggere Wittgenstein stesso nel suo non tirarsi indietro è dire che non è, non propriamente, la sua visione che ci siano aspetti del reale che non possano essere tradotti in parole ma che si mostrano. Ciò che conta come la *sua* visione è che quel modo di parlare potrebbe essere utile o persino per un certo tempo essenziale, che alla fine deve essere abbandonato e non lo si deve pensare corrispondere ad una verità ineffabile. Parlare di elementi del reale in connessione con ciò che mostra sé nel linguaggio significa usare un tipo molto strano di linguaggio figurativo. Il che vale anche per “*ciò che mostra sé*”.³⁹ (Diamond 1991, pp. 181/182).

Si può vedere, leggendo tra le righe di quest’ultimo brano, che per Diamond la distinzione fondamentale del *Tractatus* è quella tra senso (*Sinn*) e nonsenso (*Unsinn*), mentre passerebbe in secondo piano quella, tradizionalmente considerata decisiva, tra dire (*sagen*) e mostrare (*zeigen*). Proprio per questa preferenza esegetica di fondo, il paradosso che abbiamo provato ad enucleare e chiarire nella sua portata complessiva, diventa una sfida per comprendere il *Tractatus* ed i suoi “effetti performativi”: «come può un nonsenso delucidare? Cosa può significare comprendere una persona che parla in modo insensato (che non significa, a rigore, nulla)? Significa, spiega Cora Diamond, attivare le risorse immaginative del lettore, attraverso un esercizio che consiste nell’immaginare cosa voglia dire essere tentati di credere che si stia dicendo qualcosa (mediante proposizioni filosofiche, quando in realtà

39 «What counts as not chickening out is [...] this, roughly: to throw the ladder away is, among other things, to throw away in the end the attempt to take seriously the language of ‘features of reality’. To read Wittgenstein himself as not chickening out is to say that it is not, not really, his view that there are features of reality that cannot be put into words but show themselves. What is his view is that that way of talking may be useful or even for a time essential, but it is in the end to be let go of not in the end to think of as corresponding to an ineffable truth. To speak of features of reality in connection with what shows itself in language is to use a very odd kind of figurative language. That goes also for “*what shows itself*”.» (Diamond 1991, pp. 181/182)

non si sta dicendo alcunché.» (Sparti 2003a, p. 148). Diamond, nel chiamare in causa il lettore, sta in qualche modo radicalizzando un'intuizione che era presente anche in autori "tradizionali". Scrive ad esempio Mounce⁴⁰ che «Wittgenstein [...] non parla tanto della nostra comprensione di ciò che egli dice, quanto del nostro comprendere *lui*. (Mounce 1981, p. 117). Questo è un punto che per Diamond è dirimente e che permetterebbe di comprendere la paradossalità del *Tractatus* senza rifiutarla come meramente provocatoria: il carattere esemplare dell'opera starebbe non quando essa ci dice ma in ciò che essa rappresenta per colui che l'ha prodotta. Essa—ogni sua proposizione—è insensata e irrimediabilmente destinata all'incomprensibilità se vista da un punto di vista logico, se ci atteniamo al corretto funzionamento del linguaggio; le sue stesse, apparenti "teorie" sarebbero un estremo mio di sofisticata insensatezza metafisica; da un punto di vista psicologico, però, secondo Diamond il *Tractatus* sortisce un effetto importante: noi possiamo immaginarci cosa voglia provare a dire il suo autore⁴¹, in quale gabbia si sia cacciato per mostrarci che gabbie in realtà non ce ne sono, che il limite del linguaggio non va inteso come un vincolo o come un confine che segni una distinzione tra il luogo della insensatezza ed il luogo del dire sensato: molto più semplicemente, anche questa distinzione è illusoria e cade una volta che si sia accettato di comprendere quel limite come un'apertura, l'apertura all'esperienza del linguaggio-mondo che noi siamo.

40 Mounce stesso, però, poche righe dopo sostiene una posizione che in qualche modo si avvicina e anticipa quella del New Wittgenstein quando scrive che «dobbiamo prendere sul serio un'idea che compare in molti punti del *Tractatus* e non solo, arbitrariamente, alla fine: è l'idea che qualcosa può essere mostrato anche là dove nulla viene detto. [...] Ora, le proposizioni del *Tractatus* non sono tautologie, ma appartengono grosso modo alla stessa categoria. [...] nel *Tractatus* il vaniloquio non è l'unica alternativa alla insensatezza. [...] la dimostrazione ha come effetto di convincerci che non c'è niente che corrisponda a ciò che cercavamo di fare. Non è che la costruzione sia concepibile ma impossibile da realizzare; il punto è proprio che non era concepibile.» (Mounce 1981, pp. 117/118).

41 «[Nella proposizione 6.54] Wittgenstein *non chiede* al lettore di afferrare i pensieri che le sue pseudo-proposizioni cercano di convogliare (le dottrine filosofiche e metafisiche). Non chiama in causa il lettore per comprendere le sue proposizioni ma *lui*, l'autore, e l'attività in cui è impegnato, ossia il delucidare. Wittgenstein sembra dunque distinguere il comprendere una proposizione dal comprendere ciò che una proposizione dice.» (Sparti 2003a, p. 148).

A tal proposito, crediamo che la pur interessante e per molti aspetti persuasiva proposta di lettura di Diamond soffra di una grave pecca se intende restringere la comprensione di quel “lui” cui fa riferimento alla figura determinata, biograficamente individuabile, di Ludwig Wittgenstein. Quando l'autore del *Tractatus* scrive chiama in causa colui che lo comprende, sta concludendo un percorso che, sebbene si sia svolto attraverso l'insensatezza e nel suo pseudo-linguaggio, ha nondimeno individuato una soggettività filosofica che ha carattere universale. Tale soggettività, che si esprime nell'attività del filosofare, non ha un corrispettivo nel mondo, non può essere compresa come (meglio: ridotta a) soggettività psicologica—da questo punto, il “soggetto” ha lo stesso ruolo di qualsiasi altro fatto del mondo:

Il soggetto che pensa, che immagina, non v'è. Se io scrivessi un libro // *mondo, come io l'ho trovato*, vi si dovrebbe riferire anche del mio corpo e dire quali membra sottostiano alla mia volontà, e quali no, etc.; questo è un metodo d'isolare il soggetto, o piuttosto di mostrare che, in un senso importante, un soggetto non v'è: Di esso solo, infatti, *non* si potrebbe parlare in questo libro. (*TLP* 5.631)

Detto in altri termini, quella di Wittgenstein è una logica senza soggetto: essa si dà col mondo, che a sua volta si articola come linguaggio e che si dà al parlante sotto forma di dono gratuito—e di impegno, ché quel dono va riconosciuto e rispettato, non trattato come una proprietà di cui si possa disporre in modo del tutto arbitrario. Il linguaggio e il mondo, unità differenziale raccolta e rispecchiantesi nella forma logica, precedono ogni nostro tentativo di fondazione, sono fondamento infondato di ogni teoria o spiegazione scientifica. Lo sguardo filosofico di Wittgenstein sfida il lettore a riconoscere tale sfondo⁴²: proprio nel fare questo, nell'accettare di seguire il percorso del *Tractatus*, non riconosceremo però semplicemente l'avventu-

42 «Lascia al lettore ciò di cui il lettore è capace.» (VB, p. 145).

ra di un singolo uomo determinato, ma—se comprenderemo l’opera—nel riconoscere la struttura logica del mondo, ci riconosceremo con l’autore e con chiunque abbia fatto lo stesso percorso. È precisamente a questo chiunque che Wittgenstein fa riferimento quando ci chiede di comprenderlo: stiamo comprendendo non solo e non semplicemente Ludwig Wittgenstein, nato a Vienna nel 1889, ma *lui* in quanto espressione di una dimensione che ci accomuna al di là delle differenze che ognuno di noi rappresenta⁴³:

V’è, dunque, realmente un senso, nel quale in filosofia si può parlare in termini non psicologici dell’Io. L’Io entra nella filosofia perciò che «il mondo è il mio mondo». L’Io filosofico è non l’uomo, non il corpo umano o l’anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, che è non una parte, ma il limite del mondo. (*TLP* 5.641)

Il senso di inadeguatezza, che Wittgenstein palesa di fronte all’espressione della verità paradossale che ritiene di aver messo nero su bianco⁴⁴, chiama in causa il lettore e lo sfida a far meglio, a tradurre nella propria esperienza e nella propria vita. Ecco che il senso etico del *Tractatus* si mostra proprio lì dove pare vigere il più radicale solipsismo, così estremo da essere espressione della dissoluzione del soggetto: «Appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L’Io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata.⁴⁵» (*TLP* 5.64). La filosofia come attività ha come obiettivo ultimo questo:

43 «Wittgenstein ammette un doppio Io: un Io psicologico, al quale sono attribuite proprietà psichiche, che si rivelano anche come ingredienti del mondo, e un “Io filosofico”, che è definito per via negativa, come ciò che non si identifica con l’uomo, con il suo corpo o con la sua anima, “della quale tratta la psicologia”. In via positiva questo punto di riferimento di possibili proiezioni del pensiero è definito come “il soggetto metafisico, il limite—non una parte—del mondo”. [...] All’Io filosofico, come Wittgenstein designa anche il soggetto metafisico, è così concesso di entrare a far parte del discorso sensato e ad esso viene assegnato un posto nell’ontologia del *Tractatus*: un posto di confine, per così dire, che contrassegna la sfera di ciò che può soltanto essere mostrato.» (Haller 1996, p. 144).

44 «La mia difficoltà è solo una—enorme—difficoltà d’espressione.» [8.3.15] (*TB*, p. 177).

45 Bastianelli ritiene che Wittgenstein arrivi ad «ammettere un soggetto impersonale quale presupposto

il nostro riconoscimento di una reciproca appartenenza—in quanto esseri pensanti e parlanti—ad una struttura logica che si esprime nel nostro dire e ne è al contempo immanente condizione di possibilità. L'etica del *Tractatus* è trascendentale nella misura in cui—hanno qui ragione gli esponenti del New Wittgenstein—essa non riguarda un particolare ambito del discorso ma si presenta piuttosto come atteggiamento verso il linguaggio-mondo: non «vi possono essere proposizioni dell'etica. Le proposizioni non possono esprimere nulla di ciò che è più alto.» (*TLP* 6.42). La trascendenza che l'etica esprime non è rivolta tanto a realtà extra-mondane determinate, così come non possiamo trovare nel mondo qualcosa che—in quanto fatto del mondo—abbia più valore di altri fatti. La trascendenza dell'etica si accompagna all'attività filosofica di chiarificazione del linguaggio: quest'ultima ha un ruolo negativo-distruittivo nella misura in cui scioglie, per così dire, le concrezioni, le reificazioni che l'uso del linguaggio e la sua grammatica superficiale producono; non si esaurisce però nel compito terapeutico—e qui dissentiamo dal New Wittgenstein—perché ci fa acquisire una volta per tutte una corretta visione del mondo ed un nuovo atteggiamento; l'etica è trascendente perché non si esaurisce in alcuna formula linguistica, in alcun dogma e si traduce in una prassi di reciproco riconoscimento che prescinde dalle differenze specifiche tra i linguaggi ed i mondi che ognuno di noi rappresenta. Come scrive Rudolph Haller, «[i]l fatto di presupporre che io sono il mio mondo (o comunque esso debba chiamarsi) non dovrebbe implicare che si escluda che anche altri abbiano *i loro mondi*. Tuttavia questo significherebbe che a ogni ente designabile come Io si possa e si debba ascrivere un mondo, poiché l'esperienza del mondo è connessa a priori con qualcosa come un'esperienza che è mia.» (Haller 1996, p. 151). Detto altrimenti, non c'è nessuna presupposizione, non c'è nessun nesso, ché ogni nesso sareb-

trascendentale affinché l'unità dei costituenti psichici del pensiero corrisponda isomorficamente al senso della proposizione. Del resto, una tale idea della soggettività si rivela adeguata rispetto all'esigenza di rivendicare la primalità del senso, quale elemento che dà unità alla proposizione e le consente di essere un'immagine isomorfa di un fatto.» (Bastianelli 2008, p. 201).

be contingente e la sua affermazione porterebbe con sé la possibilità della sua negazione—da un punto di vista ontologico, la sua esistenza porterebbe con sé la possibilità della sua non esistenza; gli altri non sono dedotti o postulati: semplicemente, possono essere riconosciuti nel loro essere-mondo oppure essere trattati come fatti tra altri fatti. In questo sta la terribile radicalità, corrispettivo etico del contingentismo ontologico, della proposta wittgensteiniana: niente al mondo ci costringerà a rispettare gli altri; quella di Wittgenstein è un'etica della libertà, che apre ad ogni possibile opzione, dal riconoscimento della libertà altrui al tentativo di dominare e sottomettere. Decisivo risulta essere, tanto nella comprensione della proposta teorica del *Tractatus* quanto nella sua portata etica, il riferimento al lettore dell'opera: «[q]uesta tensione fra impossibilità di dire e volontà di mostrare-comunicare produce una reticenza fertile e contraddittoria proprio perché sollecita il destinatario a cooperare. Anzi si spinge a chiedere complicità al lettore che ha compreso: che cancelli le tracce della trasgressione, col riconoscere l'insensatezza di quanto ha detto, col buttare via la scala su cui è salito. (Gambarara 2002, pp. 69/70). La considerazione di Daniele Gambarara risulta però debole di fronte alla proposta di lettura del New Wittgenstein ed alla provocazione in cui essa consiste per coloro che sostengono una visione sostanziale del non-senso: Gambarara allude infatti a “qualcosa” che le proposizioni insensate cercherebbero di esprimere senza riuscirvi—ma quel “qualcosa” in qualche modo si darebbe: «Ci si rivela un doppio volto della reticenza filosofica: c'è un modo di essere reticenti su *qualcosa*, che si appella appunto alla cooperazione del destinatario, e in tanto sortisce i suoi effetti, in quanto viene compreso e interpretato come tale. Ma appare ora il limite, in cui la reticenza non è più tale, bensì giunta all'estremo si annulla: ogni discorso si interrompe e diviene silenzio, tacere assoluto.» (Gambarara 2002, pp. 70/71; *corsivo nostro*). In realtà, ci sembra di poter dire che il “silenzio assoluto” di cui parla Gambarara sia semplicemente *silenzio*—e che il silenzio “relativo” che la reticenza costituirebbe non abbia ragion d'essere. I discorsi non si interrompono, quasi trovassero un limite invalicabile di fronte a sé; il silenzio accompagna ogni nostro dire—sensato—nella forma

dell'eccedenza verso una nuova forma di vita. Qui sta il senso etico del silenzio con cui si conclude il *Tractatus*: esso non si contrappone al parlare correttamente ma ne è il fedele compagno, il risvolto etico; possiamo dire, con una formula un po' brutale, che il silenzio è il modo etico di guardare al linguaggio, vale a dire la consapevolezza che ogni dire rischia di trasformarsi in insensatezza, di reificarsi—la tentazione del manuale è sempre dietro l'angolo. Il silenzio è il nostro nuovo modo di vivere e vedere, raggiunto parlando sensatamente e nella consapevolezza che oltre il linguaggio non ci sia un altro dominio di “cose alte”, indicibili ed ineffabili⁴⁶.

Secondo Ernst Tugendhat, il sentimento mistico è *cercato* dagli uomini: non si viene semplicemente *afferrati* da esso. Tale ricerca sarebbe motivata dal bisogno antropologico di pace interiore, che sorge negli uomini «perché il loro animo vive in un'inquietudine sconosciuta agli altri animali. Questa inquietudine ha a che fare con la relazione specificamente umana con se stessi. [...] In altre parole: la mistica consiste nel trascendere o relativizzare la propria egocentricità, un'egocentricità che gli altri animali, che non dicono “io”, non possiedono. Se vogliamo comprendere i motivi della mistica, dobbiamo comprendere i problemi particolari che incontrano, con la loro egocentricità, coloro che dicono “io”. [...] Se parlo spesso di quelli che dicono “io”, e assai meno degli uomini o semplicemente di noi, è perché gli uomini non possono dire “io” fin dall'inizio della loro vita, e in questa indagine mi interessano quelle caratteristiche che gli uomini possiedono in quanto parlano un linguaggio proposizionale e possono dire “io”.» (Tugendhat 2003, pp. 9/10). «Parlante e ascoltatore si intendono reciprocamente su una e medesima cosa. Una tale cosa comune non esiste nel linguaggio delle altre specie, per le quali la comunicazione consiste in un trasferimento unilaterale basato sullo schema stimolo-reazione. Nel linguaggio proposizionale la presa di posizione affermativa o negativa sostituisce

46 «La filosofia è un'attività critica, e non solo nel senso che persegue la chiarificazione delle condizioni della sensatezza del linguaggio, bensì nel senso che persegue l'acquisizione di una consapevolezza, di un nuovo atteggiamento.» (Sparti 2003a, p. 156).

questi stimoli e queste risposte. [...] Il celebre detto di Wittgenstein secondo il quale comprendere un enunciato assertivo vuol dire sapere che cosa accade se esso è vero (*TLP* 4.024) può essere integrato così: lo si comprende quando si sa che cosa debba essere considerato una ragione a favore dell'enunciato o contro di esso. Ciò che si impara quando si impara la semantica di un linguaggio non è semplicemente l'associazione con oggetti, ma sono le regole di identificazione e motivazione che stanno alla base di una tale associazione. Appartiene alla struttura di questo linguaggio il fatto che gli stati di cose dati nella comprensione degli enunciati siano oggetti di una riflessione possibile, di un domandare le ragioni.» (Tugendhat 2003, pp. 20/21). Se è vero che «Il parlante non è qualcosa nel proprio ambiente⁴⁷» (Tugendhat 2003, p. 25), bisogna anche dire che «Colui che parla un linguaggio proposizionale non potrebbe avere coscienza di sé se non avesse coscienza di tutto il resto—di un mondo oggettivo—, e non potrebbe avere coscienza di un mondo oggettivo se non potesse riferirsi a se stesso. Poiché nessuno può dire “io” da solo—comprendere questa parola significa comprendere che ciascuno, quando dice “io”, fa riferimento a se stesso—, non appena posso dire a me stesso “io”, diventano per me reali molti altri che dicono “io”.» (Tugendhat 2003, p. 31).

«Egoismo e altruismo sorgono [...] “nel medesimo tempo”: non appena gli esseri diventano egoisti—e lo diventano quando il comportamento commisurato a scopi diviene per essi costitutivo—, diventano anche altruisti potenziali. [...] Mentre per gli animali privi di deliberazione è stabilito a priori, in base all'istinto, come e fino a che punto essi adottino comportamenti di tipo “altruistico”, per coloro che dicono “io” dipende invece dallo spazio di libertà, caratteristico di ogni agire deliberativo, in quale misura essi si prefiggano come scopo il proprio bene o quello degli altri.» (Tugendhat 2003, pp. 39/40).

Wittgenstein parla di “sentimento mistico” quando il *Tractatus* arriva

47 Wittgenstein indagherà il complesso rapporto del parlante con l'ambiente in cui egli si costituisce come parlante nella propria speculazione matura, che sarà al centro delle nostre riflessioni nel secondo e terzo capitolo.

a ragionare in modo esplicito sui limiti del linguaggio. Il linguaggio riproduce, isomorficamente, gli stati di cose (*Sachverhalten*) in cui la realtà si articola; ciò è possibile grazie alla forma logica (*logische Form*) che accomuna le due dimensioni, isomorfe l'una rispetto all'altra. Tale comunanza di forma *si mostra* nel nostro dire, non è qualcosa che si aggiunga ai fatti ed ai fatti-linguistici—le proposizioni. Parlare e *comprendere un linguaggio* significa allora sapere che cosa accade se ciò che rappresentano le proposizioni di cui è composto sono vere—e che cosa se esso è falso; tutto ciò che possiamo dire è qualcosa di vero-falso sul mondo—sono le proposizioni della “scienza”, intesa quest'ultima in modo tale da comprendere anche il linguaggio quotidiano. Ciò che il linguaggio non può dire è precisamente la forma logica che gli permette di essere significante: «L'“esperienza”, che ci serve per la comprensione della logica, è non l'esperienza che qualcosa è così e così, ma l'esperienza che qualcosa è: Ma ciò *non* è un'esperienza. La logica è *prima* d'ogni esperienza—d'ogni esperienza che qualcosa è *così*. Essa è prima del Come, non del Che cosa.» (*TLP* 5.552). La visione radicalmente immanente della logica porta Wittgenstein a considerarla trascendentale, nel senso che essa è l'apertura⁴⁸ di qualsiasi esperienza linguistica del mondo e si dà assieme al mondo ed al pensiero «Ciò che noi non possiamo pensare, noi non lo possiamo pensare; né, di conseguenza, noi possiamo *dire* ciò che noi non possiamo pensare.» (*TLP* 5.61). In tal senso, essa non può essere esperita ma è condizione di ogni esperienza⁴⁹. Il *Tractatus* ci porta ai limiti del linguaggio per mostrarci che essi non sono qualcosa, ma sono *il fatto stesso di pren-*

48 «L'io filosofico altro non indica che l'aprirsi del mondo nel linguaggio. E questo aprirsi, questo evento inaugurale, è [...] inoggettivabile [...]. È proprio [...] della filosofia ritirarsi al limite del mondo onde custodire l'esperienza *che* il mondo è.» (Perissinotto 1991, p. 40).

49 «Qualunque tentativo di parlare del mondo come di un tutto limitato, col linguaggio, comporterà trattare l'esistenza del mondo come un fatto contingente. [...] Discutendo il non contingente col linguaggio, il *Tractatus* lo tratta come una questione di un fatto contingente. È quindi sistematicamente sviante, ed inerentemente paradossale. [...] Nello stesso tempo, dire che il linguaggio del *Tractatus* è paradossale, non implica che sia semplicemente privo di contenuto. Quindi ne consegue che c'è, dopo tutto, posto per ciò che è stato ironicamente chiamato l'“utile insensatezza”.» (Worthington 1985, p. 79).

*dere parola*⁵⁰—andare più indietro, non si può: come ebbe modo di scrivere Wittgenstein in una delle sue ultime annotazioni, è «così difficile trovare l'inizio. O meglio: è difficile cominciare dall'inizio. E non tentare di andare ancor più indietro.» (UG 471)⁵¹. Wittgenstein vuole persuaderci a rinunciare all'idea di fondare il linguaggio—la logica e l'etica—e a riconoscere nel fatto stesso che il linguaggio esista il suo limite immanente. Ciò risulta chiaro da alcune osservazioni sul modo in cui in filosofia si può concepire il soggetto:

Ciò che il solipsismo (*Solipsismus*) intende è del tutto corretto; solo, non si può *dire*, ma mostra sé. Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti *del* linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprenda) significano i limiti del *mio* mondo. (TLP 5.62)

Il mondo e la vita sono tutt'uno. / Io sono il mio mondo. (Il microcosmo.)
/ Il soggetto che pensa, che immagina, non v'è. / Il soggetto è non parte, ma limite del mondo. (TLP 5.621/5.63/5.631/5.632)

Appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L'io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata. / V'è, dunque, realmente un senso, nel quale in filosofia si può parlare in termini non psicologici dell'io. L'io entra nella filosofia perciò che "il mondo è il mio mondo". L'io filosofico è non l'uomo, non il corpo umano o l'anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, che è non una parte, ma il limite del mondo. (TLP 5.64/5.641)

50 Prendiamo in prestito su questo punto le parole di Agamben: «L'esperienza, che è qui in questione, non ha alcun contenuto oggettivo, non è formulabile in una proposizione su uno stato di cose o su una situazione storica. Essa concerne non uno *stato*, ma un *evento* di linguaggio, non riguarda questa o quella grammatica, ma, per così dire, il *factum loquendi* come tale. Essa deve pertanto essere costruita come un esperimento che riguarda la materia stessa o la potenza del pensiero [...].» (Agamben 1996, p. 92).

51 È, questo, un problema al tempo stesso teoretico e stilistico, dove lo stile va inteso come parte della riuscita del lavoro filosofico su di sé e con gli altri. Una filosofia che si concepisca come forma di vita deve puntare alla coerenza tra il *cosa* ed il *come*.

Abbiamo visto come letture differenti—se non a tratti divergenti—concordino nel sottolineare come la proposizione 6.54 faccia riferimento alla comprensione dell'*autore* piuttosto che alla comprensione delle singole proposizioni che la costituiscono, da rigettare in quanto insensate. Comprendere lui, però, vuol dire comprendere il *chiunque* che è in lui, attraverso la particolare espressione che *lui L.W.* ha dato al proprio essere-chiunque. Chi comprende il *Tractatus logico-philosophicus* guadagna uno sguardo da una posizione *comune*, che è strettamente personale—il *mio* linguaggio—e universale—il linguaggio—al tempo stesso: «*I limiti (Grenzen) del mio linguaggio significano (bedeuten) i limiti del mio mondo.*» (TLP 5.6). Nello scrivere «colui che *mi* comprende» [corsivo nostro] (TLP 6.54) sembra esserci una forte componente autoriale, che in realtà non è presente: è la verità dell'opera a parlare—certo, attraverso il percorso di un uomo che ha visto la ricchezza e la guerra in trincea, la prigionia a Cassino e la vita borghese e agiata nella Vienna *finis Austriae*. Si tratta di chiedersi da dove stia parlando colui che parla; a compimento di quale percorso. Se il solipsismo è solitamente inteso come ipertrofia del soggetto, apice di una vicenda moderna che comincia con Descartes—o per dirla con Foucault, col “momento cartesiano”⁵²—, la peculiarità del solipsismo tractariano sta nel suo essere un solipsismo senza soggetto, il luogo filosofico in cui collasano realismo e idealismo⁵³. Esso consiste nell'attività stessa del parlante che si prende cura del linguaggio, custodendone la sensatezza—parlando sensatamente e con ciò fornendo l'*exemplum* che sfida gli altri a riconoscere le proprie insensatezze. Ci sembra di poter affermare, senza fare torto al

52 «[Q]uel che ho chiamato il “momento cartesiano” mi sembra che trovi posto e prenda un significato solo a partire da quel momento, senza con questo voler dire che si tratti solo di Descartes, o che ne sia stato proprio lui l'inventore, o che sia stato esattamente il primo a fare tutto ciò. Credo insomma che l'età moderna della storia della verità sia iniziata solo a partire dal momento in cui quel che consente di avere accesso alla verità è diventata la conoscenza stessa, ed essa sola.» (Foucault 2001, p. 19).

53 «Il solipsismo ha [...] una misura di verità, la quale riguarda il rapporto che sussiste tra i limiti formali della logica e la sua applicazione in un linguaggio ben determinato. [...] Il solipsismo, perciò, non è una dottrina filosofica di cui Wittgenstein si dichiara sostenitore, bensì, come afferma Mounce [1981, p. 105], “un tentativo confuso di dire qualcos'altro che non può essere detto”.» (Bastianelli 2008, p. 191).

dettato wittgensteinaiano, che quello che egli chiama “sentimento mistico” sia esattamente questa esperienza di condivisione, vale a dire il momento in cui i parlanti riconosce la comune appartenenza al linguaggio-mondo, al di là delle lingue e degli usi specifici, che sono consegnati all’accidentalità del dire. Si tratta del riconoscimento di ciò che chiunque parli, nel momento in cui parla, condivide il fatto di esperire un mondo—per quanto sia anche, irriducibilmente, il *suo* mondo. È l’esperienza del che: «Non come il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è. / Ma v’è dell’ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico.» (TLP 6.44/6.522). Nella *Conferenza sull’etica (LC)* Wittgenstein tornerà su questa paradossale esperienza: nel fornire i *propri* esempi, parlando in prima persona, aprirà la strada al passaggio dal comune come Mistico al comune come forma di vita, accordo di fondo che, come vedremo nel secondo capitolo, è logicamente legato—intrattiene delle *relazioni interne*—con l’immaginazione di *altre* forme di vita. Nel quadro di un mondo radicalmente accidentale, raffigurato da un linguaggio ad esso isomorfo, per cui ogni dire è sensato solo nella misura in cui possa essere negato, la meraviglia filosofica—o trascendentale—consiste precisamente nell’esperienza del limite, l’esperienza che vede il Tutto come un che di limitato: «Dire “Mi meraviglio di questo e quest’altro”, ha senso solo se posso immaginarmi che le cose non stiano così. In questo senso, ci si può meravigliare, diciamo, per l’esistenza di una casa, vedendola, non avendola visitata da molto tempo e avendo immaginato che l’avessero demolita nel frattempo. Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l’esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo non esistente. [...] Mi sto meravigliando del cielo, *comunque esso sia*. Si potrebbe essere tentati di dire che mi sto meravigliando di una tautologia.» (LC, pp.13/14). Se qualsiasi mondo io possa immaginare deve avere con quello che io ora sono qualcosa in comune—la forma logica—la meraviglia trascendentale è rivolta, riflessivamente, alla possibilità stessa di meravigliarsi. Proprio perché non riguarda questo o quel fatto del mondo ma, riflessivamente, l’essere-al-mondo del parlante, tale esperienza-limite può essere detta solo “in prima persona” o—deve essere necessariamente espressione della vita del parlante, darsi come testimonianza ed esempio,

dono che sfida l'altro in quanto anch'esso essere vivente. Si tratta, in tal senso, dell'espressione del valore etico *assoluto*⁵⁴: «Wittgenstein non parla di quest'esperienza come di qualcosa che è peculiare a lui soltanto, o come di qualcosa al di fuori del comune, ma come di qualcosa che è probabilmente familiare al suo pubblico (se così non fosse, l'esempio non avrebbe ragion d'essere). Non solo: essa *non* è l'esperienza di qualcosa di straordinario, nel senso comune di questa parola [...]. Meravigliarsi dell'esistenza del mondo non è meravigliarsi del fatto che il mondo sia in un modo piuttosto che in un altro; è meravigliarsi del fatto che in assoluto ci sia qualcosa—dove lo straordinario non è più significativo del banale e quotidiano.» (Mounce 1981, p. 114). Nell'esperienza della meraviglia del mondo vediamo sia i rischi che «la misura di verità del solipsismo: il valore, in qualche modo, dipende dal soggetto, ma non in quanto quest'ultimo interviene imponendo ai singoli fatti le proprie leggi logiche, quanto piuttosto perché ha la possibilità di *prendere atto* del darsi del mondo. Ciò significa, però, che il soggetto si riduce ad un *punto inesteso* a cui il mondo si apre dinanzi: come soggetto della volontà, portatore del bene e del male, esso non è un fatto del mondo e, in quanto soggetto che pensa, può solo essere lo specchio di quella legalità intrinseca nella realtà intera. [...] Come si può notare, la riflessione di Wittgenstein sul soggetto non è svincolata dall'impianto logico e dall'analisi del linguaggio: il mondo si dà al soggetto nel linguaggio e, in primo luogo, nel *suo* linguaggio, nella misura in cui lo comprende. La tentazione del solipsista è quella di ridurre il mondo intero al proprio mondo, per poter così imporre ad esso la propria volontà.» (Bastianelli 2008, p. 211)

L'Io metafisico è un luogo impersonale in cui ognuno può raccogliersi perché da sempre lo abita: si tratta di riconoscerlo come orizzonte di possi-

54 «Questa capacità di provare esperienze assolute è come un segno di appartenenza alla nostra comunità specie-specifica, ed è un tratto che costituisce la nostra persona [...] come condizione di possibilità [...]. Il solipsismo non appare, dunque, una condanna all'incomunicabilità tra gli esseri umani, quanto un necessario confine tra specie viventi le cui possibilità di esperienza, logiche ed etiche, non sono paragonabili.» (Contessi 2003, p. 103).

bilità condivise, quella pace nei pensieri (*Friede in Gedanken*) che secondo Wittgenstein è l'obiettivo ultimo di ogni filosofo. Nel raccontare le proprie “esperienze assolute”⁵⁵ all'uditorio della *Conferenza sull'etica*, Wittgenstein cerca di mostrare come la filosofia sia un lavoro che ciascuno può fare su se stesso e che, in quanto tale, mostra l'accordo di sfondo su cui si giocano accordi e disaccordi determinati. La comunità filosofica di coloro che si riconoscono—l'uno con l'altro ed ognuno se stesso—nella verità definitiva del *Tractatus* è la comunità di chi non ha *qualcosa* in comune, ma si trova a condividere la pratica di chiarificazione del linguaggio e la visione di esso—di ciascuno di noi—come un tutto-limitato: «Il filosofo non è il cittadino di nessuna comunità di pensiero. Proprio questo lo rende filosofo.» (Z, 455). Si tratta di una comunità in un certo senso *assoluta*, perché si mostra nella reciproca testimonianza dell'esperienza assoluta—*e banale*—del fatto di parlare: Wittgenstein, come nella Prefazione del *Tractatus*, anche in questo caso ci *pro-voca*, ci chiama innanzi, ci chiede di riconoscere (o *misconoscere*) la sua esperienza e di raccontare la nostra.

55 L'altra testimonianza di Wittgenstein riguarda l'esperienza di sentirsi *assolutamente* al sicuro.

1.4 Che opera è il *Tractatus logico-philosophicus*?

Pierre Hadot, dialogando con Arnold I. Davidson a proposito del rapporto tra esercizi spirituali antichi e filosofia moderna e contemporanea, afferma: «Lei ha insistito sul fatto che i lettori di Wittgenstein hanno rilevato l'esistenza di numerose incoerenze nelle *Ricerche filosofiche*. Bisogna aggiungere, a proposito della genesi in me della nozione della filosofia come scelta di vita o della nozione di esercizi spirituali, che ho cominciato proprio dalla riflessione su questo problema: come spiegare l'apparente incoerenza di alcuni filosofi. [...] Sono sempre stato colpito dal fatto che gli storici dicessero: "Aristotele è incoerente", "Sant'Agostino compone male". È questo che mi ha portato a pensare che le opere filosofiche dell'Antichità non fossero composte per esporre un sistema, ma per produrre un effetto formativo: il filosofo voleva far attivare gli spiriti dei suoi lettori o ascoltatori per indurli a una certa disposizione d'animo. È un punto piuttosto importante secondo me: non sono partito da considerazioni più o meno edificanti sulla filosofia come terapeutica, ecc., come concorrente del buddismo per esempio... No, era veramente un problema strettamente letterario che si potrebbe formulare così: per quale ragione gli scritti filosofici antichi producono in generale un'impressione di incoerenza? Perché è così difficile individuare in essi un piano?» (Hadot 2001, p. 82) Poco dopo, il filosofo francese cita il *Tractatus* di Wittgenstein tra le opere moderne e contemporanee che hanno cercato di riattivare la tradizione antica degli esercizi spirituali, che teneva

conto del tempo necessario⁵⁶ al lettore o all'uditore per cambiare la propria mentalità e trasformare il proprio modo di vedere il mondo (Hadot 2001, p. 83), per cui «[u]na confessione dev'essere una parte della nuova vita.» (VB, p. 47). Viene allora in mente quell'aforisma, raccolto in *Pensieri diversi*, in cui Wittgenstein scrive che «[i] filosofi dovrebbero salutarsi dicendo: "Fa' con comodo!"» (VB, p. 150). Da parte sua, Wittgenstein parla del *Tractatus* come di un «lavoro rigidamente filosofico ed insieme letterario» (LvF, p. 71). L'apparente incoerenza delle opere filosofiche degli antichi va compresa, secondo Hadot, partendo dal loro effetto formativo: è il pregiudizio sbilanciato sul polo del *discorso*, a discapito di quello della *scelta di vita*, che ci porta a leggere un'incoerenza dove invece c'è il richiamo all'attiva collaborazione del lettore (o uditore) per la riuscita dell'opera. Collaborazione nei termini di un lavoro su di sé attraverso la condivisione dei discorsi, la riattivazione dei *lógoi* in una forma di vita filosofica. Si tratta, pertanto, di comprendere l'incoerenza come apertura all'altro—l'uditore, il lettore, il discepolo: perché i conti tornino, serve che l'opera sia dialogica, dove il dialogo va visto non tanto come genere letterario (i *lógoi sokratikoi*), quanto piuttosto come atteggiamento etico e teoretico; in tal senso, persino il *Tractatus* può essere letto come dialogo—a patto che il lettore si riconosca nei pensieri di Wittgenstein, nella sua inquietudine, prima ancora che nelle "soluzioni teoriche" avanzate. La bontà di un'opera filosofica così intesa va allora misurata secondo la sua *capacità trasformativa*: un dialogo filosofico ci "converte", nel senso che ci dà gli strumenti per far convergere il nostro sguardo su di una nuova visione d'insieme ed inaugurare una nuova maniera di vivere. Eppure, la filosofia, scrive Wittgenstein, lascia tutto com'è. In un certo senso essa rinuncia, in effetti, ad intervenire sul mondo—in quanto mero insieme di eventi. Agisce però sul mondo inteso come totalità—o come opera d'ar-

56 «Nella corsa della filosofia vince chi sa correre più lentamente. Oppure: chi raggiunge il traguardo per ultimo.» (VB, p. 73).

te—di cui il soggetto metafisico è limite e apertura⁵⁷: la felicità va compresa come accrescimento del Tutto⁵⁸. In altri termini, più prosaici, felice è colui che padroneggia più registri espressivi⁵⁹, che ha una visione più articolata del reale ed è in grado di vederne la problematicità come una ricchezza, adagiata su di un etere luminoso⁶⁰. Si tratta di una felicità vicina alla serenità di fronte al dolore, più che alla gioia; eppure, abbiamo visto leggendo la Prefazione al *Tractatus* che Wittgenstein ha provato—e ritiene che altri possano provare—piacere nel raggiungere questa condizione, questa forma di comprensione del proprio essere-al-mondo: «Possano altri venire e far ciò meglio» (*TLP*, p. 24): si legge, tra le righe di questa esortazione, la struttura del dono—inteso anche come sfida, serietà del gioco, agone. I segni del *potlatch* si trovano, del resto, anche nella biografia di Wittgenstein⁶¹ proprio quando stava cercando di far accettare al mondo il proprio libro. Analogamente, il *Tractatus* può essere inteso come un “*potlatch* logico-filosofico”. Il

57 «Inserendo l'idea di io microcosmico come realtà metafisica posta ai limiti del mondo, Wittgenstein afferma che in senso forte non può esserci io, se non ammettendo una sua relazione con la totalità. Il che significa che l'importanza del tema del soggetto si pone solo a partire da una sua possibilità di rapporto con il tutto.» (Musio 2005, p. 368).

58 Zhok coglie bene il nesso tra ontologia ed etica nel *Tractatus* quando scrive che «il mondo può semplicemente mutare tutto assieme, non partendo dai fatti particolari, ed una volta mutato non c'è da chiedere di cause od effetti di tale cambiamento, giacché non vi è connessione esplicitabile in una tale modificazione. Si tratta piuttosto di una nuova nascita incommensurabile con la vita precedente [...]. Sgombrando il campo dalle false domande e dalla distrazione delle dispute insensate Wittgenstein ritiene di liberare lo spazio per un atteggiamento corretto nei confronti del mondo, di predisporre il terreno per una 'conversione', senza poterne dire nulla; questo e niente di più si dà a vedere come compito e potere della filosofia.» (Zhok 2001, p. 65).

59 Come vedremo nel secondo capitolo, dopo il *Tractatus* Wittgenstein cercherà di liberare se stesso ed i propri lettori da una visione “ristretta” del linguaggio—quale il *Tractatus* stesso riproponeva—per lasciare che siano i suoi differenti usi a guidarci nella comprensione e nell'immaginazione di nuovi giochi linguistici.

60 «O forse dovrei dire: chi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio.» (*VB*, p. 61). Scrive Massimo De Carolis: «Il “problema” va visto [...]. Ma con uno sguardo che, penetrandolo, lo spoglia di ogni problematicità. Ciò che questo sguardo ha di mira non è un ordine nascosto dietro la contingenza, ma l'universalità di cui la contingenza stessa è l'espressione.» (De Carolis 1999, p. 23).

61 L'avvocato che seguì le pratiche relative all'eredità lasciata da Karl Wittgenstein ai figli e la rinuncia di Wittgenstein alla propria parte definì quel gesto un “suicidio finanziario”. Per questo e per ogni altro aspetto della biografia di Wittgenstein, rinviamo all'ottimo Monk (1990). In particolare, per quanto riguarda la donazione che Wittgenstein fece a von Ficker perché finanziasse artisti e poeti austriaci, Monk (1990), pp. 113-117.

dono come “fatto sociale totale” (Mauss 1924) chiama in causa l’altro in una relazione di sfida, che nel caso del *Tractatus* è anche collaborazione, *prova* della riuscita del discorso che si fa forma-di-vita. La relazione tra filosofia come lavoro su stessi e filosofia come relazione sta nel *carattere esemplare dell’opera*: l’etica, secondo Wittgenstein, dev’essere possibile anche qualora fosse la condotta dell’ultimo uomo sulla terra, perché essa è lo sguardo libero dalla prospettiva causale: l’etica intesa—al pari della logica e dell’etica—come trascendentale è l’apertura dell’esperienza del mondo e in quanto tale irriducibile a tesi e teorie: essa—come la forma di vita nel secondo Wittgenstein⁶²—è infondata in quanto fondamento. Eppure, questa “etica dell’ultimo uomo sulla terra” è costitutivamente esposta all’altro: il *Tractatus logico-philosophicus* come *exemplum*⁶³ diventa il luogo del riconoscimento⁶⁴—ed

62 Mancano, nel secondo Wittgenstein, riferimenti espliciti all’etica, ma tutta la sua produzione matura può essere letta come *gesto etico*, se questo consiste nel riconoscimento del limite dei giochi linguistici e dello sfondo—la forma di vita—in cui si muovono e che al tempo stesso costituiscono, attraverso la descrizione dei giochi abituali e l’immaginazione di giochi più o meno simili, più o meno differenti. Scrive Cora Diamond, in riferimento al *Tractatus*: «Just as logic is not, for Wittgenstein, a particular subject, with its own body of truths, but penetrates all thought, so ethics has no particular subject matter; rather, an ethical spirit, an attitude to the world and life, can penetrate any thought or talk. [...] So the contrast I want is that between ethics conceived as a sphere of discourse among others in contrast with ethics tied to everything there is or can be, the world as a whole, life. / Proprio come la logica non è, per Wittgenstein, una materia particolare, col suo proprio *corpus* dottrinale, ma penetra ogni pensiero, allo stesso modo l’etica non ha un campo di applicazione definito; piuttosto, uno spirito etico, un’attitudine nei confronti del mondo e della vita, può penetrare qualsiasi pensiero o discorso. [...] Pertanto, il contrasto che voglio delineare è tra l’etica concepita come una sfera del discorso tra le altre e l’etica unita a tutto ciò che c’è o può esserci, il mondo come un tutto, la vita.» (Diamond 2000, p. 153).

63 «Il fatto che l’etica non si possa formulare o dire non significa che non si possa esprimere. [...] L’etica che il giovane Wittgenstein ci presenta è un’etica della testimonianza, del mostrare l’esempio etico: il migliore insegnamento per una vita realizzata non risiede in alcuna normativa, in alcun codice prescrittivo o casistica descrittiva, ma nel mostrare la propria realizzazione felice in quanto persona. Il riferimento alla testimonianza e all’esemplarità del comportamento è un punto di snodo di molti temi. La nozione di “tecnica”, introdotta nella discussione intorno alla capacità di apprendimento del calcolo, si basa sulla capacità di fare propri gli stimoli tratti da alcune testimonianze esemplari.» (Contessi 2003, p. 109). L’osservazione di Contessi coglie bene il passaggio dal primo al secondo Wittgenstein, che svilupperemo nel secondo capitolo.

64 Scrive De Carolis che «l’armonia deve *mostrarsi*—dev’essere cioè riconoscibile *pubblicamente* per chiunque sia in grado di “vederla”, senza alcun privilegio soggettivo. [...] La questione è di come questa esemplarità immediata possa comunque esprimersi *all’interno* dei meccanismi codificati della comunicazione pubblica—e su *questo*, il *Tractatus* è costruito in modo da non poter dire nulla.» (De Carolis 1999, p. 173).

eventualmente, del *misconoscimento*⁶⁵—tra parlanti. Lo dice una delle proposizioni che formano la “cornice” dell’opera: «Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale—dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare—, e poi, ogni volta che un altro voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l’altro—egli non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo filosofia—, eppure esso sarebbe l’unico metodo rigorosamente corretto.» (*TLP* 6.53). Ricorda Andrea Tagliapietra che «[i]l dono [...] non è la cosa donata, ma consiste, piuttosto, nel legame che la cosa donata istituisce fra chi la offre e chi la riceve.» (Tagliapietra 2009, p. 19)⁶⁶. Il vero dono è quello che libera: «l’idea di un dono che libera e che non vincola, che scioglie e lascia essere, in cui l’unico legame è paradossalmente la libertà stessa di stringere legami. [...] Il dono sembra essere, così, il cardine autentico di un’etica della possibilità, qualora si abbia l’accortezza di non addolcire o urbanizzare il coraggio⁶⁷ e la severità di questa dedizione all’altro [...]. Infatti, per ritrovare e, in qualche modo, per salvare la nostra libertà in quella dell’altro, è necessario che quest’ultimo abbia la libertà di sorprenderci e di spiazzarci fino al limi-

65 «[L]a comunicazione filosofica *funziona*, a volte, e non sappiamo *come*—ed è proprio di ogni vera ricerca filosofica non rassegnarsi all’apparente inspiegabilità di questo dono.» (De Carolis 1999, p. 177).

66 Tagliapietra cita a tal proposito la testimonianza autobiografica di Rousseau (*Rêveries*, VI), che parla del legame tra donatore e beneficiario come di “una specie di contratto”. Il filosofo svizzero descrive la morte del dono nel suo diventare abitudine, attraverso un aneddoto che ricorda un episodio che vide protagonista Wittgenstein e che conosciamo grazie al suo amico ed allievo F.R. Leavis. Dopo una lunga gita in barca, Leavis volle dare una mancia al custode, che era rimasto pazientemente ad attenderli ben oltre il tempo previsto: «Mentre ci stavamo allontanando, Wittgenstein chiese: “Quanto gli hai dato?” Glielo dissi, e lui commentò: “Spero che non crei un precedente”.» (*RW*, p. 85). Conoscendo la radicalità dell’intreccio tra filosofia e vita in Wittgenstein, non possiamo non provare a comprendere la sua preoccupazione come la conferma che il gesto etico è quello al di sopra della pena e del premio, come scrive nel *Tractatus*; ogni fatto che metta in dubbio il disinteresse del nostro agire minaccia il suo valore etico assoluto. Anche quell’episodio marginale starebbe a testimoniare non tanto un difetto—la tirchieria—quanto piuttosto, nel bene e nel male, l’impossibilità per Wittgenstein di smettere di *pensare* il proprio stare-al-mondo.

67 «L’essenziale [...] è che l’attività del chiarire deve essere svolta con coraggio: se questo manca, essa diventa un puro gioco d’intelligenza.» (*VB*, pp. 47/48).

te del rifiuto.⁶⁸» (Tagliapietra 2009, p.167). Quello che fa la differenza è lo sguardo filosofico: «Il senso “etico” del *Tractatus* consiste nel fatto che l’intero percorso logico-filosofico del libro mira a dischiudere questa “giusta visione” che, “lasciando il mondo così com’è”, fa della contingenza di ogni cosa un “etere limpido” che la circonda.» (De Carolis 1999, p. 24); Wittgenstein ne è consapevole dall’inizio alla fine della propria speculazione e connette tale sapere ad un particolare modo di guardare i fatti-del-mondo: «E così è nella filosofia in genere: Il caso singolo si dimostra sempre irrilevante, ma la possibilità d’ogni singolo caso ci schiude una prospettiva sull’essenza del mondo.» (*TLP* 3.3421)⁶⁹. Abbiamo già ricordato la lettera a von Ficker in cui Wittgenstein scrive, parlando della propria opera, che «un libro, anche quando è un libro scritto in maniera veramente splendida, è sempre privo di valore da un certo altro punto di vista: ma allora non c’era bisogno che nessuno scrivesse un libro, poiché nel mondo ci sono sempre cose del tutto diverse da fare.» (*LvF*, p. 75). Nei cosiddetti *Diari segreti*⁷⁰ (*DS*) continua a lamentare la propria incapacità di raggiungere e tenere una visione d’insieme sui problemi che sta affrontando⁷¹; sembra suggerire che la visione d’insieme di quello che in precedenza era un miscuglio di problemi logico-filosofi-

68 Le parole di Tagliapietra ci rimandano a quanto diremo alla fine del secondo ed alla fine del terzo capitolo, leggendo e commentando le annotazioni di *Della certezza* (*UG*).

69 “Questo è il mondo!”, ebbe modo di esclamare Wittgenstein tenendo in mano un libro, in una delle sue proverbiali provocazioni (*RW*, p. 92). La stessa questione acquista una tonalità antropologica quando Wittgenstein si confronta criticamente col *Ramo d’oro* di James G. Frazer: «Non voglio dire che debba essere proprio il fuoco a impressionare chiunque. Il fuoco né più né meno di qualsiasi altro fenomeno, e un fenomeno colpisce l’uno, un altro l’altro. Nessun fenomeno infatti è in sé particolarmente misterioso, ma ciascuno lo può diventare per noi, e ciò che contraddistingue lo spirito umano al suo risveglio è appunto che per esso un fenomeno diviene significativo. Si potrebbe quasi dire che l’uomo è un animale cerimoniale. Questo è in parte sbagliato, in parte assurdo, ma contiene anche qualcosa di giusto.» (*NF*, p. 26).

70 Si tratta delle annotazioni diaristiche che egli scriveva sul fronte della prima Guerra Mondiale, parallelamente alle note che formano i *Quaderni 1914-1916* (*TB*).

71 «Tutti i concetti del mio lavoro mi sono diventati “estranei”. Non VEDO proprio niente!!!» (*DS*, p. 54). E pochi giorni dopo scrive: «Ho lavorato, ma senza risultato. Non ci vedo ancora chiaro, e non ho alcuna visione globale. Vedo dettagli senza sapere come si possano riconnettere in un [-] tutto. [-] sento anche ogni nuovo problema come un peso. [-] una chiara visione globale dovrebbe mostrare che ogni problema è il *problema principale*, e la vista della questione principale [?] non scoraggia, semmai rafforza.» (*DS*, p. 61).

ci sia di per sé una “postura” etica. L’etica non è *qualcosa*—una o più regole—che si aggiunga alla visione della problematicità della vita come “etere luminoso”—anziché come “sfondo dubbio”. Essa è la visione del problema come etere luminoso: la paradossalità del *Tractatus* sta nel risolvere il “problema” e nel mostrare che con ciò non si è fatto nulla—e vivere a partire da tale consapevolezza. In una lettera a von Ficker (*LvF*, p. 65) e nella sezione “Filosofia” del *Big Typescript* (*BT*, p. 410), Wittgenstein parla di *das erlösende Wort*, la “parola liberatrice” (espressione presa da un componimento di Goethe, che parla di *das lösende Wort*) come di quell’espressione che riesce a sospendere la nostra visione abituale del linguaggio-mondo: guardiamo lo stesso con occhi diversi—e quindi, in certa misura, guardiamo anche qualcosa di diverso. Analogamente, non dobbiamo pensare che quella liberatrice sia una parola “speciale”, che in quanto tale—a differenza delle parole ordinarie—provoca il cambiamento: la stessa parola può essere *vista come* un segno tra i tanti *oppure come*⁷² quella parola, insostituibile⁷³, che apre una nuova visione complessiva e dissolve la problematicità della vita. Per riuscire in tale intento, essa deve essere parte di un percorso comune⁷⁴, deve poggiare sul riconoscimento reciproco e ancora quasi istintivo dei parlanti⁷⁵.

72 La questione del vedere-come diventa centrale nel secondo Wittgenstein—ne parleremo diffusamente nel secondo capitolo—ma è presente già, in nuce, nel *Tractatus logico-philosophicus*: «Percepire un complesso vuol dire percepire che le sue parti costitutive stanno in questa certa relazione l’una con l’altra. Questo spiega anche la possibilità di vedere in due modi come cubo la figura [...] e tutti i fenomeni simili. Poiché in effetti noi vediamo appunto due fatti differenti.» (*TLP* 5.5423).

73 Nel secondo capitolo avremo modo di soffermarci sui due modi in cui Wittgenstein vuole intendere la comprensione di un significato: quello per cui una determinata parola è insostituibile e quello per cui più segni possono ricoprire lo stesso ruolo, hanno lo stesso uso.

74 «Bisogna muovere dall’errore e convincerlo della verità. Occorre cioè scoprire la sorgente dell’errore; altrimenti non ci serve a nulla ascoltare la verità. Essa non può penetrare se qualcosa d’altro occupa il suo posto. Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la *via* dall’errore alla verità.» (*BuF*, p. 17).

75 Come scrive Wittgenstein a proposito della psicoanalisi freudiana—e lo vedremo approfonditamente nel terzo capitolo —: «Il tuo riconoscimento fa diventare quella parola la parola trovata, e quindi cercata.» (*VB*, p. 130). Nella “dialettica grammaticale” tra *cercare* e *trovare* sta il senso paradossale della filosofia wittgensteiniana come pratica filosofica: un ‘costruttivismo’ che lascia tutto com’è.

Essa, per così dire, dà espressione ad una comunanza vissuta ma non ancora pensata—e in questo modo “accende” quella stessa comunanza. Non a caso, Wittgenstein parla della propria filosofia anche come *Dichtung*—componimento, poesia—, sottolineandone la dimensione estetica: è nella poesia e nella letteratura in genere che le parole si caricano di significati secondari, comprensibili solo sullo sfondo della padronanza del normale commercio linguistico⁷⁶. Solo chi abbia già pensato i pensieri contenuti nel *Tractatus*—o pensieri ad essi analoghi; solo chi abbia già percorso quel sentiero, saprà vedere la proposizione 7—«Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.» (*TLP* 7)—come la parola liberatrice. In caso contrario, la rifiuterà come una banalità, un truismo, una richiesta che umilia il coraggio dell’intelletto⁷⁷.

Il *Tractatus logico-philosophicus* ‘mette in scena’, per così dire, l’insensatezza filosofica—a sua volta paradigma delle insensatezze prodotte dal linguaggio ordinario. «C’è una dimensione teatrale costitutiva della filosofia che decentra e si decentra rispetto alla presunta serietà della vita, al “così com’è” della realtà, alla pura coincidenza con ciò che viene espresso. Ma questo allontanamento è un movimento che, una volta avviato, non si arresta al rapporto con il palcoscenico del mondo, ma coinvolge il suo stesso spettatore, ovvero il ruolo del filosofo e quello della filosofia come personaggi inclusi nel teatro filosofico del pensiero. [...] Allora, malgrado la serietà delle parole che essa pronuncia e nonostante la drammaticità che caratterizza alcune pagine notevoli della sua storia, la filosofia conserva nel suo gesto originario qualcosa che appartiene al teatro, all’illusione istrionessa e al gioco

76 L’espressione è forse mutuata da Freud (1905), dove si parla del «normale uso linguistico» a proposito della comicità, riferendo la teoria di Lipps: «La comicità nasce quando lo stupore si dissolve, allorché si riesce a capire la parola. Lipps aggiunge che a questo primo stadio dell’illuminazione, quando si capisce che la parola sorprendente significa questo o quello, segue un secondo stadio, in cui si comprende che quella parola priva di senso ci ha stupiti e poi ha mostrato il suo vero significato. Solo questa seconda illuminazione, la comprensione che la colpa era tutta priva di senso nel normale uso linguistico, questo sciogliersi nel nulla genera la comicità.» (Freud 1905, p. 37).

77 Accenneremo alle dure reazioni di alcuni esponenti della Scuola di Francoforte—Adorno e Marcuse su tutti—al cosiddetto ‘quietismo’ wittgensteiniano nel terzo capitolo. Per una ricostruzione complessiva della ricezione della filosofia di Wittgenstein in ambito “continentale”, rimandiamo a Perissinotto 2002d.

come atti eminentemente sovrani, gratuiti e legati alla struttura irripetibile dell'evento, del qui e ora dell'accadere.» (Tagliapietra 2009, pp. 7/8). Scrive ancora Tagliapietra che «l'ironia consiste in una *situazione teatrale*, ossia di spostamento e moltiplicazione dei punti di vista [...], che sprigiona la *funzione critica* della filosofia, ossia la sua vocazione ad incentivare la divisione dei poteri e la policromia della realtà, in assoluta prossimità con il mondo della vita. [...] L'ironia, pertanto, non è un metodo bensì lo stile e il modo di essere del filosofo che mostra come effettivamente si possa vivere senza che sia mai possibile pronunciare l'ultima parola, neppure sulla vita stessa e sul fatto che valga sempre la pena d'essere vissuta.» (Tagliapietra 2009, pp. 172/173). L'impossibilità dell'ultima parola è presente anche nel *Tractatus*, in effetti, anche se apparentemente il silenzio cui l'opera ci consegna sembrerebbe mostrare il contrario: «Sarebbe del tutto fuorviante [...] leggere queste inclinazioni etico-mistiche come un'istanza extra-teorica, priva di nessi col lavoro logico e speculativo in senso stretto—quasi che il dicibile e l'indicibile fossero due ambiti separati e indifferenti l'uno all'altro. [...] La filosofia [...] “significherà l'indicibile, esponendo il dicibile con chiarezza” (4.115), e il punto è esattamente di capire in che modo il compito *critico* della chiarificazione si rovesci nell'apertura *positiva* all'indicibile.» (De Carolis 1999, p. 68). Wittgenstein raggiunge la saggezza dell'ironia socratica mostrando il paradosso di un'ultima parola che per essere tale deve togliersi ed aprirsi ad una forma-di-vita in cui il tacere (*schweigen*) si presenta come il modo corretto di dire, come consapevolezza di un limite che non è vincolo ma, piuttosto, apre all'armonia: «la verità (*Wahrheit*) dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile ed irreversibile. Io ritengo, dunque, d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare (*daß sie zeigt*) a quanto poco valga l'essere questi problemi risolti.» (*TLP*, p. 24).

Nell'Introduzione al *Tractatus*, Bertrand Russell allude alla sorte di Socrate: «Il metodo giusto per insegnare filosofia, dice Wittgenstein, sarebbe limitarsi alle proposizioni delle scienze, formulate con la maggiore chiarezza e la maggiore esattezza possibili, lasciando le asserzioni filosofiche al disce-

polo e dimostrandogli, ogni volta che egli faccia delle asserzioni filosofiche, che esse sono prive di significato. È vero che a chi tentasse questo metodo di insegnamento potrebbe toccare la sorte di Socrate, ma noi non dobbiamo lasciarci intimidire, se quello è l'unico metodo giusto.» (B. Russell in *TLP*, p. 18). Il filosofo inglese coglie in effetti un tratto importante, verrebbe da dire *necessario*, nell'opera filosofica wittgensteiniana: il suo bisogno di farsi riconoscere dal mondo, con le sue regole; tra di esse, ci sono anche le regole dell'economia di mercato, per cui Wittgenstein, ricco borghese con una cultura tradizionale e un atteggiamento conservatore, si sente in dovere di dilapidare il proprio patrimonio e riuscire a far pubblicare l'opera secondo le regole del mondo accademico ed economico del suo tempo. Prendendo in prestito il lessico dell'antropologia di Marcel Mauss, che nel 1923 pubblica il suo celebre *Saggio sul dono*, potremmo dire che quella di Wittgenstein è un vero e proprio *poltatch* (Mauss 1923), come espressione di libertà che parte dal riconoscimento della forma di vita in cui—piaccia o non piaccia—ci si muove. A partire da tale riconoscimento, Wittgenstein ci insegnerà i giochi che chiameremo «comprensione secondaria» e che conosceremo nel secondo capitolo come quelle pratiche che mettono in questione le regole e lo sfondo di regolarità sulla base del quale cui normalmente agiamo—*ciacamente*.

Se il senso è il presupposto di ogni discorso⁷⁸ e la filosofia di Wittgenstein è il passaggio dalla domanda sulla verità (*Wahrheit*) a quella sul senso (*Sinn*), essa si costituisce come quel particolare discorso che non dà per presupposto ciò che abitualmente lo è; ma, in quanto discorso, anch'essa ha un presupposto. Allora, qual è il presupposto di una filosofia come quella di Wittgenstein e come si relaziona tale filosofia col proprio presupposto? Qui, forse, sta la cifra del paradosso del *Tractatus* e il passaggio—in par-

78 «[I]l proposito che Wittgenstein persegue [è] quello di mostrare come ogni domanda sulla verità—comunque intesa—sia sempre e comunque in ritardo sul senso.» (Perissinotto 1991, pp. 37/38). Non possiamo quindi essere d'accordo con Andrea Zhok, quando scrive: «Dobbiamo sempre, e sempre più strettamente, tener fermo il punto di partenza, per cui matrice dell'analisi è il *fatto della verità*, e *terminus ad quem* è l'*ordine del mondo*, la struttura ontologica.» (Zhok 2001, p. 31).

ziale continuità—dal primo al secondo Wittgenstein. Il paradosso porta, in entrambi i casi, al confronto ed all'intreccio tra filosofia e vita; a far sì che la filosofia sia forma-di-vita: «Il darsi originario del mondo è [...] all'origine della domanda di senso e, pertanto, il nonsense si configura come il risultato del tentativo di descrivere l'originaria armonia col mondo al quale apparteniamo. Questa è la misura di verità del solipsismo, cioè l'evidenza per cui il mondo *si dà a me* e il problema del suo senso non è posto in astratto, ma nella concretezza della vita di ciascuno.» (Bastianelli 2008, p. 242).

L'etica viene detta dal *Tractatus* trascendentale, ma anche *trascendente*; leggiamo tale trascendenza non come il rinvio ad una realtà extramondana, quanto piuttosto come *l'eccedenza* per cui la chiarificazione del linguaggio⁷⁹, col riconoscimento del limite insostanziale che abita ogni parlante, si fa nuovo modo di vivere⁸⁰: «“Se l'espressione più adeguata per la meraviglia dell'esistenza del mondo è l'esistenza del linguaggio, qual è allora l'espressione giusta per l'esistenza del linguaggio?” La sola risposta possibile a questa domanda è: la vita umana, in quanto *ethos*, in quanto vita etica. Cercare una *polis* e una *oikìa* che siano all'altezza di questa comunità vuota e impresupponibile, è il compito infantile dell'umanità che viene.» (Agamben 1978, p. XV). Sarà esattamente il *carattere infantile* del linguaggio come “bene comune”, irriducibile a qualsiasi *sua* specifica reificazione, ad emergere nella riflessione matura di Wittgenstein.

79 «È importante riconoscere che vi è un limite della rappresentazione e una inevitabile tensione a oltrepassarlo, la quale ha origine da una ineliminabile tensione all'ulteriore. E questa tensione nasce *già dentro* la rappresentazione, perché quest'ultima, *sin dall'origine*, non è mai chiusa come una caverna platonica o un mondo di cervelli in vasca, ma è sempre aperta all'ulteriorità, dalla quale nasce l'esigenza stessa del rappresentare.» (Bastianelli 2008, p. 251).

80 «L'operazione di delimitazione condotta dal *Tractatus* [...] non è soltanto negativa.» (Bastianelli 2008, p. 79). E Crittenden scrive: «My contention is that the process of philosophical therapy, while destructive of a certain kind of theory, is meant to bring out a sort of knowledge which Wittgenstein regards as of the utmost importance. / Voglio sostenere che il processo della terapia filosofica, se da un lato distrugge un certo tipo di teoria, dall'altro è teso a far emergere un tipo di conoscenza che Wittgenstein ritiene della massima importanza.» (Crittenden 1970, p. 20). Noi riteniamo che la parte “costruttiva” della terapia filosofica wittgensteiniana sia una conoscenza del linguaggio-mondo che ognuno di noi è e—immediatamente—la traduzione di questa conoscenza in una forma di vita.

Capitolo II

Le forme di vita

Dopo aver individuato quelli che a nostro avviso sono gli antecedenti teorici della forma di vita—la sostanza ed il Mistico—, è tempo di andare a vedere dove questa nozione operi esplicitamente, per saggiarne la rilevanza ed il ruolo effettivi nell'architettura filosofica wittgensteiniana.

2.1 La «comprensione primaria»: seguire una regola

Modelliamo le definizioni di “comprensione primaria” e “comprensione secondaria” di una parola, una proposizione, un gesto o qualsiasi altra manifestazione di ciò che riconosciamo come linguaggio o gioco linguistico, sulla base della distinzione wittgensteiniana tra significato primario (*primäre Bedeutung*) e significato secondario (*sekundäre Bedeutung*), che fa la sua comparsa nelle *Ricerche filosofiche* e nelle tarde annotazioni sulla filosofia della psicologia: «Qui si potrebbe parlare di significato ‘primario’ e di significato ‘secondario’ di una parola. Solo colui per il quale la parola ha significato primario, la impiega nel suo significato secondario. Solo a colui che ha imparato a calcolare—oralmente o per iscritto—si può rendere comprensibile, per mezzo di questo concetto di calcolo, che cosa sia il calcolare a mente. Il significato secondario non è un significato ‘traslato’. [...] infatti quello che voglio dire non potrei esprimerlo in nessun altro modo [...]» (*PU II*, XI, p. 284). «Si potrebbe parlare qui di significato ‘primario’ e ‘secondario’ di una parola?—La spiegazione della parola è in entrambi i casi quella del significato primario. Soltanto per chi conosce la parola in questo significato, essa può possedere quell’altro. Cioè: l’impiego secondario consiste nel fatto che una parola, con *questo* impiego primario, viene ora usata in un nuovo contesto. // In questa misura, volendo, si potrebbe chiamare il significato secondario un significato ‘traslato’. // Ma la relazione in questione, qui, non è come quella tra ‘troncare un ramo’ e ‘troncare la parola’, perché qui non è necessariamen-

te *obbligatorio* usare l'espressione figurata. E quando si dice: "La vocale e è gialla", la parola giallo *non* è affatto usata in senso figurato.» (LS, 797-799).

Una prima approssimazione al fine di rendere perspicua la distinzione tra le due forme del comprendere può essere la seguente: «Non potrei rendere comprensibile a qualcuno né l'ordine di leggere qualcosa in silenzio, né il resoconto di aver letto qualcosa in silenzio, se non gli avessi insegnato prima il concetto del leggere ad alta voce. E questa impossibilità è un'impossibilità logica.» (LS, 803). Crediamo che la stessa questione del cosiddetto "linguaggio privato" possa essere riletta a partire da una ricollocazione delle pratiche linguistiche, dei giochi, calibrata sulla distinzione tra primario e secondario—distinzione, è bene precisarlo, che non ha alcuna connotazione gerarchica e va piuttosto compresa alla luce della piega pragmatico-antropologica che assume la logica di Wittgenstein a partire dagli anni Trenta.

La nozione di forma di vita compare già nel cuore delle prime sezioni delle *Ricerche filosofiche*, dove Wittgenstein offre al lettore un'immagine (*Vorstellung, picture*) del linguaggio alternativa a quella proposta dal *Tractatus logico-philosophicus*: campione della visione da superare è Agostino, il cui "errore" di impostazione è tanto più prezioso in quanto egli è un autore molto stimato da Wittgenstein. Il vescovo di Ippona, nelle sue *Confessioni*, racconta di come apprese il linguaggio:

Quando gli adulti nominavano qualche oggetto, e, preferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione de volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà. (*Confessioni*, I, 8; cit. in PU I, in).

Agostino ci fornirebbe, attraverso questa testimonianza autobiografica, «una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: Le parole del linguaggio denominano oggetti—le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. In quest’immagine del linguaggio troviamo le radici dell’idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l’oggetto per il quale la parola sta.» (PU I, 1). L’immagine offertaci da Agostino—e dall’autore del *Tractatus*—sarebbe ingannevole in quanto ridurrebbe tutti gli usi che facciamo del linguaggio alla sola funzione di denominare oggetti e di descrivere il mondo da essi costituito. La critica di Wittgenstein non è tesa però a rifiutare quell’immagine, quanto piuttosto a ricollocarla all’interno di una visione più articolata di ciò che chiamiamo linguaggio: «Quel concetto filosofico di significato è al suo posto in una rappresentazione primitiva del modo e della maniera in cui funziona il linguaggio. Ma si può anche dire che sia la rappresentazione di un linguaggio più primitivo del nostro.» (PU I, 2). In altri termini, Agostino non dice qualcosa di semplicemente falso sul linguaggio, quanto piuttosto qualcosa di incompleto, che diventa falso nella misura in cui egli—e così chiunque la pensi come lui—ritenga di aver fornito una rappresentazione esaustiva del funzionamento di ciò che riconosciamo come linguaggio: le sue parole rischiano di essere una “cattiva filosofia”, di costringere la prassi entro un unico, riduttivo schema; possono però anche essere utilizzate come materiale di una “antropologia speculativa”¹.

A conferma del fatto che l’ “immagine agostiniana” contiene ed esprime degli elementi di verità, possiamo già notare come nel brano tratto dalle *Confessioni* emergano dei temi che risulteranno poi decisivi nella ricostruzione dei fenomeni linguistici operata da Wittgenstein: l’intreccio origina-

1 «Il metodo utilizzato da Wittgenstein in opere come le *Ricerche filosofiche* o le *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* è effettivamente un metodo che si potrebbe definire ‘antropologico’: esso—ha detto Wittgenstein—consiste nella semplice descrizione dello statuto *civile* di certe realtà che i filosofi tendono costantemente a idealizzare e sublimare: il linguaggio, la matematica, l’etica, la religione, l’opera d’arte, ecc.; consiste cioè nel richiamare alla memoria la precisa collocazione e funzione che esse hanno o possono avere nella nostra vita o più esattamente nelle nostre ‘forme di vita’.» (Bouveresse 1975, pp. 59/60).

rio tra linguaggio del corpo e linguaggio verbale, la graduale costruzione e assimilazione di una lingua a partire da una base istintuale fatta di suoni, gesti, movenze e—aspetto fondamentale sotteso a tutto il ricordo agostiniano—il rapporto di “felice asimmetria” tra chi ha un ruolo di maestro (i genitori e gli adulti in genere) e chi ha un ruolo da allievo, scolaro (il bambino). Un rapporto che si dimostrerà “felice” nella misura in cui la parte inizialmente debole nella relazione arriverà ad un livello di autonomia segnalato dal passaggio da una fase di mera passività ad una in cui egli sia finalmente in grado di esprimere la propria volontà². Potremmo dire che Wittgenstein radicalizzi la testimonianza agostiniana e faccia del vescovo di Ippona un inconsapevole maestro per le *Ricerche filosofiche*, nel riconoscere nelle *Confessioni* tanto il seme di una corretta—perché complessa ed articolata—visione del linguaggio, quanto i segni di una sua degenerazione, che consiste nella tentazione metafisica di generalizzare allorché si sia in presenza di una felice intuizione: nella testimonianza agostiniana vediamo che «il concetto generale di significato della parola circonda il funzionamento del linguaggio di una caligine, che rende impossibile una visione chiara.—La nebbia si dissipa quando studiamo i fenomeni del linguaggio nei modi primitivi del suo impiego, nei quali si può avere una visione chiara e completa dello scopo e del funzionamento delle parole. Tali forme primitive del linguaggio impiega il bambino quando impara a parlare. In questo caso l’insegnamento del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento.» (PU I, 5).

Compare qui per la prima volta una parola-chiave di tutta la produzione del Wittgenstein maturo: “addestramento” (*Abrichtung*), che contiene una sfumatura che ci invita a soffermare la nostra attenzione sulla soglia dell’umanità dell’uomo, dove predomina ancora l’aspetto istintuale, irriflesso, dove egli è ancora fortemente *animale* umano³. Ecco che allora la

2 «Essenziale alla comprensione è che io passi dalla ricezione all’azione, dal copiare il modello allo scrivere da solo, dall’accompagnare la musica al fischiattarla, dall’impressione all’espressione.» (Zhok 2000, p. 22).

3 L’addestramento per come viene concepito da Wittgenstein—*facendosi habitus*—“abita” anche il comportamento razionale degli uomini. Come nota Spinicci, «se l’addestramento riceve un ruolo essenziale in

ricostruzione agostiniana ci offre un elemento di comprensione importante, perché rende conto di quello che Wittgenstein chiama “insegnamento ostensivo” delle parole (*PU I*, 6) e che fa da base all’operazione di comunicare il significato di una parola indicando l’oggetto che essa esprime: la “definizione ostensiva”. Wittgenstein non intende negare tale pratica, tanto importante nella descrizione del comportamento umano; ma, appunto, ci chiede di guardare ad essa come un gesto⁴ all’interno di un più ampio orizzonte antropologico, il contesto all’interno del quale essa può essere davvero compresa e può aver luogo⁵. L’immagine che Wittgenstein decide di utilizzare per rendere perspicuo il brulicante intreccio di pratiche su cui sorge e di cui vive il linguaggio è quella del gioco, che ci offre una nuova prospettiva sulle forme rudimentali di comunicazione e sui loro possibili sviluppi: «Li chiamerò “*giochi linguistici*” e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un gioco linguistico. E si potrebbe chiamare gioco linguistico anche il processo del nominare i pezzi, e quello consistente nella ripetizione, da parte dello scolaro, delle parole suggerite dall’insegnante. Pensa a taluni usi delle parole nel gioco del giro-giro-tondo. Inoltre chiamerò “gioco linguistico” anche tutto l’insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto.» (*PU I*, 7). Wittgenstein, nel tentativo di offrire un’immagine maggiormente articolata del linguaggio rispetto a quella che ricaviamo dal *Tractatus*, parte dalla costruzione ed invenzione

queste pagine è anche perché svolge una funzione etica minimale: in esso si realizza infatti la possibilità dell’accordo. Nel nostro agire come maestri, nel nostro gettare le basi di un possibile addestramento creiamo dunque il terreno di un accordo, di un reciproco intendersi» (Spinicci 2002, p. 208).

4 Il riferimento al *gesto* in Wittgenstein comporta l’idea, in analogia con la prassi artistica, «che il significato e il valore dei simboli sono intransitivi, interni e immanenti all’espressione linguistica stessa e non vanno ricercati in un antecedente che la precede.» (Gargani 2003a, p. 179).

5 Wittgenstein è molto attento, nel momento in cui sottolinea l’importanza di un concetto o di un comportamento, a mostrare come essi non vadano astratti dal contesto di possibilità—effettive o immaginarie—in cui trovano posto; in riferimento all’insegnamento ostensivo scrive che «esso costituisce una parte importante dell’addestramento, perché così accade presso gli uomini; non perché non si possa immaginare diversamente.» (*PU I*, 6). Quel che vale per l’insegnamento ostensivo in quanto tale, vale anche per la sua comprensione ed i suoi effetti nei contesti specifici: «Connesso con un tipo d’istruzione diverso, lo stesso insegnamento ostensivo di questa parola avrebbe avuto come effetto una comprensione del tutto diversa.» (*PU I*, 6).

di situazioni elementari—*primitive*—in cui alcuni elementi facilmente riconoscibili come linguistici vengono, per così dire, isolati sperimentalmente per poi essere arricchiti di nuovi dettagli o modificati, al fine di ottenere un effetto di straniamento: l'avversario contro cui Wittgenstein sta lottando è, ancora una volta, «l'uniformità nel modo di presentarsi delle parole che ci vengono dette, o che troviamo scritte o stampate» (*PU I*, 11): si tratta della grammatica superficiale che Russell aveva contrapposto alla vera forma logica del linguaggio. Wittgenstein, fatta salva la lezione del maestro, cerca di interpretarla non in termini di contrapposizione verticale tra superficie e profondità, quanto piuttosto nei termini di usi differenti, da comprendere alla luce dei contesti: è proprio la tematica dell'uso (*Gebrauch, Anwendung*), già presente nel *Tractatus*, ma confinata alla questione dell'assegnazione dei significati nel linguaggio quotidiano, a caratterizzare la prima approssimazione ad una rappresentazione perspicua del linguaggio:

Per una grande classe di casi—anche se non per tutti i casi—in cui ce ne serviamo, la parola “significato” si può definire così: Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio. E talvolta il significato di un nome si definisce indicando il suo portatore. (*PU I*, 43).

La nozione di uso, immediatamente riconoscibile come dinamica e soggetta al tempo, alle trasformazioni, serve a Wittgenstein per mostrare come il linguaggio assomigli più ad un organismo vivente che ad una fotografia del reale o ad un catalogo di nomi, di etichette da assegnare ad oggetti autonomi⁶. La stessa «molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati.» (*PU I*, 23). Ecco allora che le prime due occorrenze del termine *Lebensform* nelle

⁶ Per cui non può essere corretto sostenere, come abbiamo visto fare da Black (1988), che ci sia qualcosa, fosse anche l'interazione umana, che “infonde la vita” ai morti segni.

Ricerche filosofiche risultano essere intimamente connesse: data la dinamica, vitale molteplicità, il brulicante intreccio di giochi linguistici in cui il linguaggio sembra consistere, una nostra corretta comprensione di esso, tanto quando ci muoviamo nel normale commercio linguistico, quanto nel momento in cui giochiamo il particolare gioco che è la filosofia, prevede che non solo si descriva ciò che vediamo, ma che lo si collochi anche all'interno di un più ampio orizzonte di possibilità—nel quale, di fatto, già si trova: «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita.» (PU I, 19). Il nesso che Wittgenstein qui istituisce è un nesso concettuale, riguarda una relazione interna tra le parole “immaginare”, “linguaggio” e “forma di vita—e tra le pratiche cui esse danno espressione. Una forma di vita, pertanto, è logicamente connessa al linguaggio, nella mediazione dell'immaginazione: un legame che non è chiuso, ma vive del rimando dell'un elemento all'altro, del loro intrecciarsi e del modificarsi di entrambi e del loro rapporto⁷. Non è presente in Wittgenstein una visione rigidamente identitaria della lingua: se essa è innanzitutto un *dato*, lo è nella forma del dono e della tradizione; se è patria (*Heimat* o *Vaterland*), lo è nel senso di un *fondamento infondato* che si sottrae a qualunque presa arbitraria, come accadeva per la sostanza, la forma logica e il Mistico nel *Tractatus*: «tradizione non è nulla di ciò che uno possa imparare, non è un filo che uno possa riprendere a suo piacimento; come non è possibile scegliersi a piacimento i propri antenati» (VB, p. 143). La forma di vita non può essere compresa come un patrimonio ereditario inerte, perché—ed eccoci alla seconda occorrenza del termine nelle *Ricerche filosofiche*—essa è per così dire lo sfondo pratico in cui (e di cui) il parlare vive: «la parola “gioco linguistico” è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.» (PU I, 23).

In quanto attività, la forma di vita può essere compresa, contestual-

⁷ Scrive Andronico che «l'immaginare che qualcosa sia diversamente costituisce una condizione logica del dire che qualche cosa è così. E questo significa che non solo per il linguaggio in generale, ma anche per la pratica filosofica il gioco della descrizione implica logicamente quello dell'immaginazione.» (Andronico 1998, p. 134).

mente, come forma di vita umana o animale—espressioni a loro volta ricche di sfaccettature che non sono sottodeterminazioni ma che, all’opposto, vanno comprese nella loro irriducibile molteplicità per costruire una grammatica delle forme di vita. Il lavoro che si propone e ci propone Wittgenstein è esattamente questo: lasciar parlare gli usi delle parole e vedere che confini esse traccino, fin dove un certo uso abbia senso e dove cominci ad essere un feticcio, la reificazione⁸ di un gesto linguistico ormai esauritosi⁹. A fronte di alcune importanti continuità, la storicità della lingua è, accanto al ruolo dell’immaginazione nel linguaggio e nella ricostruzione filosofica dei suoi usi, una delle novità più importanti rispetto al *Tractatus*. Una novità che Wittgenstein introduce presto nelle *Ricerche*, poco dopo averci fatto notare la ristrettezza di venute caratteristica della sua impostazione precedente¹⁰: «Il comandare, l’interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare.» (*PU I*, 25). È all’interno di questa storia naturale che l’immagine agostiniana del linguaggio può essere compresa nella sua verità, libera da ogni tentazione essenzialista o riduzionista: Si potrebbe dire: «La definizione ostensiva spiega l’uso—il significato—della parola, quando sia già chiaro quale

8 Il tema della reificazione è presente sin dai tempi dei *Quaderni* che preparano il *Tractatus logico-philosophicus*: «Noi possiamo intendere quale cosa persino un corpo concepito in movimento, e precisamente insieme con il suo movimento. Così la luna, rotando intorno alla terra, si muove intorno al sole. Qui mi sembra chiaro che in questa reificazione (*Verdinglichung*) non v’è altro che una manipolazione logica—la cui possibilità, del resto, può essere sommamente significante. Oppure consideriamo reificazioni come: una melodia, una proposizione detta. -» (*TB* [19.5-15], p. 188). Essendosi reso conto che anche il *Tractatus* conduceva agli errori che denunciava, Wittgenstein svolge un’opera di autocritica che corrisponde ad una revisione del proprio bagaglio terminologico: «Wittgenstein sceglie di sostituire il nome ‘grammatica’ al più antico ‘forma logica’, appunto perché, rappresentando le regole del linguaggio come una grammatica piuttosto che come una logica, ci esponiamo meno alla pericolosa tentazione di reificare le regole del linguaggio in una struttura iperurania ed eterna di cristallina purezza: la grammatica è lo strumento attraverso cui si insegna una lingua; la grammatica è fungibile e umana; assolve alla sua funzione senza avere bisogno della mediazione di codificazioni esatte e rigorose.» (Messeri 2002, pp. 155/156).

9 «Lasciati INSEGNARE il significato dall’uso.» (*BPP I*, 1013).

10 «È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d’impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l’autore del *Tractatus logico-philosophicus*.)» (*PU I*, 23).

funzione la parola debba svolgere, in generale, nel linguaggio.» (PU I, 30). Come dire che essa deve essere vista come il termine di un'educazione (*Erziehung*) sufficientemente lunga—un addestramento che, dall'insegnamento ostensivo, a sua volta depositato in un complesso intreccio di gesti, azioni e reazioni, va all'uso consapevole dei segni—e non come il fondamento del linguaggio, il suo gesto originario: il pregiudizio concettuale di Agostino consiste nel separare in modo netto pensiero e linguaggio: egli «descrive l'apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire: come se possedesse una lingua, ma non questa. O anche: come se il bambino fosse già in grado di *pensare*, ma non ancora di parlare. E qui “pensare” vorrebbe dire qualcosa come: parlare a se stessi.» (PU I, 32). Il modo in cui il bambino è straniero rispetto al linguaggio è logicamente differente rispetto al modo in cui un parlante (più o meno) competente si trova di fronte ad una manifestazione che riconosce come linguistica ma che non riesce a decifrare: si è stranieri, verrebbe da dire chiosando Wittgenstein, nel momento in cui si sappia indicare in che condizioni ci si troverebbe a casa (*heimisch*); un bambino vive una forma di straniamento più radicale, deve ancora imparare l'accoglienza ed il rifiuto—lo farà ben presto e da queste situazioni partirà per costruire un mondo linguistico ed emotivo ricco ed articolato, che gli permetterà anche di arrivare al sofferto paradosso di sentirsi “straniero in patria”, di non raccapezzarsi più con i propri concetti.

I nuovi strumenti concettuali di cui si arricchisce la sua filosofia—gioco linguistico, forma di vita, addestramento, uso—permettono a Wittgenstein di decostruire l'idea di semplicità assoluta su cui aveva modellato la nozione di sostanza nel *Tractatus*, trovando in essa una sorta di garanzia per la sensatezza del linguaggio¹¹. La semplicità—che intesa in modo decon-

11 Un'opera di decostruzione che era stato il punto di partenza nel ritorno di Wittgenstein alla filosofia. Possiamo infatti leggere, già nelle *Osservazioni filosofiche* (1929): «Ciò che a suo tempo ho chiamato ‘oggetti’, il semplice, è semplicemente quello che posso designare senza dover temere che forse non esista; vale a dire, ciò per cui non si dà esistenza o non-esistenza, ovvero ciò di cui si può discorrere comunque stiano le cose.» (PB, p. 24).

testualizzato diventava un feticcio che lo stesso Wittgenstein aveva difficoltà a collocare in modo armonico nella propria proposta filosofica—diviene nelle *Ricerche filosofiche* un esempio lampante di come la filosofia possa fraintendere il linguaggio e produrre incomprensioni, anziché respingerle e dissolverle: «"Semplice" vuol dire: non composto. E questo è il punto: 'composto' in che senso? Non ha alcun senso parlare di 'elementi semplici della sedia, semplicemente'. [...] La domanda "Ciò che tu vedi è composto?" ha veramente senso soltanto quando sia già ben certo di quale tipo di composizione—vale a dire di quale particolare uso di questa parola—si tratti. [...] La parola "composto" (e dunque anche la parola "semplice") è da noi impiegata in una quantità innumerevole di modi differenti, imparentati tra loro in differenti maniere. [...] La risposta corretta alla domanda *filosofica*: "L'immagine visiva di quest'albero è composta? E quali sono le sue parti costitutive?", è: "Dipende da ciò che tu intendi per 'composto'". (E questa, naturalmente, non è una risposta, ma un rifiuto della domanda.)» (*PU I*, 47). Il metodo terapeutico del secondo Wittgenstein consiste nella proposizioni di situazioni quotidiane e di tentazioni filosofiche che si esprimono in domande mosse dal desiderio di ottenere una presa sul mondo che sia forte e stabile. La risposta di Wittgenstein è un rifiuto della domanda, perché mostra come l'inesauribile pluralità dei giochi abbia bisogno, per essere compresa, di un sapere mimetico, che sappia assecondare il terreno del linguaggio nel quale si muove anziché voler costruire strade dritte, rotatorie e svincoli dove ci farebbe più comodo dove ci aspetteremmo di—trovarli¹². I concetti vanno così compresi nella loro natura pratica—il che non significa che si riducano all'uso che gli uomini ne vogliono fare; piuttosto, noi siamo depositati in un mondo-di-concetti, un linguaggio-mondo che si muove in modo parzialmente indipendente dalle nostre decisioni: compito dell'antropologo speculativo sarà allora quello di lasciar parlare il linguaggio e imparare a vedere

12 «Che usiamo l'enunciato non ci dice ancora niente, dato che bisogna riconoscere l'enorme varietà di usi possibili. Vediamo dunque il problema dal punto di vista del *come*.» (*BPP I*, 367).

dove i concetti perdono di consistenza e dove invece lavorano a pieno regime. Non tracciare confini ma riconoscerli, questa la sfida che Wittgenstein pone alla *hybris* filosofica: «Non conosciamo i confini perché non sono tracciati. Come s'è detto, possiamo—per uno scopo particolare—tracciare un confine. Ma con ciò rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! Tranne che per questo scopo particolare.» (*PU I*, 69). Il motore del linguaggio è il suo essere usato: l'uso non va però compreso come criterio unico e ultimo e Wittgenstein non si considera un pragmatista, come testimoniano alcune annotazioni risalenti agli ultimi anni della sua vita:

Ma allora sei un pragmatista? No. Infatti io non dico che un enunciato è vero se è utile. L'utilità, ossia l'uso, è ciò che dà all'enunciato il suo senso particolare, ed è il gioco linguistico che glielo dà. (*BPP I*, 266)

Non ogni *uso*, tu vuoi dire, è un significato. (*LS*, 289)

Perché contiamo? Perché si è dimostrato pratico? I nostri concetti, ad esempio quelli psicologici, forse li abbiamo perché si è dimostrato vantaggioso? Tuttavia certi concetti li abbiamo proprio per questa ragione, li abbiamo introdotti per questa ragione. (*BPP I*, 951; *Z*, 700)

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 esempio autonomo, mentre il cucinare e il 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. (*Z*, 320)

Devo dire: i nostri concetti vengono determinati dal nostro interesse, cioè dal nostro modo di vivere? Da bambini noi impariamo contemporaneamente i concetti e quello che con essi si fa. A volte accade che in seguito introduciamo i concetti e quello che con essi si fa. A volte accade che in seguito introduciamo un nuovo concetto più funzionale per noi.—Questo accadrà, però, soltanto in campi molto specifici e ristretti, presupponendo che la maggior parte dei concetti resti invariata. Un legislatore potrebbe abolire il concetto di dolore? I concetti fondamentali sono intrecciati in modo talmente stretto con ciò che vi è di più essenziale nel nostro modo di vivere che, per questa ragione, risultano inattaccabili. (LS, p. 198)

L'uso va compreso—lo dice già in *PU I*, 43—nella sua collocazione all'interno di una prassi o di una vita, come ripete fino alla nausea nelle annotazioni di *Della certezza (UG)*: questo significa che il linguaggio, le parole e ogni altra forma di espressione, si usa, nel senso impersonale del termine, prima ancora di essere utilizzata esplicitamente e consapevolmente. L'uso consapevole, soggetto ad un preciso processo decisionale—breve o lungo che sia—è invece l'eccezione: il primato genealogico dell'addestramento nella comprensione delle dinamiche linguistiche non viene successivamente superato dalla presa razionale del soggetto parlante su se stesso e sulla realtà che lo circonda. L'elemento istintuale, primitivo¹³, animalesco sopravvive e costituisce lo sfondo di ogni nostra espressione, dai semplici mugugni alle composizioni linguistiche più raffinate: anche a questa dimensione Wittgenstein dà il nome di forma di vita:

Ora, io vorrei considerare questa sicurezza [*Sicherheit*], non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficialità, ma come (una)

13 «"Primitivo" significa [...] ciò che non è il risultato del ragionare, riflettere, pensare. Da questo punto di vista, "primitivo" è affine non tanto a "elementare" o a "semplice", quanto piuttosto a "immediato", nel senso però di non mediato da ragionamenti, calcoli, prove. [...] Questa reazione è parte della nostra forma di vita.» (Perissinotto 2001, p. 22). Si veda anche Perissinotto (2002c).

forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e, di sicuro, anche pensato malamente). (UG, 358)

Questo, però, vuol dire che io voglio concepirla come qualcosa che giace al di là de giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale [*also etwas animalisches*]. (UG, 359)

Il mito della “semplicità assoluta”, della sostanza come garanzia della sensatezza, viene pertanto sostituito, nelle *Ricerche filosofiche*, da una messe di giochi e contesti, irriducibili ad una forma logica comune ma costituenti una forma di vita che si sottrae al nostro desiderio—che a tratti diventa uno stringente bisogno—di definirla, di confinarla: alla volontà di definire, all'idea, di matrice fregeana, che un concetto con sia tale se non completamente delimitato, Wittgenstein resiste proponendo un modello alternativo, che utilizza un altro strumento che sarà caratteristico della sua speculazione matura: quello di somiglianze di famiglia¹⁴ [*Familienähnlichkeiten*]. Lo sguardo del filosofo-antropologo che, anziché sovrapporre i propri modelli preconetti alla realtà, prova a stare in ascolto, a osservarne le molteplici manifestazioni, vede «che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola,—ma che sono imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi”. (PU I, 65) E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. (PU I, 66) Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio

14 Concetto che viene preparato dalle sue riflessioni della prima metà degli anni Trenta: «Sì, però molte cose chiamiamo ‘gioco’ e molte altre no, e molte cose chiamiamo ‘regole’ e molte altre no! Ma non capita mai di dover delimitare tutto ciò che chiamiamo gioco rispetto a tutto il resto. Per noi i giochi sono i giochi di cui abbiamo udito parlare, quelli che potremmo elencare e magari alcuni altri nuovi creati per analogia; [...] E alla domanda ‘Ma in tutte queste cose che c'è di comune per metterle insieme?’ costui potrebbe dire: non saprei precisarlo in una frase, ma tu certamente vedi molte analogie. [...] // Analogamente vanno le cose anche con il concetto di regola. Soltanto in casi ben determinati / speciali / si tratta di delimitare le regole da qualcosa che non è una regola, e in tutti questi casi è facile fornire un criterio distintivo.» (BT, p. 75).

che con l'espressione "somiglianze di famiglia"; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc., ecc.—E dirò: i 'giochi' formano una famiglia.» (PU I, 67). Chi accetti la proposta wittgensteiniana potrà a tratti trovarsi nella condizione disperata di dire "Tutto è giusto, nulla lo è": ancora una volta, la dissoluzione del malessere prodotto da un'impossibile esigenza di rispettare un ideale astratto passerà per un'opera di *rammemorazione*; Wittgenstein ci invita infatti a ricordare come abbiamo imparato il significato—o i significati—delle parole che ci tormentano, in base a quali esempi ed in che contesti. Questo lavoro su se stessi e sulla forma di vita nella quale (alla quale) siamo stati addestrati, ci permetterà di allargare lo sguardo, di vedere che al significato dobbiamo sostituire una famiglia di significati, in cui alcuni nuclei di significato hanno un'importanza maggiore—nel senso che vi rinunceremmo più difficilmente, li consideriamo i 'più naturali'—mentre altri sembrano essere maggiormente cedevoli, meno radicati nel terreno linguistico e culturale su cui ci muoviamo.

Fin qui, abbiamo visto all'opera l'analogia tra linguaggio e gioco e l'insieme di nozioni che accompagnano la "svolta pragmatica" della filosofia di Wittgenstein. Max Black ci aveva mostrato come questa nuova "cassetta degli attrezzi" fosse sorta sulla scia del riflessione sul linguaggio come calcolo basato su regole; la consapevolezza che le regole costitutive non esaurissero il campo semantico di ciò che consideriamo come comportamento regolato e regolare, porterebbe all'analogia tra gioco e lingua: Wittgenstein non può allora sottrarsi alla questione di cosa voglia dire seguire una regola in un contesto pragmatico, cosa distingue un'applicazione scorretta da una scorretta, come si manifestino queste due situazioni e come possano essere riconosciute. È in effetti, quella sul *rule-following*, una delle sezioni¹⁵

15 Vale anche per il secondo Wittgenstein quanto detto per il *Tractatus* a proposito di presunte 'sezioni': l'espressione può essere utilizzata, ma col beneficio del dubbio e tenendo presente che l'andamento argomentativo delle *Ricerche filosofiche* e degli scritti coevi ricalca il movimento vitale del linguaggio che vuole descrivere.

più interessanti delle *Ricerche filosofiche*: Wittgenstein propone al lettore di vedere la nostra comprensione abituale del linguaggio in analogia con la prassi del seguire una regola. Tale analogia non esaurisce la complessità del fenomeno di cui si vuole offrire una rappresentazione perspicua [*übersichtliche Darstellung*], ma costituisce pur sempre una prima, importante approssimazione al ritratto complessivo—e aperto—del linguaggio, che il filosofo vuole dipingere dopo il ‘fallimento’ *Tractatus logico-philosophicus*: «Il linguaggio non è definito, per noi, come un meccanismo che ha uno scopo determinato. Ma “linguaggio” è, per noi, un nome collettivo, e io intendo, sotto questo nome, la lingua tedesca, la lingua inglese, e così via, e ancora altri sistemi linguistici differenti, che hanno un’affinità più o meno grande con queste lingue.» (Z, 322). Le annotazioni sulle regole e sul seguire una regola sono sparse in molti luoghi della produzione del Wittgenstein maturo: l’articolazione più serrata della questione la troviamo nelle *Ricerche filosofiche*, ma non possiamo non fare riferimento ad alcuni passaggi delle *Lezioni sui fondamenti della matematica*, che forniscono un punto di vista privilegiato su questo tema e alle annotazioni sulla filosofia della psicologia, dove poi troverà spazio la trattazione di quella che abbiamo voluto chiamare «comprensione secondaria».

Wittgenstein parte, ancora una volta, da alcuni semplici giochi, alcune pratiche che siamo portati a riconoscere come paradigmi della situazione in cui si tratti di imparare delle regole¹⁶. In particolare, ci troviamo di fronte

Le considerazioni sul seguire una regola, ad esempio, saranno sì concentrate in un particolare gruppo di annotazioni, ma avranno anticipazioni e riprese, oltre ad essere ‘rotte’ da considerazioni che a loro volta rinviano ad altre questioni. Anche le *Ricerche*, come il *Tractatus*, andranno quindi viste come un ‘tutto’, come un’opera d’arte, anche se il genere e lo stile differiscono notevolmente. Resta fermo il carattere performativo della filosofia wittgensteiniana.

16 La filosofia deve limitarsi, per così dire, ad aprirci gli occhi su fenomeni che sono già bene in vista, ma di cui non siamo consapevoli a causa di pregiudizi, schemi concettuali assimilati, una certa pigrizia intellettuale e un profondo bisogno di generalità, mal compresa nei termini di una presunta semplicità. La filosofia riguarda pertanto il *come* della ricerca, non *opinioni* particolari. Scrive, ad esempio, Wittgenstein: «Nel corso della discussione di quest’esempio si può attirare l’attenzione di una persona sull’affinità tra quel che fa e il caso assurdo di cui si diceva. Se questo non serve, dirò: “Se questo non è di nessuna utilità, allora non posso far altro”. Se il nostro interlocutore replica che non vi è alcuna analogia, non resta altro da aggiungere. [...] Questa

al caso dello scolaro che deve imparare a contare o a leggere—e dell’insegnante che deve riuscire a trasmettergli questi saperi regolati¹⁷. La situazione da cui Wittgenstein prende le mosse ricalca quindi quella delle prime sezioni delle *Ricerche* in almeno un aspetto fondamentale: anche qui, come nel caso della testimonianza di Agostino, si descrive una relazione asimmetrica, in un contesto esplicitamente pedagogico, per iniziare a comprendere cosa significhi seguire una regola¹⁸. L’accento viene posto quindi, immediatamente, sul carattere pragmatico della comprensione linguistica; non solo, si sottolinea anche il carattere *comunitario* o quanto meno *dialogico* di tale prassi: nel descrivere l’insegnamento da parte di A di una serie numerica a B, Wittgenstein si chiede come impari B tale successione; si tratterà di discriminare tra una reazione normale ed una reazione anormale da parte di B alle istruzioni di A; la coppia concettuale normale/anormale è quindi assunta da Wittgenstein come prioritaria—almeno a livello di ricostruzione dei giochi—rispetto a quella corretto/scorretto, a conferma del “fondamento” comunitario dei giochi stessi, per cui «la *possibilità di intesa* dipenderà dal fatto che egli continui a scrivere i numeri da solo.» (PU I, 143). È bene sottolineare che Wittgenstein sta lavorando sulla *possibilità* di intesa tra i due parlanti—tra colui che fornisce gli stimoli e colui che reagisce ad essi—e non dell’accordo *effettivo* sulle singole applicazioni della regola impartita,

ricerca ha lo scopo di attirare la vostra attenzione su fatti che conoscete altrettanto bene di me, ma che avete dimenticati o che, quanto meno, non sono immediatamente nel vostro angolo visivo. Sono tutti fatti assai banali. Non dirò nulla che chiunque possa contestare. Se però vi è un argomento che qualcuno contesta lo lascerò cadere e passerò ad altro.» (LFM, p. 24). E ancora: «Una delle difficoltà più grandi che incontro nell’espore quel che intendo è questa: il mio interlocutore tende a considerare il nostro dissenso in una particolare maniera, cioè come una differenza di *opinione*. Mentre io non cerco di convincere nessuno a cambiare un’opinione, bensì raccomando soltanto un certo tipo di ricerca. Se c’è un’opinione alla base di tutto ciò, è appunto quella che questo genere di ricerca è importantissima e per nulla *congeniale* ad alcuni di voi. Se in queste lezioni esprimessi qualsiasi altra opinione, mi coprirei di ridicolo.» (LFM, p. 108).

17 «Immagina che tu debba descrivere come gli uomini imparano a contare [...]. Quello che descrivi è ciò che dice e fa l’insegnante, e come di conseguenza si comporta lo scolaro.» (BPP I, 635).

18 «Non dico: il bambino *indovina* ciò che l’adulto intende; basta dire: un giorno egli usa la parola, e la usa nelle circostanze in cui la usiamo noi. // La vera questione dunque non è: “Come fa a imparare il modo di impiego della parola”—bensì: “Come si manifesta il fatto che la impiega come noi?”» (BPP I, 375/376).

che si tratterà di comprendere caso per caso. Questa prospettiva va di pari passo con la consapevolezza che «[n]on c'è una netta linea di demarcazione tra un errore regolare e un errore sistematico. Vale a dire: tra ciò che sei più propenso a chiamare “errore irregolare” e ciò che sei propenso a chiamare “errore sistematico”.» (PU I, 143). Sostenendo che sarà la possibilità d'intesa a fornire un criterio per capire se lo scolaro stia seguendo la regola, Wittgenstein non ci dice però quando potremo dire che egli la stia seguendo effettivamente; se è vero che «l'effetto di ogni ulteriore spiegazione dipende dalla sua *reazione*», volendo avere la garanzia del fatto che lo scolaro sia padrone del sistema, «fin dove deve continuare la successione, perché possiamo dirlo con ragione? È chiaro—afferma Wittgenstein—: qui non puoi indicare alcun limite.» (PU I, 145). Il possesso del sistema, la capacità di padroneggiare le regole e di applicarle, consiste pertanto in uno stato, di cui le singole applicazioni sono un criterio senza che nessuna di esse possa essere considerata la dimostrazione incontrovertibile che lo scolaro ha imparato la lezione. L'intesa tra chi insegna e chi impara—e il venir meno dell'iniziale asimmetria tra i due—riposa non sulla conoscenza della legge ma sulla prassi, sul sapersi ritrovare nelle indicazioni che ci vengono fornite, nel sapersi comportare di fronte ad esse in modo autonomo: «La grammatica della parola “sapere” è [...] strettamente imparentata alla grammatica delle parole “potere” ed “essere in grado”. Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola “comprendere”. (‘Padroneggiare una tecnica’.)» (PU I, 150). Quella che vede impegnato Wittgenstein non è la definizione del comprendere corretto e scorretto, del seguire una regola e del contravvenire ad essa: egli, piuttosto, sta cercando di ricostruire la grammatica di queste locuzioni—il che non è un mero fatto linguistico ma ci dice qualcosa su cosa siamo disposti ad accettare come applicazione corretta o scorretta, comportamento normale ed anormale, regola ed eccezione. D'altra parte, non ci sta semplicemente liberando dalla tentazione di racchiudere in una formula ciò che non si può dire, la sua non è a nostro avviso una semplice terapia volta alla decostruzione di ‘teorie filosofiche’ sul linguaggio, in quanto ciò che resta a chi legga le sue annotazioni è anche

un ritratto dei molteplici, inesauribili modi in cui il linguaggio—sarebbe meglio dire: i linguaggi—funzionano.

L'esempio che segue quello delle successioni numeriche riguarda la prassi della lettura, intesa come «l'attività del convertire in suoni ciò che è scritto o stampato, o anche dello scrivere sotto dettatura, del trascrivere un testo stampato, del suonare seguendo le note, e cose del genere.» (*PU I*, 156). Ci sono, sottolinea Wittgenstein, lettori principianti e lettori esperti: riconosceremo il primo dalla fatica con cui sillaba le parola, dalla lentezza forzata con cui affronta il testo, mentre l'esperto si muoverà con destrezza tra le righe, tra i segni d'inchiostro sulla pagine. Ma come facciamo a capire che una persona sta leggendo “veramente”—che non sta, ad esempio, mandando a memoria in modo impeccabile il testo, ascoltato più volte da lettori esperti? Qual è la *prima* parola letta? I due quesiti sono diversi, ma entrambi hanno una risposta che poggia, ancora una volta, su quanto sia già manifesto ai nostri occhi: il comportamento di chi passi da uno stato di ignoranza (non saper leggere, fa finta di leggere) ad uno stato di conoscenza, subirà delle mutazioni che saranno visibili a chi non costringa la propria ricerca ed il proprio sguardo su idee preconcepite, in particolare sull'ideale che pone in un punto preciso—la “prima parola letta”—il discrimine tra ignoranza e sapere. L'atteggiamento corretto è quello consapevole del fatto che la parola “leggere” viene impiegata «per tutta una famiglia di casi. E in circostanze diverse adottiamo criteri differenti per stabilire che uno legge.» (*PU I*, 163). Si tratterà di ricordare il «modo in cui impariamo a usare quelle espressioni “ora so andare avanti”, “ora sono in grado di continuare”, e altre; in quale famiglia di giochi linguistici ne apprendiamo l'uso.» (*PU I*, 179). Di fronte alla tentazione di irreggimentare il linguaggio ed il suo funzionamento entro uno schema—o un numero definito di schemi—dobbiamo riconoscere che i «criteri, che noi accettiamo per le espressioni ‘adattarsi’, ‘essere in grado’, ‘comprendere’, sono molto più complicati di quanto potrebbe sembrare a prima vista. Vale a dire: il gioco che facciamo con queste parole, il loro impiego nel commercio linguistico di cui esse sono mezzi, è più complicato—l'ufficio di queste parole nel nostro linguaggio è diverso, da quello che siamo tentati di credere.» (*PU I*, 182).

La ricostruzione del fenomeno del seguire (e *non* seguire) una regola ha un'accelerazione a partire dal paragrafo 185 delle *Ricerche filosofiche*: Wittgenstein comincia a ragionare su come si possa decidere quale sia un passo giusto in un punto determinato. Chiaramente, non basta più il riferimento alla possibilità di intesa, ma si deve cominciare a mostrare in cosa consista il seguire una regola correttamente: ancora una volta, la strategia di Wittgenstein consiste nell'invitare il lettore a riconoscere le situazioni in cui egli stesso sarebbe portato a dire che l'applicazione della regola è corretta—e dove invece si possa parlare di un'applicazione errata. Allo stesso tempo, Wittgenstein presenta alcune immagini che solitamente si accompagnano alla descrizione della prassi presa in considerazione, mostrando in che senso esse siano fuorvianti: in particolare, viene respinta l'idea della macchina intesa come simbolo del seguire una regola. Essa è particolarmente accattivante perché porta con sé l'idea di una regolarità esatta ed implacabile¹⁹: su questo modello, siamo portati a cercare qualcosa, nel nostro comportamento o nella nostra mente, che riproduca la stessa inesorabile esattezza. In realtà, noi siamo prigionieri—ci dice Wittgenstein—di un modello che astrae dalla realtà: quando applichiamo una regola, i passaggi non sono predeterminati dalla regola, se non nel senso che l'educazione e l'addestramento che abbiamo ricevuti ci portano ad assumere un atteggiamento regolare ed uniforme. Le regole che impariamo indicano in un certo senso oltre loro stesse, nel senso che imparando delle regole determinate impariamo, in generale, cosa sia un comportamento regolare e regolato: non c'è nessuna garanzia—nessun 'meccanismo logico'—che possa garantire che un'applicazione sia quella corretta, però il modo in cui ci è stato insegnato ad usare una formula fa sì che l'intenderla sia anche una forma di predeterminazione dei passaggi successivi: noi ci troviamo pragmaticamente a nostro agio con una regola, sappiamo cosa fare in questo momento e come

19 «Qual è il tuo paradigma di necessità? Indicami prima di tutto quello che tu chiami necessità e poi discuteremo se qui abbiamo a che fare con la necessità». In questo caso disponiamo di vari paradigmi. Uno di questi è la *regolarità*». (*LFM*, p. 253).

comportarci in seguito con essa, come reagire (*PU I*, 190). Più che di un atto di *intuizione*, Wittgenstein preferisce parlare di *decisione*²⁰ di fronte al margine di indeterminatezza che ogni regola ci consegna, perché non si tratta di richiamare alla memoria *la* soluzione corretta quanto piuttosto di agire, sulla base del modo di comportarci che abbiamo “assorbito”, per così dire, *vivendo* con altri uomini cui abbiamo istintivamente riconosciuto autorevolezza—genitori, maestri, adulti. Come abbiamo visto, infatti, Wittgenstein ci chiede di prestare attenzione non tanto all’uso delle parole in quanto tali, ma all’uso nella prassi, nella vita. Prassi e vita non sono altro che l’insegnamento impartitoci, esplicitamente ed implicitamente, ed il modo in cui noi lo riproduciamo, in modo mimetico prima e poi combinando elementi passivi, istintuali, ed elementi afferenti al dominio dell’agire razionale e volontario. È precisamente qui che avviene il passaggio dalla visione che vede i giochi linguistici operare secondo le sole regole costitutive alla visione che tiene in considerazione le regole pragmatiche, stando alla distinzione operata da Black 1988:

Non c’è alcun dubbio che io ora voglia giocare a scacchi; ma il gioco degli scacchi è il gioco che è in fora di tutte le regole (ecc.). Dunque prima di aver giocato non so che cosa voglio giocare? Oppure tutte le regole sono contenute nell’atto della mia intenzione? Ma è l’esperienza ad insegnarmi che a quest’atto dell’intenzione segue di solito questo modo di giocare? Non posso dunque sapere con certezza che cosa intendevo fare? E se ciò è privo di senso,—qual genere di connessione ultra-rigida sussiste tra l’atto e l’oggetto dell’intenzione?—Dove viene effettuata la connessione tra il senso delle parole “Giochiamo una partita a scacchi!” e tutte le regole del gioco?—Ebbene, nell’elenco delle regole del gioco, nell’insegnamento degli scacchi, nella pratica quotidiana del gioco. (*PU I*, 197).

20 Decisione che però non va interpretata come gesto assoluto e arbitrario, se non nel senso negativo di “non predeterminato” dalla regola: «È un pensiero la decisione? Può essere il termine di un processo di pensiero.» (*BPP II*, 180).

Le incalzanti domande che Wittgenstein pone a se stesso ed al lettore possono essere definite “grammaticali”: esse non sono domande vere e proprie, perché non richiedono una risposta diretta; non sono nemmeno domande retoriche, perché una qualche risposta viene comunque richiesta; sono *grammaticali* nel senso che ci interrogano—e *si* interrogano, riflessivamente, in quanto esempi di linguaggio ordinario—sull’uso che facciamo di certe espressioni, su cosa siamo portati a riconoscere come un utilizzo corretto delle parole in contesti determinati; Wittgenstein, in altri termini, non si impegna a dirci cosa sia o cosa non sia un gioco, cosa sia o cosa non sia una corretta applicazione delle sue regole: ci invita, piuttosto, a guardare a noi stessi ed al nostro normale comportamento linguistico: fare ciò ci libererà dalle costruzioni ideali, dalla tentazione di spiegare e ridurre il linguaggio a formule determinate e—al contempo—ci permetterà di parlare riconoscendo la ricchezza degli usi, inventandone anche di nuovi.

Se non regge l’immagine di una “macchina ideale”²¹, l’applicazione delle regole potrà essere forse compresa guardando al quotidiano comportamento umano. Wittgenstein prende allora in considerazione un ulteriore candidato: l’interpretazione. Il tentativo di accordare una regola al contesto particolare delle sue applicazioni consisterebbe, cioè, in una sua interpretazione. Tale ipotesi avrebbe il pregio di mettere in primo piano la responsabilità dell’agente, del parlante, di fronte al codice, a differenza del modello ‘meccanicista’²². Se non esistono dei ‘fatti’ che saturino l’abisso tra la norma

21 Essa fa capo all’idea che le regole possano bastare a se stesse, che predeterminino le applicazioni. Ma, scrive Wittgenstein: «Il gioco degli scacchi è definito da regole e alterando anche una sola di queste regole si ha un gioco diverso. [...] Anche ammesso che tu abbia una pagina di regole in mente, come fai a sapere che le applicherai giustamente? “Ci saranno regole su come applicare le regole”, potresti osservare. Ma tu hai in mente anche l’applicazione di queste altre regole?» (*LFM*, pp. 27/28). Ne deriva che la ‘corretta applicazione’ non sarà stabilita da una tavola di meta-regole, che andrebbero comprese a loro volta, riproponendo il problema ad un altro livello. Wittgenstein nega che i metalinguaggi siano una soluzione dei problemi di fondazione del linguaggio. Piuttosto, si tratterà di comprendere se e come il linguaggio abbia un ‘fondamento’.

22 Wittgenstein esemplifica tale appello ad una funzione critico-terapeutica dell’interpretazione, contro l’autosufficienza delle regole, quando scrive: «Noi forniamo, è vero, una regola generale su come andar avanti nella serie, ma questa regola potrebbe essere reinterpretata mediante una seconda regola, e questa a sua volta mediante una terza regola, e così via. Si potrebbe obiettare: “Ma intendi forse dire che tutto questo è

e il nostro modo di reagire—correttamente—ad essa, sarà forse la nostra umana capacità di leggere i segni e di tradurli in una prassi a permetterci di parlare di un agire corretto e di un agire scorretto. Wittgenstein avverte però la limitatezza anche di questa soluzione: «Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato.» (PU I, 198). Le interpretazioni, grammaticalmente caratterizzate da un carattere soggettivo che mal si concilia con l'esigenza di normatività che il fatto di seguire una regola comporta, se prese come esito della ricerca che Wittgenstein sta svolgendo, conducono ad un paradosso: «una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione.» (PU I, 201).

Quanto Wittgenstein scrive sull'interpretazione intesa come oggetto di riflessione, possibile candidato a soluzione della questione del seguire una regola, vale anche per l'interpretazione intesa come motore dell'argomentare stesso delle *Ricerche filosofiche*: in modo mimetico, la filosofia di Wittgenstein riproduce—lo faceva già, con stile ed aspettative diversi, nel *Tractatus*—le confusioni da cui ci vuole liberare, mostrando come esse non ci portino da nessuna parte, se non nell'oscurità più completa. A proposito dell'interpretazione, può pertanto scrivere: «Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro la prima.» (PU I, 201). L'effetto delle interpretazioni, in filosofia, è solamente *psicologico*: esse ci tranquillizzano, illudendoci di aver trovato una buona soluzione, per quanto provvisoria. Il compito del filosofo è quello di trovare un accordo—di sé con stesso e tra

arbitrario?” Non so; certo è che da bambini veniamo puniti se non andiamo avanti nel modo giusto.» (LFM, pp. 192/193). Il richiamo all'interpretazione non vale, in questo caso, come *alternativa* all'idea che una regola possa determinare in anticipo le proprie applicazioni ma come strumento critico contro quell'idea.

sé e tutti coloro che lo ascoltano comprendendolo—che non si basa sulla suggestione, quanto piuttosto sulla perspicuità delle forme linguistiche e di pensiero che egli rappresenta, al fine di mostrarci come il linguaggio funzioni. Si deve poter smettere di filosofare quando si vuole, non per un arbitrario gesto di rinuncia ma perché non abbiamo bisogno di sentirci tranquillizzati: di fronte alla frenesia del ‘cattivo filosofo’, che interpreta e che—quasi l’interpretazione del mondo fosse una droga—ha sempre bisogno di produrre interpretazioni ulteriori, Wittgenstein propone un ideale alternativo, che mostra l’illusorietà delle interpretazioni e del gesto stesso dell’interpretare, se inteso come soluzione dei problemi. In questo particolare gesto, di rifiuto e al tempo stesso di apertura ad una diversa forma di vita, si incontrano in modo peculiare un esercizio filosofico determinato e la filosofia wittgensteiniana intesa come modo di vivere e di pensare.

A differenza di chi ritiene che Wittgenstein concepisca la propria speculazione come terapia tanto nel metodo quanto nel fine—quindi riducendo le sue elucidazioni al gesto negativo di rifiutare teorie filosofiche—pensiamo però che l’effetto performativo delle *Ricerche filosofiche* comporti anche la consapevolezza di come il linguaggio possa funzionare: comprenderci come esseri parlanti vuol dire anche comprendere come parliamo e come quello che diciamo riesce a raffigurare e modificare il mondo. Nel caso specifico, il rifiuto dell’*interpretazionismo* va di pari passo con la convinzione che «esist[a] un modo di concepire una regola che *non* è un’*interpretazione*, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d’applicazione, in ciò che chiamiamo “seguire la regola” e “contravvenire ad essa”.» (PU I, 201). Chiamare le nostre azioni e reazioni “interpretazioni”—per quanto abbia il pregio di mostrare il *carattere non cogente* delle regole in quanto tali—è fuorviante e «si dovrebbe chiamare “interpretazione” soltanto la sostituzione di un’espressione della regola a un’altra.» (PU I, 201). Il gesto dell’interpretazione non va rifiutato in quanto tale, ma va compreso per la sua funzione all’interno del gioco del seguire una regola. Ci sembra di poter dire, chiosando Wittgenstein, che esso non possa essere il gesto dirimente, quello che chiuderà i giochi; sarà invece un possibile intervento sui segni, un assestamento

della nostra comprensione reciproca. Sostituendo segni con altri segni, non applichiamo correttamente la regola, ma cerchiamo al massimo—ed è già molto—di dare una formulazione di essa che è equivalente dal punto di vista logico ma che può avere degli effetti psicologici, costruendo un contesto ed un'atmosfera che favoriscano la mutua comprensione. Detto altrimenti, non ci sarà un'interpretazione che decida chi, tra A e B, abbia ragione nell'applicazione della regola—ché essa riproporrà la stessa questione con parole o segni nuovi—ma può esserci un'interpretazione che sostituisca una costruzione simbolica che produce incomprensioni con una che favorisce invece la comunicazione tra i parlanti.

Da qui alla conclusione della sezione dedicata a misurare la portata dell'analogia tra il seguire una regola ed il comprendere un linguaggio, Wittgenstein recupera le nozioni guadagnate nell'iniziale confronto con l'immagine agostiniana del linguaggio; in particolare, è l'immagine dell'addestramento lo strumento concettuale con cui si cerca di render ragione del carattere al tempo stesso *normativo* e *non cogente* della comunicazione umana—intesa come comunicazione tra uomini e tra uomini e costruzioni simboliche umane. Questo comporta l'assunzione piena da parte di Wittgenstein di uno sguardo antropologico, secondo il quale il linguaggio è una manifestazione di un complicato e stratificato modo di vita, le cui manifestazioni più semplici sono possibili solo sullo sfondo di un accordo che trascende gli atti decisionali dei singoli e dei gruppi. Una trascendenza, è bene precisarlo, che non consiste in un "fatto"—legge, essenza, natura²³—che stia oltre la prassi umana, ma nel carattere ereditario, dato, non immediatamente disponibile,

23 «In pointing to facts of these very general sorts and to "forms of life" Wittgenstein is still describing in his special sense: he is not speaking of any underlying essence. Nor is he justifying our uses of language by indicating any special relation between language and reality, for the problem is not to bring to light concealed sorts of relation but to recognize how familiar features of the world and natural human abilities and inclinations are related so as to produce language. / Nell'indicare fatti molto generali e "forme di vita", Wittgenstein sta ancora descrivendo nel suo senso peculiare: non sta parlando di alcuna essenza sottostante. Né sta giustificando i nostri usi del linguaggio indicando una qualche relazione speciale tra il linguaggio e la realtà, perché il problema non è quello di portare alla luce delle relazioni nascoste ma di riconoscere come caratteristiche familiari del mondo e abilità e inclinazioni naturali degli uomini siano legate nella costruzione di un linguaggio.» (Crittenden 1970, p. 37).

della nostra capacità di parlare e nell'altrettanto indisponibile esito dei nostri atti linguistici, che contribuiscono a consolidare e modificare le stratificazioni da cui hanno origini. A questa dimensione, precisamente, Wittgenstein dà il nome di *Lebensform*: una trascendenza che abbiamo visto all'opera quando Wittgenstein ha mostrato come l'addestramento produca una capacità ed un sapere che vanno "oltre" le nozioni che ci vengono impartite nella situazione determinata. Questo avviene anche con quei concetti generalissimi che abbiamo classificato come "primitivi" e che, in quanto tali, ci danno l'illusione di essere a fondamento di tutti gli altri, quando invece sono semplicemente maggiormente utilizzati, più elastici—e, di conseguenza, meno precisi: «Come sono arrivato al concetto "proposizione", o al concetto "linguaggio"? Ebbene, soltanto attraverso le lingue che ho imparato.—Ma in un certo senso sembra che queste mi abbiano portato oltre se stesse, perché adesso sono nella condizione di costruire una nuova lingua; per esempio, d'inventare parole.—Dunque, questa costruzione appartiene ancora al concetto di linguaggio. Ma soltanto se voglio determinarlo così.» (Z, 325).

Una volontà di determinazione che non faccia però astrazione dal contesto in cui trova spazio e senso, dall'addestramento che la permette, così come permette le più svariate interpretazioni dei segni che incontriamo quotidianamente. Di fronte al rischio soggettivistico connaturato all'idea di interpretazione, Wittgenstein sottolinea allora che «'seguire una regola' è una prassi. E *credere* di seguire una 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.» (PU I, 202). Il costante riferimento alla prassi, all'addestramento, all'educazione—al primato dell'azione, dell'agire e dell'istinto rispetto alla riflessione—trova la propria espressione icastica nel "modo di comportarsi comune agli uomini" (PU I, 206) cui Wittgenstein si appella per rendere ragione per caratterizzare lo sfondo su cui trovano senso le regole e le loro applicazioni: è sulla base di questo sfondo che ci relazioniamo alle lingue a noi sconosciute, ai suoni emessi da popolazioni che riconosciamo come simili ma con le quali non riusciamo ancora a comunicare. Attraverso l'esercizio dell'immagina-

zione—una ‘tecnica filosofica’ che, a dispetto di quanto sostenuto da Diamond (2000), è caratteristica peculiare del secondo Wittgenstein—il filosofo austriaco mette alla prova la tenuta di quelli che assume come criteri provvisori per la comprensione di un certo comportamento simbolico come “linguaggio”. In particolare, *PU I*, 207 mostra come non bastino un comportamento superficialmente simile al nostro e quello che all’apparenza si presenta come linguaggio articolato, per dire che si tratta effettivamente di linguaggio: quello che mancherebbe ad una popolazione con queste caratteristiche, rispetto alla nostra forma di vita, è la regolarità. Questa non può essere concepita come l’essenza del comportamento regolato, è una nozione, per così dire, ‘residuale’: è l’attributo che riusciamo ancora ad assegnare al linguaggio se con l’immaginazione proviamo a spogliarlo dei contesti determinati di cui esso vive. Non possiamo “definire” le regole per mezzo della regolarità, quasi essa fosse un elemento indipendente dalle regole stesse e dalle loro applicazioni: è lo sguardo analitico del filosofo-antropologo che corre il rischio di separare elementi che in realtà, nel normale commercio linguistico, formano un nodo insolubile²⁴. Quello che possiamo fare, di fronte ad una popolazione così simile e così distante dal nostro comportamento abituale, quale quella delineata da Wittgenstein, sarà allora fornire ad essa esempi di cosa consideriamo “regolare”, per poi condividere la prassi di un comportamento “regolato” e—solo alla fine—astrarre dal contesto di vita condiviso per indicare cosa sia una “regola” (e cosa una “eccezione”). Come possiamo vedere, ancora una volta ci troviamo di fronte ad una situazione asimmetrica, anche se più complessa rispetto a quella del maestro e dello scolaro: qui infatti non c’è un preliminare riconoscimento da parte di uno dei due dell’autorevolezza dell’altro; l’asimmetria è reciproca: noi non comprendiamo il loro agire e parlare come loro non capiscono noi. Le due forme di vita dovranno incontrarsi vivendo insieme, assorbendo l’una

24 «Il significato delle parole, ciò che sta dietro di esse, durante il normale commercio linguistico non mi preoccupa. Le parole fluiscono e dalle parole si operano i passaggi alle azioni e dalle azioni alle parole. Nessuno, mentre calcola, riflette se stia ‘pensando’ o calcolando ‘pappagallescamente’.» (Frege). (*BPP II*, 603).

dall'altra elementi che un po' alla volta vadano a costruire un orizzonte di senso comune. Andando oltre l'esempio di Wittgenstein, possiamo dire che forse ne uscirà modificata l'idea e la pratica di quella che noi concepiamo come "regolarità". Nell'incontro, non è detto che uno dei due modelli di vita venga accettato *in toto* dall'altro e che vada a sostituirsi ad esso: è più facile che nasca una forma di vita nuova. È difficile credere che si possa effettivamente rinunciare all'idea di regolarità—di comportamento regolare—come la conosciamo; sarebbe come rinunciare al linguaggio come siamo abituati a impararlo e insegnarlo. Ecco che allora acquista forza l'idea che Wittgenstein non stia immaginando alternative effettive alla nostra forma di vita ma stia, piuttosto, agendo riflessivamente, attraverso l'utilizzo filosofico dell'immaginazione, sul nostro orizzonte di pensiero per chiarificarne le dinamiche ed eliminare gli usi insensati. In altri termini, egli non starebbe cercando veramente un'alternativa alla regolarità, ma starebbe chiarendo la grammatica della parola "regolare", nelle sue relazioni interne con "regola" e "linguaggio". Quello che non ci convince è che Wittgenstein abbia sempre e solo questo come obiettivo: gli *effetti performativi* del suo lavoro, a nostro avviso, non posso essere ridotti aprioristicamente alla *rappresentazione perspicua* della nostra forma di vita, anche se questo è il metodo—articolato e composto da varie tecniche—che egli utilizza. Piuttosto, si tratterà di vedere, caso per caso, che ruolo abbia il riferimento agli *altri*. Torneremo su questo punto più avanti: intanto, ci basti notare come l'immaginazione di alternative, anche radicali, a ciò che noi riconosciamo come "linguaggio" sia al centro anche delle riflessioni che riguardano le lingue parlate quotidianamente, il loro apprendimento elementare; più cerchiamo di delucidare il loro "nucleo", più risulta decisivo il riferimento ad un orizzonte di possibilità più ampio.

Il lavoro di chiarificazione di Wittgenstein mostra come l'addestramento linguistico non possa essere inteso come chiuso rispetto ai compiti specifici che si pone: dato il carattere pratico tanto dell'insegnamento quanto di ciò che si insegna, addestrare una persona ad un comportamento simbolico non significa semplicemente farle ripetere "pappagallescamente" dei suoni ma, piuttosto, fornirle implicitamente degli strumenti per inventare

nuovi segni o giocare in modo inedito con il vecchio materiale: diventa sempre più chiaro che al cuore dell'asimmetria da cui siamo partiti—il rapporto di dipendenza di un agente rispetto all'altro—possiamo vedere il carattere creativo e “aperto” della natura umana: «Se il gioco linguistico, l'attività [...], fissa l'applicazione di una parola, il concetto di applicazione ha la medesima elasticità del concetto di attività. Ma questo è nell'essenza stessa del linguaggio.» (LS, 340). Nel momento in cui il “maestro” accetti di confrontarsi con l'allievo, scopre che il proprio sapere è trasmissibile solo nella misura in cui è—in un certo senso, già condiviso²⁵: non siamo qui, di nuovo, di fronte alla situazione descritta nella Prefazione al *Tractatus logico-philosophicus*? Wittgenstein sembra portare al centro del funzionamento del linguaggio—inteso come sistema simbolico aperto, depositato in ed intrecciato con una forma di vita—il rapporto di fondamentale comunanza che aveva delineato aprendo il sentiero del suo capolavoro giovanile: maestro ed allievo hanno sì ruoli diversi—e cercano di ritrovarsi in ciò che l'uno insegna all'altro—ma ciò è possibile, ogni accordo e disaccordo determinati sono comprensibili, sono sullo sfondo di un accordo più ampio. La filosofia del secondo Wittgenstein, in un certo senso, è tutta qui: nel tentativo di render ragione dei modi in cui l'accordo di fondo agisca sui giochi linguistici che—viceversa—lo sostanziano. Detto approssimativamente: i giochi stanno alla forma di vita come le regole alla regolarità; il rapporto è biunivoco: comprendiamo una forma di vita a partire dai modi effettivi in cui essa si dà—non è un trascendentale in senso forte—ma questi modi (i giochi) rimandano immediatamente oltre se stessi, nel senso che producono e riproducono un contesto più ampio di possibilità, che è proprio la *Lebensform*. Questo accordo è riconoscibile *ex negativo*, si mostra solo quando va in crisi o le “ruote girano a vuoto”, le richieste di ulteriori spiegazioni non fanno più presa sul reale e su chi abbiamo di fronte; quando, stando alla metafora wittgensteiniana, ab-

25 «Se [...] costui non possiede ancora questi concetti, gli insegnerò a usare le parole mediante esempi e con l'esercizio.—E nel far ciò non gli comunico nulla di meno di quanto sappia io stesso. // Ogni spiegazione, che io posso dare a me stesso, la do anche a lui.» (PU I, 208, 210).

biamo esaurito le giustificazioni. A quel punto, «arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: “Ecco, agisco proprio così”» (PU I, 217). Qui non serviranno ulteriori ragionamenti, non perché vietati ma perché “vuoti”, non produrrebbe alcun effetto, non ci farebbero fare passi avanti; si tratterà allora di decidere, ma la decisione, in un certo senso, l’ha già prodotta il gioco che stiamo giocando, visto come un tutto²⁶: se noi lasciamo che sia l’uso ad insegnarci il significato, la “decisione” che dovremo prendere giunti alla “roccia” non sarà altro che il riconoscimento dei limiti del gioco, del fatto che si gioca così—in questo contesto, in questa prassi in questa vita:

Non sorge alcuna disputa (poniamo tra i matematici) per stabilire se si è proceduto o meno secondo una regola. Per questo non si viene, per esempio, a vie di fatto. Ciò fa parte dell’intelaiatura sulla cui base opera il nostro linguaggio (sulla cui base, per esempio, dà una descrizione). (PU I, 240).

“Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!”—Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita. (PU I, 241).

Il *dire* degli uomini viene compreso, alla luce di quanto detto sull’addestramento come fondamento²⁷ dei giochi linguistici, come un comporta-

26 «Devi guardare al gioco come ad un tutto, e allora vedrai la differenza.» (LS, 151).

27 Ma un “fondamento” che non va inteso come elemento di distinzione della forma di vita umana. Come abbiamo già avuto modo di notare, esso va collocato piuttosto sulla soglia tra umanità ed animalità dell’uomo. Questo serve a Wittgenstein non per fare una antropologia filosofica in senso scientifico. Non vuole spiegare l’uomo e la sua somiglianza (differenza rispetto ad altri animali. Il richiamo all’addestramento serve a sottolineare l’irriducibile elemento istintuale e irriflesso depositato anche nei giochi più complessi: «Il fondamento di ogni spiegazione è l’addestramento. (Su questo gli educatori dovrebbero riflettere). // “Dunque questi concetti sono validi solo per gli esseri umani *nel loro complesso*?”.—No; perché alcuni hanno una loro applicazione anche presso gli animali. // Quello che faccio è mettere in relazione il concetto dell’insegnare con quello di significato.» (BPP II, 327/328/337).

mento irriflesso, in cui la volontà e la riflessione intervengono solo in casi determinati: «gli scrupoli di pensiero cominciano (hanno le loro radici) nell'istinto. O anche: Il gioco linguistico non ha origine nella *riflessione*. La riflessione è una parte del gioco. Ed è per questo che il concetto si trova nel gioco linguistico come nel suo elemento.» (*BPP* II, 632). La prospettiva etnografica del secondo Wittgenstein comporta che egli guardi al linguaggio umano come fatto collettivo: la regolarità è espressione di un comportamento condiviso da larga parte dei parlanti; l'elemento quasi statistico che viene chiamato in causa non va però preso come fondamento in senso forte: piuttosto, si tratta di riconoscere il modo di comportarsi comune²⁸ agli uomini, che è al di là del giustificato e dell'ingiustificato ma fornisce piuttosto il sostrato su cui il gioco delle ragioni viene giocato²⁹. Wittgenstein richiama la nostra attenzione sul carattere contestuale del significato, non per produrre una forma di relativismo ma per rilevare il carattere relativo degli usi linguistici: arbitrario e naturale, istinto e riflessione, sono coppie concettuali rispetto alle quali non dobbiamo decidere “da che parte stare”; si tratterà di far giocare l'una contro l'altra, per correggere la tentazione di trovare un fondamento o una caratteristica unica ed essenziale che *spieghi*

28 Tale dimensione comune è il limite del linguaggio: all'Io metafisico, al solipsismo senza soggetto del *Tractatus* si sostituisce la forma di vita, il carattere impersonale ed *infantile* del nostro agire, che abita ogni fatto-del-linguaggio: «L'estremo limite di un ente, ciò che massimamente lo definisce, è anche il *comune*, ciò che esso ha di essenzialmente comune con l'altro da sé. Nessun confine, dunque, può richiudere il luogo. Nessun confine può *e-liminare* l'altro o escluderlo, poiché lo implica nella sua stessa essenza.» (Cacciari 2000, p. 75).

29 Sostiene Wittgenstein che «l'immagine che ci facciamo nella nostra mente è connessa, nella stragrande maggioranza dei casi, per la stragrande maggioranza degli esseri umani, con un certo uso particolare. [...] Questo è un fatto riguardante gli esseri umani che riveste un'enorme importanza, ed è connesso con altri fatti ugualmente importanti, come quello ad esempio che in tutte le lingue a noi note i significati delle parole non cambiano secondo i giorni della settimana. Un altro fatto importante è che l'atto d'indicare col dito è usato e compreso in una particolare maniera, e che la gente reagisce a esso in una particolare maniera. [...] L'essenziale qui è che si tratta solamente di indicare qualcosa e dire: “Questo è così e così”, e tutti quelli che hanno ricevuto un certo addestramento preliminare reagiranno allo stesso modo. Possiamo immaginare che le cose vadano diversamente [...]. Dovremmo dunque dire che si seguiranno le regole *giuste*? Che sapresti il significato di “be”? Ovviamente no. Infatti, di che significato dovrebbe trattarsi? Non ci sono forse almeno 10.000 significati che “be” potrebbe avere? Questo suona come se apprendere l'uso differisse dal conoscere il significato. *Ma l'essenziale è che noi tutti ne facciamo lo STESSO uso*. Conoscere il significato di una parola significa usarla *nello stesso modo* dell'altra gente. “Nella maniera giusta” non significa niente.» (*LFM*, pp. 191/192).

il linguaggio: in questa sezione delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein guarda a quella che abbiamo voluto chiamare “comprensione primaria”, vale a dire le forme elementari di espressione linguistica; abbiamo adottato una prospettiva secondo la quale il linguaggio è innanzitutto comportamento, azione, istinto, per cui ogni parlante è al tempo stesso maestro e scolaro; l’esito dell’addestramento è un saper fare, un sapersi ritrovare in modo autonomo con i concetti e con gli altri parlanti; tale carattere autonomo è però pervaso un elemento di “utile passività”: noi seguiamo la regola *ciecamente* (PU I, 219), nel senso che non *decidiamo*, passo dopo passo, caso per caso, come comportarci di fronte ai segni—sonori o visivi—che incontriamo: semplicemente, *reagiamo*³⁰; il sapere prodotto dall’addestramento, infatti, va oltre il caso specifico—l’esempio o la serie di esempi con cui il maestro ci educa ad un certo comportamento—e prevede che si imparino concetti più generali, come quelli di somiglianza e differenza, giusto e ingiusto, bene e male; concetti importanti perché maggiormente elastici, ma proprio per questo anche più “pericolosi”, in quanto siamo sottoposti alla tentazione di considerarli fondamentali in un senso metafisico³¹. Compito della pratica filosofica sarà allora quello di riconoscere le differenze tra gli usi, decostruire l’ideale di un concetto generale di linguaggio, proposizione, identità, differenza³²; restituire queste parole alla loro relazione interna con altre parole,

30 De Carolis sottolinea che in ogni esperienza comunicativa c’è un «affidarsi ciecamente alla lingua *come a una natura*. Questo “come” però è tutt’altro che una piatta uguaglianza. La lingua infatti—intesa come rete di riferimenti di senso, come grammatica del nostro essere sociale—*non* è in realtà una “natura”, non ha cioè la *necessità* della natura.» (De Carolis 1999a, p. 209).

31 «Non c’è una reciproca alterità tra singolarità fattuale dell’esempio (o della serie di esempi) da una parte e teoria, che interpreta quell’esempio come regola, dall’altra. Infatti la teoria è, in un certo senso, a sua volta soltanto un fatto, un’immagine, una proposizione, od una serie di questi elementi e ci sarebbe bisogno di qualcosa che connetta strutturalmente il fatto dell’impressione ed il fatto della teoria perché il secondo sussuma il primo.» (Zhok 2000, p. 27). Su questo tema e sulle sue possibili ricadute in filosofia della politica, si veda Ferrara (2008).

32 «Anche la sostituzione della parola “stesso” con “identico” (per esempio) è un modo di cavarsela tipico in filosofia.» (PU I, 254).

con i contesti in cui operano—restituirle alle loro grammatiche³³. Nondimeno, la capacità dell'esempio di additare oltre se stesso è anche il motore della nostra pratica linguistica ordinaria: è grazie all'elasticità del linguaggio e dell'addestramento, che le grida e l'ecolalia dei bambini si trasformano in linguaggio proposizionale e in altre forme "più sofisticate" di comunicazione³⁴. Non si tratta, però, di superamento dell'istinto a vantaggio di una presa puramente razionale sul reale: piuttosto, il linguaggio è dell'istinto un affinamento; anche quando parliamo e rispondiamo alle sollecitazioni del mondo simbolico in cui siamo inseriti, innanzitutto reagiamo, istintivamente³⁵: è per questo che Wittgenstein scrive che seguiamo la regola ciecamente, che quando la seguiamo non scegliamo di seguirla e come seguirla. Semplicemente, agiamo.

È stato sottolineato come il paradosso enunciato da Wittgenstein nella sezione 201 delle *Ricerche* e la sua soluzione fossero parte di una più complessiva strategia scettica, indirizzata alla dissoluzione dell'idea che ci sia realmente 'qualcosa'—un fatto o un oggetto del regno fisico o mentale—che corrisponda al significato delle parole; tale strategia avrebbe come sito la consapevolezza che in nessun modo le regole conterrebbero, determinerebbero *a priori* le proprie applicazioni; apparentemente sospese sul vuoto, nell'abisso che separa il segno e la sua corretta comprensione, le regole recupererebbero il proprio costitutivo carattere normativo in una versione

33 «Usiamo la parola "numero" nelle situazioni più svariate, guidati in ciò da una certa analogia. Cerchiamo di parlare di cose molto diverse mediante un medesimo schema. Questa è in parte una questione di economia; come i popoli primitivi, abbiamo la spiccata tendenza a dire: "Tutte queste cose, benché appaiano diverse, sono in realtà uguali", invece di: "Tutte queste cose, benché appaiano uguali, sono in realtà diverse". Pertanto io sottolineerò le differenze tra le cose, laddove di solito se ne sottolineano le somiglianze, benché anche questo possa far nascere malintesi.» (*LFM*, p. 17).

34 Fino al riconoscimento che il linguaggio non può essere ridotto a comunicazione, come si vede nella grammatica del linguaggio artistico e musicale: «Il "linguaggio" è qui gesto che esprime e si fa comprendere, ma non necessariamente nel modo della "comunicazione". [...] La musica, come in generale l'arte (cfr. *VB*, p. 111) mostra la vita così come mostra il meraviglioso della natura.» (Goldoni 2006, pp. 153-155).

35 «L'istinto è la prima cosa, il ragionamento la seconda. Le ragioni esistono soltanto all'interno di un gioco linguistico.» (*BPP II*, 689).

radicale di quella che è stata chiamata *community view*, secondo la quale sarebbe il riconoscimento della forma di vita cui apparteniamo a decidere, con le proprie reazioni, se ogni applicazione sia corretta o scorretta. Correttezza e scorrettezza andrebbero pertanto comprese nei termini di normalità ed anormalità. Da parte sua, chi si riconosce nella prospettiva che conosciamo come “New Wittgenstein” lavora sui testi wittgensteiniani cercando di mostrare come le apparenti tesi delle *Ricerche* e degli altri scritti della fase matura del logico austriaco, anche se viste nella forma dialogica di un contrappunto di voci³⁶, non farebbero capo ad un contenuto positivo, ad una soluzione della questione del seguire una regola; fosse anche quella, scettica, di Saul Kripke. Come scrive Davide Sparti, il fine ultimo della filosofia critica wittgensteiniana, in riferimento alla questione del seguire una regola, sarebbe quello di mostrarci che non c'è alcun abisso da colmare, nessuno iato tra la regola e le sue applicazioni³⁷; Wittgenstein vorrebbe pertanto liberarci dall'illusione che si debba dire cosa leghi regole ed applicazioni, cosa discrimini tra applicazioni corrette e scorrette, esibendo l'inconsistenza di tutte le soluzioni, compresa quella, che pure pare avanzare con maggiore convinzione, che a colmare la distanza sia un accordo di fondo, cui dà il

36 L'idea, introdotta da Cavell (1979), che siano presenti nelle *Ricerche filosofiche* “due voci” in continuo e serrato dialogo e non sempre ben distinguibili—quella, cattiva, del filosofo ‘metafisico’ o quella, buona, del filosofo ‘terapeuta’—può essere a nostro avviso accolta se radicalizzata: le *Ricerche filosofiche* assomigliano più di quanto non si creda ai *sokratikoi logoi*. In particolare, a quelli aporetici, in cui lo stesso Socrate, per quanto si dimostri padrone della situazione e guidi il dialogo, lascia che il senso del proprio filosofare vada oltre la fine del dialogo e investa con la propria forza maieutica la vita stessa di chi abbia voluto ascoltarlo. In particolare, obiettivo del teatro filosofico wittgensteiniano sarebbe, nella nostra lettura, in questo vicina al “New Wittgenstein”, il lettore, che non dovrà semplicemente scegliere quale voce ascoltare ma, piuttosto, assumere con coraggio l'aporeticità delle argomentazioni lette. Scrive Sparti che «certamente vi sono “tesi” nelle *Ricerche filosofiche*, ma non è necessariamente Wittgenstein ad offrirle, non più di quanto le parole di un personaggio di un romanzo di Goethe esprimano le convinzioni personali dell'autore.» (Sparti 2003a, p. 139).

37 «La tentazione consiste nel ritenere che vi sia uno scarto fra la regola (ogni regola) e la sua applicazione, immaginare poi qualcosa che abbia la misteriosa facoltà di colmare lo scarto e assicurare una sincronizzazione o una convergenza, e considerare infine tale facoltà una spiegazione del problema. Ed il punto di Wittgenstein non è che vi sono elementi che fanno da ponte fra regola ed applicazione, ma che non si tratta di interpretazioni *quanto invece* di abiti di comportamento e consuetudini. Così si fraintenderebbe Wittgenstein. Le nozioni di pratica, abito istituzionale, attività e forma di vita non sono introdotte come risposta alla domanda “che cosa garantisce che [...]?” ma sono semmai richiami [...], ossia asserzioni grammaticali volte a ricordarci cosa vi è di sbagliato nell'impostare la questione in tale modo.» (Sparti 2003a, p. 143).

nome di forma di vita. Noi crediamo che la proposta di Sparti sia particolarmente persuasiva, ma non lo seguiamo nel rifiutare il ruolo della forma di vita come garanzia normativa nella prassi del seguire una regola o—fuor di metafora—della comprensione del linguaggio. È vero, la *Lebensform* non è *qualcosa* che decida cosa sia e cosa no una corretta applicazione—ma non è neppure *niente*. L'analisi scettica di Kripke e quella terapeutica del “New Wittgenstein” va a nostro avviso integrata, comprendendo come peculiare del secondo Wittgenstein la consapevolezza che la ricostruzione della logica, della grammatica delle espressioni linguistiche, vada bilanciata alla luce di una sensibilità psicologica; ciò non significa ridurre la logica a psicologia o ad antropologia: lo sguardo logico-filosofico è pur sempre sopra o sotto, non accanto, a quello delle scienze (comprese le “scienze umane”), nella misura in cui si proponga di inserire ogni affermazione e scoperta scientifica, ogni considerazione empirica sul linguaggio e sull'uomo in un più ampio orizzonte di senso. Lo fa grazie all'immaginazione, che ha un compito euristico e terapeutico: scioglie la “durezza” delle teorie, il naturale reificarsi e farsi dottrina delle ‘felici intuizioni’ e immagina che le cose possano andare diversamente; o come sarebbe se fossero andate diversamente³⁸. Non per fondare un'immagine alternativa dell'uomo ma per rispettare e non misconoscere la natura aperta e creativa dell’“animale che ha linguaggio”: «Nulla è più importante della creazione di concetti fittizi i quali soltanto ci insegnano a comprendere i nostri.» (*LS*, 19).

Quando Wittgenstein parla di un apprendimento/addestramento che ci porta oltre se stesso, oltre le specifiche nozioni che vengono imparate e “assorbite” dallo scolaro, non sta di per sé confutando l'interpretazione di Kripke (1982) del seguire una regola: piuttosto, mostra come essa sia incompleta e parziale, dal momento che tiene in considerazione solo la logica del linguaggio in senso stretto, mentre esso è simile ad un organismo vivente:

38 «Il progresso della scienza è utile alla filosofia? Certo. Le realtà che sono state scoperte facilitano al filosofo il compito di escogitare possibilità.» (*LS*, 807).

«Il concetto di essere vivente ha la medesima indeterminatezza del concetto di linguaggio.» (Z, 326). Uno sguardo filosofico privo di pregiudizi saprà riconoscere che il modo in cui operiamo col linguaggio—il modo in cui il linguaggio opera nel nostro dire—non può essere rappresentato in modo perspicuo ed esauriente se non guardando agli automatismi, ai “fatti molto generali della natura”, al gioco di suggestione e controsuggestione che le immagini (*Vorstellungen, pictures*) depositate nel nostro linguaggio giocano a nostra insaputa, mentre seguiamo le regole ciecamente; questo non significa fondare psicologicamente—o “esteticamente”—la logica del linguaggio; si tratta, piuttosto, di riconsiderare il ruolo che la dimensione estetica e psicologica³⁹ hanno nel nostro riconoscere come corretto o scorretto un uso in un contesto: «che cosa intendiamo quando diciamo di capire una frase o un simbolo? [...] Supponiamo di avere in mente la pagina di regole: forse che questo comporta che applicheremo rettamente la parola? [...] “No, uno le può applicare in modo diverso”, si dirà. [...] Dovremmo dunque concludere che non possiamo mai sapere se capiamo una parola? [...] L'uso della parola “capire” si basa sul fatto che, dopo aver fatto certe prove, nella stragrande maggioranza dei casi siamo in grado di prevedere che una persona userà quella parola in un certo modo. Se così non fosse, non avremmo alcuna ragione per usare la parola “capire”.» (*LFM*, p. 25).

Questo significa prendere sul serio, dal punto di vista logico, le dinamiche di apprendimento delle lingue, il modo in cui ci formiamo un concetto plastico di “linguaggio”—considerare ciò caratteristico non solo e non tanto del modo in cui impariamo a parlare (o a scrivere, leggere, contare etc.) ma costitutivo della stessa grammatica profonda (*tiefen Grammatik*) della prassi simbolico-espressiva. Riveste allora una grande importanza la nozione di

39 Non si tratta di fare considerazioni psicologiche (o estetiche) ma di guardare filosoficamente ai fenomeni psicologici ed estetici, nella loro più generale rilevanza 'logica'. La 'filosofia della psicologia', la 'filosofia della matematica', la 'filosofia dell'arte' non saranno 'filosofie speciali' ma nomi per determinate terapie filosofiche, modellate sui contesti in cui intervengono. Differenti strategie o terapie, con al centro l'idea—già tractariana—che si debba agire sul dominio dell'espressione, per respingere i falsi problemi.

analogia—intesa nella sua ambivalenza: motore tanto della normale comprensione quotidiana quanto della sua degenerazione in feticci linguistici, fonte della ‘metafisica’. Essa viene introdotta da Wittgenstein nei termini di ‘somiglianze di famiglia’; ogni gioco viene insegnato in un contesto determinato ma, come sappiamo, trascende quel contesto nella misura in cui lo scolaro, un po’ alla volta, utilizza gli strumenti fornitigli per orientarsi in contesti differenti—o costruirne di nuovi:

“Questo numero è la corretta continuazione di questa serie.” Per mezzo di queste parole io potrei riuscire a far sì che nel futuro qualcuno chiami questo e quest’altro la “corretta continuazione”. Che cosa sia ‘questo e quest’altro’, lo si può mostrare soltanto per via di esempi.—Ossia, io gli insegno a formare una serie (una serie fondamentale), senza applicare un’espressione della legge della serie; piuttosto come un sostrato per l’applicazione delle regole algebriche, o di ciò che è simile ad esse. (LS, 139)

Imparare le regole vuol dire però, innanzitutto, poterne fare a meno: noi, in un certo senso, diventiamo le regole che ci vengono impartite; ecco in cosa consiste a nostro avviso il vero *paradosso delle regole*: dopo averle imparate, propriamente non le *seguiamo* perché non le abbiamo più davanti a noi ma le abbiamo *incorporate* nel nostro comportamento—abbiamo indossato un vestito nuovo o, per usare una metafora wittgensteiniana, un nuovo paio di occhiali. Degli occhiali speciali, che ci rendono “ciechi”. In questa condizione di cecità, «ci lasciamo guidare dall’analogia» (LFM, p. 142), il che, ben lungi dall’essere la soluzione dei problemi, è precisamente la condizione in cui nascono le tentazioni filosofiche, quelle che ci fanno credere di *a)* poter ridurre fenomeni diversi ad una legge unitaria e *b)* isolare quella legge per replicarla nelle situazioni più diverse. Che ogni cosa possa essere simile ad ogni altra—che ogni fatto possa essere messo d’accordo con un’interpretazione—è la realtà con cui il filosofo-terapeuta che è in noi deve fare continuamente i conti, ma dalla quale non può liberarsi una volta per tutte (il sogno del *Tractatus*) perché malattia e terapia scaturiscono dalla stessa

sorgente: il linguaggio. Ecco allora che la filosofia del secondo Wittgenstein si pone come radicalmente *mimetica*, in modi che erano per larga parte sconosciuti al *Tractatus*⁴⁰. Ogni contesto linguistico presenta nuovi problemi, nuovi feticci, nuovi rischi di incomprensione esso, infatti, «non è l'accompagnamento mentale del parlare, non è l'«intendere» e «comprendere» che siamo inclini a considerare essenziale al linguaggio.» (*BPP* II, 207). Il contesto è il *sostrato* del nostro seguire o non seguire una regola: ha ragione Sparti nel sostenere che non c'è alcun abisso tra regola ed applicazione, se intendiamo questo nel senso che con l'addestramento ad una regola impariamo anche un iniziale contesto pratico in cui quella regola ha senso ed il conseguente senso di straniamento che ci colpisce se ci viene chiesto di fare la “stessa cosa” in una situazione molto diversa⁴¹. Da questa reazione negativa sviluppiamo allora, più o meno gradualmente, la capacità di relativizzare i contesti—esito ultimo, che affronteremo in seguito, sarà la capacità di giocare non solo *secondo* le regole ma anche *con* le regole: ecco il significato dell'espressione “comprensione secondaria”. Si può dire che, prima di sviluppare questa abilità, «[u]na persona alla quale spieghiamo una parola indicandole una macchia colorata, sa *che cosa* si intende soltanto in quanto sa *come* bisogna usare la parola. Vale a dire: Qui l'unico modo di afferrare, concepire un oggetto, è quello che passa attraverso la comprensione di una tecnica» (*BPP* II, 296) e ci saranno dei casi in cui «diremmo che ha capito male in maniera sistematica, e si potrebbe riuscire a correggerlo. Non c'è però alcun confine netto tra fraintendimenti sistematici e non sistematici.» (*LFM*, p. 30). L'elasticità

40 Se il *Tractatus* si pone il compito di chiarificare la logica del linguaggio attraverso le delucidazioni (*Erläuterungen*), gli scritti successivi si caratterizzano per la molteplicità di esercizi che Wittgenstein ci invita a praticare; innanzitutto, sovente ci chiede di *immaginare* giochi linguistici nuovi o eccezioni più o meno radicali a quelli noti; ma ci chiede anche di *descrivere*, o di *ricordare*, etc.

41 Scrive Perullo che «la filosofia di Wittgenstein [...] mira a restituire identità agli interlocutori -lettori, provocando un senso di straniamento, con ciò lottando contro il rischio della identificazione: in questa impostazione corretta del rapporto maestro-allievo consiste la sfida delle scene di senso come concrezioni iconiche del tempo. Identità senza identificazione significa non transitare da un pensiero-matrice (il genitore) a un pensiero-copia (il figlio): cioè non passare dall'esempio generato, creato, come un figlio, al modello o categoria generante (così come Wittgenstein spiega attraverso il problema del “seguire una regola”).» (Perullo 1999, p. 160).

della *grammatica dell'errore* fa sì che «[q]ualcuno [possa] dire: “Se può capitare in un caso, perché non potrebbe capitare in tutti i casi?” Le parole hanno un uso, una tecnica d'impiego. Se uso una parola in un modo e solo occasionalmente in un altro, possiamo dire che questo caso è un'eccezione. Evidentemente non potremmo dire lo stesso se usassi sempre quella parola in quell'altro modo.» (*LFM*, p. 28). L'elemento che abbiamo provvisoriamente chiamato “quasi-statistico” nella descrizione wittgensteiniana del significato come uso condiviso, va inteso in chiave logico-grammaticale: è una *proprietà interna* dei concetti che noi riconosciamo come tali il fatto che la loro disponibilità al cambiamento ed all'uso molteplice non possa essere una disponibilità assoluta all'arbitrio dei parlanti, pena il venir meno di ciò che riconosciamo come linguaggio, nella sua funzione di raccordo simbolico tra i viventi, istituzione dotata di una propria stabilità. Per stare ad un esempio wittgensteiniano, un metro che vedesse la propria forma dilatarsi in continuazione, non servirebbe più a misurare, non sarebbe più un metro; allo stesso modo, un linguaggio vedesse le proprie parole cambiare continuamente utilizzo, senza alcuna regolarità, non sarebbe più il “linguaggio” che conosciamo. Sarebbe qualcos'altro. Ma allora, visto il ruolo che esso svolge nella comprensione che gli uomini hanno di sé in quanto uomini, traballerebbe l'idea stessa di umanità come l'abbiamo costruita nei secoli: «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.» (*PU I*, 242). Il “giudizio”, inteso come atto soggettivo, sembra estraneo alla descrizione della struttura logica del linguaggio: non nella nuova visione che del linguaggio ha Wittgenstein, secondo la quale i significati, se non sono lasciati all'arbitrio dei parlanti, vivono però degli usi che essi ne fanno. Ciò che tutti noi facciamo col linguaggio contribuisce al consolidarsi o al disfarsi di un particolare *assetto grammaticale* del “lin-

guaggio” come nome collettivo, ma «[s]e [avessimo] soltanto parole vaganti—il [nostro] non sarebbe affatto un linguaggio.» (LS, 296).

Eppure, la plasticità del linguaggio è una sua caratteristica fondamentale, connaturata all’addestramento come fondamento della prassi simbolica, per cui «[a]ll’interno di un certo tipo di addestramento si possono distinguere (ulteriori) tipi di addestramento. E quindi diverse applicazioni all’interno dell’applicazione di una parola.» (LS, 350). Questo fa sì che la libertà vada assunta come criterio per comprendere come, a partire, da un contesto ereditato⁴², ci si possa dire “parlanti”: nella prospettiva di Wittgenstein, non si tratta di trovare una garanzia esterna al nostro agire linguistico per capire se un individuo sia o meno un buon parlante; essendo il nostro linguaggio fatto dei nostri atti linguistici, l’autonomia espressiva di ognuno va presa, molto seriamente, come condizione ineludibile per comprendere la grammatica del linguaggio in quanto tale: È la libertà, l’autonomia un criterio fondamentale per capire se si possa dire che una certa persona sia in grado di seguire una regola, di comprendere un significato: «Dapprima gli abbiamo insegnato a operare secondo un certo schema, l’abbiamo addestrato a usare la parola “analogo”; poi gli chiediamo di applicare le istruzioni.» (LFM, p. 62). Il ruolo di guida del maestro consiste nel condurre l’allievo fino al punto in cui le sue domande potranno esibire il sostrato comune guadagnato con l’addestramento: avendo l’uno insegnato all’altro niente di più e niente di meno di quello che lui stesso sa, attraverso esempi, correzioni e aggiustamenti, si potrà arrivare al punto in cui non ci sarà più niente da aggiungere, nessun esempio farà fare passi avanti né le correzioni avranno un senso, se non quello di confermare che si è arrivati allo strato di roccia, al termine della catena delle ragioni:

42 «Non inventiamo noi le regole di questi giochi. Abbiamo ereditato il gioco degli scacchi e giochi simili. Per la persona che ha inventato il gioco degli scacchi ogni dettaglio avrà forse rivestito una grande importanza, e non sarà apparso più arbitrario di quanto arbitraria una poesia. (“Non va cambiata neppure una virgola.”) Possiamo dire che le regole sono arbitrarie nel senso che non giocheremmo così se non avessimo imparato il gioco in questo modo.» (LFM, p. 150).

Non posso descrivere come va (in generale) applicata una regola, se non *insegnando, addestrando* ad applicare una regola. // L'insegnante dirà ogni tanto "Così va bene". Se l'allievo dovesse chiedergli "Perché?"—non risponderà niente, o comunque niente di rilevante, neppure: "Be', perché facciamo tutti così"; questa non sarà la ragione. (*BPP II*, 413/414).

La comprensione primaria del linguaggio, costruita sull'addestramento, sulla dinamica dialogica dell'esempio, della domanda, della catena di ragioni fino all'autonomia ed alla consapevole condivisione di un sostrato, si ferma qui. La forma di vita è emersa come accordo di fondo, sul quale si giocano accordi e disaccordi determinati⁴³. Un accordo che non si sostanzia in un elenco di caratteristiche determinate ma è, piuttosto, logicamente connesso con la grammatica dei concetti di "linguaggio" ed "immaginazione", esposto pertanto ai cambiamenti, agli usi molteplici che i parlanti fanno dei segni. Nel nucleo della comprensione primaria è già presente—nei termini di errore, uso inconsueto, anormalità—la possibilità delle alternative al normale commercio linguistico. La riflessione di Wittgenstein, soprattutto nella seconda parte delle *Ricerche filosofiche* e negli scritti sulla filosofia della psicologia, sarà concentrata sulla descrizione della grammatica dell'errore, su cosa possa voler dire comprendere un linguaggio al di là dell'analogia col seguire una regola. Guadagnato il sostrato—la forma di vita—a partire da un contesto, si tratterà ora di capire come funzione la comprensione che chiama in causa in maniera esplicita quello stesso contesto e che, sulla base dell'elemento istintuale presente nel gioco, veda il coinvolgimento del nostro ruolo attivo di parlanti. Wittgenstein cercherà di capire come

43 Scrive Cacciari che «il confine è ciò *attraverso* cui si producono relazioni e conflitti, attraverso cui il luogo è costantemente messo in pericolo, e cioè *rimesso in cammino*. Fissare il luogo cercando di chiuderne il confine, non guarirà dal pericolo il nostro abitare, non costituirà alcun saldo *ethos*, ma esattamente l'opposto.» (Cacciari 2000, p. 76). Il filosofo "custode" del limite del linguaggio è allora anche il custode della sua possibilità di franare e ricomporsi in giochi diversi.

distinguere un uso anormale⁴⁴ o errato da un uso creativo⁴⁵ del linguaggio. Un uso insensato ed uno che inventi un senso nuovo. Alla domanda che si e ci pone—«È una cosa ovvia che chi sa usare la lingua sia in grado di *spiegare* le parole che comprende, di cui comprende l'impiego?» (*BPP* I, 679)—Wittgenstein risponde negativamente. Ma allora, come si differenzia il comportamento e l'orizzonte di vita di un parlante che sappia giocare con le regole rispetto a colui che sappia “solo” seguirle?

44 «Potreste domandarvi: “Com'è possibile che ci sia un malinteso così difficile da rimuovere?” La spiegazione si può trovare, in parte, nella differenza di educazione.» (*LFM*, p. 107).

45 «Una dimostrazione matematica connette una proposizione con un sistema; ma alcune connessioni hanno maggior permanenza o forza di altre. Si può anche cominciare col mostrare una connessione e poi indicarne un'altra che sembra più importante della prima e che fa sì che la prima venga scartata. Si può cominciare col dimostrare una cosa e proseguire dimostrando l'opposto; in questo caso si sta cambiando la propria matematica.» (*LFM*, p. 142).

2.2 La «comprensione secondaria»: forme di vita, forme di cecità

Nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* e nella seconda parte delle *Ricerche filosofiche* fa la sua comparsa un personaggio apparentemente secondario e di scarso rilievo nelle “scorribande filosofiche” wittgensteiniane⁴⁶: il cieco al significato⁴⁷, variamente inteso anche come cieco all’espressione o alle forme. Si tratta di una figura-limite che segnala la difficoltà a comprendere alcuni giochi linguistici nel loro funzionamento e nella loro natura, sospesi come paiono essere tra percezione e interpretazione, tra un elemento di passività evidente in ogni fenomeno legato alla vista e alla percezione ed un elemento attivo, tipico delle manifestazioni della volontà, della riflessione, del ragionamento. Wittgenstein affronta anche questo tema dalla prospettiva, per lui ineludibile, dell’analisi linguistica, della ricostruzione della grammatica dei giochi, convinto del fatto che nel modo in cui raccontiamo, descriviamo, diciamo qualcosa—nel *come*—sia contenuto e ben visi-

46 «Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande.» (*PU*, p. 3).

47 Nella sua versione più radicale, tale figura indica «qualcuno che non si limiti a mostrare occasionalmente [...] ottusità per l'uno o l'altro gioco, ma che sia strutturalmente incapace di avere *qualsiasi* percezione paraestetica, anche in giochi assolutamente elementari» (De Carolis 1999a, pp. 183/184). De Carolis chiama “paraestetici” quei giochi in cui è coinvolto un tipo anomalo di percezione, che viene resa da «espressioni precedute da un tacito “come se” [...], che pure non sono delle semplici similitudini (ovvero delle *interpretazioni* nel senso corrente), ma l'espressione *diretta* di un certo 'vedere' o 'sentire'.» (De Carolis 1999a, p. 181).

bile tutto ciò che possa essere detto sul *cosa*. La grammatica—la logica alla luce della svolta pragmatico-antropologica dettata dai colloqui con Sraffa e dalla lettura di Frazer e Freud—è in questo senso erede concettuale, non mero surrogato o forma debole, del pensiero metafisico e teologico. Quella di Wittgenstein non è una semplice rinuncia alla speculazione, un'analisi del linguaggio profana buona per un tempo orfano degli Assoluti su cui si era costruita la tradizione filosofica occidentale; piuttosto, egli ritiene di poter recuperare la verità di quel pensiero e di quella esperienza sapienziale e teoretica attraverso la nozione—tecnica e filosofica ad un tempo—di *senso*, prioritaria rispetto a quella di *verità*.

Peculiare della sua tarda strategia filosofica è la ricostruzione, la *descrizione* e—soprattutto—*l'invenzione* di casi particolari. La comparsa della figura del cieco al significato all'interno dei suoi scritti maturi va allora letta in questa prospettiva: non tanto come elemento curioso e fine a se stesso né, semplicemente, come il protagonista di un particolare gioco linguistico; la sua presenza all'interno dell'economia complessiva del discorso wittgensteiniano ha un ruolo decisamente più importante, ché esso—nella sua rarità—rappresenta una situazione in cui il normale commercio linguistico in cui siamo immersi sente il terreno franare sotto i piedi, per cui da un lato *a)* immaginare casi di cecità all'espressione significa guardare “come dall'esterno”⁴⁸—nella misura in cui ciò sia possibile—il linguaggio quotidiano, le sue regolarità, il suo andamento consueto e dall'altro lato, il cieco al significato *b)* ci permette di guadagnare una comprensione più ampia del nostro essere animali linguistici⁴⁹. *L'eccezione*, in tal senso, è per Wittgenstein

48 Questa è un'esperienza che, prima ancora di essere “stimolata” dalla filosofia come critica del linguaggio e lavoro su di sé, semplicemente *capita*. È in questo contesto che ci troviamo ad *interpretare*, quando invece normalmente seguiamo la regola ciecamente: «Se vedo il simbolo pensato “dal di fuori” divento consapevole che *potrebbe* essere interpretato in questo modo così e così. Se è un passo sulla strada dei miei pensieri, si tratta di una fermata che per me è naturale, e la sua ulteriore interpretabilità non mi tiene occupato (e non m'inquieto).—Così come ho di fronte a me un orario ferroviario e lo consulto senza che mi preoccupi il fatto che una tabella è suscettibile di diverse e svariate interpretazioni.» (Z, 235).

49 «Indubbiamente è possibile acquisire una conoscenza della natura umana; si può anche aiutare uno a ottenerla, quasi impartire una lezione, ma non si fa che indicare dei casi, accennare a certi tratti senza fornire

una preziosa risorsa etica e teoretica, mentre all'opposto egli vede nella *normalità*, nella regolarità la vera malattia del pensiero⁵⁰.

Il passaggio dalle considerazioni sul seguire una regola a queste, sui “giochi parestetici”⁵¹ e sulla comprensione degli uomini, può essere letto come il passaggio dai giochi contestuali a quelli “transcontestuali” o “parcontestuali”, vale a dire da quelli in cui decisiva risulta essere la padronanza di un contesto—senza il quale nessun gesto linguistico può essere tale, né tantomeno compreso—a quelli in cui il contesto viene, per così dire, messo in crisi: in altri termini, esso, da sfondo del gioco, diventa sua stessa materia. Anziché giocare *secondo*—o contro—le regole, in questi casi giochiamo *con* le regole. Questo può avvenire solo sulla base della padronanza di una tecnica—ecco spiegata, se vogliamo, la priorità espositiva, oltre che genealogica, dei giochi con i significati primari—ma da quella tecnica questi giochi sono relativamente indipendenti: il significato secondario sorge sulla base della nostra comprensione del significato primario, ma quest'ultimo non *spiega* il primo; non c'è un nesso—causale, cogente—tra giochi primitivi e giochi evoluti. In linea di principio, chi sappia usare con cognizione di causa i significati secondari non vede di per sé il nesso che essi intrattengono con i significati primari. Il parlante competente—colui che si sia smarcato dal proprio ruolo iniziale di mero “scolaro”—sa però giocare con le relazioni interne (concettuali, logico-grammaticali, più che storiche⁵²) tra i due tipi di significati:

regole fisse.» (BPP II, 607).

50 Scrive Wittgenstein che «la malattia incurabile è la regola, non l'eccezione.» (LS, 110).

51 De Carolis (1999).

52 Precisa infatti Wittgenstein, parlando della propria ricerca e del proprio metodo, che «il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo storia naturale,—perché, per i nostri scopi, una storia naturale potremmo anche inventarla. 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 gli diventerebbero comprensibili. Confronta un concetto con uno stile pittorico: anche il nostro stile pittorico è arbitrario? Possiamo sceglierne uno a nostro piacimento? (Per esempio, lo stile egizio.)

saprà, per così dire, *scherzare* sul nesso, tutto peculiare, tra l'aggettivo “grasso” attribuito ad una persona o ad un animale e lo stesso aggettivo attribuito ad un frutto, ad una risata o ad un giorno della settimana⁵³.

Nella sezione precedente abbiamo visto come la “comprensione primaria” sia legata al contesto e ad esso, in certa misura, “confinata”, in quanto essa si sviluppa a partire da un addestramento specifico, calato in un orizzonte determinato e particolare e si può dire raggiunta una volta che quel contesto sia stato assorbito da chi—lo “scolaro”—si trovava inizialmente in un ruolo subordinato nella relazione pedagogica, in cui la guida, il “maestro” forniva ordini, stimoli, correzioni, incoraggiamenti e rimproveri. Caratteristica del successo di tale addestramento è l'autonomia che segnala il venir meno della suddetta asimmetria: il maestro avrà raggiunto il proprio scopo qualora l'allievo si trovasse infine a saper proseguire da solo; a quel punto, i due si troveranno uniti in un accordo⁵⁴ che rimanda a sua volta a quello sfondo impersonale, il “grado zero” della comprensione e del fraintendimento, cui Wittgenstein dà il nome di “forma di vita”. Una nozione-limite, che emerge solamente quando entra in crisi, quando la normale dialettica maestro/allievo—che può essere meglio compresa, in questo senso, come quella tra autoctono e straniero—non sembra produrre un esito soddisfacente e i continui tentativi di condivisione falliscono⁵⁵. Erede concettuale della sostanza tractariana, la *Lebensform* è il luogo in cui la catena delle ragioni ha termine: per meglio dire, essa non è nient'altro che il venir meno stesso delle ragioni: «Ciò che si deve accettare, il dato, sono—potrem-

Oppure qui si tratta unicamente di bello e di brutto?» (PU II, XII, p. 299).

53 Su questo, si veda l'analisi di Verdi (2010).

54 «Non dico: il bambino *indovina* ciò che l'adulto intende; basta dire: un giorno egli usa la parola, e la usa nelle circostanze in cui la usiamo noi. // La vera questione dunque non è: “Come fa a imparare il modo di impiego della parola”—bensì: “Come si manifesta il fatto che la impiega come noi?”» (BPP I, 375/376).

55 «L'unico criterio del fatto che [il bambino] moltiplica 114 per 44 in modo analogo agli esempi è costituito dal fatto che lo fa nella maniera in cui tutti noi, che siamo stati addestrati in un certo modo, faremmo. Se troviamo che quel bambino non può essere addestrato a fare come noi, lo consideriamo un caso disperato e diciamo che è un anormale.» (LFM, p. 61).

mo dire—*forme di vita*» (PU II, p. 295)—e il dato è che, ad un certo punto, il chiedere e darsi ragioni non serve più, “le ruote girano a vuoto” e ogni elemento che possa essere chiamato in causa per “dare corpo” alla forma di vita—usi, costumi, istituzioni, etc.—non vale a *spiegare* il nostro accordo ed il nostro disaccordo ma è un’“immagine analitica” di quanto già vediamo. Se non potevano essere fatti esempi di oggetti nel *Tractatus* e invece si danno alcuni tratti, sfumati, delle forme di vita, non è perché esse siano *qualcosa di dicibile*, ma perché, nella “tonalità antropologica” che la logica assume nel Wittgenstein maturo, i limiti del linguaggio sono il residuo della prassi linguistica, nella forma del venir meno della sua sensatezza.

L’esito normale dell’addestramento è invece la capacità di rispondere contestualmente in modo libero, senza una guida—potremmo chiamarla *libertà come spontaneità*⁵⁶: il gioco linguistico che ne deriva è l’affinamento di un istinto, non il suo semplice superamento. L’allievo sarà padrone di una capacità espressiva più ricca ed articolata: il pianto del bambino sarà sostituito da prestazioni verbali specifiche⁵⁷.

Abbiamo anche visto però che, caratteristica fondamentale dell’addestramento, nel suo essere costituito da esempi, è il suo trascendere il contesto in cui agisce e che riproduce; senza volerlo, il maestro e l’allievo, nel loro

56 Zhok parla del «connettivo costituito dalla *spontaneità operativa*, dal comportamento (corporeo o grammaticato) del soggetto. L’esempio, quando è recepito, induce un comportamento reattivo; [...] un’imitazione, una traduzione, alla peggio un semplice moto reattivo.» (Zhok 2000, p. 27).

57 «The language of pain is grafted on to a more primitive exclamatory language, which is itself grafted on to wordless manifestations of pain; the establishment of a referential relation between 'pain' and pain therefore depends upon the naturally established relation between pain and its expression. / Il linguaggio del dolore è innestato in un linguaggio esclamatorio più primitivo, che è a sua volta innestato in una manifestazione di dolore non verbale; lo stabilirsi di una relazione referenziale tra 'dolore' e dolore dipende perciò dalla relazione naturale tra il dolore e la sua espressione.» (Mulhall 2006, p. 28). Da parte sua, Grigenti scrive che «prima di accedere alla dimensione del linguaggio, il gioco è già stato completamente giocato dalla nostra forma di vita, entro la quale si è verificata un’immediata saldatura tra il dolore e la sua espressione prelinguistica.» (Grigenti 2000, p. 112). L’idea che il gioco sia stato *completamente* giocato ci lascia piuttosto perplessi: è proprio il carattere insaturo dei giochi e delle forme di vita a permetterci di giocare. La “saldatura”, per quanto ed in quanto immediata, lascia aperta la possibilità del fraintendimento, anche dove normalmente non ce lo aspetteremmo in quanto umani ragionevoli, come di fronte alla sofferenza: «reagire alla sofferenza dell’altro o rispondere all’altro che mi chiama sono comportamenti e atteggiamenti *primitivi* in quanto sono atteggiamenti e comportamenti che precedono ogni calcolo, prova o ragionamento.» (Perissinotto 2001, p. 20).

dialogo⁵⁸—facile o difficile che sia—stanno già alludendo ad altro. L'apprendimento di un linguaggio è intrinsecamente aperto, nel senso che il sapersi destreggiare in un sistema di segni è già di per sé l'averne gli strumenti per creare nuovi simboli o per provare a leggere e seguire regole che non siano esattamente quelle con cui e per cui siamo stati addestrati—potremmo chiamarla *libertà come invenzione*. Il maestro capirà di non essere il depositario di un sapere immutabile, ma di poter essere spiazzato dalle reazioni dell'allievo, sempre meno soggetto passivo, *tabula rasa* pronta ad essere incisa da nozioni piovute dall'alto:

Do le regole di un gioco. L'altro fa una mossa assolutamente conforme alle regole date, di cui io non avevo previsto la possibilità, e che scambussola il gioco, almeno il gioco così come io lo volevo. Bene, allora devo dire: "Ho dato delle cattive regole"; devo modificare le mie regole, o forse integrarle. Ma così ho già in anticipo un'immagine del gioco? In un certo senso sì! [...] La regola dunque mi conduce a qualcosa di cui io dico: "Questa immagine non me la sarei aspettata; una soluzione me l'ero sempre rappresentata così: ... (BPP I, 409).

È alla luce di tali considerazioni che vanno lette, a nostro avviso, le molte annotazioni riguardanti i temi, fortemente intrecciati, del vedere-come (*sehen als*), del mutamento di aspetto e della cecità al significato. Si

58 Nel dialogo possiamo cogliere tanto la materia quanto il metodo della filosofia wittgensteiniana: il "noi" di cui parla spesso il secondo Wittgenstein «sottende il continuo invito rivolto al lettore a confrontarsi con le proposte di chi scrive, il filosofo, in un dialogo immaginario [che presuppone] sia il lettore, sia chiunque altro possa essere coinvolto nel discorso.» (Andronico 1998, p. 276). Da parte sua, Mulhall—più vicino al New Wittgenstein—scrive che per Wittgenstein: «philosophical dialogue is always therapeutic in its purposes; hence, it is concerned with understanding the complex of desires, intentions, fantasies, and confusions that find expression in the interlocutor's contribution to such dialogues. Hence, our involvement in such dialogues necessarily involves us in a mode of psychological undestranding (of others, and of ourselves in so far as the interlocutor expresses our own compulsions and convictions) / il dialogo filosofico è sempre terapeutico nei suoi scopi; perciò, ha a che fare con la comprensione del complesso di desideri, intenzioni, fantasie e confusioni che trovano espressione nel contributo che l'interlocutore offre a tale dialogo. Quindi, il nostro coinvolgimento in tali dialoghi ci chiama necessariamente in causa nella forma di una comprensione psicologica (degli altri e di noi stessi, nella misura in cui l'interlocutore esprime le nostre tendenze e convinzioni)» (Mulhall 2006, p. 56).

tratta, come detto, di giochi “rari” o almeno non immediatamente riconducibili all’addestramento che sostanzia e consente la comprensione primaria. Eppure, sono decisivi al fine di delineare quella rappresentazione perspicua (*übersichtliche Darstellung*) del linguaggio che Wittgenstein si propone di offrirci—e che ci stimola a proseguire.

Scrive Wittgenstein che «questo non si richiede a uno scolaro: *concepire* la parola in questo o in quest’altro modo, indipendentemente da un contesto, oppure riferirci come l’ha concepita.» (*PU II*, II, p. 231). L’abilità cui egli sta facendo riferimento sembra porsi come grammaticalmente differente da quella che descrive invece facendo uso di una serie di *metafore spaziali*: la stanza e la città sono i luoghi in cui ci muoviamo e agiamo—il contesto, così importante nella comprensione primaria, eppure in essa costantemente in secondo piano. Nella comprensione secondaria, è proprio il contesto ad emergere e a divenire elemento decisivo, protagonista e oggetto del gioco:

In una certa stanza io riesco ad orientarmi bene: vale a dire, sono in grado, senza dover riflettere neanche un attimo, di trovare la porta, di aprirla e chiuderla, di usare ogni mobile, non devo cercare il tavolo, i libri, i cassetti né stare a pensare a che cosa servano. Che io sappia orientarmi bene, sarà la libertà con cui mi muovo per la stanza a mostrarlo. Così come una certa assenza di meraviglia e di dubbi. Per potermi orientare bene in un certo luogo, non devi soltanto conoscere la via giusta per andare da una località all’altra, bensì devi anche sapere dove finiresti se svoltassi in una direzione sbagliata. (*BPP I*, 295)

Quella che abbiamo voluto chiamare libertà come spontaneità consiste, nella metafora wittgensteiniana, nella capacità di muoversi con disinvoltura in un ambiente limitato, una stanza; fuor di metafora, essa è la nostra capacità di seguire una regola, di comprendere un linguaggio, vale a dire di reagire ai segni e di servirsene come fa la “stragrande maggioranza degli uomini” nella “stragrande maggioranza dei casi”—criteri non statistici ma grammaticali: essi indicano la normalità del comportamento, la situazione

in cui saremmo portati, se ce lo chiedessero, a riconoscere come corretto l'uso di una parola; questa condizione si caratterizza per l'assenza di pensiero, di riflessione: non ci serve decidere di volta in volta quali operazioni fare per giungere ad un certo obiettivo, ci troviamo a nostro agio, ci “raccapezziamo” e la libertà—la reattività—con cui agiamo sta lì a testimoniare la nostra padronanza dell'ambiente.

Wittgenstein introduce però un elemento di complicazione che ci riporta a quanto abbiamo detto sulla presenza, al cuore della comprensione primaria, degli ulteriori sviluppi della nostra competenza linguistica: egli sottolinea infatti come sia importante, per dire che noi effettivamente ci sappiamo orientare in un certo luogo, che il nostro sapere non sia semplicemente un automatismo ma sia anche un *sapere-che-non*; stando alla metafora, sapere come andare in un certo posto, orientarsi nel senso pieno del termine, vuol dire anche sapere che, se facessimo una scelta diversa, finiremmo in un certo altro luogo. Chiosando Wittgenstein ed approfondendo il suo esempio, potremmo dire che il livello di competenza di un parlante, la sua capacità di abitare consapevolmente il linguaggio-mondo in cui egli è stato addestrato, si può verificare guardando alla sua capacità di immaginare e descrivere come andrebbero le cose se facesse questa o quest'altra scelta, se scegliesse questo o quest'altro percorso⁵⁹; non è detto, infatti, che sia sempre e comunque preferibile la strada più breve: il significato è l'uso nella prassi, nella vita—e la vita articola la gerarchia degli usi in modo molto vario, per cui in una certa occasione può essere più importante arrivare in fretta in un luogo, in un'altra circostanza il nostro fine potrebbe essere quello di vedere un bel paesaggio, anche se per ammirarlo la strada si dovesse allungare. Se è vero che la comprensione primaria è la chiave di accesso di ognuno di noi

59 Si può notare come tale competenza, questo sapere, sia l'erede della competenza linguistica come ce la presenta Wittgenstein nel *Tractatus*: secondo il suo capolavoro giovanile, comprendere una proposizione è sapere che cosa accade se essa è vera, ma anche che cosa accade qualora essa risultasse falsa. La bipolarità delle proposizioni viene tradotta, nelle *Ricerche filosofiche*, nella capacità degli usi di “fare attrito” con la realtà di cui fanno parte: essi possono essere più o meno in sintonia con la prassi abituale della forma di vita in cui agiscono—o, viceversa, più o meno in contrasto con essa.

ad un mondo di significati condivisi—ad una forma di vita—è anche vero che parlare un linguaggio significa anche sapersi sottrarre al dispotismo dell'utilità e del contesto. Questo non per mere ragioni estetiche. Non è un discorso che riguardi i poeti e gli artisti e che sia invece superfluo per chi usa il linguaggio principalmente per “scopi pratici”—ammesso e non concesso che esistano persone di tal fatta—ma si tratta di una caratteristica che riguarda, a lungo andare, anche la nostra capacità di stare con gli altri e di vivere la quotidianità in modo consapevole: «Perché è così importante ritrarre con precisione le anomalie? Se uno non sa farlo, vuol dire che nei concetti non ci si ritrova.» (*BPP II*, 606).

Ci sono quindi svariati gradi di comprensione del linguaggio, come ci sono modi più o meno apprezzabili di cucinare o giocare a calcio. Nel caso del linguaggio ne va però del nostro stare al mondo: a Wittgenstein non interessa fare una gerarchia, sappiamo già che egli intende semplicemente descrivere le forme linguistiche—anche laddove per descrivere risulti importante immaginare. Possiamo però notare comunque nelle sue annotazioni una tassonomia delle pratiche linguistiche, se prendiamo come criterio la ricchezza espressiva del nostro parlare. In particolare, un discrimine è rappresentato dalla capacità o meno di avere a che fare con quelli che sono i presupposti del nostro dire quotidiano: «Dal fatto che ho imparato a eseguire una determinata attività in una determinata stanza (mettere ordine, ad esempio) e padroneggio quella tecnica, non segue che io debba essere preparato a descrivere l'arredamento della stanza; anche se sarei comunque in grado di notare immediatamente qualsiasi mutamento che intervenisse al suo interno e potrei perfino descriverlo subito.» (*BPP II*, 331) Chi abbia una comprensione primaria del linguaggio, sembra dirci Wittgenstein, sarà in grado di padroneggiare la tecnica cui è stato addestrato; saprà anche notare eventuali deviazioni dalla norma, cambiamenti nel paesaggio linguistico, stranezze—relativamente al “suo” mondo—nel comportamento altrui; non più semplice scolaro, forse non ancora maestro, sarà come un primo della classe che noti gli errori dei compagni meno dotati o meno ligi allo studio. Eppure, questo allievo impeccabile è ancora carente in un aspetto che

Wittgenstein sottolinea e che ci sembra di poter riconoscere come modalità tipicamente umana di esistenza: egli non sa guardare al gioco linguistico come un tutto, non sa descrivere l'ambiente⁶⁰ in cui i segni sono significati, la prassi in cui un uso è sensato, è un gesto. In particolare, il filosofo austriaco sta sottolineando una differenza tra due saperi, uno—semplificando un po'—reattivo-passivo e l'altro riflessivo-attivo; sta mostrando come dal primo non derivi automaticamente il secondo, per cui «[s]arebbe perfettamente immaginabile che una persona sapesse orientarsi assai bene in una città, sapesse cioè trovare con sicurezza il percorso più breve da qualunque luogo della città a qualunque altro,—e tuttavia fosse del tutto incapace di disegnare una mappa della città. Che, appena ci si provasse, producesse solo risultati completamente sbagliati. (Il nostro concetto di 'istinto').» (*BPP* I, 556). Il gioco linguistico è l'affinamento di un istinto che questo istinto non nega, ma articola in più più ricco e complesso⁶¹: il sapersi orientare è il gioco 'primitivo', il cui volto ha una fisionomia segnata in modo marcato dall'istinto. Uno sviluppo di questo gioco, in cui «ciò che decide è il *campo* [*Feld*] di una parola» (*PU* II, XI, p. 287), consiste nella capacità di astrarre dal contesto o dal fine di orientarsi, mettendo al primo posto la volontà di riflettere sull'ambiente del gioco, sul gioco *in quanto tale*⁶².

Mano a mano che si addentra nella descrizione della comprensione secondaria—delle periferie del linguaggio, se vogliamo arbitrariamente prendere come modello del centro la comprensione primaria—Wittgenstein affronta aspetti della prassi linguistica e concetti fortemente ambigui, nel senso che stanno al limite tra la ricchezza linguistica e la sua degenerazione in feticci, false immagini, mitologia. È il caso della nozione di “atmosfera”

60 «Il gioco linguistico non è tanto “parte” della forma di vita, quanto specchio di essa: la descrizione del gioco linguistico è descrizione della forma di vita in quanto ambiente operativo del linguaggio» (Zhok 2000, p. 14).

61 «La reazione primitiva potrebbe essere uno sguardo, un gesto, ma anche una parola.» (*PU* II, XI, p. 285).

62 Wittgenstein sembra vedere una forte somiglianza di famiglia tra la comprensione secondaria e la propria attività filosofica, quando scrive: «Questo mostra come le nostre riflessioni siano simili a delle escursioni che noi facciamo in una data regione allo scopo di tracciare una mappa.» (*BPP* I, 303).

(*Atmosphäre*). Erede della lezione di Frege, che riteneva il tono e il colore delle parole caratteristiche accidentali rispetto ad una corretta analisi logica del linguaggio—caratteri mutevoli, soggettivi, per certi aspetti arbitrari—Wittgenstein sa anche, però, che una rappresentazione perspicua dello stesso non sarebbe tale se lo sguardo logico-filosofico non tenesse in considerazione il ruolo ed i limiti degli aspetti estetici e psicologici nella grammatica delle parole, nel modo in cui esse vengono comprese, fraintese, inventate dai parlanti. Può essere utile accostarsi alla questione riportando un breve brano dalle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*:

L'atmosfera che non può separarsi dalla cosa,—dunque non è un'atmosfera. Le cose intimamente associate, che *sono state* associate, sembrano adattarsi reciprocamente. [...] non possiamo immaginare che l'uomo, che ha questo nome, questa fisionomia, questa scrittura, non abbia prodotto *queste* opere ma, per esempio, ne abbia prodotte altre completamente diverse (quelle di un altro grand'uomo). Non possiamo immaginarlo? Vogliamo provare? [...] immaginiamo che qualcuno voglia rappresentare l'aspetto che ha Goethe mentre compone la Nona sinfonia. Qui non saprei immaginare nulla che non sia sgradevole e ridicolo.
(*PU II*, VI, p. 241/242).

Wittgenstein sta descrivendo un'esperienza molto comune—e proprio per questo al tempo stesso carica di insidie, nel momento cui venga astratta dall'uso consueto e diventi oggetto della speculazione filosofica: tutti noi—almeno, Wittgenstein ci chiede se non sia proprio così—abbiamo una certa familiarità con una certa sensazione che si prova qualora si pensi ad una persona che conosciamo bene o ad un personaggio della Storia, della letteratura, della cultura cui apparteniamo; è la sensazione di veder il suo nome come inseparabile dal significato. Sembra quasi che il nome *in quanto tale* abbia un legame naturale e *necessario* con la persona che designa:

Sappiamo bene che il nome "Schubert" non si trova in alcuna relazione di

accordo con il suo portatore e con le opere di Schubert; e nondimeno noi siamo sotto una coazione ad esprimerci in questo modo. // Forse è strano mettere in relazione con ciò il caso del nome proprio di persona. Ma si può stabilire una relazione. Cioè questa: *vedere* il nome di persona come un ritratto. (LS, 69/70).

L'atmosfera di una parola è l'insieme di quei tratti che si accompagnano ad essa⁶³; da come li presenta Wittgenstein, si tratta di caratteristiche ineliminabili, che riguardano una certa esperienza vissuta del significato, non il semplice seguire una regola. In altri termini, non vale per tutte le parole ed in tutte le circostanze che si sia portati a riconoscere una loro "atmosfera". La preoccupazione di Wittgenstein è di porre una differenza tra la grammatica di "naturale" e quella di "necessario": la seconda parola produce l'immagine di un 'meccanismo logico', di un automatismo infallibile; attribuire carattere di naturalità ad un fenomeno linguistico vuol dire, invece, constatare che di fatto siamo portati a rappresentarci tutta una costellazione di pensieri e immagini quando ci troviamo di fronte a certe parole. L'attribuzione del carattere di necessità al nesso tra certi segni ed una certa esperienza crea i presupposti per il dogmatismo ed il fraintendimento del linguaggio, in quanto saremo portati ad ipostatizzare quella relazione, a reificare il flusso del linguaggio e ad isolare, di conseguenza, certi segni, attribuendo loro caratteristiche speciali; è così che nascono i miti del 'linguaggio', della 'proposizione'; è così che si personifica il tempo, facendone una sorta di divinità. Invece, «[l]'atmosfera di una parola è il suo impiego. Oppure: noi ci rappresentiamo il suo impiego come un'atmosfera. L'atmosfera' della parola è un'immagine del suo impiego.» (LS, p. 194). L'atmosfera, pertanto, non è qualcosa di *separato* dall'impiego delle parole: più correttamente, va intesa come *l'impiego stesso*, nel momento in cui lo si guardi dal

63 «Di norma, questo campo (che in altri casi Wittgenstein chiama l'"aroma" o l'"atmosfera" di una parola) funge tacitamente da paradigma della comunicazione.» (De Carolis 1999a, p. 200).

punto di vista di ciò che fa ‘sedimentare’, di ciò che lo trascende *nel* linguaggio: si tratta delle immagini che l’uso nella prassi produce:

In primo luogo il nostro linguaggio descrive un’immagine. Che cosa si debba fare di quest’immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l’immagine. Ma l’immagine sembra risparmiarci questa fatica; allude già a un impiego determinato. Così si beffa di noi. (*PU II*, VII, p. 244)⁶⁴.

Wittgenstein sembra dirci che il modo in cui parliamo non è innocente, *non lascia tutto com’è*—per ribaltare un’affermazione che egli, invece, fa a proposito della ‘propria’ filosofia. Nel seguire una regola, nel comprendere e fraintendere un linguaggio, noi confermiamo o modifichiamo il linguaggio stesso quanto al suo carattere di istituzione, consuetudine, uso condiviso: l’addestramento parte da un sapere comune che si consegna al nuovo parlante senza la garanzia di vederlo replicato tale e quale; la sua forza persuasiva—di *paradigma*—viene messa alla prova dall’irriducibile novità di ogni applicazione. Nel suo carattere plastico, il linguaggio non è arbitrariamente disponibile al cambiamento; questo, però, non per una sua struttura logica atemporale, per un’essenza nascosta, ma per il suo carattere di istituzione condivisa: il linguaggio è tale solo in quanto funziona come deposito simbolico, divisibile e condiviso dai più nella maggior parte dei casi. In questa dialettica tra uso consueto e applicazione innovativa sta la vita del linguaggio inteso come organismo vivente. Lo sforzo di Wittgenstein è quello di render ragione, ad un tempo, del carattere arbitrario del linguaggio e della sua capacità di naturalizzarsi; tale ‘seconda natura’ si dà nella forma di immagini che si depositano nella prassi e formano paradigmi. Esse hanno

64 «Il nostro linguaggio descrive anzitutto un’immagine. Ciò che si deve fare dell’immagine, come applicarla, resta oscuro. [...] Ma l’immagine sembra dispensarci da questo lavoro; essa indica già un’applicazione (completamente) determinata. In questo modo l’immagine si impadronisce di noi.» (*LS*, 392).

‘forza di legge’, pur non essendo vincoli cogenti, in quanto sostenute da una prassi condivisa che ne rappresenta, al tempo stesso, il limite immanente. Capita allora che «[n]oi usiamo qui la parola perché essa ha *questo* significato. Nessun’altra parola, nessun altro significato assolverebbe a questa funzione per noi. È un fatto che bisogna accettare.» (LS, 78). Questo *Faktum* è uno di quei fatti molto generali della storia naturale degli uomini, uno di quei fatti di natura, che costituiscono la cultura (*Kultur*) in cui veniamo addestrati, la nostra *Lebensform*⁶⁵. Essi sono precisamente ciò che ci consente un’esperienza come la comprensione secondaria del linguaggio e—ad un tempo—la materia stessa di tale comprensione. Wittgenstein sta ampliando la grammatica della “comprensione”, sta cercando di mostrare cosa, per lui, possa essere considerato un esempio del comprendere un linguaggio—e ci sta chiedendo se ci riconosciamo o meno nel ritratto che sta dipingendo:

Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che può essere sostituita da un’altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun’altra. (Non più di quanto un tema musicale possa venir sostituito da un altro.) Nel primo caso il pensiero della proposizione è qualcosa che è comune a differenti proposizioni; nel secondo, qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere. (Comprendere una poesia.) (PU I, 531).

Dunque qui «comprendere» ha due significati differenti?—Preferisco dire che questi modi d’uso di «comprendere» formano il suo significato, il mio *concetto* del comprendere. Perché *voglio* applicare «comprendere» a tutte queste cose. (PU I, 532).

65 Anche Perullo (1999) sottolinea il nesso tra *Faktum* e *Lebensform*, ma in un modo che a nostro avviso fraintende la relazione interna tra forma di vita, linguaggio, giochi linguistici, usi: «la forma di vita è il pre-categoriale assoluto, il “che”, il *Faktum*, prima dei singoli fotogrammi dei giochi, che per questo sono già la stasi e il tempo.» (Perullo 1999, p. 153). Non c’è “qualcosa” che sia *prima* e qualcosa che sia già “fotogramma”, se non nell’analisi filosofica, nel modo filosofico di guardare alla “scena dei giochi”, sguardo che ha uno scopo ed un uso determinati.

L'allargamento del concetto del «comprendere» operato da Wittgenstein sposta la nostra attenzione dai giochi in cui l'educazione, l'addestramento, la cultura in cui viviamo sono elementi decisivi ma che costituiscono lo sfondo del dire a quelli in cui l'ambiente emerge, *si mostra*. Come l'atmosfera non è qualcosa che accompagni il significato, ma il significato stesso visto come uso che si fa immagine⁶⁶, così «l'ambiente non è il “pensiero che accompagna” il parlare» (Z, 99) ma il parlare stesso visto nella sua dimensione impersonale, il suo essere espressione di una cultura—e di possibilità alternative ad essa. Questa è esattamente la materia dei giochi linguistici paracontestuali che stiamo analizzando e che trovano spazio nella trattazione wittgensteiniana del veder-come.

66 Crittenden sottolinea come la nozione di immagine non sia usata da Wittgenstein solo con un'accezione negativa: «pictures give a “way of looking at things” (144) [...]. In this sense pictures give a way of “summing up” facts; they contain a *conception of the subject matter*. Finally pictures appear to have meaning not only because of a seeming application but also because of their verbal expression. / Le immagini offrono un “modo di vedere le cose” (PU I, 144) [...]. In questo senso le immagini forniscono un modo di “raccolgere” I fatti; esse contengono una concezione della questione. Infine, le immagini sembrano avere significato non solo per un'applicazione apparente ma anche per la loro espressione verbale.» (Crittenden 1970, pp. 27/28). In altri termini, le immagini come paradigmi che permettono di categorizzare il reale, non hanno un valore logico ma psicologico ed antropologico; questo non vuol dire che la filosofia non debba tenerne conto. Anzi, il secondo Wittgenstein dedica gran parte delle proprie osservazioni alla chirificazione logico-filosofica degli enunciati psicologici. Continua Crittenden: «Wittgenstein [...] is suggesting that he is not interested in the causes of a picture and that the inclination to think in terms of a particular picture is part of the language in question, analogous to the “secondary meaning” which certain words have. [...] Wittgenstein is pointing out that there is more to the tendency toward picture-thinking than *just* a psychological state. / Wittgenstein sta suggerendo che non è interessato alle cause di un'immagine e che l'inclinazione a pensare nei termini di una singola immagine è parte del linguaggio in questione, analogamente al “significato secondario” che certe parole hanno. [...] Wittgenstein sta sottolineando che c'è più che un *semplice* stato psicologico nella tendenza a pensare-per-immagini» (Crittenden 1970, p. 35).

2.3 Vedere-come e mutamento di aspetto

Buona parte delle prime annotazione raccolte nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* sono dedicate da Wittgenstein alla descrizione di due impieghi della parola “vedere”, di cui egli si occupa anche nella seconda parte delle *Ricerche filosofiche*:

Il primo: “Che cosa vedi là?” — “Vedo questa *cosa*” (segue una descrizione, un disegno, una copia). Il secondo: “Vedo una somiglianza tra questi due volti” — colui al quale dico queste cose può vedere i due volti tanto distintamente quanto li vedo io. L’importante: La categorica differenza tra i due ‘oggetti’ del vedere. L’uno può disegnare accuratamente i due volti; l’altro può notare, in questo disegno, quella somiglianza che l’altro non ha visto. Osservo un volto, e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. *Vedo* che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso. Chiamo quest’esperienza “il notare un aspetto” [*das Bemerken eines Aspekt*]. (PU II, XI, p. 255).

Abbiamo già avuto modo di notare come per Wittgenstein il *comprendere* sia imparentato col *vedere* e in fondo tutta la trattazione del seguire una regola non è altro che una ricognizione dei modi in cui gli uomini reagiscono a dei segni, a degli impulsi, operazione per la quale la visione è il paradigma. D’altra parte, sappiamo anche quale ruolo rivesta la nozione di

immagine tanto nel primo quanto nel secondo Wittgenstein: se nel *Tractatus* essa è il modello per la proposizione intesa come fatto che ha la capacità di raffigurare un altro fatto, nelle *Ricerche* e negli scritti che ruotano attorno ad esse, l'immagine è un concetto tanto decisivo quanto ambivalente: noi vediamo significati, ma al tempo stesso siamo spesso soggiogati e “beffati” dalle immagini che il linguaggio produce; siamo stimolati, guidati ma anche sviati dalle analogie tra i significati, dalle immagini⁶⁷ che costituiscono il “residuo” della nostra prassi simbolica, che formano lo sfondo, la tradizione su cui si innestano le singole applicazioni e a cui Wittgenstein darà il nome di mitologia (*Mythologie*) o immagine del mondo (*Weltbild*) nelle tarde annotazioni di *Della certezza*.

La citazione con cui abbiamo iniziato questo paragrafo ci riporta al “contesto pedagogico” più volte richiamato: ancora una volta, Wittgenstein riproduce una situazione in cui una persona interroga un'altra persona. L'obiettivo è quello di tracciare una differenza tra le grammatiche di due giochi: il primo ci ricorda la situazione in cui il maestro addestra lo scolaro alla comprensione primaria, ponendogli delle questioni e attendendosi delle risposte, per poi fornirgli ulteriori indicazioni—si tratta dell'*insegnamento* ostensivo, sulla base del quale potrà svilupparsi la capacità di dare *definizioni* ostensive. Lo scolaro sta imparando a riconoscere significati, a reagire ad essi e sulla base di essi, per usarli poi in modo autonomo. Nel caso specifico, se sarà in grado di rispondere speditamente alle domande di chi lo interroga, egli sarà probabilmente capace di ritrarre, al limite anche in modo

67 Già nel *Big Typescript*, che può essere considerato un primo, grande tentativo di elaborazione dei problemi e degli strumenti che confluiranno nelle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive, unendo il riferimento alla fisiognomica di Lichtenberg con motivi nietzscheani: «Perché i problemi grammaticali sono così difficili e apparentemente inestirpabili?—Perché sono connessi con le più antiche abitudini mentali, cioè con le immagini più antiche, impresse nel nostro linguaggio stesso. ((Lichtenberg)). // Gli uomini sono immersi profondamente nelle confusioni filosofiche, cioè grammaticali. [...] 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 una 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.» (*BT*, p. 422).» Sul “paradigma fisiognomico” si veda Gurisatti (2006).

molto accurato, le figure oggetto dell'addestramento. Wittgenstein ci mostra però che c'è un altro gioco che si fa con la stessa parola, “vedere” (*sehen*), ma che differisce quanto alla grammatica profonda: in quest'altro esercizio, l'abilità richiesta consiste nel saper riconoscere delle somiglianze tra due volti; in altri termini, lo scolaro potrà essere in grado di ritrarre accuratamente le due figure, senza però saper riconoscere il fatto che i due disegni e ciò che raffigurano presentano delle somiglianze (e delle differenze). La capacità di confrontare le due immagini e vedere le connessioni si traduce nella sensibilità per gli *aspetti* delle figure che abbiamo davanti a noi: *vedere* un'immagine è grammaticalmente diverso dal *notare* un suo aspetto. Paradossalmente, proprio questo secondo gioco—così legato ai particolari—per essere giocato richiede la capacità di guardare alla figura come un tutto; a sua volta, tale capacità è connessa all'abilità nel riconoscere somiglianze e differenze. In altri termini, siamo di fronte ad una nuova descrizione del funzionamento del linguaggio e soprattutto della sua comprensione, che prevede che la “confidenza” con i giochi più semplici alluda già alla padronanza di quelli maggiormente articolati. Il linguaggio non è un insieme di giochi assolutamente indipendenti l'uno dall'altro: la loro autonomia è relativa e prevede che il parlante sappia muoversi ed orientarsi anche fuori dal contesto in cui ha imparato a usare i segni; al limite, anche *contro* quel contesto. Tale capacità di giocare con le parole—che è caratteristica peculiare dell'esperienza estetica e poetica—è presente anche nel linguaggio quotidiano. Il linguaggio è sempre lo stesso, da un certo punto di vista; eppure, sa essere radicalmente diverso, a seconda degli usi e degli abusi che ne facciamo. Wittgenstein è consapevole di ciò e affronta precisamente il caso di un'immagine—un significato—che riconosciamo come *lo stesso* ma che è anche *mutato*: «Vedo che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso. Chiamo quest'esperienza “il notare un aspetto”.» (*PU II*, XI, p. 255). Il vedere ora così, ora altrimenti la stessa figura è peculiare del gioco del veder-come. Si tratta di una prassi di secondo livello, nel senso che non la si insegna come prima cosa quando si vuole addestrare uno scolaro, fargli acquisire una competenza linguistica primaria: «È chiaro che per lo scolaro che è

appena entrato in contatto con i concetti di ‘vertice’, ‘base’, ecc., le parole: “Ora vedo *questo* come vertice—ora *questo*” non avranno alcun senso. Ma questo non l’intendevo come un asserto empirico. // Diremmo che vedere ora così ora così soltanto di qualcuno *che sia in grado* di fare speditamente ogni sorta di applicazioni della figura.”» (BPP II, 483/484). Il vedere-come (*sehen als*) riguarda le relazioni interne tra i concetti, non semplicemente il loro uso. Richiede quindi una padronanza spedita di essi e la consapevolezza del loro essere parte di un linguaggio-mondo; è sulla base di tale consapevolezza che possiamo avere l’esperienza del mutamento di aspetto di una figura che resta esattamente la stessa: «Il fenomeno *un po’ strano* del vedere così o altrimenti fa la sua comparsa solo quando uno riconosce che c’è un senso in cui l’immagine visiva *resta identica*, mentre qualcos’altro, che si vorrebbe chiamare “concezione”, può modificarsi.» (BPP I, 27). Il gioco concettuale che vede coinvolti i concetti di “medesimo” e “differente” ha il proprio pari nella difficoltà di comprendere che tipo di relazione il parlante abbia con la figura nel vedere-come: se passivo, sbilanciato dal lato della visione, o se invece maggiormente attivo, legato pertanto all’ambito della riflessine e dell’interpretazione. Lo stesso Wittgenstein si pone la questione e la risolve solo col beneficio del dubbio a vantaggio della prima ipotesi: «In che cosa consiste il vedere la figura ora così, ora altrimenti?—Vedo effettivamente una cosa diversa ogni volta, o *interpreto* soltanto in maniera diversa quello che vedo? Sono propenso a dire la prima cosa. *Ma perché?* Il fatto è che interpretare è un’azione.» (BPP I, 1). Ancora una volta, Wittgenstein rifiuta un ruolo di primo piano all’interpretazione, intesa come atto di attribuzione di senso, in quanto il senso precede ogni nostro atto: sono i giochi a decidere cosa abbia senso e cosa no, per quanto essi vivano delle nostre applicazioni, delle nostre mosse. Se vogliamo, possiamo dire che tra le due dimensioni esiste un rapporto *circolare*, per cui una mossa è tale solo nella misura in cui appartenga ad una prassi già consolidata; prassi che, a sua volta, vive solo perché continuamente rinnovata—confermata o modificata—dagli atti dei parlanti. Più correttamente, dovremmo dire che solo lo sguardo filosofico sul linguaggio permette di analizzare—letteralmente “sciogliere”,

“separare”—ciò che nella prassi è unito: regolarità, regole, applicazioni. Si tratta di uno sguardo *pericoloso*, perché ci induce a cercare un fondamento per il linguaggio, un gesto che sia prioritario, decisivo rispetto ad altri—ed una sua reificazione in una formula. Sottolineare la nostra passività significa, per Wittgenstein, respingere la tentazione di fondare il linguaggio su di un atto di volontà o di interpretazione; non vuol dire, invece, negare *sic et simpliciter* il ruolo dei parlanti, che in alcuni contesti sono chiamati ad agire consapevolmente. Per quanto riguarda l'interpretazione nel contesto del mutamento di aspetto⁶⁸, ad esempio, Wittgenstein ha modo di scrivere: «Si potrebbe anche dire: “La figura non soltanto la interpreto, addirittura la rivesto di questa interpretazione”. // Come se si volesse capire un gesto espressivo che fa parte di una cerimonia. Per spiegarlo dovrei in certo modo analizzare la cerimonia. Potrei, ad esempio, modificarla e mostrare che effetto avrebbe questa modificazione sul ruolo di quel gesto.» (*BPP* I, 33/34). Interpretare, lo sappiamo, non significa comprendere⁶⁹: l'interpretazione è la sostituzione di un segno—o di un sistema di segni—con un altro; si tratta di un'attività inconsueta, che pratichiamo solamente nei momenti in cui non riusciamo più a seguire la regola ciecamente; soprattutto, capita quando non si riesce ad avere uniformità di comportamento con altri parlanti. A quel punto, si interpreta: si prova a rivestire di un nuovo abito i nostri gesti, si cerca un terreno comune. Il vedere-come, il notare un aspetto, non sono giochi riconducibili ad un mero atto interpretativo, però—sembra dirci Wittgenstein—il ruolo attivo del parlante si mostra nel fatto che una comprensione del mutare della figura restando essa la stessa implica la capacità di guardare al gioco come un tutto, di collocare l'immagine-significato in un orizzonte di senso

68 «Non è il mutamento d'aspetto che si vede, ma il mutamento di interpretazione. // Non vedi secondo un'interpretazione, ma secondo un interpretare.» (*BPP* II, 521/522).

69 «Il vedere è connesso a una comprensione non-interpretativa della scena. Interpretare è una *azione*, vedere uno *stato*. [...] Saper vedere significa dunque cogliere con chiarezza la stasi del movimento, la presenzialità della percezione. Interpretare [...] è qualcosa che agiamo solo in casi molto determinati, cioè in determinate icone.» (Perullo 1999, p. 149).

più ampio; si tratta, se vogliamo, di immaginare una storia⁷⁰ o una cerimonia in cui quel cambiamento e quell'esser-lo-stesso non siano in contraddizione ma possano convivere. Non sono forse, alcune delle esperienze culturali e religiose più significative, affini a quanto Wittgenstein ci chiede di fare⁷¹?

Come possiamo notare, ci siamo già allontanati dai giochi elementari con cui Wittgenstein ci aveva introdotti al funzionamento del linguaggio; parlando del vedere una figura ora così ora altrimenti, scrive: «Nella nostra vita queste esperienze giocano un ruolo assai subordinato; mi è facile, però, escogitare circostanze in cui ciò che per noi è irrilevante può assumere, invece, grande importanza.» (*BPP* I, 101). La rarità dei giochi che stiamo osservando non deve comportare la loro esclusione dal novero di quanto è decisivo al fine di restituire un'immagine esaustiva del linguaggio; si tratterà di capire *come* essi si imparino, *quando* e *perché* si giochino. Soprattutto—esercizio peculiare del secondo Wittgenstein—dovremo *immaginare*, escogitare circostanze in cui i giochi rari abbiano luogo. La strada scelta da Wittgenstein per fare ciò è quella di andare a vedere, *ex negativo*, cosa comporti l'assenza dell'abilità di vedere una stessa immagine in modi differenti e di notare un aspetto—cosa significhi non avere l'esperienza del *sensu* del significato⁷², tanto rara quanto a tratti decisiva nella nostra comprensione del linguaggio, di noi stessi, degli altri. È a questo punto che interviene la figura del cieco al significato: prima di delinearne i tratti e la funzione nell'economia del discorso wittgensteiniano, approfondiamo ancora alcuni tratti

70 «Che cosa percepisce colui che sente la gravità di una melodia?—Nulla che si possa comunicare riproducendo ciò che si è udito. Di un qualsiasi carattere [...] posso immaginare che si tratti della lettera di un qualche alfabeto straniero, scritta in modo rigorosamente corretto. Oppure che sia scritta in modo erroneo; ed erroneo in questa o quest'altra maniera [...]. Potrebbe discostarsi dalla scrittura corretta in diverse e svariate maniere.— E posso vederla sotto diversi e svariati aspetti, a seconda della finzione [*Erdichtung*] con cui la cirondo. E qui sussiste una stretta affinità con l'«avere un'esperienza vissuta del significato di una parola'.» (*PU* II, XI, p. 276).

71 Basti pensare alla *transustanziazione* nel rito cristiano cattolico.

72 Un 'sensu' che non fa parte degli esercizi di addestramento elementare né rientra tra i suoi obiettivi, se comprendiamo bene la domanda di Wittgenstein: «Quando sviluppa il 'sensu del significato' il bambino che impara a parlare? Le persone che gli insegnano a parlare e osservano i suoi progressi si interessano a questo aspetto?» (*BPP* I, 346).

dei giochi del vedere-come e del notare un aspetto.

Il gioco del vedere-come è legato al fenomeno del mutamento di aspetto: «Solo con il fenomeno del mutamento di aspetto sembra che l'aspetto si separi dal resto della visione. È come se, dopo l'esperienza del mutamento di aspetto, si potesse dire: "Allora quello che c'era qui era un aspetto!"» (BPP I, 415). In questo senso, il vedere-come è innanzitutto un vedere e solo in seconda battuta un interpretare, un atto volontario: è infatti ad esso essenziale che la figura muti; il parlante interviene nella misura in cui, addestrato in una determinata forma di vita, egli è in grado di percepire quell'aspetto; il percepire, in questo senso, è anche sempre un concepire: in ciò che vedo è depositata una concezione; vediamo significati, appunto. Nella descrizione dell'aspetto, resa possibile dal suo mutamento⁷³: «Se non ci fosse il mutamento d'aspetto, ci sarebbe solo un *modo di intendere*, non un *vedere* così o così.» (BPP II, 436). Ci serviamo infatti di concetti che non fanno parte della descrizione della figura, dal momento che l'aspetto è inserito in quanto tale in un *mondo* di pensieri: «In un altro spazio di pensiero—si vorrebbe dire—la cosa ha un altro aspetto. // Non c'è aspetto che non sia (anche) concezione.» (BPP I, 516/518).

Il gioco del mutamento di aspetto, del suo accendersi e spegnersi, è fortemente legato alla dimensione *dialogica* del linguaggio. È un po' come se, stando alla metafora con cui abbiamo ormai dimestichezza, il maestro e lo scolaro, dopo il lungo processo di addestramento che li ha portati a condividere una forma di vita e ad annullare—o ricontestualizzare—l'originaria asimmetria del loro rapporto, cominciassero a giocare un gioco più complicato, in cui l'uno invita l'altro non più, semplicemente, a reagire a degli stimoli, ma a notare delle somiglianze interne tra concetti; è qui che i giochi cominciano ad essere decontestualizzati, non nel senso—per Wittgenstein rischioso—di essere astratti da un contesto per essere sottratti al flusso del linguaggio e degli usi, quanto piuttosto nel senso di essere liberati dal vincolo *esclusivo* al contesto in cui erano stati insegnati ed imparati. Si tratta

73 «Nel cambiamento d'aspetto si diviene *consapevoli* dell'aspetto.» (LS, 169).

del passaggio dalla libertà come reattività alla libertà come invenzione, che si fonda sulla capacità di notare connessioni e non solo semplici somiglianze; nella capacità di intrecciare grammatiche differenti cogliendo alcuni punti in comune; nella capacità di produrre significati nuovi a partire dalla padronanza degli usi consueti: «Da chi vede il disegno come... mi aspetterò qualcosa di diverso da chi sa semplicemente che cosa esso rappresenta.» (LS, 651).

Nel gioco del mutamento di aspetto ha poi una grande importanza la *grammatica del tempo*: Wittgenstein sottolinea ripetutamente la differenza tra l'uso della parola "vedere" e l'uso della parola "notare", per sottolineare come l'aspetto sia un elemento visivo fugace: noi lo notiamo e nel notarlo sappiamo che non resterà sempre sotto i nostri ma, anzi, presto scomparirà; esistono, cioè, una fase acuta ed una fase cronica della visione: «Un aspetto mi può apparire perché qualcuno *richiama la mia attenzione* su di esso. Ma grande è la differenza fra questo 'vedere' e la percezione di colori e forme. // Notare e vedere. Non si dice: "L'ho notato per cinque minuti".» (BPP II, 442/443). Noi ci relazioniamo mimeticamente al cambiamento d'aspetto, per cui è come se dapprima imitassimo e poi accettassimo senza imitare⁷⁴: *l'elemento mimetico*, così caratteristico dei giochi elementari—il bambino che guarda gli adulti e cerca di comportarsi allo stesso modo, prima ancora di sapere che si tratta di un linguaggio, quindi di gesti inseriti in un mondo di pensieri—non smette di esercitare la propria funzione quando si passi ad analizzare giochi più complessi come questi, in cui non abbiamo a che fare con la ripetizione pura e semplice ma con la comprensione di un gesto in un momento ben preciso: «L'esperienza vissuta dell'aspetto si esprime così: "Adesso è..."» (LS, 171).

Ecco allora che l'interpretazione trova un contesto in cui essa ha effettivamente un ruolo decisivo; se è vero che l'aspetto ha una durata limitata

74 «Nell'aspetto è presente una fisionomia che in seguito sparisce. È un po' come se ci fosse un volto che dapprima *imito* e poi accetto senza imitarlo.» (BPP II, 519) E ancora: «Nell'aspetto è presente una fisionomia che in seguito sparisce. È pressappoco come se ci fosse un viso che dapprima *imito* e poi accetto senza imitarlo.» (PU II, XI, p. 276).

nel tempo, nel senso che ben presto viene assorbito dalla figura e non è più in primo piano, allora questi giochi prevedono che esso venga ulteriormente stimolato: può accadere, come abbiamo visto, che sia un altro parlante a farci notare un aspetto; può essere che noi, una volta notatolo, cerchiamo di soffermare la nostra attenzione su di esso—che lo facciamo persistere, che prolunghiamo il tempo del suo manifestarsi: «Il fenomeno del quale parliamo è l'illuminarsi di un aspetto. // Uno dice a se stesso, per esempio: “Potrebbe anche essere questo” (dà una nuova interpretazione) e l'aspetto può illuminarsi. // Io posso osservare due volti che non cambiano: improvvisamente si illumina una somiglianza tra loro. Io chiamo questa esperienza l'illuminarsi di un aspetto. // Un aspetto si illumina e si spegne. Se dobbiamo rimanere consapevoli di esso dobbiamo continuare a suscitarlo.» (LS, 429/430/433/438).

Wittgenstein si sofferma sulle caratteristiche di questo gioco, consistente nel suscitare e raccontare l'aspetto grazie alla possibilità dataci dal suo mutamento:

Il resoconto del mutamento di aspetto ha essenzialmente la forma di un resoconto concernente l'oggetto percepito. Ma la sua applicazione ulteriore è differente. (LS, 447)

Ma se l'aspetto *s'illumina*, allora l'espressione di esso (indicare per esempio il modello) è *essenzialmente* l'espressione di una nuova percezione. (LS, 495)

Ma nel cambiamento d'aspetto il caso è completamente diverso. L'unica possibile espressione dell'esperienza diviene ciò che prima, in rapporto alla copia, forse sembrava o (perfino) era una determinazione inutile. (LS, 502)

La peculiarità di questi giochi sta allora nel fatto che ciò che nella normale prassi linguistica era secondario se non addirittura inutile, qui diventa decisivo: se è vero che l'aspetto ha senso solo sullo sfondo di un mon-

do di pensieri⁷⁵, possiamo dire che ad essere importante è proprio quanto Wittgenstein ha chiamato ambiente o—con maggiore precisione—cultura o forma di vita. Nella descrizione degli aspetti chiamiamo in causa spesso e volentieri le concezioni che sempre si accompagnano alla percezione: ogni comprensione è culturalmente collocata, per cui quando i suoi presupposti passano, per un momento, in primo piano, a rendersi visibili sono gli usi, i costumi ed i concetti su cui si muove il nostro dire e pensare.

L'esperienza del mutamento di aspetto ci permette di imparare un gioco nuovo, che consiste nel rendere visibili i presupposti dei giochi giocati nel quotidiano, attraverso la pratica del vedere-come, fortemente imparentata con l'immaginazione di situazioni inedite⁷⁶, legate al contesto quotidiano da somiglianze di famiglia⁷⁷; confrontare concetti e immaginarne, soffermare l'attenzione nostra e altrui sulle relazioni interne tra immagini e non limitarsi a seguire la regola, sono pratiche rare, che non possiamo replicare in continuazione, pena il venir meno della comunicazione—il seguire una regola ciecamente—ma che risultano fondamentali per una comprensione articolata del linguaggio-mondo in cui abitiamo. A queste pratiche assomiglia fortemente la filosofia come critica del linguaggio concepita da Wittgenstein: «Il cambiamento dell'aspetto possiamo provocarlo ed esso può anche prodursi contro la nostra volontà. Può seguire la nostra volontà come può farlo il nostro sguardo. // Se mi chiedo l'impiego e l'interesse di quella comunicazione mi viene in mente quanto di frequente, nelle considerazioni estetiche, venga detto: “Bisogna che tu lo veda *in questo*

75 «Se il vedere un aspetto corrisponde a un pensiero, allora è solo in un *mondo* di pensieri che può esserci un aspetto.» (BPP I, 1029).

76 «Il vedere degli aspetti è costruito su altri giochi. // Si parla tranquillamente di un calcolare nell'immaginazione. Non è quindi sorprendente che la forza dell'immaginazione possa servire la conoscenza. // Quello che voglio dire non è che l'aspetto sia una rappresentazione. Piuttosto che 'vedere un aspetto' e 'farsi una rappresentazione' sono concetti affini.» (BPP II, 541-543).

77 Viceversa, la prassi del vedere-come è rintracciabile, *in nuce*, anche negli inconsapevoli studenti che svolgono i propri compiti: «Qual è la connessione fra il vedere un aspetto e la capacità di operare (ad esempio in matematica)? Pensa al vedere tridimensionale in geometria descrittiva e alle operazioni sul disegno. // Ebbene, c'è un nesso tra aspetto e fantasia.» (BPP II, 506/507).

modo, così lo si intende”, “Se lo vedi *in questo modo*, vedi dove sta l’errore”, “Devi sentire queste battute come un’introduzione”, “Devi ascoltare attentamente questa tonalità”, “Devi fraseggiare il tema *in questo modo*” (e questo può riferirsi sia all’ascoltare sia al suonare).» (LS, 612/632). Come possiamo vedere, queste indicazioni hanno molto a che fare con i giochi che Wittgenstein riporta quando la sua attenzione si sofferma sulle questioni estetiche e, più in generale, sulla dimensione estetica⁷⁸ del linguaggio. Come quando scrive: «Il tema non indica qualcosa al di là di se stesso? Oh sì! Ma questo vuol dire:—l’impressione che mi fa dipende da certe cose nel suo ambiente.—Per esempio dal nostro linguaggio e dalla sua intonazione, e dunque dall’intero campo dei nostri giochi linguistici.» (Z, 175). Vedere una proposizione come un frase musicale è forse una delle prestazioni concettuali che il cieco al significato non può offrire.

78 La musica è il paradigma, per Wittgenstein, di tale modo di leggere il funzionamento del linguaggio: «Nel linguaggio delle parole è presente un forte elemento musicale. (Un sospiro, il tono della domanda, dell’annuncio, del desiderio, e tutti gli innumerevoli *gesti* del tono della voce.)» (Z, 161). Su questo, si vedano Goldoni (2006), che mostra come le riflessioni di Wittgenstein aiutino a decostruire il ‘verbalismo’ come modello di comprensione delle opere d’arte e Niro (2008), che inserisce la filosofia di Wittgenstein nel contesto delle esperienze artistico-musicali del Novecento.

2.4 Il cieco al significato

Il cieco al significato (*Bedeutungsblind*) compare nella seconda parte delle *Ricerche filosofiche*, nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* e negli *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*⁷⁹. La sua presenza, come abbiamo anticipato, è fortemente legata ai giochi del vedere-come e del mutamento di aspetto: egli sembra essere una sorta di *antieroe*, una figura la cui rilevanza consiste nel suo *non saper fare qualcosa*; viene chiamato anche, a seconda delle situazioni che lo vedono protagonista, cieco all'espressione, cieco all'aspetto e cieco alle forme.

Wittgenstein sembra oscillare tra la volontà di mostrare la plausibilità di questo caso e la consapevolezza della sua rarità. Scrive ad esempio che «[s]i potrebbe dire che un nostro amico è cieco all'espressione di un volto» (*PU II*, XI, p. 280), dove la scelta della parola "amico" non può essere casuale: la cecità all'aspetto è un fenomeno che ci può capitare di osservare molto da vicino. Wittgenstein avrebbe potuto optare per esempi ben diversi, come spesso in effetti fa: tribù lontane, animali, forme di vita nel loro complesso o per alcuni tratti radicalmente diverse dalla "nostra"⁸⁰. Sceglie invece il

79 Ma riferimenti alla cecità come questione concettuale, al vedere-come ed ai casi ad essi collegati sono presenti—non potrebbe essere altrimenti—anche nelle *Osservazioni sui colori* (*BuF*).

80 Ma non esclude che si possa ricorrere all'immaginazione etnografica, scrivendo: «In che modo sarebbero diverse da noi persone che non potessero vedere un triangolo ora così, ora altrimenti, come invece

caso di un amico, che per lui è un individuo cui siamo legati non solo da sentimenti e passioni, ma anche dalla condivisione di *possibilità concettuali*, come scrive in una delle sue ultime annotazioni: «Che io possa essere amico di qualcuno, riposa sul fatto che quello vede le stesse possibilità, o possibilità analoghe, a quelle che vedo io.» (*BuF*, 301). Dall'altra parte, Wittgenstein percepisce la stranezza della situazione da lui immaginata, il suo essere un caso-limite: «Ma non è strano che di persone del genere non ne incontriamo, nonostante la grande varietà degli esseri umani? Oppure gente così la si trova, appunto, fra i minorati mentali e, semplicemente, noi non osserviamo a sufficienza di quali giochi linguistici essi siano capaci e di quali no?» (*BPP I*, 179). Ma l'esercizio filosofico proposto da Wittgenstein, l'invenzione di un caso così curioso, è innanzitutto uno strumento critico-terapeutico: «Naturalmente la mia scelta di un vissuto molto raro è intenzionale. Infatti proprio perché non si tratta di un vissuto quotidiano, si riesce a mettere meglio a fuoco l'uso delle parole.» (*BPP I*, 156). Come quando immagina giochi linguistici giocati da bambini anziché da adulti "linguisticamente" già formati ed esperti, come quando immagina tribù curiose, come quando guarda all'uomo come "animale cerimoniale" o al suo comportamento come un che di animale (*also etwas animalisches*), così, quando parla della cecità al significato, Wittgenstein sta forzando la nostra abituale prassi simbolica per sottrarla al suo procedere ovvio, quotidiano; si tratta di un metodo critico-terapeutico che però può avere anche degli effetti performativi "positivi", nel senso che libera la nostra comprensione dai paradigmi, dagli schemi e dai vincoli in cui la prassi *naturalmente*—e a tratti: *pericolosamente*—si reifica. La filosofia di Wittgenstein è in questo senso affine al gioco della visione di aspetti di cui pure si occupa come proprio oggetto di studio, perché

facciamo noi?—Se arrivassimo presso una tribù che non ha questi vissuti, come faremmo ad accorgercene? [...] Se, insomma, fossero come Berkeley credeva fossimo noi esseri umani?» (*BPP I*, 66). Confermando il carattere terapeutico della sua filosofia, Wittgenstein fa riferimento ad un'immagine dell'uomo sostenuta da un altro filosofo, mostrando in che modo si diventi prigionieri di quell'immagine. Wittgenstein non sta criticando Berkeley *sic et simpliciter*, ma mostrando come la sua sia un'immagine riduttiva, che prende un caso raro, se ne lascia affascinare e lo generalizza, costruendo su di esso una teoria.

consiste anche nel mostrarci un particolare aspetto dei nostri giochi linguistici, nel farlo illuminare così che noi lo possiamo notare. Questo esercizio sospende, per così dire, gli automatismi che pure sono così essenziali per la normale comprensione, per la comunicazione quotidiana, ma che rischiano di inaridire la nostra vita simbolica, se lasciati a se stessi. È questo ciò che il cieco al significato sembra non essere in gradi di fare: egli si comporta come un automa⁸¹, si limita a seguire le regole, a reagire—e può farlo anche speditamente, con grande abilità: «Pur senza avere padronanza di questa locuzione, egli può comunque dominare un esteso ambito linguistico.» (BPP I, 178). Non sa, però, *intendere* quello che dice; non è in grado, in altri termini, di porre una distanza tra se stesso e la propria comprensione del linguaggio: non sa percepire la regolarità del linguaggio, non sa giocare con le regole, prestare attenzione, riflettere su di esse, vedere connessioni tra giochi diversi o anche solo vedere il gioco che sta giocando come un tutto-delimitato: come un campo regolato, in certa misura autonomo ma che, allo stesso tempo, sporge oltre se stesso, si trascende, allude ad altro—altri giochi, altri significati, altre forme di vita.

Queste esperienze sono rare, nel senso che non ci viene richiesto di *riflettere* su quello che facciamo per farlo; non è necessario decidere—ecco cosa ci lascia l'analisi del seguire una regola—passo per passo come comportarsi per comportarsi in modo conforme all'educazione ed all'addestramento ricevuti: è anzi fondamentale, all'opposto, essere guidati dalle analogie del linguaggio, essere semplicemente passivi⁸²; l'addestramento affina l'istinto non per negarlo ma per farlo lavorare in modo ancora più preciso e plastico: una volta che si sia presa dimestichezza con una serie di regole, di cartelli, di norme, non sarà necessario, in presenza di nuove regole,

81 «E se un individuo fosse ciò che abbiamo chiamato 'cieco al significato', noi ce lo rappresenteremmo come qualcuno che fa un'impressione meno vivace di quella che facciamo noi, come qualcuno che agisce 'come un automa'» (BPP I, 198).

82 Questa considerazione era già presente nei *Quaderni 1916-1918*, dove leggiamo: «Devo potermi non preoccupare del linguaggio.» (TB [27.4.15], p. 181).

venire edotti su cosa significhino “norma”, “cartello”, etc. perché saremo già padrone delle regole pragmatiche e sapremo riconoscere i nuovi ordini sulla base della regolarità che è il lascito generale di un insegnamento specifico, per l’orientarsi di un parlante in un linguaggio-mondo sempre nuovo. Una comprensione consapevole—caratterizzata non solo dalla libertà come spontaneità ma anche dalla libertà come invenzione—prevede però che si sappia agire riflessivamente sul proprio comportamento linguistico e che si sappia, bene o male, avere a che fare con lo *sfondo* che quel comportamento consente, la forma di vita. Il cieco al significato, invece, sa solo svolgere il compito assegnatogli: egli sa vedere ma non sa vedere-come.

Viste le difficoltà che percepisce nel delineare i tratti di questa figura, Wittgenstein cerca di caratterizzare il cieco al significato provando ad immaginare in cosa potrebbe consistere la sua incapacità, il suo non-saper-fare. Quel che è certo, è che in alcuni momenti si dovrebbe percepire con una certa evidenza la differenza tra lui e “noi”. Innanzitutto, tale distanza si misurerà in relazione al rapporto che egli intrattiene con le immagini in generale: «Colui che è ‘cieco all’aspetto’ avrà, con le immagini in generale, una relazione diversa da quella che abbiamo noi. [...] La cecità all’aspetto sarà *affine* alla mancanza di ‘orecchio musicale’. L’importanza di questo concetto risiede nella connessione tra i concetti ‘vedere l’aspetto’ ed ‘avere l’esperienza vissuta del significato di una parola’. Infatti vogliamo chiedere: “Che cosa mancherebbe a colui che non avesse *l’esperienza vissuta* del significato di una parola?”» (PU II, XI, p. 280). La capacità di avere l’esperienza vissuta di un significato non è richiesta per la comprensione primaria del linguaggio: essa consiste, ci sembra di capire, nella percezione di un significato isolatamente; si tratta della comprensione di una parola in quanto mondo, in quanto totalità. Qualcosa di simile all’esperienza estetica, come la delinea Wittgenstein nei *Quaderni 1914-1916* quando scrive «Quale cosa tra cose, ogni cosa è ugualmente insignificante; quale mondo, ognuna è realmente significante.» (TB [8.10.16], p. 229); nelle *Ricerche filosofiche*, questo pensiero lo abbiamo visto tradotto nei due modi in cui Wittgenstein considera il comprendere un significato: ritenere la parola usata sostitui-

bile o il ritenerla insostituibile; questa seconda esperienza è precisamente ciò che è precluso al cieco al significato: egli non sa vedere la parola come un mondo; anche lui, come tutti “noi”, comprende il nome “Goethe”, ma non sa percepirne l’insostituibilità, che si colloca al confine tra il logico, l’antropologico e lo psicologico. Le parole possono essere viste come dei volti, che ricambiano il nostro sguardo e hanno una fisionomia⁸³—non sono semplici miscugli di tratti⁸⁴ ma possiedono una propria, peculiare armonia; sono volti che ci attirano o ci repellono, ci risultano familiari o estranei. Il cieco al significato è, come tutti noi, guidato da tali esperienze, ma non sa riflettere su di esse, non sa portarle in primo piano: «Si potrebbe dire che un nostro amico è cieco all’espressione di un volto. Ma per questo il suo senso della vista mancherebbe di qualcosa? Ma naturalmente questa non è una semplice questione di fisiologia. Qui il fisiologico è un simbolo del logico.» (PU II, XI, p. 275). La cecità al significato porta in primo piano un fatto che abbiamo già avuto modo di considerare: che per Wittgenstein la percezione non è mai slegata dalla concezione che abbiamo di ciò che vediamo; noi non interpretiamo per comprendere, ma nel comprendere rivestiamo la proposizione, il gesto, l’immagine con cui ci stiamo relazionando di una interpretazione; c’è un interpretare—sottratto al nostro arbitrio—che investe l’oggetto della nostra percezione; sono gli occhiali concettuali con cui guardiamo il mondo dal nostro punto di vista, necessariamente collocato e determinato; nostro senza che, per la maggior parte del tempo e per la maggior parte dei casi, si rifletta su come e perché sia nostro—né tantomeno sulle sue alternative; si tratta di un movimento personale che si intreccia al nostro gesto individuale: è il gioco

83 «Un’idea: Come, dalla mia fisionomia, posso concludere al mio spirito (carattere, volontà), così posso concludere, dalla fisionomia di una cosa, al suo spirito (volontà). Ma posso *concludere* dalla mia fisionomia al mio spirito? Questo rapporto non è puramente empirico? [...] Rifletti solo che lo spirito del serpente, del leone, è il *tuo* spirito. Ché solo movendo da te tu conosci lo spirito. Ed ora la questione è, perché io abbia dato al serpente proprio questo spirito. E la risposta a ciò può risiedere solo nel parallelismo psicofisico: Se io avessi l’aspetto del serpente e facessi ciò che esso fa, sarei così e così.» (TB [15.10.16], pp. 231/132).

84 «La proposizione non è un miscuglio di parole (*Wörtergemisch*).» [5.4.15] «Né la melodia è un miscuglio di suoni (*Tongemisch*), come crede chi non ha orecchio.» [11.4.15] (TB, p. 178).

che gioca, prima ancora e insieme al fatto che noi, singolarmente e collettivamente, giochiamo. È l'accordo nel dire—la forma di vita—sul quale gli uomini producono accordi e disaccordi determinati. Il fisiologico è allora simbolo del logico, nel senso che il cieco al significato ci vede benissimo—o almeno, non è necessario che “ci veda male” per essere cieco nel senso che stiamo attribuendo a tale difetto—ma non sa vedere le connessioni: utilizzando il lessico del *Tractatus*, si potrebbe dire che egli riduce le relazioni interne a relazioni esterne, non sa cogliere le connessioni tra concetti—che sono analogie ben diverse dalle semplici somiglianze. L'esperienza vissuta del significato è un sentire l'insostituibilità di una parola, ma Wittgenstein ci insegna che, per poter comprendere una parola nel suo essere isolata⁸⁵ dal flusso del linguaggio, dobbiamo avere una grande dimestichezza con tale flusso, dobbiamo aver visto le somiglianze e le differenze: «Chi abbia visto una sola espressione del volto non potrebbe possedere il concetto di 'espressione del volto'. 'Espressione del volto' si dà soltanto all'interno della mimica facciale. Chi avesse visto soltanto volti 'tristi' non potrebbe sentirli come tristi.» (LS, 766) La difficoltà nei giochi che comportino una 'esperienza vissuta' del significato sta nel fatto che essi hanno a che fare con parole-immagini che restano le stesse ed al tempo stesso mutano; mutano di aspetto: ecco l'importanza del vedere-come, che si esprime in questi contesti; un'abilità che il cieco al significato non sembra possedere:

È possibile che esistano uomini privi della facoltà di vedere qualcosa come qualcosa—e come sarebbero le cose, in questo caso? Che genere di conseguenze avrebbe una cosa simile?—Questo difetto potrebbe essere paragonato al daltonismo o alla mancanza dell'orecchio assoluto?—Chiamiamola “cecità all'aspetto”—e cerchiamo di vedere che cosa si possa intendere con quest'espressione. (Un'indagine concettuale). (PU II, XI, p. 280).

85 «In ogni caso, non è un gioco linguistico che si impara molto presto quello di proferire una parola, isolata, in questo e quel significato. Alla base c'è chiaramente il fatto che uno afferma di poter pronunciare la parola... intendendo l'uno o l'altro dei suoi significati.» (BPP I, 682).

E ancora:

Questi dovrebbe dunque non riuscire a vedere lo schema del cubo come cubo? Questo non significherebbe che egli non sarebbe in grado di riconoscerlo come la rappresentazione di un cubo (per esempio il disegno di costruzione). Ma non si potrebbe saltare da un aspetto all'altro. Problema: ma potrebbe *prenderlo* per un cubo come facciamo noi? Se non potesse, allora non si potrebbe parlare di *cecità*. Questi avrà un rapporto totalmente diverso con le immagini rispetto a noi. (E deviazioni *di questo* genere dalla norma sono facilmente immaginabili). // Si dice che qualcuno non ha 'orecchio musicale'; la 'cecità all'aspetto' è paragonabile (all'incirca) con questa sorta di sordità. // L'importanza del concetto di 'cecità all'aspetto' consiste nell'affinità tra vedere un aspetto ed esperire il significato di una parola. Infatti vogliamo porre la seguente domanda: "Che cosa manca a chi non esperisce il significato di una parola?" (LS, 779/783/784).

Chiosando Wittgenstein potremmo dire che il cieco al significato avrà un rapporto con le immagini "*totalmente* diverso" rispetto a noi in quanto incapace di avere un rapporto con *ogni* immagine *in quanto totalità*—in quanto opera d'arte, stando all'analogia tractariana tra logica ed estetica. Sia noi che lui vediamo un cubo, ma noi, a differenza del cieco alle forme, possiamo anche rappresentarci il cubo come un cubo: il che significa da una parte inserirlo in un ordine più ampio di possibilità—facendo valere la nostra padronanza del concetto di cubo, maturata attraverso l'addestramento al riconoscimento dei cubi, incontrando cubi, chiedendo e rispondendo a proposito di cubi etc.; dall'altra, proprio in virtù di tale padronanza, fare uno scarto ulteriore e staccare quel cubo e vederlo come il cubo, averne un'esperienza vissuta—*sub specie aeterni*⁸⁶:

86 Da qui, anche l'istituzione del nesso di analogia con l'etica: «L'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie*

Qui sorgerà la questione riguardo a che *tipo* di aspetto un individuo sia cieco. Devo supporre, ad esempio, che non riesca a vedere quel cubo schematico ora in questo ora in quell'aspetto tridimensionale? Se è così, dovrò conseguentemente supporre che non riesca a vedere l'immagine di un cubo come cubo, cioè a vedere l'immagine di un solido come tale. Quindi nei confronti delle immagini egli avrebbe un atteggiamento diverso dal nostro. (*BPP II*, 479).

L'incapacità—volendo generalizzare e portando alle estreme conseguenze l'esempio wittgensteiniano—di vedere una figura come una figura è solo una delle cose che il cieco alle forme non sa fare; imparentata con quella carenza, c'è quella che riguarda il sapersi relazionare con delle immagini *come se* fossero altro. Come possiamo notare, anche questo gioco riguarda le connessioni e non le semplici somiglianze, le relazioni interne che uniscono giochi diversi e non le semplici continuità e fratture all'interno di uno stesso gioco. L'esempio più facile, propostoci dallo stesso Wittgenstein, è quello del passaggio dall'essere in relazione con un volto umano e l'essere in relazione con una sua caricatura o stilizzazione⁸⁷:

Potremmo [...] immaginarci un tale che vedesse come volto solo un volto dipinto, ma non uno fatto di un cerchio e quattro punti. Un individuo, quindi, che non vede come immagine di una testa di animale la figura della lepre-anatra, e perciò neppure il mutamento d'aspetto a noi ben noto.

(*BPP II*, 482)

Wittgenstein si riferisce all'esempio con cui ha iniziato la trattazione dei casi del vedere-come e del mutamento di aspetto: quello di un disegno

aeternitatis; e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis*. Questa è la connessione tra arte ed etica.» (TB [7.10.16], p. 229).

87 Nei casi 'più gravi', il cieco al significato non sembrerebbe in grado di unire in modo coerente le proprie reazioni rispetto al contesto in cui esse si manifestano: «Potrebbero esserci persone che in una fotografia vedono al massimo una specie di diagramma, all'incirca come noi facciamo con una carta geografica: guardando la carta si possono ricavare diverse cose circa il paesaggio, ma non si può, ad esempio, ammirarlo, il paesaggio, o esclamare: "Che splendida vista!" È questo il modo in cui è al di fuori della norma il 'cieco alle forme'.» (*BPP I*, 170).

molto elementare che si rivela essere un'immagine pluri-stabile—nel caso specifico, *bi-stabile*; un'immagine che resta sempre la stessa ma che muta il proprio aspetto a seconda di chi la guardi, come e quando la guardi: essa a tratti viene vista come un'anatra e a tratti come una lepre; non si riesce a vederla contemporaneamente nei due modi, ma chi è padrone del gioco del vedere-come sa che può fare in modo che si illumini l'uno o l'altro aspetto; come sappiamo, tale capacità è frutto di un addestramento diverso da quello della semplice visione—imparentata invece col seguire una regola—ma è comunque frutto di un rapporto dialogico con chi ci invita a guardare quella stessa immagine ora come immagine di una cosa, ora come immagine di un'altra; nella caratterizzazione che ne dà Wittgenstein, il cieco al significato—in questo caso: cieco *all'aspetto*—non sarebbe in grado di comprendere quelle indicazioni. Sarebbe abilissimo nel vedere l'uno o l'altro aspetto, persino a descriverli e disegnarli in modo esatto, impeccabile; quello che non saprebbe fare è padroneggiare l'idea della copresenza di mutamento e stabilità—non riuscirebbe a notare l'aspetto, non saprebbe cioè avere a che fare col suo illuminarsi, con l'esser-così di un'immagine che un attimo prima era in un altro modo e che potrebbe tornare ad essere com'era; la straordinaria abilità del cieco all'aspetto nel disegno non comporta la sua capacità di disegnare il mutamento d'aspetto. In questo, però, egli è simile a noi, perché è caratteristico di questo gioco il fatto che non si possa descrivere il mutamento se non riproducendo nuovamente quella stessa immagine—il che è come dire che non è *l'esattezza nel tratto* lo strumento necessario: «Chi non percepisce il mutamento d'aspetto non sarebbe incline a dire: “Ora pare una cosa tutta diversa!” oppure: “È come se l'immagine si fosse modificata, e tuttavia non s'è modificata!”. O anche: “La forma è rimasta la stessa e tuttavia qualcosa è cambiato; qualcosa che vorrei chiamare la concezione e che però si vede!”.» (*BPP II*, 39). Quello che dobbiamo riprodurre è l'esperienza vissuta del significato, l'illuminarsi della parola, il cambiamento della sua atmosfera, della sua “tonalità semantica” complessiva.

Si tratta di un gioco che ha nell'*elemento temporale* una sua caratteristica decisiva e peculiare: sappiamo che l'aspetto si illumina per un periodo

limitato di tempo, che ha una fase acuta—in cui è propriamente visibile come aspetto—ed una fase cronica, in cui viene assorbito dall'immagine ed il nostro sguardo, che prima doveva imitarlo per comprenderlo, ora lo accetta senza imitarlo. Eppure, noi normalmente siamo in grado, in particolari situazioni o se interrogati, di riferire come vedessimo quell'immagine quando un determinato aspetto era nella sua fase acuta: «Chi dice: “Quando ho sentito quella parola, per me significava...” si riferisce con ciò *a un istante di tempo* e *a un impiego della parola*.—La cosa notevole qui è, naturalmente, il riferimento all'istante di tempo. È *questo* ciò che il cieco al significato non riuscirebbe a cogliere.» (BPP I, 175). E ancora: «Dunque il cieco al significato è quello che *non* dice: “Di colpo avevo presente tutto quanto il ragionamento”? Ma ciò significa forse che non può dire: “Ora ho capito!”?» (BPP I, 206). Il cieco al significato, cioè, non nota un aspetto: sa vedere una figura ma non sa notare un suo aspetto. Stando all'esempio già riportato della stanza, egli può percepire che qualcosa è cambiato nell'arredamento, quando ciò accade, perché qualcosa non torna nella sua relazione—libera e spensierata—con l'ambiente; al limite, sa anche dire cosa sia cambiato. Quello che non sa fare è ricollocare il cambiamento nell'immagine complessiva. Chiaramente, c'è una differenza fondamentale tra questa situazione e quella della testa L-A: quest'ultima non cambia e cambia, mentre nella stanza un cambiamento c'è stato. Quello che accomuna i due esempi e l'incapacità del cieco al significato di vedere l'immagine *come un tutto* o, il che è lo stesso, di vederla *in quanto tale*. Per fare questo, ci dice Wittgenstein, serve fantasia⁸⁸ o capacità di immaginazione: la stessa che serve al filosofo che lascia tutto com'è e al tempo stesso produce, in sé e negli altri, una conversione dello sguardo:

Gli aspetti della superficie laterale e della superficie di base. Che cosa

88 Broyles parla, in riferimento a Wittgenstein, di «immaginazione radicale o fantastica [...] connessa in modo importante con quello che è forse il senso più fondamentale della parola “possibile. [...] Wittgenstein [...] ci chiede talvolta di immaginare ciò che è impossibile o fantastico, dove questo è in contrasto sia con il possibile sia con il reale.» (Broyles 1988, pp. 313/314).

manca a una persona che sia cieca nei loro confronti?—Non è insensato rispondere: la forza dell’immaginazione. // Rifletti sulla circostanza che per un aspetto c’è spesso una parola ‘giusta’. // Alla vista di una roccia qualcuno potrebbe esclamare “Un uomo!” e poi magari, mostrare a un altro in che modo vede l’uomo nella roccia. [...] Si dirà che per questo ci vuole fantasia. Ma non ce ne vuole per riconoscere un cane nella immagine realistica di un cane. (*BPP II, 508/509/513*).

Non ci vuole forse fantasia [*Phantasie*] per sentire qualcosa come variazione di un determinato tema? E tuttavia in questo modo si percepisce qualcosa. // “Immagina di modificare *questo* così, e avrai l’altra cosa”. In generale vorremmo dire che la forza dell’immaginazione può sostituire una figura, una dimostrazione. (*BPP II, 494/495*).

Anche per gli aspetti c’è una parola ‘giusta’, anche se il criterio di correttezza cambia rispetto a quello che abbiamo individuato per il seguire una regola. Non perché non si faccia, anche in questo caso, riferimento allo sfondo condiviso all’interno del quale un uso è propriamente tale: solo in un linguaggio una parola ha significato, solo in quanto il suo uso è calato in una prassi, in una vita. Quello che il cieco al significato non sa fare è giocare con i significati, sospendere il nostro naturale, passivo reagire alle parole—in modo corretto o scorretto—per assumere un ruolo attivo; tale attività, fortemente imparentata con la fantasia e la capacità di immaginazione, consiste nel rappresentarsi una parola fuori dal suo contesto di applicazione abituale, resistendo ai paradigmi che ci guidano alla sua comprensione nel normale commercio linguistico e resistendo agli stereotipi che ci vincolano a certi automatismi. Ad esempio: «Colui che io chiamo cieco al significato capirà benissimo l’incarico: “Digli che dovrebbe raggiungere la panca, intendendo la panca che c’è nel giardino”, ma non: “Di’ la parola ‘Bank’ e intendi ‘Gartenbank’”» (*BPP II, 571*). Di fronte ad un interlocutore che solleciti la nostra attenzione a soffermarsi su di un particolare aspetto e susciti quindi il suo illuminarsi, noi sapremo comprendere l’immagine—il suo mutare

restando al contempo immutata—solo se sapremo trovare la parola giusta, quella che Wittgenstein, riprendendo un verso di Goethe, chiama la “parola liberatrice” (*das erölsende Wort*). Tale pratica accomuna la sua filosofia come critica del linguaggio, tesa com’è ad indicare alla mosca la via d’uscita, al suo interlocutore il modo di liberarsi delle illusioni filosofiche, e la prassi quasi-estetica di descrivere il mutamento d’aspetto⁸⁹. In questo senso, il mutamento d’aspetto può essere compreso alla luce della distinzione tra *significato primario* e *significato secondario*: di fronte alla richiesta di descrivere la differenza tra l’uno e l’altro, noi ci troveremmo costretti nel paradosso di riprodurre lo stesso segno; eppure, percepiamo una differenza. La parola giusta sarà allora quel gesto che sa intrecciare le connessioni più profonde e mostrare le differenze tra gli usi pur in presenza dello stesso, insostituibile segno: l’abilità richiesta è quella di fare appello allo sfondo condiviso e portarlo in primo piano. Se capiamo l’espressione “martedì grasso” e se ci suona strana l’espressione “mercoledì grasso” è perché abbiamo una buona padronanza delle parole “martedì”, “mercoledì” e “grasso”—sappiamo usarle in contesti cui siamo stati addestrati—ma anche perché, sulla base dei significati primari, sappiamo *connettere sinestesicamente* parole che appartengono ad ambiti percettivi, a giochi, caratterizzati da grammatiche differenti. Tale abilità ha profondamente a che fare con la cultura, la forma di vita in cui siamo stati addestrati. Se uno straniero, un bambino, un alieno—una volta addestrati all’utilizzo dei significati primari della nostra lingua—dovesse chiederci di rendere perspicua la differenza tra il significato di “grasso” nella proposizione “Mattia non è grasso” ed il suo significato in “Mercoledì non è grasso”, da un certo punto non potremmo fare altro che ripetere il significato primario, che però non *spiega* il significato secondario, perché quest’ultimo non è un significato traslato, ma vive di una propria autonomia: è genealogicamente connesso al concetto elementare di grassezza ma

89 «La strana somiglianza fra un’indagine filosofica (particolarmente forse in campo matematico) e un’indagine estetica. (Ad esempio, cosa non va in quest’abito, come andrebbe modificato, ecc.)» (VB, p. 58).

è logicamente indipendente da esso. Rendere perspicua la differenza consisterà allora nel vivere insieme nel rappresentare la dimensione culturale, le connessioni “profonde” presenti tra la grammatica dei due usi, nel portare in primo piano la forma di vita in cui sono simili e differenti «Torniamo ancora una volta al cieco al significato: egli non riuscirebbe a sentire che i due nomi si distinguono, quando li udiamo e li vediamo scritti, per un che di imponderabile. Ma con ciò che cosa avrebbe perduto?—E tuttavia, quando sente un nome, può comunque venirgli in mente prima *un* portatore di quel nome e in seguito un altro.» (BPP I, 243).

Sembra «che il cieco al significato finisca per non perdere molto» (BPP I, 202) e Wittgenstein avverte il limite del suo esempio, quando scrive: «Non, se esistano uomini che non siano capaci di un pensiero del tipo “Allora volevo...”—c’interessa, ma il modo in cui si dovrebbe elaborare il concetto di un difetto di questo genere. Se supponi che un tuo amico non sia capace di fare *questo*, che dire, allora, di *quello*? Non dovrà essere capace di fare neanche quella?—Dove ci porta questo concetto? Perché qui abbiamo certamente dei paradigmi.» (Z, 183). La sua non è una ricerca scientifica, un viaggio di esplorazione antropologica o la classificazione di disturbi cognitivi. Quello che gli interessa, in quanto filosofo, è la possibilità di quei giochi e della loro incomprensione; la possibilità di incontrare persone per cui sia incomprensibile l’ordine di *intendere* una cosa come la tal cosa, di *vedere* un’immagine *come* raffigurazione di un volto, di *notare* un aspetto e *saper descrivere l’esperienza vissuta* del significato di una parola. Tale esercizio filosofico ha a che fare con i limiti della nostra forma di vita, di quella in cui hanno un ruolo—marginale, ma talvolta decisivo—quei giochi. Se è vero che non riusciamo ad immaginarci combinazioni inedite e astruse, Wittgenstein si chiede e ci chiede:

Non riusciamo a immaginarcelo? Ma ci proviamo veramente? // Ma che cosa succederebbe se uno volesse rappresentare l’aspetto che avrebbe avuto Goethe nello scrivere la Nona Sinfonia? Qui non saprei figurarmi niente che non sia estremamente inadeguato e ridicolo. (BPP I, 337/338).

In questo senso, la filosofia come critica del linguaggio è immaginazione che riflette su se stessa, sul senso della parola “potere” e della parola “immaginare”. In quanto terapia, la filosofia di Wittgenstein esplora e traccia dall’interno i limiti della forma di vita, mostrando dove essa alluda alla possibilità di giochi inediti e dove invece si abusi del linguaggio, lasciandosi guidare da cattive analogie e producendo non-sensi. I prossimi paragrafi saranno dedicati all’esplorazione di queste potenzialità e dei loro limiti immanenti.

2.5 Grammatica e realtà: sui limiti delle forme di vita, I

Come scrive Diego Marconi, «[i]l termine “grammatica” è usato da Wittgenstein in modo equivoco: egli parla della grammatica *di un’espressione linguistica* (di una parola, o di un enunciato) per indicare l’insieme delle regole in base alle quali essa è usata, della grammatica *di un (intero) linguaggio*, per intendere l’insieme delle regole che lo caratterizzano, e anche della grammatica come *studio* di quelle regole, in cui consiste l’attività filosofica.» (Marconi 2002, p. 74). La grammatica è pertanto erede dell’ontologia e della logica tractariane, «nel senso che gli scopi dell’ontologia sono conseguiti dalla grammatica, e che quelle che possono sembrare asserzioni ontologiche—sul mondo e sui suoi tratti necessari—sono in realtà asserzioni grammaticali, cioè caratterizzazioni del funzionamento del linguaggio, del modo in cui usiamo certe parole. [...] In quanto *non* descrive fatti del mondo, ma delimita il campo delle asserzioni sensate sul mondo, la grammatica eredita i caratteri che Wittgenstein aveva [...] attribuito alla fenomenologia [...], la grammatica eredita il carattere di conoscenza *a priori* che il *Tractatus* aveva attribuito alla logica [...].» (Marconi 2002, p. 75). La grammatica eredita un carattere importante dalla logica: essa non è composta da proposizioni empiriche, che *dicano* qualcosa—di vero o di falso—*sul* mondo; è costituita piuttosto da asseriti che, stando alle categorie tractariane, sarebbero insensati (*unsinnig*), ma rivestirebbero il ruolo ricoperto in precedenza dalla tautologie,

casi-limite di proposizione ed in quanto tali senza senso (*sinnlos*)⁹⁰; la rilevanza assunta però dalla nozione di uso fa sì che Wittgenstein “salvi” tali asserti, concependoli come una sorta di “archivio”⁹¹ della prassi linguistica, “libro mastro”⁹² del linguaggio: anch’essi hanno un uso, anche se non è quello di descrivere il mondo—né altro tipo di uso sensato, in quanto calato nella prassi; essi rappresentano quel “residuo” di prassi, quel deposito di immagini che segnano, per così dire, il limite del dire nella forma di paradigmi, *exempla*⁹³. Wittgenstein, pertanto, con la nozione di grammatica prima e con quella di gioco linguistico poi, incorpora nel linguaggio le regole del suo funzionamento, senza togliere loro il ruolo di “confine” che avevano nel *Tractatus* nelle vesti di tautologie né riducendole ad asserti generali sul mondo, ma rendendo per così dire più “fluidi” il loro statuto: il filosofo critico del linguaggio avrà un compito ancora più arduo, in quanto la grammatica superficiale tenderà a farci prendere per proposizioni empiriche quelle che invece sono proposizioni grammaticali⁹⁴.

90 «Tutti questi ‘enunciati logici’ in senso lato mantengono [...] con le tautologie del *Tractatus* due importanti punti di contatto. Sono privi di senso: non *dicono* niente; anche se, non essi, ma il fatto che essi siano privi di senso può *mostrare* la forma logica. Sono caratterizzabili sintatticamente: dato il linguaggio, c’è un ben preciso inventario di espressioni complesse che costituiscono enunciati logici.» (Messeri 2002, p. 152).

91 «Su che cosa siamo d’accordo? Siamo d’accordo sulla proposizione matematica o siamo d’accordo sull’ottenere questo risultato? Sono cose del tutto diverse. [...] L’accordo riguarda quel che si fa. La verità in matematica non è stabilita sulla base del consenso generale circa il fatto che si tratta di qualcosa di vero, quasi che si trattasse di testimoniare. *Dal momento che* siamo d’accordo su quel che facciamo, stabiliamo quella proposizione come una regola e la depositiamo negli archivi. Finché non facciamo questo non possiamo ancora parlare di matematica. Una delle ragioni principali per accettare quella proposizione come un modello è che si tratta del modo di procedere che la gente trova più naturale.» (*LFM*, p. 112).

92 «La grammatica consiste nei libri mastri del linguaggio, dai quali si deve poter vedere tutto quanto concerne non già i sentimenti, bensì i fatti. / La grammatica è il libro mastro del linguaggio; dal quale si deve poter vedere tutto quanto concerne, non già i sentimenti, bensì i fatti. // Dunque voglio dire propriamente: non ci sono la grammatica e l’interpretazione dei segni. Bensì, in quanto si può parlare di un’interpretazione, e quindi di una spiegazione dei segni, in tanto la grammatica se ne deve curare.» (*BT*, p. 63).

93 «[L]’enunciato grammaticale di cui Wittgenstein parla in queste opere ha un uso e con ciò un significato. Esso è essenzialmente un mezzo di insegnamento e di spiegazione dell’impiego di altre espressioni. Anch’esso dunque è ‘parte’ del linguaggio e non più suo ‘limite’ [...]. Certo, l’enunciato grammaticale non ha il medesimo uso che può avere l’enunciato fattuale. Esso tuttavia non è un assoluto nonsenso.» (Messeri, p. 153).

94 La distinzione tra proposizione *empirica* e proposizione *grammaticale* (o logica) rivestirà una partico-

A Wittgenstein sta molto a cuore conservare la distinzione tra logico ed empirico e mostrare come essa si presenti nella visione pragmatico-antropologica del linguaggio e della logica che egli propone a partire dagli anni Trenta⁹⁵. Conservare l'autonomia della grammatica, a discapito del suo essere superficialmente prossima alle proposizioni empiriche, significa dimostrarne l'infondabilità: il suo essere fondamento del linguaggio—nel senso che nei suoi archivi stanno i limiti del dire sensato—coincide con la propria infondatezza. In questo senso, la grammatica ed il linguaggio che essa regola sono *arbitrari*. Come scrive Marconi, ci sono due varianti per l'argomento per l'*infondabilità della grammatica*, per cui le regole della grammatica non possono essere giustificate: «Le regole della grammatica sono arbitrarie non solo nel senso che non si fondano sulla natura della realtà, ma anche nel senso che non possono essere trattate come regole tecniche, cioè non possono essere ricondotte alla finalità dell'attività che regolano [...]» (Marconi 2002, pp. 78/79). Stando ad una metafora wittgensteiniana, a differenza del cuoco—che quando non cucina secondo le regole cucina *male* –, il parlante, se non parla secondo le regole, non si può dire che parli *male*—non è necessariamente così; potrebbe, semplicemente, parlare *diversamente*, secondo regole differenti⁹⁶. Sarà la prassi del dare e

lare importanza nelle tarde annotazioni raccolte in *Della certezza (UG)* e nelle *Osservazioni sui colori (BuF)*, in cui si tematizza la “fluidità” della loro relazione, anche attraverso la metafora del fiume (UG 97) .

95 «Dagli anni Trenta Wittgenstein parla di ‘grammatica’, di ‘enunciato grammaticale’ e di ‘regola grammaticale’ in un senso estensivo, intendendo riferirsi non solo alle tradizionali norme sintattiche, ma anche a tutte le altre norme che, a diverso titolo, governano l’impiego delle nostre espressioni linguistiche. Il concetto wittgensteiniano di grammatica ha le sue radici nella distinzione leibniziana e humiana di verità necessaria e verità contingente, che Kant aveva sviluppato e trasformato in quella di analitico e sintetico [...]. L’enunciato grammaticale non è semplicemente un discendente degenerare dell’analiticità. Ne è piuttosto e in senso proprio un erede: viene a prendere il posto lasciato vuoto dalla morte dell’antenato. Il concetto di enunciato grammaticale, cioè, non si comprende se non sullo sfondo filosofico di una vera e propria critica dell’idea di verità necessaria.» (Messeri 2002, pp. 151/152).

96 «Quando si parla dell’arbitrarietà delle regole grammaticali, si può intendere soltanto che la giustificazione, che in quanto tale risiede *nella* grammatica, non vale *per* la grammatica. [...] Perciò l’uso del linguaggio è autonomo in un senso nel quale il cucinare e il lavare non lo sono. Infatti, chi nel cucinare si attiene a regole diverse da quelle giuste, cucina *male*; ma chi si attiene a regole diverse a quelle degli scacchi, gioca *un altro gioco*, e chi si attiene a regole grammaticali diverse da questa e quest’altra, non dice il falso ma parla d’altro.

chiedere ragioni a stabilire fino a che punto egli sia in errore, se non stia piuttosto inventando regole nuove o se non sia invece un “folle” o un “eretico” (UG 609-612)⁹⁷. Il carattere di arbitrarietà della grammatica, concepito in modo forte e radicale nella fase della speculazione wittgensteiniana che va dal 1929 fino ai primi anni Trenta, verrà poi attenuato dal ruolo che assumerà nel suo pensiero l’immaginazione⁹⁸—in particolare, l’invenzione di situazioni “rare” e, stando ai “nostri” sistemi di riferimento, al limite della paradossalità, se non oltre. A nostro avviso, Wittgenstein non si deciderà mai una volta per tutte a stabilire *un* uso dell’immaginazione—*solo* terapeutica o *solo* produttiva di regole e forme di vita inedite. I due usi si alterneranno con frequenza, anche all’interno di una stessa raccolta di annotazioni, a testimoniare una fertile oscillazione *sui* e *dei* limiti delle forme di vita—oscillazione che riguarderà anche la possibilità di parlare di *Lebensform* o, al plurale, di *Lebensformen*. Tali oscillazioni riguardano da un lato il rapporto tra grammatica e realtà (natura, mondo) e dall’altro la

[...] Chi non è d’accordo nel dire che le regole di grammatica sono regole di gioco ha ragione, nel senso che ciò che fa del gioco un gioco, la competizione dei giocatori, lo scopo del divertimento e della ricreazione, non è presente nella grammatica ecc. Ma nessuno negherà che lo studio dell’essenza delle regole di gioco deve essere utile per lo studio delle regole grammaticali, perché evidentemente sussiste una *qualche* somiglianza.» (BT, p. 247-250).

97 Già nel 1929, con le prime annotazioni su regole, grammatica e sintassi, si era però posta la questione all’attenzione di Wittgenstein: «Le convenzioni della grammatica non si lasciano giustificare con una descrizione di ciò che si rappresenta. Ogni descrizione del genere presuppone già le regole della grammatica. In altre parole, ciò che per la grammatica da giustificare vale come non senso, non può valere come senso nemmeno per la grammatica delle proposizioni giustificatrici e viceversa. // Non si può oltrepassare col linguaggio la possibilità dell’evidenza. // La possibilità di spiegare queste cose presuppone sempre che l’interlocutore usi il linguaggio nel mio stesso modo. Se l’altro afferma che per lui ha senso una combinazione di parole che per me non ne ha nessuno, da parte mia posso unicamente *assumere che l’altro* stia usando quelle parole in un significato diverso, o che parli senza pensare.» [corsivo nostro] (PB, p. 8).

98 «[N]elle *Ricerche*, nelle *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, in *Della certezza* e altrove, la relazione tra realtà (o, come Wittgenstein dirà più spesso, natura) e grammatica verrà presentata in modo tale da attenuare di molto la radicale arbitrarietà di cui il filosofo aveva parlato all’inizio degli anni Trenta.” (p. 79)—ruolo dell’immaginazione—“Wittgenstein penserà [...] che *sia* possibile dire ‘Se la realtà fosse fatta diversamente, le regole della grammatica sarebbero diverse’, e che quindi sia possibile descrivere una realtà a cui ‘corrisponderebbe’ una grammatica diversa. Questo cambiamento dipende da un modo nuovo di considerare i concetti, e in particolare quelli mediante i quali il filosofo descrive l’oggetto del proprio studio, la grammatica del linguaggio.» (Marconi 2002, p. 80).

relazione tra la “nostra” forma di vita—il sistema concettuale *dal* quale e *nel* quale stiamo parlando—e le “altre” forme di vita.

Abbiamo avuto più volte modo di notare come la *rarietà*—*in primis* la rarità della nozione che ci sta a cuore, quella di forma di vita—sia un carattere dei giochi linguistici e degli usi che, ben lungi dal costituire motivo di disinteresse da parte di Wittgenstein, diventa oggetto di particolari attenzioni nella sua pratica filosofica, sia come oggetto di studio che come strumento di indagine. Non è un caso, allora, che nell'accostare la questione del rapporto tra grammatica e natura egli chiami in causa proprio la “rarità”, scrivendo:

Senza dubbio ci interessa anche la corrispondenza tra la nostra grammatica e fatti molto generali della natura (raramente espressi in parole). Ma il nostro interesse non ricade su queste cause *possibili*. Noi non facciamo scienza naturale: il nostro scopo non è quello di fare predizioni. E nemmeno ci occupiamo di storia naturale: perché noi i fatti di storia naturale ce li inventiamo per i nostri scopi. (*BPP I*, 46).

Siamo in una fase del pensiero di Wittgenstein in cui gli argomenti a favore della *assoluta* arbitrarietà della grammatica stanno facendo la fine di quelli a favore della *assoluta* semplicità degli oggetti⁹⁹: anziché rinunciare alla questione che aveva suscitato quegli argomenti, Wittgenstein ne relativizza la portata, trasformando al tempo stesso i concetti chiamati in causa; diventerà allora peculiare delle sue annotazioni una sorta di “dialettica” tra il carattere di *arbitrarietà* e quello di *naturalità*, da assegnare alla grammatica ed al linguaggio. L'una, per così dire, limita gli eccessi dell'altra

99 A tale presunta assolutezza del fondamento, Wittgenstein assesta un ulteriore colpo nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, quando scrive: «Al posto del non analizzabile, dello specifico, dell'indefinibile: il fatto che agiamo in questo e questo modo, che, ad esempio, *puniamo* certe azioni, *accertiamo* la situazione effettiva in questo e questo modo, *diamo ordini*, prepariamo resoconti, descriviamo colori, ci interessiamo ai sentimenti altrui. Quello che dobbiamo accettare, il dato—si potrebbe dire—sono i fatti della vita.» (*BPP I*, 630).

e il risultato è l'offerta al lettore di una visione dinamica del linguaggio, istituzione irriducibile a natura o cultura. In altri termini, Wittgenstein ci sta fornendo, come suo solito, delle caratterizzazioni della grammatica della parola “grammatica”—e della parola “linguaggio” –, non sta costruendo delle tesi o delle teorie su cosa sia il linguaggio: ogni suo *exemplum* va preso come stimolo al pensiero¹⁰⁰, non come pensiero già formato, non perché non ci dica qualcosa, non *costruisca* un'immagine del linguaggio—o di alcune sue parti—ma perché quell'immagine va compresa, riconosciuta, accettata o rifiutata dal lettore¹⁰¹. Se non fosse così, Wittgenstein starebbe facendo quella che lui chiama “scienza naturale”; ma è esattamente quello che nega in modo esplicito: il suo discorso non riguarda le *cause*, il *perché* il linguaggio *debba* essere così piuttosto che in un modo diverso; egli lavora sugli “archivi” del linguaggio, ragiona riflessivamente, attraverso l'uso dell'immaginazione, sul modo in cui il linguaggio lavora. La questione del nesso tra grammatica e fatti della natura deve servire non a fondare, giustificare o respingere tale collegamento, quanto piuttosto ad esibire i nessi tra le grammatiche dei termini in questione: la rappresentazione perspicua della *superficie* è la via d'accesso filosofica alla *profondità*, a quelli che vengono chiamati i “problemi più alti”, facendo risuonare in tale verticalità l'ambivalenza del latino *altus*. La difficoltà a rintracciare il “contesto fattuale” in cui sorgono e su cui retroagiscono i nostri concetti non è dovuto al carattere

100 «La filosofia della fase avanzata del pensiero di Wittgenstein si compone di osservazioni. Queste osservazioni hanno carattere un esemplare ed indicativo; queste osservazioni sono giochi linguistici: non soltanto nel senso per cui un gran numero di esse propongono *espliciti* giochi linguistici, ma anche nel senso in cui *ogni* osservazione di Wittgenstein, per cosa e per come essa è, è un gioco linguistico. Nei giochi si compiono essenzialmente due operazioni: richiamare alla memoria gli usi nei quali occorrono significati, concetti e azioni, oppure immaginare—fare immaginare, spesso all'interlocutore-lettore fittizio—usi alternativi, giochi alternativi a quelli effettivamente impiegati [...]. Questa duplice operazione fa sì che i giochi siano, in senso essenziale, esempi. L'esemplarità dei giochi linguistici non viene ricondotta e ridotta a una matrice o categoria unificante [...]. A partire da queste considerazioni, è necessario pensare i giochi, in quanto esempi non categorizzabili, come scene di senso, “quadretti”, come icone nelle quali occorre e si dispiega quanto è da investigare e comprendere.» (Perullo 1999, pp. 147/148).

101 Mentre, stando all'impostazione del New Wittgenstein, egli metterebbe in scena in modo icastico le insensatezze cui siamo condotti da un cattivo uso—l'uso “filosofico”—del linguaggio, al semplice scopo di liberarcene.

misterioso, all'essere nascosti di quei fatti—*nothing is hidden* per Wittgenstein, ci ricorda Malcolm (1986): nulla è nascosto—ma, paradossalmente, dal loro essere sin troppo visibili, dall'essere sotto i nostri occhi¹⁰². Più radicalmente: dall'essere gli occhiali attraverso cui i nostri occhi vedono. Sappiamo che il linguaggio funziona come un automatismo, non perché governato da un presunto “meccanismo logico ideale”, ma perché le sue regole si danno come regolarità, tendono ad essere assorbite nella prassi, che è propriamente tutto ciò con cui abbiamo a che fare. La riflessione, il vedere-come, il notare un aspetto sono sentieri raramente battuti: «I fatti [*Fakten*] della storia naturale degli uomini che gettano luce sul nostro problema sono per noi difficili da scoprire, perché il nostro discorso li sfiora appena—è preso da altre cose.» (*BPP* I, 78). Il nostro dire non si sofferma, abitualmente, su quei fatti, perché essi rappresentano l'intelaiatura del linguaggio: Wittgenstein si serve ripetutamente di un termine—armatura (*Gerüst*)—che aveva un posto di primo piano anche nel *Tractatus*, a conferma del mai sopito desiderio, da parte del filosofo austriaco, di tenere ferma la distinzione tra la logica—in qualsiasi modo sia stata declinata nelle varie fasi del suo pensiero—e l'empirico. Ora, essa ha a che fare con i fatti, è anzi un articolarsi di fatti; ma si tratta non di *Tatsachen*—conformazioni meramente contingenti ed accidentali –, bensì di *Fakten*¹⁰³, concrezioni della prassi temporalmente determinate ma di lungo periodo e caratteristiche specie-specifiche dell'uo-

102 Wittgenstein «mette esplicitamente in relazione l'uso della fantasia con il riconoscimento di questi fatti molto generali. [...] [L]a fantasia può rendere comprensibile la possibilità di altri concetti, ma [...] anche [...] illuminare i nostri stessi concetti. [...] L'immagine che Wittgenstein ci presenta allora, è che la fantasia può essere utilizzata per rivelare certi fatti molto generali della natura che in virtù della loro generalità sono difficili da apprendere. Questi fatti rendono possibile l'uso di certi concetti e quindi danno interesse o importanza ai giochi linguistici entro cui questi concetti hanno un ruolo» (Broyles 1988, pp. 315/316).

103 Broyles distingue tra fatti *situazionali* e fatti *strutturali*: «i fatti situazionali sono al centro della nostra attenzione e del nostro interesse in tutto ciò che facciamo. Ora, i fatti strutturali, invece, sono oscurati non solamente dalla loro generalità ma anche dal fatto che sono sempre presenti. Sono aspetti relativamente stabili ed immutabili del nostro mondo. [...] Fatti come questi, secondo Wittgenstein, stanno dietro le nostre attività e sono i loro “autentici fondamenti” (*PU* I, 129). Ma anche se in qualche senso le nostre attività dipendono da questi fatti, esse non dipendono dalla nostra *consapevolezza* di essi, come nel caso dei fatti situazionali.» (Broyles 1988, pp. 316/317).

mo, nel suo rapporto di somiglianza e differenza con gli altri animali: in una parola, *Lebenform*, magmatico intreccio di culturale e naturale, linguistico e pre-linguistico, logico ed empirico: «Dunque è come se i nostri concetti, è come se l'impiego delle nostre parole fossero condizionati da un'armatura (*Gerüst*) di attualità. Ma come è possibile questo? Come potremmo descrivere l'armatura se non lasciamo la possibilità di qualcos'altro?—Tu—viene voglia di dire—finisci per ridurre ogni logica a nonsenso!» (*BPP II*, 190). La preoccupazione espressa dall'ultima voce nella scena filosofica allestita da Wittgenstein è precisamente quella del venir meno di una separazione tra l'ambito *temporale* dei discorsi e l'ambito *atemporale* della loro possibilità di senso (due modi di vedere lo stesso: il linguaggio).

Riconducibile all'ambito semantico dell'armatura e del meccanismo è anche l'immagine dell'*ingranaggio*, con cui Wittgenstein prova a dipingere lo sfondo del linguaggio:

Nella vita degli esseri umani noi giudichiamo un'azione in base al suo sfondo e questo sfondo non ha un colore uniforme; possiamo piuttosto immaginarcelo come un complicatissimo disegno in filigrana, un disegno che non saremmo in grado di riprodurre, ma che saremmo in grado di riconoscere in base all'impressione generale che ci fa. // Lo sfondo è l'ingranaggio della vita. E il nostro concetto disegna qualcosa in questo ingranaggio. // E già il concetto di 'ingranaggio' impone delle condizioni all'indeterminatezza. Infatti un ingranaggio risulta solo da una ripetizione costante. E una 'ripetizione costante' non ha alcun determinato punto di partenza. // Come potremmo descrivere il modo d'agire degli esseri umani? Di certo solo indicando le azioni dei diversi esseri umani, nel loro brulicante intreccio. Non quello che *uno* fa in *questo momento*, ma l'intero brulichio delle azioni umane, è lo sfondo sul quale noi vediamo un'azione, sfondo che determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le reazioni che abbiamo. (*BPP II*, 624–626/629).

Se è ingannevole l'immagine del "meccanismo ideale", altrettanto

fuorviante sarebbe pensare che il linguaggio sia ad assoluta disposizione del nostro arbitrio: un limite della forma di vita lo percepiamo quando, sul brulicante intreccio dell'agire umano, si staglia un comportamento difforme: per percepire lo sfondo del linguaggio—sembra dirci Wittgenstein—dobbiamo poter vedere il linguaggio stesso come sfondo: non ci basta vedere il cubo, in questo caso; dobbiamo *vedere, intendere* il cubo *come* un cubo. Questo sguardo ci permetterà di percepire l'intreccio indissolubile di natura e cultura in cui consiste la forma di vita. Wittgenstein affronta la questione, secondo il suo stile, attraverso la giustapposizione di annotazioni che sono unite da somiglianze di famiglia—come il linguaggio che, mimeticamente, cercano di descrivere—e a tratti anche separate da salti, cambi di prospettiva. L'elemento culturale della forma di vita viene presentato come il frutto di un'educazione (*Erziehung*) che si deposita in una cultura (*Kultur*), la quale, sola, permette di giocare alcuni giochi. Come sappiamo, è sulla base della padronanza di giochi elementari che possono essere compresi ed imparati giochi con significati secondari o che richiedono l'“esperienza vissuta” del significato:

come si fa a spiegare che cos'è 'suonare con espressione'? Certo non attraverso qualcosa che accompagna l'esecuzione.—Allora che cos'altro ci vuole per spiegarlo? Una cultura, si vorrebbe dire¹⁰⁴.—A chi è stato educato in una determinata cultura, e che quindi ha nei confronti della musica queste e queste reazioni, si potrà insegnare l'uso delle parole “suonare con espressione”. // Il comprendere un tema musicale non è né una sensazione né una somma di sensazioni. Tuttavia dire che è un vissuto è corretto nella misura in cui *questo* concetto di comprendere ha qualche

104 Da tenere presente un breve passaggio dal Libro blu e libro marrone e l'importante nota esegetica di Amedeo G. Conte: «Potremmo [...] facilmente immaginare un linguaggio (il che significa di nuovo: una cultura)» (BBB, p. 173). Conte annota: «Nell'originale inglese, *Brown Book*, p. 134: “*a language (and that means again a culture)*”. Nel corrispondente passo di *Eine Philosophische Betrachtung*, 1970, p. 202, Wittgenstein usa non: '*Kultur*', ma: '*Form des Lebens*' (con una variante del più consueto '*Lebensform*' ['forma di vita']).» (BBB, p. 173n).

affinità con altro concetti di vissuto. [...] Questo modo di esprimersi però 'descrive' 'quello che è successo' solo per chi abbia familiarità con un particolare sistema di concetti. (Analogia: "Ho vinto la partita"). (BPP II, 466-469).

Un esempio molto importante, perché mostra come percezione e concezione siano strette in un vincolo strettissimo, è quello in cui Wittgenstein si confronta con un *topos* fondamentale dell'arte occidentale: «Immagina un quadro, ad esempio una Deposizione: che cosa ci direbbe se noi non sapessimo che tipo di *movimenti* vengono fissati in esso? E il dipinto ci mostra e al tempo stesso non ci mostra questi movimenti.» (BPP II, 382). Si tratta di un esempio particolarmente efficace di come il vedere-come abbia a che fare con la forma di vita, con lo sfondo sulla base del quale comunichiamo: comprendere un'immagine statica come una storia, con i suoi movimenti, vuol dire saperla collocare in un prima ed in un dopo; questo è possibile solo se facciamo intervenire la nostra cultura e la nostra educazione nella nostra reazione di fronte all'immagine; normalmente, questo avviene in automatico: di fronte ad una Deposizione, la stragrande maggioranza degli esseri umani istruiti—soprattutto se cresciuti in una forma di vita in cui il Cristianesimo sia un fattore culturalmente rilevante—leggerà nel dipinto alcuni movimenti e non altri; può però accadere che, sollecitati da una persona che non conosca l'iconografia cristiana o volendo noi stessi "forzare" la nostra comprensione dell'immagine, si provi a vedere quella figura in modo diverso, sostituendo ad esempio il *primum*, il fondamento che ogni storia prevede: «le storie sono costruite secondo il principio che *tutto* può essere simulazione. Naturalmente bisogna che in ogni storia qualcosa venga caratterizzato come il vero fondamento originario.» (LS, 269). Si tratterà di "sfigurare il volto" che abbiamo di fronte o—meno sadicamente—notarne un aspetto che ricombini il tutto in una costellazione inedita, sì che la figura sia la stessa eppure sia anche radicalmente diversa: «Se questa costellazione per me rappresenta sempre, e in maniera costante, un volto, allora con ciò non ho indicato un aspetto. Perché questo significa che io *mi imbatto* in lei sempre come in un volto, la tratto

come un volto: mentre la peculiarità dell'aspetto è che io in un'immagine vedo qualcosa [...] al punto che mi sorprende che io possa vederlo (almeno, se in seguito rifletto sulla cosa).» (BPP I, 1028).

Questo esercizio risulterà, con ogni probabilità, sterile, perché la cultura è, in quanto *istituzione*, una forza di *conservazione*: i limiti della forma di vita non possono essere forzati, modificati, superati arbitrariamente, neppure da chi abbia la più grande forza di immaginazione (*Vorstellungskraft*); come scrive Wittgenstein, «[n]oi giochiamo con concetti elastici e addirittura flessibili. Questo non significa, però, che essi possano essere deformati a piacere e senza che oppongano resistenza, che siano cioè *inutilizzabili*. Infatti, se la fiducia e la sfiducia non avessero *alcun* fondamento nella realtà oggettiva, avrebbero un interesse esclusivamente patologico. (LS, p. 181)». Tale limitazione dell'arbitrio avviene in modo immanente—siamo noi stessi, nel nostro agire irriflesso, a limitarci; e quell'agire ha un peso anche quando riflettiamo, perché determina la nostra “*postura concettuale*”: «Noi siamo abituati a una determinata classificazione delle cose. Insieme alla lingua, o alle lingue, è divenuta per noi una seconda natura. // Anche per noi parecchie distinzioni sono prive di importanza, e invece potrebbero averne. // E altri hanno concetti che intersecano i nostri.» (BPP II, 678/680/681). Eppure, la “sterilità” dell'esercizio ottiene pur sempre, al limite, un effetto: ci rende consapevoli del limite della nostra forma di vita; quello che non riusciamo a fare non dipende da una nostra incapacità, ma da una impossibilità logico-grammaticale: abbiamo disegnato, dall'interno, i limiti dell'agire sensato attraverso l'uso consapevole e riflessivo della fantasia¹⁰⁵: «Non riusciamo a immaginarcelo? Ma ci proviamo veramente? // Ma che cosa succederebbe se uno volesse rappresentare l'aspetto che avrebbe avuto Goethe

105 «[L]a fantasia può essere utilizzata per favorire la consapevolezza dei fatti strutturali. Ed in effetti se dobbiamo realizzare il contrasto insito nel portare questi fatti di fronte alla mente abbiamo bisogno della fantasia, perché questo contrasto riguarda ciò che non è possibile, ma solo fantastico. Quindi, spesso, riflettendo su come il mondo avrebbe potuto essere, o su come altri mondi potrebbero essere, siamo portati a vedere o possiamo portare altri a vedere come in effetti il mondo è.» (Broyles 317/318).

nello scrivere la Nona Sinfonia? Qui non saprei figurarmi niente che non sia estremamente inadeguato e ridicolo.» (*BPP I*, 337/338).

Questi esercizi del pensiero servono a Wittgenstein per esibire quell'intricco—quasi una dialettica—di arbitrario e naturale¹⁰⁶ cui abbiamo già fatto riferimento e che è ben testimoniato da una considerazione che egli fa su numeri e colori: «Abbiamo un sistema di colori, così come abbiamo un sistema di numeri. Questi sistemi stanno nella nostra natura o nella natura delle cose? Come dovremmo dire? Non nella natura dei numeri e dei colori. // Ha qualcosa di arbitrario allora questo sistema? È affine tanto all'arbitrario quanto al non-arbitrario.» (*BPP II*, 426/427). Numeri e colori non sono entità appartenenti ad un “terzo regno”, indipendente tanto dalle nostre convenzioni quanto dalla realtà empirica; al tempo stesso, Wittgenstein ci mostra come essi non possano essere ridotti ad uno dei due ambiti. Un “terzo regno”, pertanto, lo si può concepire, ma esso non è nulla di diverso dalla tensione e dal continuo scambio tra ciò che noi quotidianamente facciamo con i numeri ed i colori e la realtà contro cui il nostro arbitrio va a cozzare: la realtà che fa resistenza è una dimensione *comune*, che può essere descritta solo facendo giocare arbitrio e natura l'uno “contro” l'altro, mostrando dove il primo sia lo sfondo per la seconda e dove invece accada il contrario: la filosofia di Wittgenstein ci insegna a *vedere* l'arbitrario *come* naturale ed il naturale *come* arbitrario, per liberarci da false immagini e reificazioni indebite ma anche per costruire una rappresentazione perspicua del linguaggio inteso come organismo vivente, che vive di finalità e usi specifici e di una fondamentale *indeterminatezza*¹⁰⁷. Solo in questo modo si potrà percepire il

106 «La grammatica è dunque arbitraria? Sì, nel senso appena menzionato, e cioè che non può essere giustificata. Ma non è arbitraria nella misura in cui non è arbitraria la determinazione delle regole della grammatica di cui posso fare uso. La grammatica, se la si descrive per se stessa, è arbitraria; ciò che la rende non arbitraria è il suo uso. Una parola può essere usata in un senso entro un sistema grammaticale, in un altro senso entro un altro sistema.» (*KL*, p. 70).

107 «Se il modello di vita è il fondamento dell'applicazione di una parola, allora deve esservi in quell'applicazione una sorta di indeterminatezza. Il modello di vita non costituisce infatti una regolarità esatta. // Noi parliamo dunque di modelli nella trama della vita.» (*LS*, 211/p. 197).

limite della forma di vita in cui parliamo e agiamo: «Se gli uomini divergessero fortemente nei loro enunciati sui colori, essi allora, appunto per questa ragione, non impiegherebbero il *nostro concetto* di colore.» (LS, 42).

Liberarci da una cattiva idea di naturalità del linguaggio e dei significati, pericolosamente esposta al rischio di essere intesa come necessità, significa immaginare lo sfondo¹⁰⁸ cui siamo assuefatti diversamente da com'è. Per fare questo, sarà fondamentale la capacità di riconoscere i mutamenti di aspetto del linguaggio-mondo o di alcuni suoi giochi, come sarà importante imparare dalla scienza, approfittare delle sue scoperte come occasioni per rompere il velo dell'abitudine¹⁰⁹ che ci permette di seguire le regole ciecamente: «Se credi che i nostri concetti siano quelli giusti, quelli che si confanno a esseri umani intelligenti, e che chi ne avesse di diversi non coglierebbe, appunto, ciò che cogliamo noi, allora prova a rappresentarti certi fatti generali di natura diversamente da come sono, e costruzioni concettuali diverse dalle nostre ti appariranno *naturali*. // 'Naturali', non 'necessarie'. È forse conforme a uno scopo tutto quello che facciamo? È inopportuno tutto ciò che non può dirsi conforme a uno scopo?!» (BPP I, 48/49).

È bene ribadire che l'interesse crescente di Wittgenstein verso forme di vita diverse da quella abituale non è dettato da una sorta di gusto per i "casi curiosi": essa è frutto della consapevolezza sempre più forte che l'identità è una costruzione di differenze tenute assieme da somiglianze di fami-

108 Kishik scrive che «even thogh you cannot represent a form of life, and you cannot make a picture of it, there is still a way to present a form of life, to imagine a form of life. / per quanto non si possa rappresentare una forma di vita, e non si possa produrre un'immagine di essa, c'è ancora un modo di presentare una forma di vita, immaginarla.» (Kishik 2008, p. 123).

109 Wittgenstein si rende conto che, se lo sfondo è veramente tale, non possiamo tematizzarlo autonomamente; l'occasione per portarlo, temporaneamente, in primo piano, dovrà per forza di cose venire "dall'esterno"—da una persona che si comporti diversamente da noi o che noti un aspetto *cronicizzato*: «Ma come faccio a sapere ciò che farei se...? [...] Eppure vi è qualcosa di importante nella mia osservazione.» (LS, 200). La forza di immaginazione, per avere degli effetti terapeutici e liberatori sulla nostra prassi, deve essere radicata in questa stessa prassi, prendere le mosse da essa. In caso contrario, anziché liberarci, ci vincolerà a sublimi e pericolose costruzioni ideali. Le ideografie corrono—nella prospettiva di Wittgenstein—precisamente questo rischio e l'Esperanto è il caso esemplare del cattivo uso dell'immaginazione: «Esperanto. Il senso di ribrezzo, quando pronunciamo una parola *inventata* con desinenze inventate. La parola è fredda, non ha associazioni e gioca però al 'linguaggio'. Un sistema di segni che venisse soltanto scritto non ci farebbe altrettanto ribrezzo.» (VB, p. 103).

glia, a loro volta determinate da ragioni che non sono riducibili all'uso ed all'utilità; per Wittgenstein, anche l'eleganza con cui stanno insieme alcuni argomenti può essere un forte sostegno alla costruzione di un ragionamento; le definizioni sono per lui "forme architettoniche" e la loro organizzazione pertanto non è estranea ad un elemento estetico:

Se la vita fosse un arazzo, ognuno dei suoi disegni [*Muster*, "modello"] (ad esempio quello della simulazione) vi comparirebbe non sempre completo e in molteplici variazioni. Siamo noi che, nel nostro mondo concettuale, vediamo ritornare di continuo la stessa cosa, con variazioni. È questo il modo di intendere dei nostri concetti. I concetti non sono fatti per essere usati *una* sola volta. // E nell'arazzo quel modello specifico è intrecciato a molti altri modelli. (*BPP II*, 672/673).

Nel passaggio dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche* ed agli scritti ad esse posteriori, assistiamo all'accentuarsi della caratterizzazione plurale e aperta del linguaggio e del rapporto tra linguaggio e mondo; se nella cosiddetta "fase intermedia" (a cavallo tra la fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta), Wittgenstein parla di sistemi grammaticali, superando il *monismo tractariano* ma restando vincolato ad un'idea chiusa delle grammatiche e alla concezione del limite concettuale come rigidamente definito, gli anni successivi saranno dedicati alla costruzione di strumenti concettuali in grado di tenere insieme l'*esattezza* della logica e l'*indeterminatezza* della prassi, ibridando le due dimensioni senza farle collassare l'una sull'altra. "Somiglianze di famiglia", "giochi linguistici", "uso nella prassi" sono modi di dire ciò.

L'indeterminatezza e l'articolazione del linguaggio in giochi linguistici hanno la loro forza di resistenza—si mostrano come *natura*—innanzitutto nel fatto che la loro origine è costitutivamente sottratta all'arbitrio del parlante¹¹⁰, per cui se sapremo osservare con attenzione il comportamento degli

110 Non perché essa sia nascosta ma perché, come abbiamo visto, si dà nella forma dell'apprendimento,

uomini, il loro brulicante agire nella quotidianità, riconosceremo una regolarità di fondo che non è statistica¹¹¹ ma logico-grammaticale: «Ma allora il linguaggio umano l’abbiamo inventato? Non più del camminare sulle nostre due gambe. È un fatto importante, se le cose stanno così, che le persone a cui si chiede di riprodurre a grandi tratti l’Orsa maggiore, se lasciate a se stesse procedono, sempre o nella maggior parte dei casi, in un certo modo e non in un altro.» (*BPP* II, 435). È, questo, un *fatto*—nel senso di *Faktum*—contro il quale ci dobbiamo prima o poi scontrare, nella nostra ricerca delle origini, ma anche nell’abituale scambio di ragioni: «D’accordo, ma qui la natura non ha proprio niente da dire?!—Sì—solo che si fa sentire in un altro modo. “Prima o poi ti scontri con l’esistenza e la non esistenza!”.—Ma ciò vuol dire: con i *fatti*, non con i concetti.» (*BPP* II, 432).

Un fatto decisivo nella visione della nostra forma di vita come un tutto-limitato è l’incontro con comportamenti che differiscano dal nostro in modi più o meno radicali. Abbiamo già avuto modo di soffermarci sulla figura del cieco al significato, un caso-limite che radicalizza dei tratti del nostro comportamento, guardando ad esso come esclusivamente automatizzato—egli ci fa l’impressione di una persona prosaica¹¹², cui manchi una certa sensibilità, uno sguardo “poetico” sul linguaggio; parla sempre come

della ricezione di una “tradizione”. Qui sta il limite della libertà come invenzione, nel fatto che essa parta sempre e comunque da un materiale e da un sapere ereditati: «Inventare un linguaggio significa costruire un linguaggio. Fissarne le regole. Redigerne la grammatica. // Quello che vale per la parola ‘linguaggio’ deve valere anche per l’espressione ‘sistema di regole’. Dunque anche per la parola ‘calcolo’. // E allora, come sono arrivato al concetto di linguaggio? Esclusivamente con le lingue che ho imparato. Ma in un certo senso mi hanno portato al di là di se stesse, perché ora sarei in grado di costruire una lingua nuova, per esempio di inventare parole.» (*BT*, p. 72).

111 «Dal fatto che a me—o a tutti—sembri così, non segue che sia così.» (*UG* 2).

112 «Il suo nome sembra adatto alle sue opere. [...] Il nome si trasforma in un gesto, in una forma architettonica. // Per una persona che non riuscisse a capire questo, noi useremmo più o meno il termine ‘prosaico’. Ed è così che sarebbe il ‘cieco al significato’? // Ogni altra combinazione ci apparirebbe palesemente sbagliata. La nostra abitudine trasforma queste forme in un paradigma; esse ricevono per così dire efficacia di legge (‘la forza dell’abitudine?’). // Io chiamo “cieco al significato” chi non è in grado di capire e di imparare a usare le parole “vedere il segno come una freccia”. Non avrà alcun senso dirgli: “Devi cercare di vederlo come freccia”, e così non lo si potrà aiutare.» (*BPP* I, 341-344).

se fosse “senza sogni”¹¹³ e non ha mai un’esperienza vissuta del significato. Ci soffermeremo ora sul modo in cui Wittgenstein ricostruisce ed utilizza l’esperienza dell’incontro con l’*altro*.

113 «Se paragono a un sogno l’aver in mente il *significato* allora il nostro, di solito, è un parlare senza sogni. Il ‘cieco al significato’ sarebbe quindi uno che parla sempre senza sogni.» (BPP I, 232).

2.6 Figure dell'alterità: sui limiti delle forme di vita, 2

«Non di rado accade che, se contrariati in maniera insolita e profondamente irragionevole, si senta vacillare in noi le nostre più elementari convinzioni. Si comincia, per così dire, a contemplare la possibilità che, per quanto sorprendente sia il fatto, tutte le buone e giuste ragioni abitino in casa dell'altro.» (Melville 1856, p. 14). È, questa, la considerazione—espressa non senza una certa inquietudine—che l'avvocato, deuteragonista e voce narrante del racconto *Bartleby lo scrivano* di Herman Melville fa nel descrivere il suo incontro e la sua frequentazione con l'impiegato, apparentemente normale e dal comportamento regolare, assunto poco tempo prima. La vicenda è nota: Bartleby, dopo un breve periodo in cui il suo atteggiamento sul lavoro è impeccabile, soprattutto se confrontato con quello dei lunatici ed irascibili colleghi Turkey e Nippers, inizia a dare dei segni di cedimento, che il datore di lavoro non riesce a comprendere e che sono introdotti e caratterizzati dalla formula-ritornello «I would prefer not to», tradotta da Gianni Celati con «Avrei preferenza di no», per restituire quella sfumatura di stranezza e manierismo nella costruzione sintattica che Gilles Deleuze ha voluto classificare come agrammaticalità¹¹⁴: il linguaggio dello scrivano,

114 «Si ha subito l'impressione di un certo manierismo, una certa solennità: *prefer* è usato raramente in questo senso, e né il principale di Bartleby, l'avvocato, né gli scrivani se ne servono abitualmente (“una strana parola, per quanto mi riguarda non me ne servo mai...”). La formula più comune sarebbe piuttosto *I had rather not*.

così come la sua persona, è al tempo stesso molto prossimo e radicalmente distante da quello della forma di vita in cui è immerso; da qui, i disperati tentativi dell'avvocato di comunicare col proprio dipendente, di persuaderlo alla ragionevolezza, di salvarlo, persino, da un destino di solitudine, isolamento, fuoriuscita dalla civiltà—e morte. Ma nessuna strategia porta a buoni esiti e il tentativo, a tratti lucido, a tratti disperato, dell'avvocato di comprendere Bartleby si traduce addirittura nella “vittoria” del secondo, della sua irragionevolezza, che come un virus contagia l'ambiente di lavoro ed i suoi abitanti¹¹⁵. Solo l'allontanamento di Bartleby permetterà ai colleghi ed al suo datore di lavoro di preservare la propria “normalità”: ma si tratta di un allontanamento fatto a malincuore. Forse perché coincide con la definitiva condanna a morte di quel curioso—eppur così *umano*—individuo; forse perché è il segno del fallimento di ogni strategia inclusiva: Bartleby, morto, vive come possibilità del fallimento di quel modello ideologico che ci vuole tutti uguali—e nient'altro. Non dimentichiamo che la vicenda si svolge tra le stanze di Wall Street, negli anni in cui comincia l'ascesa della potenza, gli Stati Uniti d'America, che avrebbe poi cercato di unificare il mondo, prima ancora che con le armi, con la propria cultura—una cultura di massa.

Ludwig Wittgenstein, per quanto abbia vissuto buona parte della pro-

Ma più di tutto è la bizzarria della formula a travalicare la parola stessa: certo è grammaticalmente e sintatticamente corretta, ma la sua brusca conclusione, NOT TO, che lascia sospeso ciò che respinge, le conferisce un carattere radicale, una specie di funzione-limite. La sua ripresa e la sua insistenza la rendono tanto più insolita e compiuta. Mormorata da una voce dolce, paziente, atona, raggiunge l'irremissibile, formando un blocco inarticolato, un fiato unico. In questo senso ha la stessa forza, la stessa funzione di una formula *agrammaticale*. [...] Malgrado la sua costruzione normale, suona come un'*anomalia*, un'*atipia*.» (Deleuze 1989, pp. 9-11). Quest'ultima osservazione di Deleuze ci riporta alla collocazione ed alla natura *liminari* delle tautologie e delle contraddizioni nel *Tractatus* e delle proposizioni logico-grammaticali nell'ultimo Wittgenstein: la (non)risposta dello scrivano sospende il normale commercio linguistico, lo mette in crisi e lo fa girare a vuoto perché sembra, ha la forma di una risposta, ci chiede una reazione, ma non è propriamente una risposta—e ci lascia a bocca aperta, sospesi tra l'incredulità, la rabbia ed il bisogno di comprendere.

115 «“Signor Nippers”, dissi, “avrei preferenza che vi ritiraste, adesso.” In qualche modo, negli ultimi tempi m'accadeva d'usare involontariamente questa espressione, “aver preferenza”, in ogni genere di circostanza non esattamente adatta al caso. E tremai al pensiero che il contatto con lo scrivano avesse già e seriamente intaccato il mio stato mentale. Quali ulteriori e più profonde abiezioni non avrebbe egli potuto produrre? [...] Dissi a me stesso: debbo senz'altro sbarazzarmi di quest'uomo dalla mente alterata, che in qualche grado ha già sovvertito le nostre lingue, se non i cervelli, a me e ai miei impiegati.» (Melville 1856, pp. 26-28).

pria esistenza nel XX secolo, si sentiva parte di una cultura e di una tradizione ormai superate e di cui gli Stati Uniti erano la negazione. In una prima versione della Prefazione alle *Osservazioni filosofiche (PB)*, egli scrive: «Questo libro è scritto per coloro che guardano amichevolmente lo spirito in cui è scritto. Questo spirito, io credo, è diverso da quello della grande corrente della cultura [*Zivilisation*] europea e americana. Lo spirito di questa cultura, che si esprime nell'industria, nella musica, nell'architettura, nel fascismo e nel socialismo del nostro tempo, è estraneo e non congeniale all'autore. Questo non è un giudizio di valore. [...] E per quanto mi sia ben chiaro che la scomparsa di una civiltà [*Kultur*] non significa la scomparsa del valore umano, bensì soltanto di certi modi di esprimerlo, rimane però il fatto che io considero senza simpatia la corrente della cultura europea, né ho comprensione verso i suoi fini, ammesso che ne abbia. Io scrivo quindi in realtà per alcuni amici dispersi negli angoli del mondo.» (VB, pp. 26/27). Egli sapeva che la nuova cultura, basata sull'idea di progresso¹¹⁶, forse avrebbe unito il mondo, ma sulla base della riduzione della pluralità aperta delle esperienze artistiche, religiose, etc. ad un modello uniformante, basato sulla scienza e sull'industria: «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.» (VB, pp. 120/121). Non crediamo sia fuori luogo, pertanto, leggere la fisionomia del Ludwig *uomo* e del Wittgenstein *filosofo* nelle sue somiglianze di famiglia con quel prodotto *apolide* e perturbante della nascente cultura americana che è il Bartleby di Melville. Lo sforzo intellettuale

116 «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.» (VB, p. 27).

le teso a saggiare la concepibilità di possibilità *altre*¹¹⁷ è allora, per Wittgenstein, intrecciato al bisogno culturale ed esistenziale di salvare la ricchezza del pensiero, a fronte della sua possibile uccisione per mezzo di un modello unico: l'unificazione operata dalla civiltà della tecnica e dalla sua ideologia scienziata sarebbe allora l'immagine perversa dell'armonia, dell'accordo¹¹⁸ che Wittgenstein pone come condizione del nostro essere-al-mondo e come finalità propria della filosofia¹¹⁹. La pace nei pensieri¹²⁰ (*Friede in Gedanken*), non la pacificazione, dev'essere l'obiettivo della *Sprachkritik*.

È proprio sulla base di un'annotazione grammaticale sull'accordo che Wittgenstein marca la propria distanza rispetto alla cultura del pensiero unico:

Senza dubbio, il nostro gioco linguistico funziona soltanto quando predomina un certo accordo, ma il concetto di accordo non entra nel gioco linguistico.

117 «Uno dei miei metodi più importanti è quello di immaginare [*vorzustellen*] che le nostre idee abbiano avuto uno sviluppo storico diverso [*anders*] da quello reale. È un modo di vedere il problema da un punto di vista del tutto nuovo [*Tut ma das, so zeigt uns das Problem eine ganz neue Seite*]» (VB, p. 78). E ancora: «Nulla è più importante che la creazione di concetti fittizi che ci insegnano a capire quelli che già abbiamo.» (VB, p. 140).

118 La parola *Übereinstimmung* è presente tanto nel *Tractatus* quanto nelle *Ricerche*; le traduzioni italiane non sono però uniformi se Conte traduce il termine tedesco con “armonia” (*TLP*), Trincherò preferisce “accordo” (*PU*). Si tratta di scelte per nulla neutre, in quanto veicolano—a ragione o a torto—letture complesse dei pensieri in cui quella parola è inserita, attraverso le differenti “atmosfera” che gli usi di “armonia” e “accordo” portano con sé: la prima farebbe riecheggiare il senso mistico del *Tractatus*, mentre il secondo termine restituirebbe il carattere antropologico-pragmatico degli scritti maturi. A nostro avviso, i due sensi di *Übereinstimmung* sono rintracciabili in entrambe le opere, per quanto con pesi diversi.

119 È il rischio in cui incorre anche F. Galton, con la sua tecnica fotografica cercava di ricostruire la fisionomia dell'uomo cinese. Se da una parte il suo è un esperimento utile per allenarci a riconoscere il simile, a vedere-come, dall'altra il rischio è quello di ricadere nella ricerca di un'essenza: «it [...] seems that the example of the composite photo is a little bit misleading when it comes to the *Investigations*, because Wittgenstein does not aim to offer us such an *Urbild*, a prototype, or a proto-picture of our various language-games. [...] [U]nlike Galton's attempt to find the general picture of a form of life, Wittgenstein never asks us to “superimpose” all our uses of language in order to create a proto-picture of language as a whole. Instead, he asks us to see its irreducible multiplicity. / sembra [...] che l'esempio della foto composta sia leggermente fuorviante se rapportato alle *Ricerche*, perché Wittgenstein non vuole offrirci una *Urbild*, un prototipo, o una proto-immagine dei nostri vari giochi linguistici. [...] A differenza del tentativo di Galton di trovare una immagine generale di una forma di vita, Wittgenstein non ci chiede mai di “sovrapporre” tutti i nostri usi del linguaggio per creare una proto-immagine del linguaggio come un tutto. Piuttosto, ci chiede di vedere la sua irriducibile molteplicità.» (Kishik 2008, p. 37). La parola inglese “superimpose” rimanda alla tecnica fotografica della sovrapposizione.

120 «Pace nei pensieri. Questa è la meta agognata da chi fa filosofia.» (VB, p. 89).

Se l'accordo fosse completo, allora potrebbe darsi che il concetto di accordo fosse del tutto sconosciuto. // È l'accordo tra gli uomini a *decidere* che cosa sia rosso? Si deciderà ricorrendo all'appello alla maggioranza? Ci hanno insegnato a determinare il colore *così*? (Z, 430/431).

A partire dalla *natura* intrinsecamente *pluristabile* delle immagini linguistiche, Wittgenstein sottolinea come la parola stessa “accordo” rinvii in quanto tale al disaccordo e a forme di accordo diverse. Immaginare un accordo completo equivale, pertanto, alla dissoluzione del concetto stesso di accordo, che ha un uso sensato solo in quanto “fa attrito” con la realtà, con la natura: comprendere il senso di una proposizione, nel *Tractatus*, vuol dire sapersi immaginare cosa accadrebbe se essa fosse vera—e cosa se essa fosse falsa. Accertato che il gioco della vero/falsità è solo *uno* di quelli che facciamo col linguaggio, Wittgenstein mantiene però come caratteristica della sensatezza il rinvio immanente di una parola alla negazione del proprio uso—o ad usi diversi: parlare di accordo con cognizione di causa—usare sensatamente la parola “accordo”—vuol dire sapere che cosa si neghi usando. Stando alla metafora ormai nota, sapersi orientare in una stanza o in una città vuol dire non solo saper scegliere la strada giusta per raggiungere la nostra meta, ma anche sapere che le altre non sono le strade giuste—o che sono meno efficaci rispetto al fine che ci siamo posti.

L'accordo di cui sta parlando Wittgenstein è particolarmente importante, perché è una concordanza di fondo che ormai conosciamo col nome di *forma di vita*: questa espressione non indica una convenzione, un atto deliberato con cui gli uomini decidono arbitrariamente che cosa si chiami “casa”, “Dio”, “calciatore”: è l'accordo impersonale che emerge dal modo in cui gli uomini parlano; esso è la concordanza che possiamo osservare con sguardo antropologico nella regolarità dei comportamenti linguistici e pre-linguistici. L'esempio di Wittgenstein è però particolarmente radicale, in quanto va a toccare un'esperienza in cui il fisiologico, per dirla con una sua formula, è simbolo del logico: la parola “rosso” e la grammatica dei colori in genere sono il caso esemplare di ciò che fa resistenza all'arbitrio, non

perché a deciderne il significato sia un'entità extra-linguistica ma perché è peculiare del nostro linguaggio che a certe parole corrispondano degli usi particolarmente stabili. Non è la maggioranza—per quanto grande essa possa essere—degli uomini a decidere che la parola “rosso” stia per una certa esperienza percettiva ma—al contrario—se non fossimo tendenzialmente d'accordo nell'uso della grammatica dei colori, allora il nostro stesso concetto di colore verrebbe meno; ma allora, vista l'importanza dei colori nel nostro linguaggio, sarebbero i giochi linguistici stessi, come li conosciamo, a traballare e venir meno; da ultimo, visto il ruolo dei giochi linguistici nel riconoscimento di ciò che è o non è “umano”, la nostra stessa idea di “umanità” ne risulterebbe irrimediabilmente ferita. Come possiamo notare, Wittgenstein non sta cercando di fondare la logica dei colori o il linguaggio o la natura umana: sta, piuttosto, facendo delle osservazioni grammaticali che mettono in luce le *connessioni*, le forti somiglianze di famiglia tra le grammatiche di quelle parole. Alla fine, l'impressione che Wittgenstein cerca di suscitare nel lettore, però, ha a che fare in qualche modo con la *natura*—con un “nucleo duro” sottratto all'arbitrio dei parlanti –, perché la rappresentazione perspicua che ci viene fornita esibisce un fascio di somiglianze, una fisionomia che difficilmente potremmo mettere in discussione; nessun filo della corda è decisivo in quanto tale, ma la resistenza di essa come corda è data proprio dalla relazione tra i fili. Al limite, chi dovesse mettere in discussione uno o più degli elementi che vanno a comporre il ritratto—il *diagramma*—del linguaggio tratteggiato da Wittgenstein, metterebbe in discussione la comune¹²¹ appartenenza alle forme di vita in cui riusciamo a “raccapezzarci”.

Nel *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein scrive che qualsiasi

121 La possibilità che il comportamento irragionevole di un singolo metta in crisi la nostra adesione alla forma di vita in cui siamo collocati è legata al carattere singolare/plurale della forma di vita stessa: «Il concetto, spesso frainteso, di “forma di vita” indica esattamente questa corrispondenza tra il proprio essere-sé del parlante e la pubblicità del mondo cui appartiene—ed è appunto questa corrispondenza il referente ultimo e irriducibile dell'espressività.» (De Carolis 1999a, p. 211).

mondo io provi a pensare, qualsiasi mondo possibile, deve avere *qualcosa in comune* con quello presente—quel linguaggio-mondo che io sono. Successivamente, abbandonata l'idea di sostanza e, con essa, quella di forma logica, rimarrà però la convinzione che l'immaginazione, usata correttamente, non possa prescindere da un nesso tra ciò che immaginiamo e la forma di vita nella quale siamo stati addestrati: più radicalmente, sembra che nella prospettiva wittgensteiniana l'esercizio dell'immaginazione e della fantasia sia sempre e comunque in debito rispetto all'addestramento ricevuto, per quanto l'immaginazione possa essere radicale: «Faremo una distinzione importante tra esseri che possono imparare a eseguire meccanicamente un lavoro anche complicato ed esseri che quando lavorano provano, confrontano—ma che cosa si debba chiamare “far prove” e “far confronti”, posso a sua volta spiegarlo soltanto per mezzo di esempi, e questi esempi saranno desunti dalla nostra vita, o da una vita simile alla nostra.» (Z, 103) Ancora una volta, Wittgenstein torna su di un tema che nel *Tractatus*, per quanto importante, veniva relegato alla “cornice” dell'opera e che invece, negli scritti successivi, entra nel vivo delle dinamiche linguistiche: il rapporto di prossimità o analogia tra il nostro ordine di concetti ed ogni ordine di concetti in qualche modo riconoscibile come tale. Se nel capolavoro giovanile si trattava di riconoscersi in un ordine di pensieri uguale o analogo nel *medium* dell'opera, qui l'analogia è il motore stesso del pensiero e dell'immaginazione. A costituire il nesso tra la nostra forma di vita—o *le* nostre forme di vita—non sarà *qualcosa*, ma nemmeno *niente*: sarà il riconoscere delle somiglianze di famiglia, sarà un comportamento riconoscibile, se non già un linguaggio condivisibile: «potremmo immaginare che presso altri esseri sia dimostrabile ciò che non lo è presso di noi? Oppure questa possibilità finirebbe per alterare l'essenza di quel qualcosa fino al punto di renderlo irriconoscibile? // Ciò che per noi è essenziale è proprio l'*adesione spontanea*, la *spontanea simpatia*. // ‘Queste persone non avrebbero niente di umano’. Perché?—Ci è impossibile stabilire con loro una reciproca intesa. Fosse pure soltanto l'intesa che possiamo avere con un cane. Non potremmo ritrovarci in loro. E tuttavia potrebbero benissimo esserci delle creature così, umane per tutto

il resto.» [corsivo nostro] (*BPP* II, 698–700). È la prossimità tra i giochi nel loro essere innanzitutto istinto, *reazione*¹²², a costituire la possibilità di dividerne le regole—e al limite, se non le regole, la regolarità¹²³.

Le tarde annotazioni di Wittgenstein sono spesso interessate a descrivere e immaginare i modi in cui tale regolarità possa entrare in crisi e cosa accadrebbe a noi ed al nostro linguaggio di fronte a comportamenti diversi, anomali, persino radicalmente *estranei*¹²⁴ a ciò che riconosciamo come ragionevole. Abbiamo visto come, con la sua speculazione matura, il filosofo austriaco ci abbia invitato a vedere l'addestramento e l'educazione come fondamenti del nostro parlare, pensare, agire. Allo stesso modo, sono queste dimensioni antropologico-pragmatiche a fornirgli il contesto per immaginare il venir meno dell'accordo tra i parlanti: «Un'educazione completamente diversa dalla nostra potrebbe anche essere il fondamento di concetti completamente diversi. // La vita infatti scorrerebbe in modo diverso.—Ciò che a noi interessa, a loro non interesserebbe. Concetti diversi qui non sarebbero più inimmaginabili. Anzi, solo in questa situazione potremmo immaginare concetti essenzialmente diversi.» (*BPP* II, 707/708). Wittgenstein sta immaginando la possibilità del venir meno di quell'intrico di concetti, comportamenti, reazioni che costituisce la dimensione comune, la forma di vita che permette gli accordi ed i disaccordi nei nostri giochi linguistici, primari e secondari. Si tratta del venir meno di una sicurezza

122 «L'origine [*Ursprung*] e la forma primitiva [*primitive Form*] del gioco linguistico è una reazione [*Reaktion*]: solo sulla base di questa possono crescere le forme più complicate. Il linguaggio—direi—è un affinamento [*Verfeinerung*], “in principio era l'azione”.» (*VB*, p. 67).

123 Sulla base di tale istinto, noi riteniamo possibile l'insegnamento della nostra lingua a chi ne abbia una diversa: «È un fatto importante il nostro ritenere sempre possibile l'insegnamento della nostra lingua a persone che ne posseggono una diversa da noi. Questa è la ragione per cui noi diciamo che i loro concetti sono identici ai nostri.» (*BPP* I, 664).

124 Bernhard Waldenfels inserisce anche Wittgenstein tra i pensatori “amici” di chi voglia ricostruire una *fenomenologia dell'estraneo*: «Una fenomenologia che accoglie le ingiunzioni di una xenologia trova alleati fra quanti si lasciano ispirare da autori quali Marcel Mauss, Georg Simmel, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein o Michail Bachtin, per non parlare poi di una peculiare prossimità con autori come Kafka, Musil, Celan, Valéry o Calvino.» (Waldenfels 2006, pp. 8/9).

che è al centro delle annotazioni di *Della certezza*, dove leggiamo: «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.» (UG 298). La forma di vita cui un parlante appartiene può essere riconosciuta, pertanto, guardando alla sicurezza (*Sicherheit*) con cui si muove tra i concetti: tale sicurezza è al contempo *sua* e della dimensione impersonale che abita il suo comportamento e le sue parole—l'*ognuno* che è nel singolo parlante. Essa è l'esempio più evidente di quello che Wittgenstein chiama un "fatto della natura", per tratteggiare il volto del fondo del linguaggio-mondo: «Concetti saldamente delimitati esigerebbero un'uniformità di comportamento. Ma là dove sono *sicuro*, un altro è *insicuro*. E questo è un fatto di natura. // E altri hanno concetti che intersecano i nostri.» (Z, 374/379). La sicurezza è naturale, ma non necessaria: anch'essa, come l'accordo, è originariamente imparentata col proprio contrario, l'insicurezza—che può essere di un altro dove io sono sicuro, ma anche mia dove un tempo agivo *ciacamente*. Si può arrivare alla situazione in cui non ci "raccapezziamo" più con gli altri e noi stessi siamo totalmente disorientati. Wittgenstein ci insegna che tutto ciò che possiamo fare è descrivere ed immaginare i giochi ed il loro franare nell'irragionevole, senza poter classificare o concettualizzare la normalità né, tantomeno, l'*estraneità* radicale¹²⁵. La volontà di porre dei confini netti deve cedere il passo alla consapevolezza che «la cosa importante [...] è che fra uno stato del genere

125 «Quando parlo di estraneità *radicale*, intendo un'estraneità che non può essere né ricondotta al proprio né ordinata all'interno di una totalità; che è, in tal senso, irriducibile. Una siffatta estraneità radicale ha come presupposto che il cosiddetto soggetto non sia padrone in casa propria e, inoltre, che ogni ordine, che "esiste" e potrebbe già sempre essere altrimenti, si mantenga entro certi limiti. L'estraneità, nella sua forma radicale, esprime il fatto che il sé è in certo qual modo *fuori di sé* e che ogni ordine è circondato dall'ombra dell'*extra-ordinario*. Finché si tengono chiusi gli occhi davanti a questa visione, si resta attaccati a una estraneità *relativa*, a una mera "estraneità per noi", che fa riferimento a uno stadio di previa appropriazione.» (Waldenfels 2006, pp. 137/138). Agli antipodi dell'ipotesi che sia possibile scorgere in Wittgenstein l'idea di una estraneità radicale quale viene tratteggiata da Waldenfels è la lettura "idealista" che del passaggio dal primo al secondo Wittgenstein dà Williams (1988). Dal nostro punto di vista, la *radicalità* dell'estraneo in Wittgenstein nella sua *pars destruens*, per cui ogni ordine del discorso va visto come *possibile* e quindi *passibile di sconvolgimento*. L'uso riflessivo dell'immaginazione risponde al bisogno di restare fedeli a questa caratteristica del linguaggio.

e quello normale non esiste alcun confine netto.» (*BPP* II, 605).

Wittgenstein in queste annotazioni ripercorre i passaggi con cui aveva iniziato a trattare la questione del seguire una regola: in quel contesto, aveva la priorità il fatto di mostrare come—nella stragrande maggioranza dei casi—si realizzi un sostanziale accordo tra i due o più parlanti coinvolti; accordo che si esprime nell’uniformità di comportamento e nella capacità dello scolaro di procedere in modo autonomo. Ora, si tratta di mostrare la connessione logico-grammaticale tra accordo e disaccordo, sicurezza e insicurezza. Le incertezze dell’allievo diventano il comportamento bizzarro—per noi difficilmente comprensibile—dello straniero, fino ai casi estremi del folle dell’eretico. Abbiamo avuto modo di descrivere come il vedere-come sia *culturalmente collocato*, come esso possa far emergere, in particolari casi, non tanto e non solo la comprensione di un gioco determinato ma la nostra padronanza del mosaico di concetti che gli fa da sfondo. Allo stesso modo, Wittgenstein prende in considerazione il caso in cui il nostro interlocutore non sappia reagire come reagiamo noi e—soprattutto—non sappia ricavare da ciò un atteggiamento consapevole e creativo, in cui volontà ed immaginazione abbiano un ruolo preponderante: «Se a una data persona quell’illustrazione non dice nulla, nemmeno altre immagini le parleranno come fanno a noi, la persona in questione non avrà nei loro confronti le stesse reazioni che abbiamo noi. (Questo non è un fatto empirico).» (*BPP* II, 487). La differenza di reazioni tra noi e lui mette in risalto un fatto che secondo Wittgenstein non è empirico: si tratta di un *fatto della natura*, di quello che potremmo chiamare, con un’espressione ossimorica che avrebbe fatto rabbrivire l’autore del *Tractatus logico-philosophicus*, un “fatto grammaticale” (o “logico”). Nella ricostruzione della sua “fenomenologia del comportamento estraneo”, Wittgenstein mostra come sia sfumato il passaggio dall’errore accettabile—quello dello scolaro che è alle prime armi e impara una sequenza algebrica—all’errore sistematico, che non può neppure definirsi semplicemente tale ma rinvia ad una irregolarità incomprensibile. Normalmente, un bambino «impara che ci sono narratori degni di fede e narratori che degni di fede non sono, molto dopo aver impara-

to fatti [*Faktum*] che gli vengono raccontati. *Non* impara affatto che quella montagna esisteva già molto tempo fa; cioè, la domanda se così sia non gli viene affatto in mente. Per così dire, il bambino inghiotte questa conseguenza insieme con *quello che* impara. // Il bambino impara a credere 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.» (UG 143/144). Wittgenstein è sempre molto attento a sottolineare il carattere passivo, istintuale del nostro apprendimento; in *Della certezza*, gli interessa anche mostrare come ciò che impariamo sia un sistema—aperto—di proposizioni¹²⁶, una nidiata¹²⁷ di ‘verità’¹²⁸ su mondo che costituiscono la nostra certezza e sicurezza nell’agire e che non possono essere ricondotte—e *ridotte*—ad un elenco di informazioni, ad un sapere strumentale. *L’infanzia*¹²⁹ come dimensione *antropologica*—non meramente *biografica*—non viene mai completamente superata: siamo sempre in certa misura in debito rispetto a delle autorità

126 «Questo sistema è una cosa che l'uomo acquisisce attraverso l'osservazione e l'addestramento. Intenzionalmente non dico: "impara".» (UG 279). Come possiamo notare, Wittgenstein ruota sempre, con insistenza, attorno alla testimonianza autobiografica di Agostino e ne fa un'esperienza fondamentale del nostro stare-al-mondo.

127 «Ciò a cui mi attengo non è una proposizione, ma una nidiata di proposizioni.» (UG 225).

128 «La *verità* di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento.» (UG 83).

129 «La scommessa dell'infanzia è [...] che del linguaggio sia possibile un'esperienza che non sia semplicemente una sigetica o un difetto dei nomi, ma della quale sia possibile, almeno fino a un certo punto, indicare la logica ed esibire il luogo e la formula.» (Agamben 2001, p. xi). Scrive Grigenti, commentando i testi wittgensteiniani: «La forma di vita, non è la causa o il fondamento del linguaggio, ma, potremmo dire, la sua *infanzia*. L'infanzia non è, come la nascita, una condizione d'avvio rigettata anagraficamente indietro, in un punto del tempo che, se rimane fondante, non decide e non condiziona in alcun modo il processo successivo. L'infanzia regge e governa, accompagna per lungo tempo, e forse per sempre, a vita dell'uomo. In essa, la vita che irrompe con la nascita, prende forma giocando. Il gioco forma la vita. È nel mondo ancora non parlante dell'infanzia, che l'uomo, prima di ogni rigida distinzione tra teoria e prassi, determina la propria vita secondo le regole della comunità e costruisce, agendo nel gioco, la propria esperienza del mondo. *Il soggetto del gioco è la forma di vita.*» (Grigenti 2000, p. 99).

che riconosciamo implicitamente¹³⁰; la totale autonomia, la padronanza razionale della nostra esistenza e del linguaggio che parliamo, sono dei falsi ideali da respingere. Noi “incorporiamo” concetti¹³¹ nel nostro modello-di-vita (*Lebensmuster*): stiamo continuamente assimilando regole e regolarità, immagini che si traducono in forme di condotta irriflessa, automatica: «Ma allora non è possibile descrivere in che modo ci convinciamo dell'affidabilità di un calcolo? Oh sì! Ma qui non entra in iscena nessuna regola.—Però la cosa più importante è questa: Della regola non c'è bisogno. Non sentiamo la mancanza di nulla. Calcoliamo secondo una regola: basta questo.» (UG 46).

Wittgenstein sembra allargare lo sguardo, alzarsi in volo sul terreno del linguaggio, per poi fare rapide incursioni su alcuni dettagli: da una debita distanza, riconosce e ci invita ad osservare il brulichio del comportamento umano e del linguaggio che ad esso è intrecciato: esso si dà nella forma di un'immagine del mondo (*Weltbild*), frutto del depositarsi e consolidarsi di proposizioni empiriche la cui verità assume un ruolo centrale nella vita degli uomini e si fa *exemplum*, paradigma del nostro agire, regola grammaticale:

Ma la mia immagine del mondo [*Weltbild*] non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo [*Hintergrund*] che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso. (UG 94).

130 «In conclusione il sapere si fonda sopra il riconoscimento [*Anerkennung*].» (UG 378). D'altra parte, «[c]redere significa sottomettersi a un'autorità. Fatto questo, non si può più, senza ribellarvisi, porla in questione e poi di nuovo trovarla degna di fede.» (VB, 91).

131 «Qualcuno dice: “L'uomo spera”. Quale sarebbe la descrizione appropriata di questo fenomeno di storia naturale? [...] Ebbene la vita quotidiana diventa a poco a poco quella cosa in cui c'è spazio per la speranza. // In questo caso ho usato l'espressione “incorporato”, ho detto che la speranza, il credere, ecc. sono incorporati nella vita umana, in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita la vita umana. Il coccodrillo non spera, l'uomo sì. O anche: del coccodrillo non si può dire che spera; lo si può dire, invece, degli uomini. // Se dico a qualcuno: “Gli uomini pensano, provano sentimenti...” gli comunico, apparentemente, un'informazione di storia naturale. Essa dovrebbe indicargli più o meno la differenza dell'uomo dalle altre specie animali. // Da dove lo prendiamo quel concetto di ‘pensare’ che vogliamo trattare qui? Dal linguaggio quotidiano.» (BPP II, 15/16/18/20).

Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia [*Mythologie*]. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco, e il gioco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite. (UG 95).

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. (UG 96).

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. (UG 97).

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 una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo. (UG 98).

In quanto sfondo, l'immagine del mondo non viene in senso proprio *insegnata*, quanto piuttosto trasmessa, *tramandata* di parlante in parlante; in questa forma di condivisione della conoscenza—e di un sapere che è innanzitutto un modo di agire—il sistema di immagini che costituisce la *Mythologie* non ha bisogno di essere messo a tema in modo esplicito: «Se uno non crede alle fate, non ha bisogno di insegnare ai suoi bambini: "Non esistono fate", ma può fare a meno di insegnare loro la parola "fata". In quali occasioni dovrebbero dire "Esistono..." o "Non esistono..."? Solo quando incontrano persone che sono di opinione opposta. // Come si distinguerà, dunque, quello che dicono i bambini educati in maniera idealistica da quello

che dicono i figli del realista? La differenza non starà soltanto nel loro grido di battaglia?» (*BPP* II, 338/339). La prima parte di quest'ultima annotazione ci ricorda quanto Wittgenstein scrive nel *Tractatus* a proposito degli oggetti: non ha senso dire che esistono, perché essi sono la sostanza ultima dell'esistenza; dire che esistono comporta—come sappiamo—poter dire anche che *non* esistono; ma questo è precisamente ciò che non può essere pensato della sostanza; ne consegue che, per quanto riguarda gli oggetti, possiamo dirne—“vederli all'opera” nelle proposizioni—ma non dirli, concepirli isolatamente rispetto alle loro necessarie possibilità di occorrenza in stati di cose. Allo stesso modo, le proposizioni irrigidite, che formano l'alveo del fiume, non possono normalmente essere tematizzate: esse forniscono dei campioni del nostro parlare sensato e—cosa ancora più importante—esistono solo in relazione ad una messe di altre proposizioni-immagini; possono essere viste solo “da lontano” e da lontano saranno comprensibili come un dipinto impressionista di cui sono le energiche, irregolari pennellate. Quello che differenzia però le proposizioni logico-grammaticali del tardo Wittgenstein dagli oggetti tractariani—e veniamo qui alla seconda parte dell'ultima citazione riportata—è che possiamo, in determinate circostanze, vederle in quanto isolate. È, questa, un'abilità che sviluppiamo solo dopo lungo addestramento¹³² e che, soprattutto, ha bisogno di essere attivata da altri parlanti e in particolari condizioni; eppure, in quanto fatti—fatti particolari, ma pur sempre *fatti*—le proposizioni del *Weltbild* sono concrezioni che possono essere oggetto della nostra riflessione, del nostro uso esplicito. Si tratta di un gioco raro, perché non si basa solo sull'abilità del giocatore: anche il parlante più esperto è, in quanto tale, vincolato ad una serie di pregiudizi che, se gli permettono di agire e vedere il mondo, dall'altro gli occludono la visuale rispetto alla *fatticità* dei concetti secondo i quali ragiona: «Nulla è più difficile che trattare i concetti senza pregiudizi. Perché il pregiudizio

132 «In ogni caso, non è un gioco linguistico che si impara molto presto quello di proferire una parola, isolata, in questo e quel significato. Alla base c'è chiaramente il fatto che uno afferma di poter pronunciare la parola... intendo l'uno o l'altro dei suoi significati.» (*BPP* I, 682).

è una forma di comprensione. E rinunciarvi quando ci teniamo così tanto,—.» (LS, 12). Da questi pregiudizi, dal loro essere un errore necessario, deriva il comune convincimento—più o meno forte—che essi siano gli unici ad essere corretti: «In cosa consiste [...]—si chiede Wittgenstein—questa credenza che i nostri concetti siano gli unici ad essere ragionevoli? Nel fatto che noi non ci immaginiamo che ad altre persone premano cose del tutto diverse e che i nostri concetti sono legati a ciò che ci interessa, a ciò che è importante per noi. Inoltre, però, il nostro essere è in relazione con fatti particolari del mondo esterno. Ma dobbiamo sempre essere in grado di addurre il motivo per la formazione di un concetto?» (LS, p. 200). No, non dobbiamo *sempre* essere in grado di addurre quel motivo; sta proprio qui la relativa solidità delle nostre formazioni concettuali, della nostra immagine del mondo: l'edificio¹³³ vive della forza con cui i suoi pilastri si sorreggono l'un l'altro; il fondamento è non una proposizione ma un modo di agire secondo regole-proposizioni incorporate nell'agire stesso. Il gioco del dare ragioni si attiva quando questo edificio subisce una scossa tellurica: fuor di metafora, quando un comportamento dissimile rispetto alla norma, alla regolarità, da errore prevedibile si fa errore cronico. «Quand'è che si è *consapevoli* di un fatto?» (BPP I, 958)—si chiede Wittgenstein. Quando quel fatto, da elemento dello sfondo, comprensibile solo come parte dell'intricata immagine del mondo, appare per un tempo limitato come isolato: è l'illuminarsi di un aspetto, che chi sa vedere-come percepisce e su cui può riflettere, cogliendo le connessioni che lo legano ad altri elementi, immaginando nessi alternativi e sospendendo, quindi, il suo "carattere normativo", paradigmatico—il suo avere "forza di legge". Dall'alveo torna ad essere parte della corrente del linguaggio.

133 «Non potrei credere che una volta, senza che lo sapessi, forse mentre ero in istato d'incoscienza, io sia stato allontanato di molto dalla Terra, e che gli altri lo sappiano, ma non me lo dicano? Ma questo non si adatterebbe affatto al resto delle mie convinzioni. Non già che io possa descrivere il sistema di queste convinzioni. Ma le mie convinzioni formano un sistema, un edificio.» (UG 102). E ancora: «Sono arrivato al fondo delle mie convinzioni. E di questo muro maestro si potrebbe quasi dire che è sorretto dall'intera casa.» (UG 248).

Si tratta di un'esperienza che la filosofia intesa come critica del linguaggio può in certa misura stimolare, ma la sua attivazione è debitrice dell'incontro—e dello scontro, in alcuni casi—con una alterità che sorprende, impaurisce, spiazza. Uno degli esempi che Wittgenstein predilige è quello del disturbo mentale, rispetto al quale però precisa: «Quali siano le forme di deficienza mentale realmente esistenti, a noi non interessa; quello che ci interessa è invece la possibilità di tali forme. Non se ci siano persone incapaci di pensare “A quel tempo io volevo...”, bensì di che sviluppi sia passibile questo concetto. // Se fai l'ipotesi che una persona non sia capace di fare *questa* cosa, che ne è, allora, *quell'altra*? Non sarà capace di fare nemmeno quella?—Dove ci porta questo concetto?» (BPP II, 578/579). Detto in altri termini, anche quando incontriamo effettivamente delle persone con disturbi psichici—anche qualora dovessimo incontrare il famigerato cieco al significato—il nostro sguardo di filosofi li guarda e li comprende come possibilità concettuali, dove invece lo scienziato è portato a spiegare le *cause* del loro stato mentale; la prospettiva filosofica permette quindi di considerare quelli che normalmente vengono considerati disturbi secondo un'altra ottica: «I minorati mentali ce li si rappresenta usando l'immagine del degenerato, dell'individuo essenzialmente incompleto, quasi disgregato. Quindi attraverso l'idea del disordine, invece che attraverso quella di un ordine più primitivo (che rappresenterebbe un modo assai più fecondo di considerarli).» (BPP I, 646). L'atteggiamento intellettuale—ma dalle forti ricadute etiche—che Wittgenstein esprime ripensando il disordine come ordine primitivo è frutto della considerazione che «[u]n gioco ammette casi limite—una regola eccezioni. Ma eccezione e regola non potrebbero scambiarsi i rispettivi ruoli senza annientare il gioco. Il 'passaggio dalla quantità alla qualità'¹³⁴? // “Se eccezione e regola si scambiassero i ruoli, è chiaro che

134 Il riferimento è a Hegel o, più probabilmente, allo sviluppo marxiano della dialettica hegeliana. È possibile che Wittgenstein leggesse o almeno conoscesse il pensiero di Marx, grazie all'amicizia ed al decisivo confronto intellettuale con Piero Sraffa (Torino 1898 - Cambridge 1983), di cui scrive, nella Prefazione alle *Ricerche filosofiche*: «Ancora più che [alla critica di Frank Ramsey]—sempre vigorosa e sicura—la mia gratitu-

non si tratta più della stessa cosa!”.—Ma questo che cosa vuol dire? Forse che allora il nostro atteggiamento nei confronti del gioco cambierà di colpo? È come se aumentando gradualmente il carico di uno dei suoi piatti e alleggerendo l’altro, il giogo della bilancia si ribaltasse *non* gradualmente?» (BPP II, 145/146). La visione del linguaggio inteso come congerie di giochi, uniti, localmente, da somiglianze di famiglia e l’idea che il significato delle espressioni sia per lo più l’uso che di esse facciamo nella prassi comporta una riconsiderazione del rapporto tra regola ed eccezione—nel caso specifico, del nesso grammaticale tra comportamento ragionevole e comportamento irragionevole. Tanto il primo quanto il secondo “polo” sono semplificazioni di contesti pratico-concettuali più sfumati: siamo pronti a riconoscere come “ragionevoli” o “irragionevoli” molti atti ed atteggiamenti che sfumano gli uni negli altri, per cui «ci sono errori che io accetto come usuali e altri che hanno un carattere diverso, i quali devono essere isolati dal resto dei miei giudizi in quanto *confusioni* temporanee. Ma non ci sono anche delle transizioni tra questi due tipi?» (LS, p. 232). La risposta, in questo caso, è affermativa: Wittgenstein ne rende conto proprio in *Della certezza*, dove immagina differenti tipi—o gradazioni—di comportamenti che usualmente riteniamo “anomali” e prova a costruire un contesto per possibili, differenti reazioni ad essi.

Il “comportamento anomalo” è espressione—Wittgenstein lo sottolinea, anche se non in questi termini—di una precomprensione ideologica, di

dine va a quella che un insegnante di quest’Università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero. A questo stimolo sono debitore delle più feconde idee contenute nel presente scritto.» (PU, p. 4). Apparsa nel 1960, ma frutto del lavoro di molti anni, l’opera principale di Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*, ricorda molto da vicino già al primo sguardo lo stile e l’andamento argomentativo delle *Ricerche filosofiche*, con brevi capitoli che complicano e arricchiscono progressivamente l’analisi. Il primo, comincia così: «Consideriamo una società primitiva che produce appena il necessario per continuare a sussistere. Le merci sono prodotte da industrie distinte e vengono scambiate l’una con l’altra al mercato che si tiene dopo il raccolto. Supponiamo dapprima che siano prodotte due merci soltanto, grano e ferro.» (Sraffa 1960, p. 3). È evidente la somiglianza con i giochi che Wittgenstein propone all’inizio delle *Ricerche filosofiche* e, più in generale, è chiara la comune attenzione per contesti e giochi “primitivi”. Non possiamo stabilire—almeno, non in questa sede—in che misura Wittgenstein sia stato debitore di Sraffa e quanto, viceversa, l’economista italiano debba al filosofo austriaco. Di sicuro, l’influenza fu reciproca. Sul tema, si possono leggere Sen (2003) e Marion (2005).

una decisione che separa aprioristicamente il normale dall'anormale. Ecco allora che l'attività filosofica come critica e chiarificazione del linguaggio, rendendoci consapevoli di come usiamo certe espressioni e del "grado di passività"—che va dal fisiologico al patologico, senza confini netti—con cui le usiamo, ci costringe ad essere *responsabili* di fronte al nostro linguaggio; tale critica produce quello *scarto* che solitamente non si dà, in quanto siamo immersi nel dire e nell'accordo che lo caratterizza; possiamo così guardare in faccia il modo in cui parliamo, ricostruire la nostra fisionomia linguistica—e decidere se abbandonare o meno alcuni usi piuttosto che altri o se continuare come se nulla fosse. Si tratta di un lavoro contestuale ed inevitabilmente parziale: Wittgenstein se ne rende conto, anche se con mal celata insoddisfazione¹³⁵, e ne accetta le conseguenze, producendo *reminders, exempla*, strumenti di lavoro e stimoli alla riflessione autonoma¹³⁶, più che una terapia organica e "definitiva" come quella del *Tractatus*. Si tratta, innanzitutto, di una lotta contro ogni forma di *riduzionismo*—quella posizione teorica che vuole ridurre i molteplici fenomeni ad un unico modello interpretativo e che ci dice che "Questo, in realtà, è questo"¹³⁷. In riferimento

135 «In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro, la cui forma immaginavo di volta in volta diversa. Essenziale mi sembrava, in ogni caso, che i pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua. Dopo diversi 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 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.--- E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni.--- Le osservazioni filosofiche 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. [...] Avrei preferito produrre un buon libro. Non è andata così; ma è ormai passato il tempo in cui avrei potuto renderlo migliore.» (PU, pp. 3-5).

136 Ancora nella Prefazione alle *Ricerche* leggiamo: «Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé.» (PU, p. 5). Il tema della "felice asimmetria" tra maestro e allievo è decisivo tanto per comprendere l'opera di Wittgenstein quanto per seguire il modo in cui egli descrive il funzionamento del nostro comportamento linguistico. Ancora nel 1947 ha modo di scrivere: «Non mi è affatto chiaro se preferirei una prosecuzione del mio lavoro da parte di altri o non piuttosto un mutamento nel modo di vivere che rendesse superflui tutti questi interrogativi. (Perciò non potrei mai fondare una scuola).» (VB, p. 118). Di certo, tra gli allievi di Wittgenstein c'è chi ha scelto una strada e chi l'altra.

137 Ne parleremo diffusamente nell'ultimo capitolo, dedicato al rapporto di Wittgenstein con la psicoanalisi freudiana e la sua "ideologia".

alla grammatica della follia, Wittgenstein riassume in questo modo l'atteggiamento in questione: «Possiamo ora renderci conto del perché chiamiamo folli quelli che hanno una logica che contraddice la nostra. La follia consisterebbe in questo: a) questa gente farebbe qualcosa che chiameremmo parlare o scrivere; b) ci sarebbe una stretta analogia tra il nostro modo di parlare e il loro; c) all'improvviso si verificherebbe una discrepanza totale tra i nostri modi di fare, tale che la finalità di ciò che fanno appare annullata, e ci domanderemmo: "Ma che scopo può avere questo modo di agire?" Ma c'è forse uno scopo in tutto quel che facciamo? [...] Che ragione c'era di imitare lo stile gotico?» (LFM, p. 214). Quello che è interessante nell'analisi wittgensteiniana è che essa mostra come la riduzione del diverso a disordine—del "primitivo" a follia—poggi su di un preliminare riconoscimento dell'esserci simile dell'altro¹³⁸; l'errore del riduzionista sta nel trarre da queste somiglianze tutte le conseguenze che lui trarrebbe, quando invece due forme di vita possono essere analoghe, due giochi simili, senza esserlo in ogni loro aspetto: se non sapremo riconoscere la *grammatica profonda*—fatta di somiglianze e differenze—ma ci limiteremo a farci guidare dalla *grammatica superficiale*, inevitabilmente ridurremo il comportamento altrui ad uno schema cui non può corrispondere, costruendo la figura del folle—a nostra immagine e (*non*) somiglianza.

In realtà, il comportamento anomalo ha delle sfumature, può essere più o meno compreso e "assorbito" dalla nostra idea di ragionevolezza; questo anche a seconda dei giochi nei quali si manifesta. Le annotazioni di *Della certezza* prendono spunto dalle proposizioni che G.E. Moore riteneva banalmente ma inesorabilmente vere (i *truismi*) e che considerava una confutazione della posizione dello scettico sull'esistenza del mondo esterno: Wittgenstein si interroga sul gioco del sapere che Moore descrive, sul senso del dire "Io so" di fronte a certi contenuti—sull'uso di "sapere" in quella

138 Scrive Grigenti che «la somiglianza appare come quel luogo intermedio nel quale si compongono [...] origine e trascendenza, identità e differenza.» (Grigenti 2000, p. 104).

prassi: emerge il fatto che proprio lì dove si cerca di dire con più forza “Io”, risulta decisivo l’essere connessa di ogni nostra affermazione con una rete, un sistema di proposizioni la cui verità è per chi dice “Io” e per chi vive con lui—la sua forma di vita—più o meno “irrinunciabile”: «Le nostre ‘proposizioni empiriche’ non formano una massa omogenea.» (UG 213). Alcune, pur essendo tali solo in quanto variamente connesse ad innumerevoli altre, sembrano avere una forza maggiore, che deriva loro dal posto che occupano nel sistema; rinunciare alla loro verità, “sciogliere” la loro rigidità e restituirle alla corrente del fiume, comporterebbe la rinuncia a tutta una serie di altre convinzioni, per cui non sarebbe un singolo gioco a perdere di senso ma il nostro stesso edificio, la nostra immagine del mondo, rischierebbe di crollare: «Sembra che ci siano proposizioni che hanno il carattere di proposizioni empiriche, la cui verità, però, è per me incontestabile. Vale a dire, se io suppongo che esse siano false, devo diffidare di tutti i miei giudizi.» (LS, p. 231)¹³⁹. Questo, di fatto, non succede, se non estremamente di rado. Wittgenstein immagina che le condizioni per una crisi così radicale siano l’accadere di fatti particolarmente destabilizzanti o—ma anche questo è un fatto—l’incontro con individui dal comportamento sensibilmente difforme dal nostro: «Da certi eventi¹⁴⁰ potrei essere messo in una situazione tale da non esser 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

139 Quest’ultima osservazione chiarisce anche—sia detto per inciso—in che senso i giudizi abbiano, per il secondo Wittgenstein, un valore logico “oggettivo”: «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.—o 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.» (PU I, 242).

140 «Nella vita del singolo, così come nella vita di interi popoli e culture, esistono eventi chiave, “indimenticabili”, poiché introducono un nuovo ordine simbolico, fondano un senso nuovo, dischiudono una storia inedita, spingono a trovare risposte, suscitano nuovi obblighi. In questo senso, per gli europei che ne sono stati coinvolti, la Rivoluzione francese non è una rivoluzione fra le altre, e a partire da questa unicità è diventata un nucleo di cristallizzazione di diversi miti e riti.» (Waldenfels 2006, pp. 73/74). Ancora Wittgenstein, su questa sorta di ‘fatti metafisici’, che decostruiscono il nostro *Wetbild*: «Possiamo facilmente immaginare, e raffigurare in tutti i loro dettagli, eventi che, quando li vedessimo arrivare, ci farebbero perdere la fiducia in tutti i nostri giudizi.» (Z, 393).

linguistico è condizionata da certi dati di fatto?» (UG 617).

Sappiamo che una caratteristica necessaria ma non sufficiente per riconoscere in un comportamento il linguaggio è la regolarità; nondimeno, anche questa caratteristica potrebbe non esserci d'aiuto nel ritrovarci con gli altri: «Anche se, in sé, il comportamento di una persona è molto regolare, per noi è comunque difficile imparare questa regolarità se il suo comportamento diverge dal nostro in modo strano. In quel caso si dice, per esempio: “Non riesco ad abituarci al fatto che lui...”. Considera anche che il desiderio crea l'aspettativa. [...] Operare con concetti permea la nostra vita.» (LS, p. 205). Detto in altri termini: «L'esercizio dell'uso della regola mostra anche che cosa sia un errore nel suo impiego.» (UG 29). Sappiamo che, venendo addestrati ad un linguaggio, acquisiamo gradualmente anche un *concetto* del linguaggio—gli esempi indicano oltre se stessi—e quindi, un po' alla volta, ci facciamo un'idea più articolata di cosa possiamo e non possiamo fare con le parole. Contemporaneamente, impariamo a riconoscere negli altri uniformità e irregolarità nel comportamento—e acquisiremo anche la capacità di distinguere tra forme diverse di irregolarità, a riconoscere l'*aspetto* di un errore (UG 17). Non sempre ne avremo un'idea chiara e non sarà facile distinguere a prima vista un errore fisiologico—che abbia un “posto” nella grammatica del gioco—da uno che sia invece ai limiti della nostra comprensione secondaria, della sensibilità con cui ci muoviamo nella città-linguaggio: «C'è una differenza tra un errore per il quale, per così dire, è stato previsto un posto nel gioco, e un'irregolarità completa, che ha luogo eccezionalmente.» (UG 647) In questo caso, non sapremmo come reagire, come ricondurre l'altro al nostro modello di comportamento, alla nostra forma di vita: «Egli mi è incomprensibile, significa: io non posso avere con lui i medesimi rapporti che ho con gli altri.» (LS, 198). Prima che una comprensione teorica, è un saper-vivere-insieme, un sapersi o non sapersi incontrare su di un terreno comune, a fungere da criterio per distinguere i comportamenti ragionevoli da quelli irragionevoli.

Il già citato ‘passaggio dalla quantità alla qualità’ riguarda *la pensabilità* stessa *dell'errore*—così come del dubbio: «non è vero che passando dal

pianeta alla mia mano l'errore si limita a diventare sempre più improbabile. Piuttosto, a un certo punto non è neppure più pensabile. Questo ce lo mostra già il fatto che in caso contrario si potrebbe pensare che ci sbagliamo in ogni enunciato su oggetti fisici; che tutti i nostri enunciati siano falsi.» (UG 54). Le nostre reazioni di fronte ad un comportamento spiazzante variano a seconda di *chi* e *quando* dica *cosa*. *Chi*, nel senso che attribuiamo autorevolezza diversa a parlanti diversi, ci fidiamo più o meno delle persone—e ad ogni persona attribuiamo più o meno fiducia a seconda dell'argomento in questione; *quando*, perché un conto è dire una sciocchezza per distrazione, per mettere alla prova la nostra attenzione, per un momento di smarrimento o per un disturbo mentale o percettivo¹⁴¹, altra cosa è continuare a sostenere quella che non sarà più una certezza ma il segnale del fatto che noi o lui ci sbagliamo o—al limite—dobbiamo mettere in questione il nostro *Weltbild*; *cosa*, perché siamo meno disposti a rinunciare alla verità di alcune proposizioni empiriche piuttosto che ad altre, per il ruolo chiave che esse ricoprono nel nostro sistema e per la loro stretta connessione col concetto stesso del “comprendere”: «Con la *verità* del mio enunciato si controlla [*prüfen*] la mia *comprensione* di quest'enunciato. // Cioè: quando faccio certi enunciati falsi, per questo diventa incerto se io li capisca.» (UG 80/81).

Nei casi estremi, ci possiamo trovare di fronte a figure come quella dello scrivano Bartleby, che nella regolarità della loro stranezza sfidano la nostra capacità di comprendere ed includere nella nostra forma di vita giochi diversi da quelli cui siamo abituati. Tali individui, per così dire, smuovono il terreno del linguaggio sul quale ci muoviamo, il nostro ‘sentirci a nostro agio in un’immagine’¹⁴² e portano alla luce l’infondatezza che sta a fondamento del nostro agire:

141 «Se un bel giorno un mio amico fantasticasse di aver vissuto per molto tempo in un certo posto così e così, questo non lo chiamerei un errore, ma piuttosto un disturbo mentale, forse passeggero.» (UG 71).

142 «Non che questo simbolo non si possa più interpretare: sono io che non interpreto. Non interpreto, perché mi sento perfettamente a mio agio nell’immagine attuale. Quando interpreto, procedo di grado in grado sulla strada del pensiero.» (Z, 234).

A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata. // Tutti gli uomini 'ragionevoli' agiscono così. // Il dubbio ha certe manifestazioni caratteristiche, ma queste sono le sue caratteristiche soltanto in certe circostanze. Se un tizio dicesse che dubita dell'esistenza delle sue mani, e continuasse sempre a guardarle da tutte le parti, e cercasse di convincersi che non c'è nessun trucco fatto con gli specchi, o altre cose del genere, noi non saremmo sicuri di poter dire che tutto questo è un dubitare. Potremmo descrivere il suo modo di agire come uno dei comportamenti simili al dubitare, ma il suo gioco non sarebbe il nostro. (UG 253/254/255).

In queste situazioni, è il gioco stesso del dare ragioni a mostrarsi inefficace, perché ciò che noi consideriamo una ragione non lo è per l'altro e a venire scossa sarà la possibilità stessa di convincere¹⁴³. La relazione con l'altro si trasformerà allora nel tentativo di *persuaderlo* della "bontà" del nostro sistema: in primo luogo, esibiremo tutta una serie di connessioni¹⁴⁴ tra le proposizioni che egli mette in questione e molte altre che testimonieranno la nostra sicurezza e la tenuta delle nostre convinzioni. Non potendo comprendere noi stessi che aspetto possa avere un dubbio sulle 'verità' che costituiscono lo sfondo (*Hintergrund*) del nostro agire, ne trarremo la conseguenza che «non è possibile alcun dubbio in proposito e che non si può assolutamente rispondere con *un* particolare insegnamento a chi pone questa domanda, bensì impartendogli a poco a poco un'immagine del nostro mondo.» (LS, p. 207). Proveremo allora ad offrire e contrapporre al *guastafeste*¹⁴⁵ un maggior numero di elementi del no-

143 «Se, per esempio, un tizio dice: "Io non so se qui ci sia una mano", gli si potrebbe replicare: "Guarda un po' meglio".—Questa possibilità del convincersi fa parte del gioco linguistico. È uno dei suoi tratti essenziali.» (UG 3).

144 «Il mio nome è "L.W.". E se qualcuno dovesse contestarlo, stabilirei immediatamente innumerevoli connessioni, che lo renderebbero sicuro.» (UG 594).

145 «Il guastafeste è tutt'altra cosa che non il baro. Quest'ultimo finge di giocare il gioco. In apparenza continua a riconoscere il cerchio magico del gioco. I partecipanti al gioco gli perdonano la sua colpa più facilmente che al guastafeste, perché quest'ultimo infrange il loro mondo stesso. Sottraendosi al gioco questi svela la relatività e la fragilità di quel mondo-del-gioco in cui si era provvisoriamente rinchiuso con gli altri. Egli toglie al gioco l'illusione, l'*inlusio* (che corrisponde in realtà a *l'essere nel gioco*), espressione pregena di significato. Per ciò egli dev'essere annientato; giacché minaccia l'esistenza della comunità "giocante".» (Huizinga 1939, p. 15).

stro *Weltbild*, che consideriamo particolarmente persuasivi: «Se facciamo loro conoscere una maggiore varietà di colori, forse percepiranno il nostro sistema come l'unico sistema che sia naturale, cioè lo assumeranno e abbandoneranno l'altro senza difficoltà. Ma forse no.» (*LS*, 222). Il rapporto dinamico che Wittgenstein delinea in *Della certezza* tra logico ed empirico non è però un rapporto paritario: per quanto anche la “logica” delle forma di vita sia consegnata al tempo¹⁴⁶, essa appare atemporale nel suo essere fortemente conservatrice e restia al cambiamento: è per questo che, di fronte alla sua messa in questione, la prima reazione consiste nel bollare i dubbi altrui come *insensati*¹⁴⁷ e nell'esclamare «“Nulla al mondo mi convincerà del contrario!” Per me questo fatto [*Faktum*] è a fondamento di ogni conoscenza. Potrò rinunciare ad altre cose, ma a questa non rinuncerò mai.» (*UG* 380). Non si tratta di un'argomentazione—il dare ragioni gira ormai a vuoto—ma di una forma di *protesta*¹⁴⁸ che prelude al tentativo di persuadere l'estraneo: «Posso immaginare un uomo che è cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si è insegnato che la Terra è venuta ad essere 150 anni fa, e che perciò crede anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: La Terra esiste già da molto tempo, ecc.—Tenteremmo di dargli la nostra immagine del mondo. Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione* [*eine Art Überredung*].» (*UG* 262).

146 «Quello che voglio dire è che certi fatti si prestano oppure non si prestano a certe concettualizzazioni? Ed è l'esperienza che lo insegna? È un fatto d'esperienza che gli uomini mutano i loro concetti, li cambiano quando vengono a conoscenza di fatti nuovi; quando, per questa ragione, quello che per loro prima era importante diventa secondario e viceversa. (Troviamo, ad esempio, che ciò che prima valeva come differenza specifica è in effetti *solo* una differenza di grado).» (*BPP* II, 727).

147 «Ci sono, per esempio, ricerche storiche, ricerche sulla forma, e dunque, anche (su) l'età della Terra; ma non ci sono ricerche per stabilire se la Terra sia esistita negli ultimi 100 anni. Certamente, molti di noi sentono testimonianze, ricevono informazioni su questo periodo da parte dei loro padri e dei loro nonni; ma i padri e i nonni non potrebbero sbagliarsi?—“Insensato”, si dirà, “come potrebbero mai sbagliarsi tutti questi uomini!?” Ma questa è un'argomentazione? Non è semplicemente il rifiuto di un'idea? E, forse, una determinazione concettuale? Infatti, se qui parlo d'un possibile errore, questo cambia la funzione che “errore” e “verità” svolgono nella nostra vita.» (*UG* 138).

148 D'altra parte, per quanto detto sul *Weltbild* come 'nidiata' di proposizioni 'vere', non avremo una reazione ugualmente forte in difesa di *ogni* nostra convinzione messa in dubbio: «Questo “Nulla al mondo...” [*Nichts auf der Welt...*] è chiaramente un atteggiamento che non si assume verso tutto quello che si crede, o di cui si è sicuri.» (*UG* 381).

Qualora il tentativo di persuasione dovesse andare a vuoto, non produsse una conversione¹⁴⁹, Wittgenstein ci dice che a quel punto si tratterà di riconoscere la *radicale alterità* dell'altro e di accettarla o respingerla come follia o eresia:

Supponiamo d'incontrare gente che non [...] consideri [il lasciarsi guidare dalle proposizioni della fisica] 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? O—Dicendo che questo è "sbagliato", non usciamo forse già dal nostro gioco linguistico, per *combattere* il loro? // E abbiamo ragione o abbiamo torto a combatterlo? Naturalmente appoggeremo il nostro modo di procedere con ogni sorta di parole d'ordine (slogan). // 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. // 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). (UG 609–612).

149 Conversione che assomiglia molto al *vedere-come*, in quanto consiste nel vedere lo stesso ma rivestirlo di un'interpretazione diversa, non estranea a ragioni di carattere 'estetico' come la semplicità e la simmetria: «Ma si può chiedere: "Può un tizio avere una ragione plausibile per creder che la Terra esista da poco tempo, per esempio, soltanto dal giorno che è nato?".—Supponendo che gli sia sempre stato detto così—avrebbe una buona ragione per dubitarne? Gli uomini credevano di poter far piovere; perché non potrebbe darsi che un re sia stato tirato su nella credenza che il mondo sia cominciato con lui? E se ora Moore e questo re s'incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrargli che la propria credenza è quella giusta? Io non dico che Moore non potrebbe convertire il re al proprio punto di vista, ma si tratterebbe di una conversione di una specie tutta particolare: il re sarebbe indotto a considerare il mondo in modo diverso. Non dimenticare che qualche volta della *correttezza* di un punto di vista si viene convinti dalla sua *semplicità* o dalla sua *simmetria*; cioè: talvolta sono la *semplicità* o la *simmetria* a indurci a passare a questo punto di vista. Allora si dice semplicemente: "Così dev'essere".» (UG 92). Immaginare un uomo che pratiche alcuni giochi diversamente da noi—che pratiche, cioè, giochi superficialmente simili ai nostri—significa immaginare un modello di vita diverso, per il nesso grammaticale sussistente tra linguaggio, immaginazione e forma di vita: «"Ma posso certamente immaginarmi un uomo che stabilisca tutte queste connessioni, delle quali, però, nessuna concorda con la realtà. Perché io non dovrei trovarmi in un caso del genere?" Se m'immagino quell'uomo, allora m'immagino anche una realtà, un mondo, che lo circonda; m'immagino quell'uomo che pensa (e parla) in contraddizione con questo mondo.» (UG 595).

Il portato etico e pre-politico delle tarde riflessioni di Wittgenstein sulle forme di vita consiste ancora una volta in un gesto di riconoscimento: non si tratta più solamente del riconoscimento di una comune appartenenza, però; al limite, ci troveremo a riconoscere anche la possibilità di un incontro impossibile. Wittgenstein è consapevole del fatto che questi casi non si presentano quasi mai nella nostra vita; eppure, sa anche che un uomo ci può sembrare trasparente e presentarci, a tratti, come un completo enigma—anche quando apparentemente condividiamo tutto e apparteniamo alla stessa forma di vita: essere amico di qualcuno è condividere con lui possibilità; quelle possibilità possono drammaticamente venir meno. Pierre Hadot ci ricorda che «il linguaggio non può dire se stesso. Così il linguaggio è in qualche modo il limite di se stesso.» (Hadot 2004, p. 36). Ecco spiegata l'impossibilità, secondo il *Tractatus logico-philosophicus*, di un'esperienza logica, dell'esperienza del *Che* del mondo, non semplicemente del suo *Come*. Ma se il linguaggio è in quanto tale aperto, un nome collettivo il cui motore è l'addestramento ad una forma di vita di cui esso è parte ed espressione, tenuto insieme da somiglianze di famiglia che formano non una gabbia ma una struttura a rete, dove le smagliature sono tanto importante quanto i nodi più saldi, allora comincerà ad essere possibile, grazie all'immaginazione di possibilità radicalmente diverse da quelle che viviamo e condividiamo, fare come se il mondo potesse non essere. Si tratta di un'esperienza insensata—e qui l'immaginazione ha davvero solo un ruolo terapeutico, nel negarne la plausibilità—ma è pur sempre un'esperienza. L'abbiamo descritta quando abbiamo detto cosa un cieco al significato non può fare: vedere un cubo e intenderlo come cubo; vedere un mondo e vederlo come un mondo—come un tutto-limitato; è il Mistico del *Tractatus*, è l'esperienza etica fondamentale descritta dalla *Conferenza sull'etica*; è la capacità di sospendere la propria adesione alla forma di vita in cui siamo addestrati e che accettiamo come automi. Se è vero che «[n]on si possono fare domande su quel primum che rende possibile, in assoluto, ogni domanda. Su ciò che fonda il sistema. Che qualcosa del genere deve essere dato è chiaro» (*PB*, p. 158), può essere interessante notare come, per Wittgenstein, si possa però provare a imma-

ginare quel *primum* fuori contesto, sostituirlo, trovare un altro elemento che faccia da “vero fondamento originario” della storia. Il risultato di tale sforzo immaginativo potrà essere anche solo l'accertamento dell'insensatezza di quello stesso sforzo—ma anche la presa di coscienza che quel *primum* era una reificazione naturale ma non necessaria in un più ampio ordine di possibilità. Wittgenstein, alla fine dei suoi *Ultimi scritti*, annota: «La domanda è quindi: cambieremmo la nostra forma di vita [*unsere Lebensform*] se ci fosse messa a disposizione questa o quella cosa?—E come potrei rispondere a questa domanda?» (*LS*, p. 246). Ci sembra di poter dire che l'unica risposta consista nel provare a vivere diversamente, dove la *vita* non è la negazione o il superamento della filosofia ma la sua *realtà*. Tanto per il ‘primo’ quanto per il ‘secondo’ Wittgenstein.

Alla luce del percorso attraverso il quale abbiamo assistito alla costruzione della “cassetta degli attrezzi” di Wittgenstein, nell'ultimo capitolo daremo una lettura del suo confronto con la psicoanalisi freudiana, cercando di mostrare in che senso esso sia l'occasione per fornire una rappresentazione perspicua delle “periferie” della città-linguaggio—il linguaggio dei sogni—e chiarire la natura della filosofia intesa come *Sprachkritik* nella relazione che essa intrattiene con la nozione di *Lebensform*.

Capitolo III

La filosofia come terapia: Wittgenstein e Freud

3.1 L'incontro di Wittgenstein con Freud

L'incontro di Wittgenstein con Freud affonda le proprie radici nella biografia del filosofo austriaco, per quanto si configuri poi esclusivamente nei termini di un confronto teorico del primo col secondo.

Sappiamo per certo che fu una sorella di Wittgenstein, Margarete (Gretl), a fargli conoscere il pensiero e le opere di Freud. Gretl era una sorta di guida intellettuale negli anni della formazione di Wittgenstein, che frequentò scuole tecniche per volere del padre. Era «l'intellettuale della famiglia, quella che marciava di pari passo con lo sviluppo contemporaneo delle arti e delle scienze, e pertanto la più aperta alle nuove idee e la più preparata a controbattere le opinioni degli anziani. Precoce sostenitrice delle idee di Freud, andò anche in analisi presso di lui, diventandone in seguito molto amica e aiutandolo nel momento difficile e periglioso della fuga, dopo l'*Anschluss*, per sottrarsi alla cattura da parte dei nazisti.» (Monk 2000, p. 22).

Il confronto di Wittgenstein con Freud si esercita soprattutto su due testi: l'*Interpretazione dei sogni* e lo studio sul *Motto di spirito*¹. In particolare, le annotazioni più esplicite del logico austriaco—quelle che a nostro avviso esercitano una qualche influenza sullo sviluppo del suo pensiero anche dove

¹ «Per ciò che concerne Freud, Wittgenstein dedicò la gran parte di due lezioni alla discussione dell'analisi freudiana della natura del 'motto di spirito' (Witz), che Wittgenstein giudicava "una ricerca di argomento estetico".» (Moore 1959, p. 350).

ciò non risulta evidente al primo sguardo—si riferiscono alla *Traumdeutung* (1899), ritenuta da Wittgenstein un testo degno di nota. Nel 1935, quando stava attraversando uno dei momenti di crisi della sua travagliata vita accademica, pensando di diventare medico psichiatra, regalò all'amico Drury «una copia dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud, dicendogli che la prima volta che l'aveva letto aveva pensato tra sé e sé: “Qui, almeno, c'è uno psicologo che ha qualcosa da dire”.» (Monk 2000, p. 353).

Come avremo modo di vedere, il giudizio di Wittgenstein su Freud è tutt'altro che lineare e consiste piuttosto in un complicato intreccio di vicinanza² e presa di distanza, che si misura in primo luogo in relazione allo sfondo teorico, ai metodi e agli obiettivi della psicoanalisi freudiana da una parte e della filosofia wittgensteiniana dall'altra. Come è stato sottolineato, quella di Wittgenstein a Freud «non è una critica volta a demolire: piuttosto a smascherare, se per smascheramento s'intende un'opera “illuministica” di demitologizzazione.» (Brigati 2001, p. 23).

A partire da questo confronto, approfondiremo due temi che a nostro avviso hanno un ruolo paradigmatico nello sviluppo del pensiero di Wittgenstein, anche dove questi non cita esplicitamente Freud: la critica all'idea di un linguaggio del sogno—almeno, per come lo presenta Freud—e

2 Al sentimento di vicinanza rispetto a Freud può essere ricondotta un'affermazione come questa: «La mia originalità [...] è, credo, una originalità del terreno, non del seme [...]. Getta un seme nel mio terreno e crescerà in modo diverso che in qualsiasi altro terreno. Anche l'originalità di Freud era, credo, di questo tipo.» (VB, p. 76). Come sottolinea Filippo Accurso, è «[d]a registrare [...] una significativa somiglianza sul versante della ridefinizione dell'efficacia terapeutica. La somiglianza si traduce in convergenza e alternatività insieme se consideriamo che, per Wittgenstein, la psicoanalisi, al pari di una conversione etica, produce, nel migliore dei casi, un cambiamento dell'Io, cioè del modo di vedere il mondo e la vita, un cambiamento che sarebbe in grado di dissolvere i problemi e le difficoltà. [...] [S]i delinea l'assenza di strategie esistenziali o stili di vita privilegiati.» (Accurso 2003, p. 135). Anche nei diari degli anni Trenta troviamo una annotazione paradigmatica dei sentimenti di vicinanza e rifiuto di Wittgenstein: «Senza dubbio Freud si sbaglia molto spesso, e per quanto riguarda il suo carattere è certo un porco o qualche cosa di simile, ma in ciò che dice c'è moltissimo. E lo stesso è vero di me.» (DB, pp. 19/20). La dichiarazione più significativa sulla distanza che lo separa dallo psicoanalista la troviamo nelle *Conversazioni su Freud* (1942-1946), quando Wittgenstein dice: «Ho scorso [...] l'*Interpretazione dei sogni* di Freud, e ciò mi ha fatto sentire quanto tutto questo modo di pensare meriti di essere combattuto. Se prendo uno qualsiasi dei resoconti di sogni (dei propri sogni) dati da Freud, posso giungere, usando l'associazione libera, agli stessi risultati cui egli perviene nella sua analisi—benché non sia un mio sogno.» (LC, p. 136).

la questione del termine dell'analisi. Questi due temi ci porteranno a riflettere su di un problema di filosofia politica, che trascende gli interessi del logico austriaco ma che nelle sue annotazioni trova spunti originali e promettenti: dove sia collocata l'autorità.

3.2 Filosofia e psicoanalisi

Wittgenstein sentiva molto forte la rivalità con Freud e la psicoanalisi. G.E. Moore ci riferisce che Wittgenstein, nelle sue lezioni a Cambridge all'inizio degli anni Trenta, “diceva che quello che faceva lui era ‘una nuova disciplina’ [*a new discipline*], e non semplicemente un momento di una ‘evoluzione continua’; che ora c’era, nella filosofia, un ‘salto’ nell’evoluzione del pensiero umano’, paragonabile a quello verificatosi quando Galileo e i suoi contemporanei fondarono la dinamica; che era stato scoperto un nuovo ‘metodo’ [...] e che ora diventava possibile, per la prima volta, che ci fossero filosofi ‘capaci’, benché, naturalmente, ci fossero stati in passato dei ‘grandi’ filosofi.” (Moore 1959, p. 357). Gli studenti e i colleghi di Wittgenstein facevano però fatica a capire in che senso tale metodo fosse al tempo stesso *erede* della tradizione filosofica ed *elemento di rottura* rispetto a essa. In particolare, a Moore non erano chiare le osservazioni di Wittgenstein su grammatica e regole grammaticali: “[i]o credo ancor’oggi [Moore scrive questo resoconto a metà degli anni Cinquanta; n.d.R.] che Wittgenstein non usasse l’espressione ‘regole di grammatica’ in una qualunque delle accezioni correnti, e sono tuttora incapace di farmi un’idea precisa del senso in cui effettivamente la usasse.” (Moore 1959, p. 303). Nella stesso periodo, parlava di Freud, accostando le sue riflessioni critiche sullo psicoanalista a considerazioni sull’estetica: “La sua trattazione dell’estetica [...] si mescolava in modo curioso con la critica di certe tesi che diceva sempre di citare dal

Golden Bough di Frazer, e con la critica di Freud.” (Moore 1959, p. 344). In altra sede, Wittgenstein si dirà però “discepolo di Freud”: l’intreccio di stima e presa di distanza rispetto allo psicoanalista è tutto da capire: di sicuro, possiamo affermare che la costruzione del nuovo modo di filosofare passa anche per il confronto critico con la terapia analitica freudiana.

Per cercare di ricostruire quel nuovo metodo filosofico che tanto colpì gli uditori di Wittgenstein, possiamo cominciare dalle prese di posizione esplicite del logico austriaco, rintracciabili lungo tutta la sua produzione, manoscritta e dattiloscritta, pubblicata postuma. Facendo questo, cominceremo anche a intravedere le analogie e le differenze che egli ravvisa rispetto alla pratica psicoanalitica.

Per Wittgenstein, “[i]l lavoro filosofico è propriamente—come spesso in architettura—piuttosto un lavoro su se stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose. (E su che cosa si pretende da esse).” (VB, p. 43; BT, p. 407). Tale lavoro deve essere fatto con coraggio³, altrimenti resta un puro esercizio intellettuale⁴. Già da queste prime note, emerge in modo forte lo stretto legame tra attività teorica e pratica di vita: la filosofia è chiarificazione del linguaggio ordinario perché esso è il luogo in cui trovano espressione i nostri pensieri, la nostra visione del mondo, le nostre convinzioni—e in cui

3 “Non scusare nulla, non occultare nulla, vedi e di’ come stanno davvero le cose—ma devi vedere ciò che getta una nuova luce sui fatti.” (VB, p. 82). E ancora: “In filosofia si deve scendere nell’antico caos e ivi sentirsi a proprio agio.” (VB, p. 124). “L’essenziale [...] è che l’attività del chiarire deve essere svolta con coraggio: se questo manca, essa diventa un puro gioco d’intelligenza.” (VB, pp. 47/48). Proprio il coraggio sembra distinguere, agli occhi di Wittgenstein, il filosofo “rivoluzionario” dal filosofo “borghese”, ben rappresentato, quest’ultimo, da Frank P. Ramsey, suo giovane collega e primo, acuto, recensore del *Tractatus logico-philosophicus*: “Ramsey era un pensatore borghese. I suoi pensieri, cioè, erano orientati a mettere le cose in ordine all’interno di una certa comunità sociale. Egli non rifletteva sull’essenza dello Stato—o almeno non volentieri—, ma su come poter conferire un ordine razionale a *questo* Stato. Che questo Stato non fosse l’unico possibile era un pensiero che ora l’inquietava, ora l’annojava. Voleva giungere il più presto possibile a riflettere sui fondamenti—di *questo* Stato. Qui stava la sua competenza e il suo interesse vero; mentre la riflessione propriamente filosofica lo angustiava a tal punto che ne gettava da parte il risultato (se ne aveva conseguito uno) considerandolo irrilevante.” (VB, pp. 44/45).

4 “[I]l contrasto fra il capire la cosa e ciò che la maggior parte degli uomini *vuole* vedere. Per questa via può diventare massimamente difficile da capire proprio ciò che è più ovvio. Si deve superare una difficoltà della volontà, non dell’intelletto.” (VB, p. 45).

alcune ruote possono girare a vuoto, producendo confusione concettuale e disagio esistenziale, che si esprime in pseudo-domande, cui non possiamo dare una risposta non perché siano problemi particolarmente difficili ma perché non sono propriamente problemi.

La soluzione si presenta in questi casi come *dissoluzione*—delle false domande—ed è per questo che Wittgenstein scrive anche che il suo “modo di filosofare [...] consiste, essenzialmente, nel passaggio dalla domanda sulla verità a quella sul significato.” (VB, p. 17). La filosofia di Wittgenstein ha quindi, in primo luogo, un carattere fortemente distruttivo⁵: il suo metodo filosofico si configura come distruzione di castelli di carte metafisici, le cui fondamenta poggiano sull’uso scorretto del nostro linguaggio ordinario.

Questo punto è particolarmente delicato, in quanto differenzia profondamente Wittgenstein da quello che gli sembra essere lo spirito del suo tempo. Scrive infatti nelle *Ricerche filosofiche*: “Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande ed importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci.) Ma quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano. // 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.” (PU, I, 118/119). Tale opera di demolizione è il lavoro riflessivo del parlante che analizza criticamente il proprio linguaggio, consapevole del fatto che la critica viene operata con quello stesso linguaggio contro cui è rivolta—la critica linguistica si pone innanzitutto come *autocritica*.

Come gestire questo paradosso rendendolo fertile ed efficace? Wittgenstein ritiene che una parte fondamentale del proprio lavoro consista nella costruzione di casi inventati, legati a quelli reali, al linguaggio che effettivamente

⁵ “[R]ipensavo al mio lavoro in filosofia e andavo ripetendomi: ‘I destroy, I destroy, I destroy—.’” (VB, p. 52).

te parliamo, da somiglianze di famiglia, ovvero da una serie di analogie che permettono di riconoscere l'errore e allo stesso tempo di prenderne le distanze, consentendone la critica: "Uno dei miei metodi più importanti è quello di immaginare che le nostre idee abbiano avuto uno sviluppo storico diverso da quello reale. È un modo di vedere il problema da un punto di vista del tutto nuovo." (VB, p. 78) E ancora: "Nulla è più importante della creazione di concetti fittizi che ci insegnano a capire quelli che già abbiamo." (VB, p. 140). Questo modo di operare affonda le proprie radici nella visione del linguaggio che Wittgenstein ha e ci propone. Avremo modo di approfondire questo tema quando parleremo delle riflessioni del logico austriaco sul cosiddetto "linguaggio del sogno", centro nevralgico della *Traumdeutung* freudiana.

La filosofia di Wittgenstein, raccogliendo quanto detto finora, consiste essenzialmente in una *terapia* linguistica. Ecco che il confronto con Freud e la terapia psicoanalitica comincia a farsi più esplicito. Se la psicoanalisi è un'opera di analisi del profondo, che parte dal presupposto che ci siano dei problemi—dei fatti problematici, veri o immaginari—rimossi dalla nostra coscienza ma che vivono di vita propria nell'inconscio, al contrario la filosofia di Wittgenstein è una terapia della superficie, che ha a che fare con un *soggetto superficiale* (cfr. Cimatti 2007): per Wittgenstein, già ai tempi del *Tractatus logico-philosophicus*, non si danno problemi profondi o essenziali, quando si parla del nostro malessere etico ed esistenziale⁶. Questa convinzione si fa ancora più forte ed esplicita negli anni del confronto con Freud, quando scrive che "nella/secondo la/vecchia concezione, per esempio quella dei (grandi) filosofi occidentali, esistono due generi di problemi in senso scientifico: problemi essenziali, grandi, universali, e problemi inessenziali,

6 Andrà ricostruita allora la grammatica di "profondità", il suo uso nella filosofia wittgensteiniana, se è vero che egli comunque scrive che "[i] problemi della vita sono insolubili, alla superficie, e si possono risolvere solo in profondità. Nelle dimensioni della superficie essi sono insolubili" (WITTGENSTEIN 1977, p. 139) e che "[c]ogliere la difficoltà nel profondo, questo è il problema. [...] È il nuovo modo di pensare che è così difficile da fissare. Una volta fissato il nuovo modo di pensare, i vecchi problemi spariscono; e diventa perfino difficile afferrarli di nuovo. Perché quei problemi risiedono nella maniera di esprimersi; e, se ne indossiamo una nuova, si gettano i vecchi problemi insieme col vecchio vestito." (WITTGENSTEIN 1977, p. 97).

quasi accidentali. E, all'opposto, secondo la nostra concezione non esistono *grandi problemi*, essenziali, nel senso della scienza.⁷ (BT, pp. 407/408).

È la visione scientifica del mondo ad aver imposto al nostro comune modo di esprimerci, al nostro linguaggio quotidiano, l'idea che ci siano una superficie e una profondità. Più in generale, è la tradizione metafisica—di cui la scienza, secondo un motivo comune a tanta cultura filosofica del Novecento, è per Wittgenstein in qualche modo l'erede⁸—ad aver imposto questa scissione, dalle pesanti ricadute non solo sull'ambiente intellettuale e sulle categorie di pensiero, ma anche e soprattutto sulla nostra vita di tutti i giorni.

Per Wittgenstein la filosofia si deve contrapporre a questo modo di vedere le cose e di renderne conto, puntando piuttosto alla dissoluzione dei cosiddetti problemi essenziali, attraverso quella che il logico austriaco chiama una rappresentazione perspicua [*übersichtliche Darstellung*] del funzionamento del linguaggio. A detta di Wittgenstein, nulla è nascosto, tutto è già presente e va semplicemente messo in ordine; per essere più precisi, quello che va messo in ordine è la nostra visione delle cose; dobbiamo domare la nostra volontà, piuttosto che il nostro intelletto. L'impresa filosofica si presenta quindi come etica e intellettuale a un tempo. Essa tocca il nostro modo

7 Leggiamo in Bouveresse 1991 che la filosofia di Wittgenstein, “anche quando assume come oggetto la psicologia, è esattamente il contrario di una filosofia del profondo: ciò che caratterizza, dal suo punto di vista, il metodo filosofico è proprio il fatto che esso non abbia niente di “nascosto” da riesumare, che tutto dall'inizio sia immediatamente accessibile alla superficie e che noi sappiamo già in qualche modo tutto ciò che abbiamo bisogno di sapere. Non è certo per la sua concezione filosofica della natura dei fenomeni psichici in generale, che Wittgenstein potrebbe essere considerato un discepolo di Freud.” (p. 16). Da parte sua, Brigati 2001 sottolinea che “la metafora spaziale della ‘profondità’ può essere ingannevole. Per renderla innocua, bisogna tener presente che ‘scoprire le ragioni’ non è lo stesso gioco di ‘scoprire le cause’.” (pp. 140/141).

8 Anzi, nella contemporaneità è il metodo stesso della scienza ad essere fonte della metafisica: “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 [...]. I filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, ed hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza. Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità completa. Ma il nostro compito non può mai essere quello di ridurre qualcosa a qualcosa, o di spiegare qualcosa. La filosofia è, in realtà, ‘puramente descrittiva’.” (BBB, p. 28)

di essere-al-mondo, la nostra autocomprensione, riguarda la nostra volontà⁹.

Per dissolvere gli pseudo-problemi, essendo questi fortemente radicati tanto nella nostra cultura quanto nella nostra esistenza individuale¹⁰—un intreccio cui Wittgenstein dà il nome di forma di vita [*Lebensform*]¹¹—bisogna però rispettare i *tempi naturali* della cura: se la mentalità scientifica, per come ce la presenta Wittgenstein, è indifferente alla dimensione temporale e vive di una visione meramente lineare e progressiva del tempo, volta com'è alla costruzione di edifici sempre più complessi, da parte sua la filosofia wittgensteiniana si presenta come lo sguardo che attraversa tutti questi edifici quasi fossero trasparenti, ne coglie la struttura e le condizioni di possibilità: “[a] me non interessa innalzare un edificio—scrive Wittgenstein—, ma piuttosto vedere in trasparenza dinanzi a me le fondamenta degli edifici possibili.” (VB, p. 28). Fuor di metafora, la terapia linguistica non è una produzione di teorie più o meno sottoponibili a falsificazione o verifica-

9 “Quando uno crede di aver trovato la soluzione del ‘problema della vita’ e vorrebbe dire a se stesso che ora tutto quanto è molto più facile, costui dovrebbe soltanto ricordarsi, per confutare se stesso, che vi è stato un tempo in cui questa ‘soluzione’ non era stata trovata; però si doveva poter vivere anche a quel tempo, e in rapporto ad esso la soluzione trovata appare come un caso fortuito.” (BT, p. 419).

10 “La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che rappresenta un problema. Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita [*Form des Lebens*]. Devi quindi cambiare la tua vita; quando si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico. [...] [C]hi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla tua vita, e non come uno sfondo dubbio.” (VB, pp. 60/61). Una citazione come questa può far pensare ad un Wittgenstein giustificazionista, che schiaccia la felicità dell’individuo sull’armonia della forma di vita in cui egli si trova collocato. In realtà, se prestiamo maggiore attenzione alle parole che egli usa, possiamo notare come l’adesione del singolo non debba essere ad un *corpus* di verità sostanziali a lui estranee, quanto piuttosto ad una forma di vita, a un orizzonte del possibile nel quale agire in modo sensato. Cara a Wittgenstein, sin dai tempi del *Tractatus*, è la critica al *soggetto dislocato* (cfr. Perissinotto 1985), a colui che pensa di poter parlare delle proprie condizioni di possibilità quasi fosse logicamente possibile collocarsi all’esterno di esse. Il *soggetto trascendentale* del *Tractatus* e la nozione di *Lebensform* nel secondo Wittgenstein rispondono all’esigenza di rispettare i confini del senso, non per difendere lo status quo ma per rendere perspicue le condizioni di possibilità di ogni critica—che nelle *Ricerche* si allarga alla dimensione comunitaria (cfr. Williams 1987, che però a nostro avviso forza la lettura del tema del trascendentale nel secondo Wittgenstein).

11 Nel *Nachlass* wittgensteiniano si trovano diverse annotazioni volte a sottolineare questo aspetto: “Nella corsa della filosofia vince chi sa correre più lentamente. Oppure: chi raggiunge il traguardo per ultimo.” (VB, p. 73). “Anche per il pensiero c’è un tempo per arare e un tempo per mietere.” (VB, p. 62). “I filosofi dovrebbero salutarsi dicendo: ‘Fa’ con comodo!’ ”. (VB, p. 150).

quanto piuttosto la descrizione del modo in cui tali teorie si danno nel medio del linguaggio, della loro espressione. Quello logico-filosofico è uno *sguardo atemporale*, nella misura in cui si sottrae al Progresso, inteso da Wittgenstein come forma stessa della civiltà del suo tempo—ma che non sente come la propria civiltà¹². Uno sguardo fuori dal tempo che, paradossalmente, per essere efficace, per raggiungere i propri scopi di chiarificazione e liberazione, ha bisogno di tempo, ponendosi come opera di *rammemorazione*: “In questo lavoro mi succede la stessa cosa che capita a chi si sforza di richiamare un nome alla memoria; si dice in questi casi: ‘Pensa a qualcosa d’altro, e poi ti verrà in mente’—e così ho dovuto di continuo pensare ad altro perché mi potesse venire in mente ciò che avevo a lungo *cercato*.” (VB, p. 67).

La filosofia come terapia linguistica ha dunque bisogno, per Wittgenstein, di esercitarsi in un dialogo con colui—il filosofo-terapeuta stesso, innanzitutto—che vive nell’errore, per condurlo dall’errore alla verità¹³, attraverso la domanda sul significato—sulla dimensione dell’espressione del pensiero. Fondamentale, ai fini del successo della terapia, è il percorso, che ha bisogno di concretizzarsi nel *kairòs*, nel tempo debito, come parola liberatrice (*erlösende Wort*)¹⁴:

12 In una prima versione della prefazione alle *Osservazioni filosofiche*, Wittgenstein scrive: “Questo libro è scritto per coloro che guardano amichevolmente lo spirito in cui è scritto. Questo spirito, io credo, è diverso da quello della grande corrente della cultura [*Zivilisation*] europea e americana. Lo spirito di questa cultura, che si esprime nell’industria, nella musica, nell’architettura, nel fascismo e nel socialismo del nostro tempo, è estraneo e non congeniale all’autore. [...] 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 a sua volta solo a questo scopo, non è fine a se stessa. Per me, al contrario, la chiarezza, 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.” (VB, pp. 26-28).

13 “Bisogna muovere dall’errore e convincerlo della verità. Occorre cioè scoprire la sorgente dell’errore; altrimenti non ci serve a nulla ascoltare la verità. [...] Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la via dall’errore alla verità.” (BF, p. 17).

14 “Wittgenstein pensa [...] che la psicoanalisi sia innanzi tutto alla ricerca della storia ‘giusta’, quella che, una volta accettata dal paziente, produca l’effetto terapeutico ricercato, e che né l’accordo del paziente, né il successo terapeutico provino da soli che questa storia è vera oppure ha bisogno di essere vera.” (Bouveresse 1991, p. 87). “[L]’espressione *das erlösende Wort* è impiegata da Wittgenstein [...] per designare quell’espressione che crea la sensazione di non dover più domandare, di non dover più cercare.” (Gargani 1992, p. 248).

“Filosofare è: respingere argomentazioni erranee. // Il filosofo si sforza di trovare la parola liberatrice, quella parola che alla fine ci permette di cogliere ciò che fino allora, inafferrabile, ha sempre oppresso la nostra coscienza. [...] // Il filosofo ci consegna la parola con la quale si può/ io posso/ esprimere la cosa e renderla inoffensiva. [...] // Uno dei compiti più importanti consiste nell’esprimere tutti i ragionamenti erronei in una maniera così particolare, che il lettore possa dire: ‘Ecco, l’ho inteso esattamente così.’ In maniera da ricalcare la fisionomia di ciascun errore. // Possiamo nondimeno convincere un altro che ha commesso un errore, se riconosce che è realmente questa l’espressione del suo modo di sentire./ ...se riconosce (realmente) questa espressione come l’espressione giusta del suo modo di sentire.// Ossia, soltanto se la riconosce in quanto tale, è l’espressione giusta. (Psicoanalisi.) // Quella che l’altro riconosce è l’analogia che gli offro come fonte del suo pensiero.” (BT, pp. 409/410).

Malattia e cura, scaturendo dalla stessa sorgente—il linguaggio ordinario in tutte le sue ramificazioni e costruzioni simboliche—devono intrecciarsi nella rappresentazione perspicua, per permettere al paziente di riconoscere se stesso come colui che sbaglia e correggere il proprio errore.

A partire dagli anni Trenta, Wittgenstein comincia a maturare la convinzione—che inizialmente sente come un peso—che il sogno di fare i conti con la filosofia una volta per tutte debba essere abbandonato. Questo per la ragione che abbiamo considerato poc’anzi: il linguaggio ordinario—lo vedremo meglio nel prossimo paragrafo—è un organismo continuamente rigenerantesi, non racchiudibile in una formula come la forma proposizionale generale del *Tractatus*. Se la filosofia è critica del linguaggio—autocritica, in quanto anch’essa passa per il medio del linguaggio—non potrà mai dirsi conclusa. Questa sembra essere la pretesa di Freud agli occhi di Wittgenstein: coerentemente con le convinzioni che eredita dalla visione scientifica del mondo, lo psicanalista sente la propria impresa intellettuale come lavoro ancora incompiuto ma che un giorno arriverà ad avere gli strumenti tecnici e concettuali adeguati per risolvere i problemi psicologici una volta per

tutte. Ogni paziente potrà andare dall'analista certo di trovare il rimedio ai propri mali, grazie ai progressi delle neuroscienze in cui Freud continua a credere. Questo è per Wittgenstein un atteggiamento fideistico, più che scientifico—e quello che produce sono immagini e similitudini efficaci, nel senso che persuadono chi le ascolta: “Freud [...] non ha dato una spiegazione scientifica dell'antico mito: ha proposto un nuovo mito. Per esempio, l'attrattiva che esercita la suggestione di considerare ogni angoscia come una ripetizione dell'angoscia del trauma della nascita è solo l'attrattiva di una mitologia. [...] Pressappoco lo stesso potrebbe dirsi della nozione di 'Urszene'. [...] Può essere [...] di immenso sollievo poter mostrare come la vita di ciascuno rechi [...] l'impronta di una tragedia—la tragica elaborazione e ripetizione di un modello determinato dalla scena primitiva. Vi è, certo, la difficoltà di determinare quale sia la scena primitiva—se è la scena che il paziente riconosce come tale, o se è quella il cui ricordo realizza la cura. In pratica, i due criteri si confondono tra loro.” (LC, p. 137).

Quello che preoccupa Wittgenstein è il successo della propaganda freudiana, cui non sembrano corrispondere adeguati filtri da parte delle persone cui essa è rivolta: “[l]’analisi è probabilmente dannosa. Benché si possano scoprire nel corso di essa varie cose su se stessi, occorre esercitare una critica severa, acuta, continua, per riconoscere e guardare attraverso la mitologia che ci viene offerta o imposta. Qualcosa ci induce a dire ‘Sì, certo, dev’essere così’. Una mitologia che ha molto potere.” (LC, p. 138). Questo successo non è solo il frutto di un *milieu* culturale favorevole, ma affonda le proprie radici in una tendenza più generale, che trascende le temperie della *finis Austriae* e i profondi turbamenti prodotti dalla Grande Guerra. Tale tendenza è il nostro *desiderio* di generalità, generato dalla *paura* del caso individuale. Proprio in questo sta, per Wittgenstein, il fallimento della psicoanalisi, che mentre dice di voler curare i singoli individui, produce teorie generali, abiti di una taglia sola da far vestire a tutti, nella convinzione che ci siano problemi essenziali, una scena originaria [*Urszene*] che si riproduce incessantemente. In questo, sono solidali psicoanalisi e metafisica (filosofia tradizionale): “[i]l nostro desiderio di generalità ha un[a] [...] 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 [...]. I filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, ed hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza. Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità completa. Ma il nostro compito non può mai essere quello di ridurre qualcosa a qualcosa, o di spiegare qualcosa. La filosofia è, in realtà, 'puramente descrittiva'." (BBB, p. 28). Alla ricerca delle cause, alla fede nell'essenza, Wittgenstein contrappone la chiarificazione del nostro comune modo di parlare e comportarci, la rappresentazione perspicua del variegato insieme di ragioni *per* le quali—*con* le quali—agiamo.

Wittgenstein deve fare i conti anche con un atteggiamento che è comune a lui e Freud—e anche in questo deve cercare di mostrare la propria differenza. Entrambi si presentano come innovatori, intellettuali che introducono metodi che rompono con la tradizione delle rispettive discipline. Il logico austriaco deve quindi confrontarsi non solo con la forza teorica ma anche con la forza propagandistica di Freud: "Può [...] venirti la tentazione di negare la possibilità d'un mal di denti inconscio; ma lo scienziato ti dirà che è provato che una cosa siffatta v'è, e lo dirà con il tono di chi distrugge un pregiudizio comune. Egli dirà: 'È semplicissimo; vi sono altre cose delle quali tu non sei a conoscenza, e può anche esservi un mal di denti del quale tu non sei a conoscenza (vi sono altre cose delle quali tu non sai, e vi può essere anche un mal di denti del quale non sai). È una scoperta recente'. Tu non sarai soddisfatto, ma non saprai che cosa rispondere. Questa situazione è ricorrente nei rapporti tra scienziato e filosofo. In tal caso, noi possiamo chiarire la cosa dicendo: 'Vediamo come, in *questo* caso, siano usate le parole 'inconscio', 'sapere', etc., e come esse siano usate in altri casi'. *Sin dove arriva l'analogia tra questi usi?* Cercheremo anche di costruire nuove notazioni, per rompere l'incantesimo di quelle cui siamo abituati.'" (BBB, pp. 34/35). Al modello meccanicistico di Freud, che vuole ridurre il comportamento umano e le sue deviazioni a una sola causa (la sessualità), Wittgenstein con-

trappone la complessità del nostro essere-al-mondo in quanto animali linguistici, animali cerimoniali.

Non a caso, agli stessi anni del confronto con Freud risale l'interesse di Wittgenstein per l'antropologia di James G. Frazer, di cui lesse alcune parti dell'opera più celebre, il *Ramo d'oro*. Comuni a Freud e Frazer sono la tendenza a ridurre la varietà dei comportamenti umani ad un unico modello e la volontà di *spiegare* questi comportamenti, nella convinzione che essi siano il prodotto di cause nascoste da riportare alla luce. In particolare, il riduzionismo di Frazer si caratterizza, per Wittgenstein, come il tentativo di rendere comprensibile il comportamento di altre forme di vita, schiacciandolo su formule proprie di quella di appartenenza dell'antropologo inglese: "Mi sembra già sbagliata l'idea di voler spiegare un'usanza, per esempio l'uccisione del re-sacerdote. Frazer non fa altro che renderla plausibile a uomini che la pensano come lui." (BF, p. 18). Wittgenstein ritiene che l'errore di Frazer abbia origine nella sua scarsa capacità di immaginazione¹⁵. Proprio l'invenzione di concetti fittizi, che offrano una lettura diversa del corso della nostra storia, è risultato invece essere, come abbiamo visto, un metodo fondamentale della terapia linguistica wittgensteiniana. Questo metodo ci permette di non congelare la vita dell'uomo, in quanto animale linguistico, in formule acquisite, su credenze che occupano sì un posto fondamentale nella nostra economia esistenziale e culturale, ma che sono pur sempre nostri prodotti e in quanto tali soggetti a *cambiamento* (per quanto lento e per lo più *inapparente*): "Non voglio dire che debba essere proprio il *fuoco* a impressionare chiunque. Il fuoco né più né meno di qualsiasi altro fenomeno, e un fenomeno colpisce l'uno, un altro l'altro. [...] Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale. Questo è in parte sbagliato, in parte assurdo, ma contiene anche qualcosa di giusto. [...] [L]a caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, ben-

15 "Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza." (BF, p. 23).

ché un'opinione—una credenza—possa anche essere rituale, appartenere al rito.” (BF, pp. 26/27). All'idea di Frazer per cui le credenze dei cosiddetti primitivi siano opinioni false, Wittgenstein contrappone una visione per cui il legame che tiene assieme le comunità è un *fondamento infondato*: “[s] e il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento [*Grund*] non è né vero né falso.” (UG, p. 35). Se le scienze (non da ultime, la psicologia e l'antropologia) ritengono di poter portare alla luce questo sfondo, concependolo come insieme di problemi fondamentali, la filosofia per Wittgenstein deve partire dal presupposto che ogni *dire* presuppone un *detto*, uno sfondo che non può essere portato alla luce e conosciuto, se non indirettamente—e mai in modo completo, ché anche il dire filosofico vi si trova inscritto.

Dovremo ora misurare la portata di quanto detto, su due importanti temi di confronto di Wittgenstein con Freud: il cosiddetto linguaggio dei sogni e la questione del termine dell'analisi.

3.3 Il linguaggio dei sogni

Jacques Bouveresse scrive che “[n]ell’opera di Wittgenstein non c’è una trattazione sistematica della psicoanalisi, che viene usata piuttosto come esempio nel contesto di discussioni che riguardano la distinzione tra ragioni e cause e tra spiegazione estetica e causale, la natura del simbolismo, del linguaggio, della mitologia, della metafisica e delle scienze” (Bouveresse 1991, p. 5) e sottolinea che “[a]nche se talvolta si presenta come un discepolo di Freud, Wittgenstein non vi fa quasi mai riferimento là dove ci si aspetterebbe che lo facesse, cioè nelle sue note sulla filosofia della psicologia.” (Bouveresse 1991, p. 16).

Vedremo oltre perché questo giudizio del filosofo francese ci convinca solo in parte. Per il momento, non possiamo non trovarci d’accordo sul dato esegetico riguardante la scarsa quantità di materiale di confronto esplicito di Wittgenstein con Freud. Il luogo testuale cui dobbiamo affidarci per una ricostruzione “di prima mano” (con tutte le cautele del caso) è il resoconto delle *Conversazioni su Freud* (1942–1946) redatto da Rush Rhees. A tali annotazioni vanno aggiunte le *Lezioni sull’estetica* (1938)¹⁶, che presentano tematiche spesso fortemente intrecciate a quelle sullo statuto epistemologico e sui motivi teorici della psicoanalisi. Tale intreccio è confermato dallo

16 *Conversazioni su Freud e Lezioni sull’estetica* sono raccolte in *LC*.

stesso Wittgenstein durante le sue lezioni all'inizio degli anni Trenta, come ci ricorda G.E. Moore.

Abbiamo visto come la fonte testuale per un confronto con Freud sia per Wittgenstein la *Traumdeutung* del 1899. Si tratta di un confronto particolarmente delicato e fecondo di spunti, perché Freud, parlando di “interpretazione dei sogni” e di un “linguaggio del sogno”, da tradurre in quello quotidiano, porta Wittgenstein a presentare, seppur indirettamente e in filigrana, la propria visione del linguaggio.

Sappiamo che proprio con gli anni Trenta comincia l'opera di revisione critica (per certi aspetti radicale) dell'impostazione teorica del *Tractatus logico-philosophicus*. Tale revisione riguarda in primo luogo il modo in cui vengono presentati il linguaggio e il suo funzionamento. Per il Wittgenstein maturo, ciò che egli aveva scritto in giovinezza rappresenta una delle esemplificazioni paradigmatiche dell'errore in cui è caduta tanta parte della filosofia occidentale, da Platone ai suoi contemporanei¹⁷. Tale errore consiste nell'essenzialismo, figlio un atteggiamento dogmatico per cui dare una spiegazione del funzionamento del linguaggio significa portarne alla luce il nucleo invariante, consistente in una formula che si modulerebbe poi nei linguaggi naturali (l'italiano, il francese, il tedesco, ecc.) secondo percorsi accidentali ai fini della comprensione della natura di quegli stessi linguaggi. Il *Tractatus*, in particolare, era arrivato ad una visione monista del linguaggio, per cui si darebbe una formula generale della proposizione; il linguaggio ordinario, che noi parliamo, sarebbe il risultato della combinazione di una serie limitata di proposizioni elementari, composte da costituenti (assolutamente) semplici (i nomi) e che, combinandosi nell'utilizzo che ne fanno i parlanti, formano proposizioni complesse. Tramite una *reductio* (cfr. Pears 2006), Wittgenstein postula l'esistenza di una sostanza composta da oggetti

17 “Leggo: ‘... philosophers are no nearer to the meaning of ‘Reality’ than Plato got...’. Che strana situazione. Sconcertante che Platone sia comunque riuscito a spingersi così lontano! O anche che noi non siamo riusciti a spingerci oltre! È stato forse perché Platone era così bravo?” (VB, p. 41) La risposta a tale domanda (retorica) e che “il nostro linguaggio è rimasto lo stesso e ci seduce di continuo verso gli stessi interrogativi.” (VB, p. 41).

semplici, cui i nomi corrisponderebbero—l'ontologia tractariana viene *logicamente* dopo la sua filosofia del linguaggio, anche se nel testo la precede.

Visto l'evidente dato di fatto che noi possiamo comprenderci¹⁸—e che di fatto lo facciamo in innumerevoli casi—le incomprensioni sarebbero allora il frutto di una nostra scorretta applicazione del linguaggio ordinario, che sarebbe già a posto così com'è, se non fosse per il nostro andare oltre i limiti del dicibile (del senso), operazione così caratteristica in particolare della filosofia (della metafisica, del pensiero filosofico tradizionale). Essendo il *Tractatus* un libro di filosofia (composto da proposizioni che per i suoi stessi assunti espliciti sono pertanto insensate [*unsinnig*]), il suo compito paradossale è quello di condurre il lettore a comprendere l'insensatezza di cui esso è l'esito estremo (e *paradigmatico*), per poter raggiungere una visione perspicua del linguaggio, una volta per tutte. Di qui la rinuncia alla filosofia, annunciata e praticata da Wittgenstein fino alla fine degli anni Venti.

Non possiamo qui dilungarci sui motivi, teorici ed esistenziali a un tempo, che hanno portato il logico austriaco a tornare sui propri passi. Certo è che, dopo un breve tentativo di riformare l'impostazione del *Tractatus*¹⁹, cambiando alcune sue opzioni tecniche ma salvandone il quadro complessivo, Wittgenstein passò a una vera e propria rivoluzione²⁰, che coinvolse tutti gli aspetti della sua filosofia, dalle scelte teoriche a quelle stilistiche (se di

18 “Wittgenstein *parte* dal fatto che la comprensione è possibile [...] perché la comunicazione non è in primo luogo un'interpretazione. [...] Le azioni e le parole dell'altro non mi si offrono *normalmente* come enigmi [...]. Piuttosto, essi ripresentano *normalmente come* quei gesti che sono, con il senso che hanno.” (Brigati 2001, pp. 34/35).

19 In questa ottica possono essere lette le discussioni tra Wittgenstein ed alcuni esponenti del Circolo di Vienna sul finire degli anni Venti (*WWK*) e la sinossi del suo lavoro di quel periodo, pubblicata col titolo di *Osservazioni filosofiche (PB)* e risalente al 1929.

20 La svolta può essere percepita leggendo in particolare il *Libro Blu e Libro Marrone (BBB)*, dattiloscritti dettati agli allievi, in cui compare la nozione di gioco linguistico e se ne forniscono degli esempi di utilizzo. Anche *The Big Typescript (BT)* è una testimonianza fondamentale in questo senso, rappresentando anche la complessità (vista la mole del volume e il periodo di passaggio in cui è stato redatto) del modo di lavorare di Wittgenstein, con i suoi caratteristici affondi, spesso seguiti dal ritorno dell'argomentazione a problemi apparentemente risolti o accantonati.

scelte si può parlare, in riferimento a quest'ultimo aspetto²¹).

È la visione del linguaggio ad essere maggiormente coinvolta in tale opera di autocritica. Essa è per certi versi il frutto della coerentizzazione di temi già presenti, non pienamente sviluppati, nel capolavoro giovanile. Come abbiamo visto, è l'uso (*Gebrauch*) che i parlanti fanno delle proposizioni elementari (senza sapere quali ne siano i costituenti, plausibilmente assimilati attraverso un addestramento linguistico cui però Wittgenstein non fa riferimento nel *Tractatus*) a essere il motore e la fonte tanto del funzionamento del linguaggio quanto del suo *mal*funzionamento. Se per il giovane Ludwig tale ambivalenza era superabile una volta per tutte grazie a un cammino di autoconsapevolezza logica, etica ed estetica a un tempo—grazie alla scala da buttare una volta che si sia saliti su di essa (*TLP*, 6,54)—il Wittgenstein maturo accetta la radicalità, l'*originarietà*, di tale ambivalenza, che, lungi dall'essere il pericolo cui la comprensione tra i parlanti sarebbe esposta, è piuttosto la sua stessa condizione di possibilità e la sua ricchezza.

Detto in altri termini, l'esposizione al pericolo dell'incomprensione è costitutiva della natura dell'uomo in quanto animale linguistico—e in quanto originaria lo segna in ogni suo tentativo di dire il mondo o di modificarlo con atti linguistici. Il *fallimento*—tema che ci avvicina alle tematiche psicoanalitiche²²—non può essere eliminato, in quanto possibilità, una volta per tutte, con un gesto assoluto come lo *schweigen* tractariano (*TLP*, 7) ma deve essere accettato nella sua radicalità, nel suo essere costitutivo della *Urszene*, della “scena originaria” attorno a cui si raccoglie ogni dire come comportamento rituale.

21 Nella Prefazione alle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein confessa: “In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro, la cui forma immaginavo di volte in volta diversa [ma] non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano.—E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca [...].—Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande.” (*PU*, p. 3).

22 Freud si trova [...] di fronte a due generi di problemi. [...] Deve riuscire a dire che il soggetto compie azioni sensate ma senza possederne il senso: azioni che intende ma non comprende. [...] Freud si pone esplicitamente il problema di spiegare il *fallimento*, l'inefficacia di questa strategia, che si rovescia in una sofferenza psichica”. (Brigati 2001, p. 108).

Uno dei motti con cui la filosofia del Wittgenstein maturo è conosciuto e riconosciuto recita “il significato è l’uso”²³. In realtà, la formulazione che ricaviamo dalle *Ricerche filosofiche* è di gran lunga più complessa e il riferimento all’uso sembra essere un invito a guardare il linguaggio e il suo funzionamento in un certo modo, più che un tentativo di dare una nuova definizione—men che meno una definizione essenziale e definitiva—di esso²⁴. Il percorso che porta Wittgenstein a questo nuovo sguardo, pragmatico senza per questo ridurre la sua filosofia al pragmatismo, è segnato dall’incontro con Piero Sraffa, economista italiano, marxista *sui generis*, che insegnava a Cambridge e la cui influenza è esplicitamente riconosciuta da Wittgenstein nella Prefazione alle *Ricerche filosofiche*²⁵.

All’impostazione monolitica del *Tractatus*, che riduceva ogni linguaggio a linguaggio proposizionale vero-funzionale, teso a descrivere il mondo

23 Tale nozione, sempre presente nella produzione wittgensteiniana, acquisisce mano a mano sempre maggiore importanza. Ben prima di arrivare alle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scriveva, nel 1929: “Forse va detto che l’espressione ‘interpretazione di segni’ è fuorviante e si dovrebbe dire al suo posto ‘l’uso di segni’. [...] E qui si affaccia di nuovo il problema: qual è la connessione fra segno e mondo? Potrei cercare qualcosa se non fosse presente lo spazio in cui cercarlo?! Dov’è che il segno si riallaccia al mondo?” (*PB*, p. 21). Il tema dell’aspettativa e della grammatica della parola “cercare” apre alla critica alla pervasività dell’interpretazione, che raggiunge il proprio culmine nella trattazione del seguire una regola nelle *Ricerche filosofiche*. Verrà meno ogni tentativo di cercare di trovare *qualcosa* che leghi aspettativa e suo adempimento (un evento), regola e sua applicazione (intuizione, interpretazione): non ci sono un segno e un mondo *prima* del loro legame *nel linguaggio* (anche se il legame comporta in quanto tale anche una distinzione tra i due: il linguaggio indica il mondo). La terapia linguistica è volta a curare la schizofrenia della moderna psicologia, a mettere in questione il fatto che ci sia una originaria frattura tra linguaggio e mondo: “[I]n certe forme proposizionali della psicologia, come ‘A crede che p’, o ‘A pensa p’, etc. [...] [*P*] *prima facie* qui sembra che la proposizione p stia in una specie di relazione con un oggetto A. (Ed è così che, nella gnoseologia moderna (Russell, Moore, etc.), si sono concepite quelle proposizioni.)” (*TLP* 5.541). Il *Tractatus* risolve la questione con l’idea di un soggetto trascendentale, non parte ma limite di un mondo (*TLP* 5.632) che si esprime in un linguaggio ad esso isomorfo: “Ciò che il solipsismo *intende* è del tutto corretto; solo, non si può *dire*, ma mostra sé. Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti *del* linguaggio (dell’unico linguaggio che io comprenda) significano i limiti del *mio* mondo.” (*TLP* 5.62). Ancora parzialmente all’interno delle categorie tractariane, in un periodo in cui cercava di riformarne alcuni limiti mantenendone inalterata l’impostazione generale, scrive che “[I]’essere ovvio del mondo appunto in questo si esprime, che il linguaggio significa solo il mondo e può significare solo il mondo.” (*PB*, p. 31).

24 “Per una *grande* classe di casi—anche se non per *tutti* i casi—in cui ce ne serviamo, la parola ‘significato’ si può definire così: Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio.” (*PU* I, 43).

25 “[L]a mia gratitudine va [alla critica] che un insegnante di quest’Università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero. A *questo* stimolo sono debitore delle più feconde idee contenute nel presente scritto.” (*PU*, p. 4).

di cui esso stesso è condizione di esprimibilità, ma da cui dipende rispetto ai contenuti di verità e falsità, si sostituisce il variegato linguaggio delle *Ricerche filosofiche*. In mezzo, il ricco e articolato—di sicuro, tutt’altro che lineare—percorso intellettuale cui i commentatori danno il nome di “fase intermedia” e che consiste nella sempre più complessa costruzione di strumenti tecnici e di motivi stilistici tesi a rendere ragione di un linguaggio il quale, come l’essere aristotelico, si dice in molti modi—e spesso non si lascia dire.

In questa complessità sta l’origine della “teoria” (le virgolette sono d’obbligo²⁶) dei giochi linguistici (*Sprachspielen, language-games*). Per il Wittgenstein maturo, ciò che chiamiamo e riconosciamo come linguaggio è una moltitudine di pratiche, una delle quali (e forse neanche la più importante) è la descrizione del mondo. Molto altro facciamo con il linguaggio: recitiamo una poesia, ci sposiamo, ci diciamo addio, firmiamo contratti, cantiamo sotto la doccia, mentiamo e ci confessiamo. A volte tali pratiche toccano nel profondo la nostra esistenza, segnandone uno spartiacque; molto più spesso, sono gesti quasi istintivi, frutto dell’intreccio, peculiarmente umano, di natura e cultura; sono “naturali”²⁷ quanto il bere, il mangiare, il camminare, si presentano quasi come reazioni, riflessi spontanei a stimoli esterni, come quando beviamo un bicchiere d’acqua per la sete—anche se la loro grammatica risponde alla logica delle ragioni e dei motivi più che a quella delle cause e degli effetti.

Quella di “gioco linguistico” è una nozione che fa la propria comparsa a partire dalla prima metà degli anni Trenta, proprio quando il confronto con

26 Durante uno dei suoi colloqui con alcuni esponenti del Circolo di Vienna, Wittgenstein dice a Waismann, che era intenzionato a riportare le idee di Wittgenstein di quel periodo sotto forma di tesi: “Quanto alle sue tesi, ho scritto una volta: Se esistessero tesi filosofiche, occorrerebbe che non provocassero discussioni. Dovrebbero cioè essere formulate in maniera tale che ciascuno dica: Sì, sì, è ovvio. [...] Ho scritto una volta che l’unico metodo corretto di filosofare consisterebbe in non dire niente e lasciare che sia l’altro ad affermare qualcosa. Oggi mi attengo a questo. L’altro non è in grado di fare una cosa: di esporre le regole passo per passo e nell’ordine giusto, in modo che tutte le questioni si risolvano da sé.” (*WWK*, p. 172). La “pace nei pensieri”, meta della pratica filosofica, non è una pacificazione—un mettere a tacere i problemi, evitando le discussioni attraverso qualche forma di imposizione (fosse anche una *autoimposizione*): si tratta di raggiungere la chiarezza nell’espressione, in modo tale che *i conflitti* nel gioco *delle opinioni*, sul vero e sul falso, possano essere giocati *nell’accordo del senso*, in una grammatica condivisa.

27 “Il comandare, l’interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare.” (PU I, 25).

Freud è più acceso. La troviamo utilizzata a partire dal *Libro blu* (1933) e dal *Libro marrone* (1934), dattiloscritti dettati da Wittgenstein a degli allievi e che dovevano servire come punto di riferimento per le lezioni tenute a Cambridge in quel periodo. Nel *Libro blu* leggiamo: “I giochi di linguaggio sono modi d’usare i segni, modi più semplici di quelli nei quali noi usiamo i segni del nostro complicatissimo linguaggio quotidiano. I giochi di linguaggio sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole. Lo studio dei giochi di linguaggio è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi.” (BBB, p. 26). E ancora, nel *Libro marrone*: “[L]’immagine che noi abbiamo del linguaggio dell’adulto è quella d’una massa nebulosa di linguaggio: la sua madrelingua, massa circondata da giochi di linguaggio discreti e più o meno distinti: i linguaggi tecnici.” (BBB, p. 109).

I giochi linguistici sono radicati in una forma di vita [*Lebensform*], nozione difficilmente riconducibile a una definizione univoca—anche solo per la scarsa quantità delle sue occorrenze nel sterminata mole di annotazioni che va a comporre il *Nachlass* wittgensteiniano—ma di cui possiamo dare i primi tratti al fine della restituzione della sua fisionomia, dicendo che:

- va declinata al plurale (come *forme* di vita [*Lebensformen*]);
- tale pluralità non esclude la possibilità di parlare di una forma di vita umana, a patto che questa espressione venga depurata da qualsiasi tentazione essenzialista e riduzionista;
- sembra restituire la complessità dell’intreccio umano di *dato biologico*, generatore di nicchie, e *dato culturale*, che prevede la possibilità di un gesto riflessivo di critica, che coinvolge in un solo movimento individuo e comunità²⁸;
- lungi dall’essere una nozione antropocentrica, viene utilizzata anche per indicare il tratto di *indistinzione* tra l’essere umano, con tut-

28 Su queste tematiche, vedi De Carolis 2008. Pur citando Wittgenstein solo di sfuggita, il lavoro di De Carolis, ricostruendo quel *paradosso antropologico* che dà il titolo al libro, può trovare nelle annotazioni del filosofo austriaco un fertile laboratorio di analisi.

te le sue caratteristiche precipue, e gli altri animali²⁹; può far questo proprio perché il metodo filosofico wittgensteiniano, descrivendo le nostre pratiche linguistiche e indirettamente anche lo sfondo su cui vivono, non chiude tali pratiche in rigide definizioni ma ne ricostruisce le condizioni di praticabilità e dicibilità, sciogliendo nodi e tenendo aperte possibilità alternative³⁰;

- non rimanda a *una sostanza*³¹ (fosse pure intesa come sostanza plurale) *ma a un campo di forze* in continua espansione e contrazione, la cui espressione è il linguaggio, inteso come congerie di giochi linguistici, con un centro e una periferia; un centro dato dal gioco di forze tra tutti i giochi linguistici e le attività umane in generale.

29 Affronta questo problema Frongia 2006, parlando di *circolo di omologazione e differenziazione*, in relazione al rapporto tra uomo e animale.

30 È nota l'asprezza—il rancore, quasi—con cui esponenti della prima generazione della Scuola di Francoforte quali H. Marcuse e T.W. Adorno si rivolgevano contro certe posizioni teoriche di Wittgenstein, che loro schiacciavano sulle posizioni del positivismo logico del Circolo di Vienna. In particolare, pensando all'affermazione wittgensteiniana secondo la quale “[l]a 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” (*PU I*, 124), Marcuse parla di “fedeltà allo stato di cose esistente” (Marcuse 1964, p.190) da parte del logico austriaco. Da parte sua, Adorno, nelle lezioni tenute tra il 1962 e il 1963, fa ripetutamente riferimento a Wittgenstein. Le sue critiche si rivolgono in particolare contro la proposizione conclusiva del *Tractatus*—“Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.” (*TLP* 7). Scrive Adorno: “Quando Wittgenstein spiega che bisogna dire solo ciò che può essere detto chiaramente [il riferimento è qui alla formulazione della stessa tesi espressa dalla proposizione 7 che troviamo nella Prefazione al *Tractatus*], e tacere di quello che non può essere detto chiaramente, le sue parole suonano molto eroiche e hanno anche, se si vuole, una sfumatura mistico-esistenziale che si rivolge con molto successo agli uomini che si trovano nella condizione psicologica contemporanea. Credo peraltro che questa famosa frase di Wittgenstein sia di un'indicibile volgarità intellettuale, poiché ignora ciò che solo importa in filosofia; questa è appunto la paradossalità di tale impresa, che si tratta di dire con lo strumento del concetto ciò che con lo strumento del concetto a rigore non può essere detto. Di dire ciò che è propriamente indicibile.” (Adorno 1973, pp. 50/51). A nostro avviso, questi fraintendimenti sono all'origine di un utilizzo conservatore del pensiero di Wittgenstein nella filosofia politica degli ultimi decenni del Novecento. Per quanto le differenze tra Wittgenstein e il Circolo di Vienna siano ormai ampiamente documentate e accettate dagli studiosi, tarda a morire una lettura conservatrice del filosofo austriaco, figlia di una lettura che a nostro avviso non rende la complessità del suo pensiero, se diretto a dare un contributo al pensiero filosofico-politico. Il giustificazionismo wittgensteiniano andrebbe piuttosto compreso come consapevolezza del fatto che ogni soggetto (individuale o collettivo), ogni parlante, è collocato in un linguaggio e in una forma di vita, per cui ogni opera di critica e ogni agire politico è inefficace o addirittura controproducente se non si avvale di una ricostruzione dell'orizzonte di senso in cui si iscrive.

31 È, piuttosto, l'erede della sostanza tractariana, nella misura in cui entrambe costituiscono il fondo, il limite *immanente* del nostro linguaggio.

Come si inserisce la discussione wittgensteiniana del linguaggio del sogno in questo contesto teorico?

È lo stesso Wittgenstein a fornirci il collegamento con quanto detto sopra, quando scrive, nelle sue *Lezioni sull'estetica* del 1938: “Come abbiamo imparato ‘Ho fatto un sogno così e così?’ L'elemento interessante, qui, è che non l'abbiamo imparato osservando un sogno mostrato a noi. [...] Il linguaggio è una parte caratteristica di un vasto gruppo di attività: parlare, scrivere, viaggiare su un autobus, incontrare un uomo, ecc.” (LC, pp. 52/53). Già da questa prima annotazione (il nome di Freud non viene fatto ma il riferimento è chiaro), possiamo notare come il confronto con la tematica di fondo della *Traumdeutung* sia strettamente intrecciato con l'elaborazione della nuova visione del linguaggio sostenuta da Wittgenstein a partire dagli anni Trenta. Il logico austriaco connette la pratica di raccontare un sogno—l'acquisire la capacità di parlare in modi distinti del sogno e della veglia—alla pratica più generale di imparare un linguaggio, a sua volta inserita, in modo caratteristico, in un contesto vitale costituito da molte altre attività.

Ma una cosa è raccontare un sogno, altra cosa è sostenere che quello del sogno sia un linguaggio (e non, per così dire, una connessione di segni apparentemente regolare ma di fatto arbitraria e sconclusionata). Wittgenstein prova a prendere in considerazione questa possibilità nelle *Conversazioni su Freud* (1942-1946): “Supponiamo di considerare un sogno come un tipo di linguaggio, un modo di dire qualcosa, o un modo di simboleggiare qualcosa. Potrebbe esserci un simbolismo costante non necessariamente alfabetico—potrebbe essere, diciamo, come il cinese. Potremmo poi trovare un modo di tradurre questo simbolismo nel linguaggio quotidiano del discorso comune, del pensiero comune. Ma la traduzione dovrebbe allora essere possibile anche in senso inverso, dovrebbe essere possibile, cioè, usando la stessa tecnica, tradurre in linguaggio onirico i pensieri comuni. Come Freud riconosce, questo non si fa mai e non si può fare. Potremmo dunque porre in dubbio che il sognare sia un modo di pensare qualcosa, che sia un linguaggio. Ovviamente, ci sono certe somiglianze con il linguaggio.” (LC, p. 132).

Il criterio per considerare quello del sogno un linguaggio vero e pro-

prio è qui, per Wittgenstein, la *traducibilità biunivoca*. In altre parole, dovrebbe essere possibile, vista la rete di somiglianze di famiglia presente tra tutto ciò che noi chiamiamo e riconosciamo come linguaggio, passare in qualche modo non solo dal linguaggio del sogno a quello della veglia ma anche, viceversa, dal linguaggio quotidiano a quello che ci sembra essere il linguaggio del sogno. Questo però non sembra possibile, per cui è improprio parlare di un “linguaggio del sogno” e di “interpretazione dei sogni”, se con questa espressione facciamo riferimento ad una neutra opera di traslazione tra domini della stessa natura—in termini wittgensteiniani: tra giochi regolati dalla stessa grammatica.

Wittgenstein sembra però tenere aperto un margine di comprensione del “linguaggio” onirico, quando conclude dicendo che ci sono somiglianze con il linguaggio propriamente detto. Del resto, sappiamo che la filosofia di Wittgenstein è per lo più descrittiva—e in quanto tale non può non considerare il fatto che in qualche modo i sogni ci dicano qualcosa, che da sempre le civiltà si siano costruite anche confrontandosi con la dimensione onirica, affidando ad essa molte scelte importanti. Non si tratterà pertanto di negare *sic et simpliciter* la significatività di tale dimensione, quanto piuttosto di renderne perspicua la grammatica, chiarificarne lo statuto.

Una delle sezioni più commentate e discusse delle *Ricerche filosofiche* è quella che affronta il problema di cosa voglia dire seguire una regola (*PU I*, 138-242). Tale sezione risponde alla domanda-cardine su cui ruota tanta parte della speculazione wittgensteiniana, in modo diretto o indiretto: come comprendiamo un linguaggio? Cosa vuol dire comprendere un linguaggio? Il che, vista la svolta pragmatica cui abbiamo fatto riferimento, va a coincidere con la discussione sulla natura stessa del linguaggio: rispondere alla domanda sulla comprensione del linguaggio vuol dire rispondere anche alla domanda sulla sua natura³².

32 Anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad una radicalizzazione—a una coerentizzazione, se vogliamo—della posizione tractariana, più che a una sua negazione. Anche nel capolavoro giovanile si partiva in qualche modo dalla comprensione del linguaggio per dire cosa un linguaggio sia. La comprensione però veniva

Comprendere un linguaggio è per Wittgenstein una pratica analoga a quella di seguire una regola, dal momento che entrambe consistono nell'abilità di padroneggiare dei segni con regolarità. Tali segni, d'altra parte, non vivono di vita propria ma sono tali nella misura in cui vengono utilizzati. La sfida di Wittgenstein sta nel render conto di questa tensione tra la normatività delle regole e il loro dipendere, in certa misura, dalle applicazioni che i parlanti (gli agenti) ne fanno. Due possibili opzioni teoriche che si candidano a soluzione del problema sono il platonismo da una parte e l'idea che seguire una regola sia interpretarla, dall'altra. Per il platonismo, la correttezza delle singole applicazioni delle regole è garantita, in ultima analisi, dall'esistenza di un "terzo regno", ulteriore tanto rispetto alla mente del singolo quanto al mondo dei segni (di per sé privi di vita, inerti); secondo chi sostiene il ruolo determinante dell'interpretazione, invece, tale regno non si dà e il seguire una regola è una faccenda completamente umana, consegnata ai parlanti e alla loro capacità di interpretare i segni. Entrambe le posizioni sono, agli occhi di Wittgenstein, insoddisfacenti, perché non rendono conto né del carattere normativo di cui ogni regola è, in quanto tale, dotata, né della responsabilità umana nell'applicarla correttamente. A entrambe le posizioni sarebbe comune il difetto di ritenere il linguaggio un coacervo di morti segni, cui qualcos'altro—il "terzo regno" piuttosto che l'intervento del soggetto interpretante—dovrebbe dare vita.

Per Wittgenstein, invece, il linguaggio non è un rumore cui altro dia vita e forma. Ci troviamo piuttosto di fronte al paradosso per cui da una parte è vero che il linguaggio non è altro che l'uso che i parlanti ne fanno, dall'altra questo uso (le singole applicazioni) si inserisce in una *prassi* (o una *vita*) che lo precede³³—in quel contesto non-solo-linguistico cui

ricondotta alla conoscenza implicita di una formula generale, mentre nel Wittgenstein maturo regola e sua applicazione vengono a coincidere, da un punto di vista logico: "la possibilità di comprendersi non è qualcosa di contingente, bensì ha un carattere grammaticale: infatti il senso stesso viene prodotto soltanto nella conversazione [...]. Per questo 'la catena delle ragioni ha un termine'." (Brigati 2001, p. 35).

33 "Il concetto di regola, per Wittgenstein, non può essere completamente separato dall'idea di un utente

Wittgenstein dà il nome di “forma di vita”.

Il problema di Wittgenstein è quello di garantire il nesso tra regola e sua applicazione, il nesso tra linguaggio e mondo. La risposta è che tale nesso è già depositato nel linguaggio, nel suo essere al tempo stesso *parte* del mondo—è un’importante attività, ma comunque *una* delle tante che vanno a comporre la “storia naturale” dell’uomo—e sua *possibilità di espressione*. L’argomentazione centrale della sezione sul seguire una regola chiama in causa l’essere collocato del parlante in un contesto che lo precede (la forma di vita) e che egli contribuisce a rinnovare (confermandolo o modificandolo) con le proprie applicazioni delle regole. Ogni parlante viene addestrato a rispondere ai segnali linguistici (e non) in modo determinato e aperto al tempo stesso. Emerge pertanto l’*originaria dimensione comunitaria* del linguaggio—da cui la critica all’idea di un linguaggio privato—sulla base della quale si dissolve il paradosso scettico per cui una regola non determina di per sé le proprie applicazioni, perché qualsiasi applicazione può essere messa d’accordo con la regola³⁴: “Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato. [...] [U]no si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un’abitudine. // [...] Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. [...] Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* [*Gepflogenheiten*] (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica. // [...] Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d’agire, poiché qualsiasi modo d’agire può essere messo d’accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere

che conosca e applichi le regole. E questo significa che, o l’inconscio non applica nessuna regola e non parla nessun linguaggio, oppure le regole richieste a questo livello vengono applicate da un agente che le conosce o che in linea di principio è in grado di riconoscerle.” (Bouveresse 1991, p. 66).

34 Da notare come questo passaggio ricordi molto quello in cui Wittgenstein, criticando l’interpretazione freudiana dei sogni, dice che lui stesso sarebbe stato in grado di risalire, a partire da un proprio sogno, alle stesse conclusioni.

messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione. [...] [C]on ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso di applicazione, in ciò che chiamiamo 'seguire la regola' e 'contravvenire ad essa'. [...] [S]i dovrebbe chiamare 'interpretazione' soltanto la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra. // Per questo 'seguire la 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." (I, 198/199, 201/202) "Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta." (PU I, 206).

Appurato che per Wittgenstein comprendere un linguaggio non significa interpretare dei segni, possiamo provare a capire in che senso l'espressione "interpretazione dei sogni" sia criticata dal filosofo austriaco e come possa essere ricompresa, in modo questa volta legittimo, ai suoi occhi. Il tutto passa attraverso la chiarificazione dello statuto speciale dell'interpretazione nelle nostre pratiche di vita e al contestuale approfondimento di cosa sia "linguaggio" per Wittgenstein.

Nel *Libro blu* leggiamo che "[o]gni volta che noi interpretiamo un simbolo in un modo o nell'altro, l'interpretazione è un ulteriore simbolo aggiunto a quello anteriore. [...] Dire [...] che ogni freccia possa ancora essere interpretata, significherebbe soltanto che io *potrei* sempre fare, del dire e dell'intendere, un modello differente, che abbia un livello in più che il modello da me usato." (BBB pp. 48/49). Nel testo dei primi anni Trenta, scorgiamo già, *in nuce*, la critica al ruolo onnipervasivo dell'interpretazione ai fini della comprensione delle normali pratiche linguistiche. A chi sottolinea una indefinita interpretabilità dei segni contro l'idea platonista di un sostrato che garantirebbe la conclusione del processo interpretativo, Wittgenstein risponde che quella di interpretare ancora è una scelta del singolo parlante, che con tale atto non ottiene una maggiore comprensione dei segni, non garantisce una migliore comunicazione, ma sostituisce un sistema di segni

a un altro. Nella normalità della comunicazione, nel “normale commercio linguistico”, si arriva a un termine in modo, per così dire, “naturale”: è il gioco stesso del dare e chiedere ragioni che si esaurisce, perdendo di senso ogni chiedere ulteriore.

Se “interpretare” vuol dire sostituire un sistema di segni con un altro, cosa vuol dire “interpretare i sogni”? Wittgenstein scrive che “[q]uando Freud parla di certe immagini [...] come simboli, o quando dice che l’immagine ‘significa’ una certa cosa, sta parlando di interpretazione, e di ciò che chi sogna può essere portato ad accettare come un’interpretazione. [...] I sogni [...] sembrano avere in sé qualcosa di enigmatico e di un interesse tutto particolare—così che vogliamo averne un’interpretazione. [...] Sembra esserci qualcosa nelle immagini oniriche che presenta una certa somiglianza con i segni di un linguaggio [...] Si ha la forte impressione che queste forme e disposizioni debbano avere un significato. Quando un sogno è interpretato potremmo dire che è inserito in un contesto in cui cessa di essere enigmatico. In un certo senso, il sognatore risogna il proprio sogno in un contorno tale che il suo aspetto muta.” (*LC*, pp. 127/128).

Wittgenstein pertanto esclude che quello del sogno possa essere detto “linguaggio”, almeno nella misura in cui la comprensione del linguaggio è analoga alla pratica del seguire una regola. Di fronte a un sogno siamo infatti portati a credere che le forme e le disposizioni cui ci troviamo davanti *debbono* avere un significato. Questo accade perché ci sono delle analogie tra quello che accade in un sogno e quello che accade nella veglia. Anziché padroneggiare tali analogie, ci lasciamo guidare da esse in modo acritico³⁵:

35 Il che è ciò che accade, a detta di Wittgenstein, anche quando facciamo filosofia. L’errore fondamentale di Freud è, come abbiamo avuto modo di vedere, l’essenzialismo, frutto della grammatica superficiale (*Oberflächenrammatik*), che ci porta ad appiattare l’eterogeneità dei giochi linguistici su di un’unica forma. In questo consiste del resto il “metodo della scienza”, fonte reale della metafisica, che deriva dalla paura del caso individuale (motivo che forse Wittgenstein riprende da Nietzsche). La filosofia dovrebbe essere una pratica alternativa—in parte addirittura in contrasto con quella scientifica mentre, come abbiamo visto, tanto la filosofia quanto la psicoanalisi tendono a modellare il proprio statuto su quello della scienza. Da notare come tale tendenza non sia un errore accidentale di filosofi e psicologi ma derivi piuttosto dalla natura stessa del linguaggio: se da un lato quella di Wittgenstein è una difesa dell’istinto linguistico contro l’intelletto che costruisce

se nel linguaggio quotidiano sono presenti certe immagini e tali immagini si ripresentano in sogno, crediamo di scorgere in esso un linguaggio vero e proprio. Quello che sembra mancare al linguaggio del sogno però è, secondo Wittgenstein, la regolarità. Esiste un salto concettuale (grammaticale) tra il sogno e la veglia, in quanto il linguaggio ordinario è inserito in un contesto di pratiche quotidiane che vivono all'interno di una forma di vita, mentre il sogno è "libero" rispetto a questa rete. Proprio tale "libertà" lo rende però (almeno in parte) incommensurabile rispetto al linguaggio regolare e regolato che parliamo tutti i giorni.

Quanto detto prima sulla visione che del linguaggio ci offre Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* costituisce però soltanto una parte del quadro complessivo. L'importanza e l'audacia argomentativa che caratterizza le annotazioni sul seguire una regola non ci possono far dimenticare che quella caratterizzazione del linguaggio non è ciò che Wittgenstein riconosce *tout court* come linguaggio. Come sappiamo, per Wittgenstein "[c]iò che chiamiamo 'linguaggio' è, *innanzi tutto*, l'apparato del nostro linguaggio ordinario, del nostro linguaggio parlato; e poi altre cose, secondo la loro analogia o la loro confrontabilità con esso." (*PU I*, 494). Abbandonato il modello monista del *Tractatus*, il logico austriaco non ritiene però che qualsiasi cosa possa essere detta 'linguaggio'—anzi, compito principale del suo lavoro filosofico è proprio quello di fornire dei criteri per discriminare tra ciò che riconosciamo e ciò che non riconosciamo come linguaggio. Il gesto filosofico è teso a marcare tale delimitazione³⁶ ma al tempo stesso è consapevole di non essere più pensabile come definitivo, come lo era ai tempi del *Tractatus*: "Il dire: 'Questa combinazione di parole non ha senso', esclude la combinazione dal dominio del linguaggio, e con ciò delimita la regione del linguaggio. Ma quando si traccia un confine si possono avere diverse e svariate ragioni." (*PU I*, 499).

castelli di cartapesta, dall'altra egli è anche consapevole del fatto che la spinta al fraintendimento è innata nel linguaggio, che tende a rendere tutto uguale. Il filosofo come lo pensa Wittgenstein dovrebbe essere all'altezza del compito che il linguaggio ci consegna: quello di vivere pienamente tale paradosso.

36 "Lo scopo della filosofia è innalzare un muro laddove il linguaggio finisce ugualmente." (*BT*, p. 423).

Frutto di tale cambio di prospettiva è l'allargamento del dominio di quanto può essere detto 'linguaggio' e la riabilitazione di discorsi eliminati dallo *schweigen* tractariano: "Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi." (PU I, 18). E ancora: "Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da *una* parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapizzi più." (PU I, 203). Il linguaggio è in continuo mutamento, proprio grazie al paradosso di cui abbiamo reso conto sopra e per il quale, se da una parte esso precede ogni singolo gesto linguistico, dall'altra vive di quelle applicazioni, per certi versi non è altro che quelle applicazioni, senza esaurirsi in esse. Le lingue propriamente dette (italiano, francese, tedesco, etc.) possono essere viste come il centro di questa città, non perché ne siano il fondamento ma perché, pragmaticamente, le riconosciamo come paradigma di ciò che consideriamo linguaggio. Il loro *status* di "perno" è dato dalla forza con cui la periferia spinge su di esse. Essendo il linguaggio il luogo in cui sono depositate le nostre credenze, possiamo usare un'altra metafora—non urbanistica ma architettonica—che Wittgenstein utilizza in *Della Certezza* riferendosi a quella che lui chiama la nostra "immagine del mondo" [*Weltbild*], fondamento infondato, sfondo [*Grund*] sul quale giochiamo il gioco delle opinioni: le proposizioni che egli raccoglie sotto la nozione di *mitologia*, non sono tali se non nella relazione in cui stanno l'una rispetto all'altra; esse non possono essere comprese nella loro natura di sfondo se non vengono pensate come tasselli di un sistema, di un *edificio* (UG, p. 19).

Wittgenstein riassume in modo esemplare la questione quando scrive, verso la fine della prima parte delle *Ricerche*, che "[i]l comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda. (PU I, 527). E poco oltre: "Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra [...] (Comprendere una poesia). // Dunque qui

‘comprendere’ ha due significati differenti?—Preferisco dire che questi modi d’uso di ‘comprendere’ formano il suo significato, il mio *concetto* del comprendere. Perché *voglio* applicare ‘comprendere’ a tutte queste cose.” (PU I, 531/532). Detto in altri termini, ci sono giochi—come quello della comunicazione quotidiana, del “normale commercio linguistico”—il cui senso sta nello scambio di opinioni e di informazioni, per cui poco importa quale parola si utilizzi, a patto che si ottenga l’effetto desiderato (cfr. PU I, 2 e segg.); in altri giochi, come quello del dire poetico [*Dichtung*], è invece fondamentale quale parola si utilizza. Abbiamo visto come questa caratteristica sia propria anche dello stesso metodo filosofico wittgensteiniano, volto com’è alla ricerca della parola liberatrice [*erlösende Wort*], ovvero l’espressione che fa riconoscere al proprio interlocutore il proprio errore filosofico, unitamente al percorso che lo ha portato ad esso. Il centro della città, le lingue parlate quotidianamente con i significati nei loro usi più diffusi e comuni, non è in contraddizione con la periferia, con il linguaggio poetico che vive di metafore e similitudini, di significati in qualche modo “intraducibili”, non intercambiabili: “l’impiego figurato della parola non può entrare in conflitto con quello originario” (PU II, p. 282) e “il significato secondario³⁷ [*sekundäre Bedeutung*] non è un significato ‘traslato’.”³⁸ (PU II, p. 284).

Tale visione del linguaggio risponde, più in generale, al convinto *anti-riduzionismo* wittgensteiniano, che trova nel confronto con Freud un banco di prova paradigmatico. Il riduzionismo è, per il logico austriaco, quella posizione filosofica riassumibile nell’espressione “Questo, in realtà, è questo”. A tal proposito, Wittgenstein scrive:

37 Cfr. Zamuner 2006.

38 Wittgenstein rifletteva sull’abilità di comprendere i significati secondari (senza usare tale espressione, del resto molto rara nei suoi scritti) già nelle *Osservazioni filosofiche* (1929), dove scrive che “[c]omprendere un modo ecclesiastico non vuol dire abituarsi alla melodia nel senso in cui mi posso abituare a un odore e dopo un po’ di tempo non sentirlo più sgradevole. Vuol dire, invece, udire qualcosa di nuovo, che in passato non ho ancora udito, diciamo nella maniera in cui—anzi, del tutto analogamente a come—la cosa andrebbe se io tratti |||||, che in passato ho potuto vedere solo come due volte 5 tratti, improvvisamente potessi vederli come un tutto caratteristico. Oppure se il disegno di un cubo, che finora ho potuto vedere solo come ornamento piano, tutto in una volta lo vedessi spazialmente.” (WITTGENSTEIN 1964, pp. 136/137).

Freud fa qualcosa che mi sembra immensamente errato. Fornisce ciò che egli chiama un'interpretazione dei sogni. [...] Freud mostra ciò che egli chiama il 'significato' del sogno. [...] Freud [...] mostra relazioni tra le immagini oniriche e certi oggetti di natura sessuale. La relazione che Freud stabilisce è all'incirca questa: attraverso una catena di associazioni che si produce naturalmente in certe circostanze, questo conduce a quest'altro, ecc. Questo prova forse che il sogno è ciò che si dice osceno? Ovviamente no. [...] Freud chiama 'bello' questo sogno, scrivendo 'bello' fra virgolette. Ma *non era* bello, il sogno? [...] Direi che Freud ha ingannato la paziente. [...] L'attrattiva di certi tipi di spiegazione è irresistibile. In un dato momento, l'attrattiva di un certo genere di spiegazione è più forte di quanto puoi immaginare. In particolare, la spiegazione del tipo 'Questo, in realtà, è solo questo'. [...] Vi è una forte tendenza a dire 'Non possiamo eludere il fatto che questo sogno, in realtà, è così e così'. Forse per il fatto che la spiegazione è estremamente repellente siamo spinti ad adottarla. [...] Molte di queste spiegazioni sono adottate perché hanno un fascino particolare. Immaginare che la gente abbia pensieri inconsci ha un fascino. L'idea di un mondo sotterraneo, di una cantina segreta.. Qualcosa di nascosto, inquietante. [...] Freud dice 'Nella mente vi sono molte istanze (cfr. Legge)'. Molte di queste spiegazioni (cioè della psicoanalisi), non derivano dall'esperienza, come invece succede in fisica. È importante l'*atteggiamento* che esprimono. Ci danno un'immagine che ha per noi un'attrattiva particolare. [...] Freud ha ragioni molto intelligenti per dire ciò che dice, grande immaginazione e un pregiudizio colossale, un pregiudizio che può probabilmente indurre la gente in errore. [...] Cfr. lo scompiglio creato da Darwin. Una cerchia di ammiratori che dice 'Certo', e un'altra cerchia [di nemici—R] che dice 'Certamente, no'. Perché mai un uomo dovrebbe dire 'Certo'? [...]. Questo mostra come si possa essere persuasi di una certa cosa. Alla fine, si dimentica del tutto ogni problema di verifica, si è solo sicuri che doveva essere stato così. [...] Se la psicoanalisi ti ha indotto a dire che in realtà hai pensato in un certo modo o che realmente era quello il tuo motivo, non si tratta di una scoperta, ma di una persuasione.

[...] Certo, se la psicoanalisi guarisce la tua balbuzie, la guarisce, è questo è un successo. Si pensa a certi risultati della psicoanalisi come a una scoperta compiuta da Freud, come indipendenti da qualcosa di cui vi ha persuaso uno psicoanalista, e vorrei dire che non è così. [...] Hanno la forma della persuasione, in particolare, le frasi come 'Questo, *in realtà*, è questo'. [Il che significa—R] che ci sono certe differenze che sei stato persuaso a trascurare. [...] Molto spesso io attiro la vostra attenzione su certe differenze [...]. Anch'io faccio della persuasione. (LC, pp. 86–93).

La lunga citazione che abbiamo riportato riassume l'atteggiamento complessivo di Wittgenstein nei confronti di Freud. L'annotazione finale ci riporta al confronto tra le due discipline: da un lato il nuovo metodo inaugurato da Wittgenstein negli anni Trenta, dall'altro la psicoanalisi freudiana, che all'epoca aveva già riscosso notevole successo. Wittgenstein ammette che, come Freud, anch'egli si distingue dal metodo scientifico in quanto la persuasione è parte fondamentale della pratica filosofica. Ammettere questo non sembra di per sé sminuire tale pratica o accusarla di "scarsa scientificità", quanto piuttosto segnare una demarcazione, una soglia di differenziazione tra pratica filosofica e pratica scientifica. Un grave demerito di Freud consisterebbe esattamente nella mancata ammissione di ciò, nel tentativo di dare alla psicoanalisi statuto di scienza³⁹.

La persuasione si esercita, a detta di Wittgenstein, in special modo sul terreno del riduzionismo. La formula in cui si incontrano strategia persuasiva e riduzionismo teorico è, prosaicamente e in estrema sintesi, "Questo, *in realtà*, è questo". Da quanto detto sulla visione del linguaggio del Wittgenstein maturo, si può facilmente capire che tale impostazione, fatta propria da Freud e dal giovane Wittgenstein, è errata e fuorviante, ché non rende conto

39 "L'obbligo di ricorrere alla persuasione non è un difetto spiacevole, perché la filosofia non ha proprio molto a che vedere con la scienza; e il torto della psicoanalisi è essenzialmente di credere di essere una scienza. Il suo torto non è necessariamente quello di usare la persuasione così come fa, ma piuttosto di ignorare e sottovalutare i considerevoli danni che questo comporta." (Bouveresse 1991, p. 198).

della pluralità aperta di giochi in cui ciò che chiamiamo “linguaggio” consiste: “È probabile che ci siano molti diversi tipi di sogni e che non vi sia una sola linea di spiegazione per tutti. Proprio come ci sono molti, diversi tipi di giochi. O come ci sono molti, diversi tipi di linguaggio.” (LC, p. 131). Contro il riduzionismo, che nella sua versione freudiana schiaccia la complessità del mondo onirico su di un unico modello interpretativo, Wittgenstein fa giocare la nostra abilità estetica di comprendere un quadro, piuttosto che un brano musicale. Si tratta di esperienze per certi aspetti irriducibili al linguaggio verbale ordinario, nel senso che potrò sempre provare a raccontare a parole la mia comprensione (o mancata comprensione) del Mosè di Michelangelo piuttosto che della Nona Sinfonia di Beethoven, ma nessun discorso sarà quello definitivo: più che di traduzioni, si tratterà allora di interpretazioni—ma nel senso wittgensteiniano del termine, per cui si ha interpretazione quando c’è pluralità e conflitto, non nella normalità regolare del seguire una regola⁴⁰. Agli occhi di Wittgenstein, l’impostazione freudiana è assurda e inutile al tempo stesso: “L’uso di simboli nei sogni. L’idea di un linguaggio del sogno. Pensa a riconoscere un quadro come un sogno. [...] Freud menziona vari simboli: [...] [l]a sua spiegazione storica di questi simboli è assurda. Potremmo dire che non è necessaria in alcun modo: è la cosa più naturale del mondo che una tavola possa essere quel tipo di simbolo. Ma il sognare—usando questo tipo di linguaggio—benché possa essere usato per far riferimento a una donna o a un fallo, può anche essere usato senza alcun riferimento a ciò.” (LC, pp. 124/125).

L’antiriduzionismo si concretizza pertanto nel riconoscimento e nel rispetto della diversità dei giochi linguistici: se la grammatica superficiale [*Oberflächengrammatik*] del linguaggio ci porta a sottovalutare e dimenticare le differenze tra gli usi delle parole (con lessico tractariano: a schiac-

40 “[U]n verbo come “interpretare” [è] solitamente, o anzitutto, impiegato in circostanze nelle quali si danno e si riconoscono delle possibili alternative; alternative in competizione, potremmo anche dire.” (Perissinotto 2002b, p. 139).

ciare il simbolo sul segno⁴¹), la filosofia ci porta a scorgere la grammatica profonda [*Tiefengrammatik*], dove la profondità non sta in un inconscio occulto dall'incerto statuto epistemologico e dal carattere mitologico ma nella rappresentazione perspicua della superficie, che è tutto ciò con cui abbiamo a che fare. Tale operazione di chiarificazione ci porterà a riconoscere usi primari e usi secondari delle parole e dei simboli, senza ricavare da ciò un ordine di importanza: nel linguaggio non ci sono, da un punto di vista logico, gerarchie. Ci sono significati “primitivi”, sulla base dei quali nascono usi più complessi e “raffinati” delle stesse parole, che però smettono subito di essere propriamente le “stesse”. A Wittgenstein non interessa una storia naturale del linguaggio quanto piuttosto una chiarificazione della grammatica del linguaggio: l'invenzione di casi fittizi e immaginari è altrettanto, se non più importante della ricostruzione di ciò che effettivamente diciamo, degli usi acquisiti delle parole, perché il linguaggio è una congerie aperta di giochi linguistici, non una semplice pluralità definita e chiusa in se stessa. Immaginare casi bizzarri e al limite del credibile è un esercizio filosofico fondamentale, perché permette di tenere aperte strade linguistiche alternative, senza costringerci a percorrerle ma ricordandoci che l'uso effettivo è tale in quanto depositato in un orizzonte di possibilità che intreccia linguistico e non-linguistico, fattuale e concettuale, storico e naturale, individuale e comunitario—e cui Wittgenstein dà il nome di *Lebensform*.

Al contrario, Freud, nel tentativo scienziato di spiegare il sogno—di ricondurre la sua massa enigmatica di simboli ad una storia coerente da esprimere nel linguaggio quotidiano—ne tradisce la significatività:

Nell'analisi freudiana il sogno viene per così dire smantellato. Esso perde *completamente* il suo primo significato. Si potrebbe immaginare che fosse rappresentato a teatro, che la sua trama fosse talvolta un po' incom-

41 “Ogni parte della proposizione che ne caratterizzi il senso, io la chiamo un'espressione (un simbolo). [...] Espressione è quanto d'essenziale al senso della proposizione le proposizioni possono aver in comune l'una con l'altra. L'espressione contrassegna una forma e un contenuto.” (*TLP* 3.31).

prensibile, ma in parte anche del tutto comprensibile, o almeno che tale sembrasse a noi, e che questa trama venisse poi smembrata in piccole parti, a ciascuna delle quali verrebbe dato un senso del tutto diverso. Si potrebbe immaginare la cosa anche così: si disegna un'immagine sopra un grande foglio di carta e poi la si piega in modo tale che vengano a contatto visibile parti che nell'immagine originaria non avevano nulla a che fare tra loro, e da ciò risulti una nuova immagine, che può avere senso o anche no (ed essa rappresenterebbe il sogno sognato, mentre la prima immagine sarebbe il 'pensiero onirico latente'). Potrei immaginare che qualcuno, vedendo l'immagine dispiegata, esclamasse: 'Sì, questa è la soluzione, cioè quello che ho sognato, ma senza lacune e deformazioni'. Allora, sarebbe proprio questo riconoscimento a far sì che la soluzione si rivelasse come tale. Come quando, scrivendo, tu cerchi una parola e dici a un certo punto: '*Eccola, è questa* la parola che dice quello che volevo!'.—Il tuo riconoscimento fa diventare quella parola la parola trovata, e quindi cercata. (Qui davvero si potrebbe dire: si sa che cosa si cerca solo quando lo si è trovato—il che assomiglia a ciò che dice Russell a proposito del desiderare⁴²). Ciò che irrita, nel sogno, non è la sua connessione *causale* con gli avvenimenti della mia vita, ecc., ma piuttosto il fatto che esso fa l'effetto di una parte di una storia, e anzi di una parte molto *vivida*, mentre il resto rimane oscuro. (Si potrebbe chiedere: 'Da dove mai veniva questa figura, e ora che fine ha fatto?'). Ma certo: anche se ora qualcuno mi mostrasse che questa storia non era una vera e propria storia; e che un'altra storia,

42 "La posizione espressa da Russell nell'*Analisi della mente* non convince Wittgenstein sia perché istituisce una connessione *a posteriori* tra desiderio e soddisfazione, sia perché è costretta ad ammettere connessioni improprie nella misura in cui deve accettare come oggetto che soddisfa la funzione e il desiderio qualunque cosa faccia scomparire o scemare il desiderio stesso essendone, presumibilmente, la causa. [...] Il desiderio non può essere trattato alla stregua di uno spazio vuoto o seguendo il modello del linguaggio della designazione che reifica il desiderio e oscura il legame concettuale (grammaticale) intercorrente tra aspettazione e adempimento. [...] Russell e Freud, colpevoli, agli occhi del filosofo austriaco, di rendere estrinseca la relazione tra desiderio e soddisfazione, sono costretti, nel vano tentativo di sanare la discrepanza, ad interporre un substrato desiderante [...] ovvero a richiedere l'intervento di un elemento *terzo* (evento, oggetto o interpretazione), per chiarire la natura di ciò che si desidera." (Accurso 2003, pp. 112/113).

tutta diversa, stava alla sua base, sicché mi viene da esclamare, deluso: ‘Ma come! Era così?’, rimane pur sempre l’impressione che qualcosa ci sia stato rubato. Certo, la prima storia si scompone, man mano che la superficie di carta si dispiega; l’uomo che vedevo nel sogno era preso da *qui*, le sue parole da *lì*, l’ambiente da un altro posto ancora; ma la storia onirica conserva nonostante tutto la sua peculiare attrattiva, come un dipinto che ci attrae e ci ispira. Ora, certo, si potrebbe dire che noi *contempliamo* ispirati il quadro onirico, che, appunto, siamo ispirati. Infatti se raccontiamo a un altro il nostro sogno, il più delle volte costui non ne è ispirato. Il sogno ci colpisce come un’idea gravida di sviluppi. (VB, p. 131).

Figlia della riconsiderazione wittgensteiniana della distinzione tra senso e non-senso, la critica all’*Interpretazione dei sogni* è al tempo stesso un banco di prova della *Kehre* che porta il logico austriaco dal *Tractatus* alle *Ricerche*: “Il racconto onirico, una ressa di ricordi. Spesso, composti in un tutto sensato ed enigmatico. Quasi come in un frammento che ci impressiona *profondamente* (a volte, s’intende), così che cerchiamo una spiegazione delle connessioni. Ma perché sono venuti *ora*, *questi* ricordi? Chi potrà dirlo?—Non è escluso che essi siano in relazione con la nostra vita presente, quindi anche con i nostri desideri, timori, ecc.—‘Che cosa intendi? Che questo fenomeno deve trovarsi in un certo primigenio rapporto causale?’.—Voglio dire che non ha necessariamente senso parlare di una scoperta della sua causa.” (VB, pp. 155/156). Se è vero che “[i]l lavoro del filosofo consiste nel riunire ricordi per uno scopo determinato” (BT, p. 414), tale compito diventa particolarmente delicato di fronte al racconto onirico, che si presenta come una massa di ricordi composti in *un tutto enigmatico e sensato al tempo stesso*—nulla di più lontano dalla rigidità del *Tractatus logico-philosophicus*, dove leggiamo che “se una domanda può porsi, può anche avere una risposta [e] d’una risposta che non si può formulare, non può formularsi neppure la domanda. L’enigma non v’è” (TLP 6.5)—il dominio di esperienze cui ci riferiamo quando parliamo di enigma è condannato all’inesprimibilità, all’insensatezza. Ora che Wittgenstein ha enormemente

allargato l'estensione del linguaggio⁴³, anche il racconto onirico può essere compreso come linguaggio, anche se per essere capito ci sarà bisogno di una capacità estetica, da maturare nella conoscenza personale e interpersonale, nella consapevolezza dell'intreccio indissolubile tra aspetto individuale e aspetto comunitario della forma di vita. Il sogno è da sempre un elemento fondamentale nella costruzione e nell'autoconsapevolezza delle civiltà (non è certo una scoperta di Freud, questa), ma è al tempo stesso un'esperienza fortemente individuale, irriducibile ad uno schema frutto del metodo della scienza, al meccanicismo ottocentesco di cui Freud è, agli occhi di Wittgenstein, erede. Nel sogno abita il paradigmatico intreccio di individuale e collettivo (*l'impersonale*), che abbiamo conosciuto col nome di *Lebensform*.

Se non c'è una struttura pulsionale—un blocco di significati primari invariante—che garantisca la correttezza dell'interpretazione dei sogni e se l'interpretazione è un gesto di persuasione e non di mera traduzione, cosa certifica il successo di quest'ultima? Abbiamo iniziato a intravedere una possibile risposta quando Wittgenstein, descrivendo il proprio metodo filosofico come ritrovamento della parola liberatrice prima e parlando della ricostruzione del significato del sogno poi, fa riferimento alla pratica (al gesto) del *riconoscimento* [*Wiedererkennung*], attorno alla quale ruota anche la questione fondamentale del termine dell'analisi.

43 Ma più che di un'estensione qualitativa, si tratta di una riconsiderazione della *natura stessa* del linguaggio.

3.4 Il termine dell'analisi

In un breve scritto del 1937, *Analisi terminabile e analisi interminabile*, Sigmund Freud, in una fase ormai avanzata della propria vita e del proprio percorso intellettuale e scientifico, riflette in modo parzialmente autocritico su di una questione fondamentale, che chiama in causa, in un intreccio inestricabile, aspetti teorici e ricadute pratiche dell'attività psicoanalitica. Si tratta del problema di capire “se esista, per l'analisi, una fine naturale e se sia comunque possibile portare un'analisi a una fine siffatta. [...] Occorre innanzitutto mettersi d'accordo su ciò che si intende con l'espressione polivalente ‘fine di un'analisi’. Sul piano pratico è facile. L'analisi è terminata quando paziente e analista smettono di incontrarsi in occasione delle sedute analitiche. E lo faranno quando si siano all'incirca realizzate due condizioni: la prima che il paziente non soffra più dei suoi sintomi e abbia superato sia le sue angosce, sia le sue inibizioni; la seconda che l'analista giudichi sia stato reso cosciente al malato tanto materiale rimosso, e siano state chiarite tante cose inesplicabili, e debellate tante resistenze interne, che non c'è da temere il rinnovarsi dei processi patologici in questione.” (Freud 1937, p. 502). Secondo Freud, in caso si termini in assenza di tali condizioni, è meglio parlare di *analisi incompleta*, piuttosto che di *analisi non finita*. “L'altro significato dell'espressione ‘fine di un'analisi’ è di gran lunga più ambizioso. [...] [È] come se mediante l'analisi si potesse raggiungere un livello di assoluta normalità psichica, al quale, per di più, fosse lecito attribuire la

facoltà di mantenersi stabile [...]” (Freud 1937, p. 503). Freud si allontana, su questo tema, dalle posizioni di coloro che chiama ‘pessimisti’ e ‘ottimisti’. In particolare, marca la propria distanza rispetto alle sirene di questi ultimi, i quali diranno che i fallimenti che Freud elenca “risalgono ai primordi dell’analisi [...]. Sosterranno che da allora abbiamo approfondito ed esteso le nostre conoscenze e che la nostra tecnica si è modificata in sintonia con le nostre nuove acquisizioni. [...] Le aspettative degli ottimisti presuppongono [...] svariate cose che non sono propriamente pacifiche.” (Freud 1937, p. 506). A Freud un punto sembra risultare chiaro, vale a dire che “la via per corrispondere alle richieste sempre maggiori che vengono rivolte alla cura analitica non porta all’accorciamento della durata di quest’ultima, né vi passa attraverso.” (Freud 1937, p. 507). “Non intendo sostenere che l’analisi sia comunque un lavoro che non finisce mai. Qualunque sia la posizione che assumiamo sul piano teorico riguardo a questo problema, la fine di un’analisi è, a mio avviso, una faccenda che riguarda la prassi. [...] Qui, pur evitando le aspettative esagerate e pur non ponendo all’analisi compiti estremi, non è facile prevedere una fine naturale. [...] L’analisi deve determinare le condizioni psicologiche più favorevoli al funzionamento dell’Io; fatto questo, il suo compito può dirsi assolto.” (Freud 1937, p. 532).

Da queste affermazioni, emerge più chiara (e forse inaspettata) la vicinanza tra le posizioni dell’ultimo Freud e quelle del Wittgenstein maturo, che forse non conosceva questo stadio dell’elaborazione delle riflessioni metapsicologiche freudiane. Comune è la presa di distanza rispetto alla cultura che ha nel Progresso la propria forma; comune la consapevolezza che le due terapie—psicoanalitica e linguistica—abbiano bisogno di tempo per poter raggiungere i propri obiettivi; comune, soprattutto, la coscienza del problema del termine naturale dell’analisi, che in Wittgenstein diventa il problema, più generale, del termine della catena delle ragioni in ogni processo argomentativo dialogico.

Volendo cominciare a tirare le somme del percorso svolto sin qui, dobbiamo dire che se il linguaggio va compreso, agli occhi di Wittgenstein, come comportamento immanentemente normato, analogo al seguire una regola, le

critiche che il logico austriaco svolge contro l'autocomprensione che Freud ha di sé, il suo modo di impostare l'interpretazione dei sogni e il termine dell'analisi, diventa paradigmatico del più generale interesse di Wittgenstein per la comprensione del funzionamento del linguaggio; paradigmatiche saranno, altresì, le conclusioni che potremo trarre da tali critiche.

Per Wittgenstein, il punto di riferimento testuale per affrontare la questione del termine dell'analisi in Freud, è ancora una volta l'*Interpretazione dei sogni*. Sappiamo che, secondo il logico austriaco, quella proposta da Freud non è una spiegazione che distrugge vecchie mitologie ma è una nuova mitologia, un apparato simbolico di pseudo-spiegazioni che possono persuadere ma non hanno il carattere scientifico cui aspirerebbero: "Potrei fare dei segni sul muro. Sembra, quasi, una scrittura, ma non è una scrittura che io o qualcun altro potrebbe riconoscere o comprendere. Diciamo, dunque che sto giocando. Poi, un analista comincia a pormi domande [...]. Potremmo poi correlare vari segni fatti da me con vari elementi nell'interpretazione, e far poi riferimento al gioco come a un genere di scrittura, come all'uso di un particolare linguaggio, anche se non capito da nessuno. Freud pretende sempre di essere scientifico, ma, in realtà, offre una *congettura*, qualcosa che precede perfino la formazione di un'ipotesi." [...] [I] risultato generale dell'analisi [...] [è] qualcosa che la gente è portata ad accettare e che rende loro più agevole seguire certe strade: certi modi di comportarsi e di pensare diventano per loro naturali. Essi hanno abbandonato un certo modo di pensare e ne hanno adottato un altro." (LC, p. 126)

La debolezza della presunta *scientificità* della psicoanalisi si percepirebbe in particolare proprio quando proviamo a chiederci—e a chiedere a Freud—quando (dove) l'analisi abbia termine: "Freud sostiene che qualsiasi cosa accada in un sogno risulterà connessa con un desiderio che l'analisi porterà alla luce. Ma questo procedimento di associazione libera [*Freier Einfall*], e così via, è strano, perché Freud non chiarisce mai come possiamo sapere dove fermarci, dove sia la soluzione giusta. Talvolta dice che la soluzione giusta, o l'analisi giusta, è quella che soddisfa il malato, talaltra, che il medico sa quale sia la soluzione giusta o l'analisi del sogno, mentre il malato

non lo sa: il medico può dire che il malato ha torto. La ragione per cui egli definisce giusta una certa analisi non sembra doversi ricondurre alle prove di cui dispone [...]” (LC, p. 123).

Il tema che emerge, tra le righe, nella disamina wittgensteiniana delle posizioni di Freud sul termine dell’analisi è, a nostro avviso, quello dell’auto-rità. La relazione tra l’analista e il paziente fa emergere in modo paradigmatico il problema di capire dove sia collocata *de jure*—non: *de facto*—l’autorità. Agli occhi di Wittgenstein, Freud sembra oscillare tra l’attribuzione della parola ultima al medico—che ha l’esperienza e gli strumenti tecnici e concettuali per capire quando la terapia è giunta a buon fine—e al paziente—che sa (in un senso tutto da determinare) quando ha raggiunto il proprio equilibrio psichico⁴⁴. Anche agli occhi di un profano, risulta chiaro come tale oscillazione non sia frutto di una scarsa capacità di approfondire il problema da parte di Freud ma sia piuttosto un’ambivalenza della cosa stessa. Da un lato non possiamo dire che l’opinione dello psicoanalista possa bastare a garantire la riuscita dell’analisi, di fronte a un parere e a un comportamento conseguente contrari da parte del suo paziente; d’altra parte, non è strano immaginarsi un caso in cui sia il secondo a sbagliarsi, per i motivi più vari, dalla volontà di assecondare il medico a seguito dal legame istituito dal processo di transfert, alla resistenza (mai venuta meno) all’idea di essere malato. Ecco che allora emerge un criterio che si presenta come condizione necessaria non sufficiente per comprendere quando l’analisi sia giunta alla propria conclusione naturale. Tale criterio è rappresentato dal riconoscimento da parte del paziente del percorso in cui è stato guidato dall’analista. In termini wittgensteiniani, tale riconoscimento [*Wiedererkennung*] si presenta come accettazione della parola giusta, la parola liberatrice [*erlösende Wort*], che, per essere tale, deve

44 “Privata della connessione causale con gli avvenimenti della nostra vita, l’interpretazione freudiana dei sogni oscilla pericolosamente, dal punto di vista del filosofo austriaco, tra il determinismo psico-biologico (cui tenta disperatamente di agganciare pretese epistemologiche e legittimazione scientifica) e la produzione di analogie legittimate unicamente [...] dal puro e semplice accordo o riconoscimento da parte del sognatore.” (Accurso 2003, p. 93).

arrivare nella *forma giusta* e nel *momento giusto*, parte di un percorso che si costruisce (almeno) in due e la cui guida non può pertanto essere uno solo dei dialoganti: “Il criterio per stabilire se sia effettivamente quella parola che si trovava nella vostra mente è dato dal fatto che, quando ve la dico, siete d’accordo. Questo non è ciò che si chiama un esperimento psicologico. Ecco un esempio di esperimento psicologico: hai dodici individui, poni lo stesso problema a ciascuno, e ne risulta che ciascuno dice questo e questo, ossia il risultato è qualche cosa di statistico. [...] Potresti dire: ‘Una spiegazione estetica non è una spiegazione causale’. [...] Potresti definire causale la spiegazione data da Freud. ‘Se non è causale, come fai a sapere che è corretta?’. Tu dici ‘Sì, è giusto’ [...] Devi dare la spiegazione accettata. Ecco in che cose consiste soprattutto la spiegazione.” (LC, pp. 78/79).

La scienza va alla ricerca di cause, di nessi ipotetici. La terapia linguistica offre invece le ragioni di un comportamento. Le parole “causa” e “ragione” hanno grammatiche diverse⁴⁵, con esse si giocano giochi diversi: la prima rimanda a meccanismi che funzionano in modo deterministico; la seconda a comportamenti propriamente umani, esposti all’incertezza e all’imprevedibilità, per quanto anch’essi dotati di regolarità e regole: “L’uso duplice della parola ‘perché?’ (domanda sulla causa, e domanda sul motivo), insieme con l’idea che i nostri motivi noi possiamo non solo congetturarli, ma anche conoscerli, ingenera l’idea errata che un motivo sia una causa della quale noi siamo immediatamente consci, una causa ‘vista dal di dentro’, o una causa della quale abbiamo esperienza.—Dare una ragione è come dare un processo di calcolo mediante il quale si è giunti ad un certo risultato.” (BBB, p. 24).

45 “Qual è la differenza tra motivo e causa?—Come si trova il motivo, e come la causa?” (PU II, p. 294). “Spesso sarà possibile dire: chiediti le ragioni per cui chiami buono o bello qualcosa e la peculiare grammatica della parola ‘buono’ nel caso in questione finirà per mostrarsi.” (VB, p. 56). Il tentativo di spiegazione che si accompagna alla lettura causalistica della domanda “perché?” è la cifra del riduzionismo scienziata cui si contrappone Wittgenstein: “Credo che l’impresa di dare una spiegazione sia sbagliata già per il semplice motivo che basta comporre correttamente quel che si sa, senza aggiungervi altro, perché subito si produca da sé quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione. [...] Qui si può solo *descrivere* e dire: così è la vita umana.” (BF, p. 19).

Wittgenstein ritiene che Freud, figlio in questo della meccanica ottocentesca e di una visione “forte” del sapere scientifico, che ha alle proprie spalle la cultura e la retorica dell’Illuminismo, riduca le ragioni alle cause, non abbandonando mai la speranza di eliminare le incertezze e i vuoti delle proprie proposte teoriche grazie a nuove scoperte scientifiche in ambito neurologico. Contro questa forma di riduzionismo, Wittgenstein cerca di sottolineare la specificità del discorso psicoanalitico (e la sua torsione nella terapia linguistica), sottolineando piuttosto le somiglianze tra esso e il discorso estetico: “Uno pone una domanda come ‘Cosa mi ricorda questo?’, oppure dice, di un brano di musica ‘È come una frase ma a quale frase assomiglia?’. Si suggeriscono varie cose: una, come si suol dire, fa clic. Cosa significa ‘fare clic’? Significa che dà un suono paragonabile a un clic? Si sente lo squillo di un campanello o qualcosa di simile? [...] È come se tu avessi bisogno di un qualche criterio, ossia di quel clic, per sapere che è occorsa la cosa giusta. [...] Il paragone è fondato sul fatto che è occorso un certo fenomeno particolare, diverso dal mio dire ‘Questo è giusto’. Tu dici ‘Questa spiegazione è proprio quella che fa clic’. [...] Ho fatto riferimento a un fenomeno che, se si presenta, mi renderà soddisfatto. [...] Stiamo continuando a usare la similitudine di qualche cosa che ‘fa clic’ o ‘combacia’, mentre in realtà non vi è nulla che ‘faccia clic’ o ‘combaci.’” (LC, pp. 79–81).

La metafora del “clic” viene proposta—in un certo senso—per essere respinta: ciò che Wittgenstein rifiuta è che ci sia *qualcosa* che “fa clic”. Come quando, nel *Libro blu*, critica l’idea russelliana che tra attesa e suo adempimento intervenga un terzo elemento, con la battuta per cui allora un pugno allo stomaco sarebbe l’adempimento dell’attesa di essere saziato, ché fa passare la fame, così qui Wittgenstein sostiene che l’aspettativa e la sua soddisfazione si incontrino nel linguaggio—più precisamente, nel dialogo che i parlanti instaurano. Non è un elemento esterno alla situazione dialogica a decretarne il buon esito—né riesce in questo un’interpretazione di uno dei parlanti. È il linguaggio stesso, nella misura in cui i parlanti ne rispettino la grammatica, a dire quando la catena delle ragioni abbia termine: “Freud sembra avere certi pregiudizi relativamente al problema di quando un’in-

terpretazione possa ritenersi completa, oppure debba essere ancora completata, oppure sia necessaria un'ulteriore interpretazione⁴⁶.” (LC, p. 133). L'errore “si fonda sull'idea che ‘qualcosa debba farci’ fare quel che facciamo. E questo si ricollega alla confusione tra causa e ragione. *Non occorre avere una ragione di seguire la regola così come la seguiamo*. La catena delle ragioni ha un termine, una fine. [...] È una diffusa malattia del pensiero cercare (e trovare) dietro tutti i nostri attimi uno stato mentale che ne sia l'origine, una sorta di serbatoio. [...] Pensare ciò è una rappresentazione semplicistica del nostro linguaggio. È così che generalmente sorgono i problemi filosofici” (BBB, pp. 184/185) per cui “[I]a filosofia (secondo il nostro uso del termine) è una lotta contro il fascino, contro l'incantesimo che le forme d'espressione esercitano su di noi. [...] I filosofi parlano molto spesso dell'indagare, dell'analizzare, il significato delle parole. Ma non dimentichiamo che una parola non ha un significato datole, per così dire, da un potere indipendente da noi, così che possa esservi una sorta di ricerca scientifica di ciò che quella parola significa *realmente*. Una parola ha il significato che qualcuno le ha dato. [...] [I]l linguaggio comune è perfettamente in regola.” (BBB, p. 40). Convivono in Wittgenstein la consapevolezza—che abbiamo visto in azione nella questione di cosa voglia dire seguire una regola—che il linguaggio è un prodotto umano, parte della vita degli uomini e in quanto tale frutto delle loro decisioni (più o meno consapevoli) e l'idea che esso sia irriducibile a una o più di queste decisioni, che in certa misura esso preceda i singoli atti linguistici—che la *regolarità* che caratterizza il linguaggio preceda le *regole* determinate, anche se solo nella misura in cui si esprime in esse.

46 Wittgenstein fa un esempio tratto dall'estetica: “Supponi che uno ignorasse la tradizione, fra gli scultori, di scolpire busti. Se allora si imbattesse nel busto, finito, di un qualche personaggio, potrebbe dire che, evidentemente, si tratta di un frammento e che ci devono essere altre parti che gli appartengono, che ne fanno un corpo completo.” (LC, p. 133). La comprensione estetica, che diventa per Wittgenstein paradigma di un tipo di competenza linguistica complessa è fortemente radicata nella forma di vita di appartenenza di chi la esercita. Sembrano esserci, agli occhi di Wittgenstein, ambiti la cui comprensione è più facilmente comune e comunicabile a e tra forme di vita, mentre altre competenze e sensibilità sono fortemente collocate. A questo ambito appartiene anche il sapere psicoanalitico—tentativo di dare uno statuto scientifico alla più generale “conoscenza di uomini”, che in altre culture si sviluppa in modi diversi ma per Wittgenstein non gerarchizzabili.

Per comprendere il comportamento umano, dobbiamo rivolgerci non alla rigida meccanicità delle cause ma al regolare e aperto gioco delle ragioni: “Quale potrebbe essere il criterio per giudicare che hai indicato la cosa giusta? [...] Un criterio potrebbe essere che, quando hai trovato questo qualche cosa, ne sei soddisfatto. [...] Io *potrei* individuare la cosa sbagliata e tuttavia tu potresti esser soddisfatto lo stesso. [...] D'altra parte, se [uno cui proponessi una certa spiegazione] non fosse d'accordo, questa non sarebbe la spiegazione. [...] Il genere di spiegazione cercato quando si è perplessi di fronte a un'impressione estetica, non è una spiegazione causale, non è una spiegazione confortata dall'esperienza o dalla statistica su come reagisce la gente. [...] Questo si connette con la differenza fra causa e motivo. [...] Un caso particolare è quando fornisci la ragione per cui fai qualcosa. ‘Perché hai scritto 6249 sotto la linea?’. [...] Qui ‘Perché l'hai fatto?’, significa ‘Come vi sei giunto?’. Dai una ragione: la strada percorsa.” (LC, pp. 82–84). Al senso di insoddisfazione che proviamo quando non raggiungiamo un punto fermo univoco e determinato alla fine della catena delle ragioni, Wittgenstein replica mostrando come sia il linguaggio stesso, in quanto parte di una forma di vita, di una *comunanza*⁴⁷ *pre-razionale* tra uomini, a decretare la fine del percorso argomentativo. La forma di vita si presenta come un'intelaiatura di credenze, che si riconoscono *ex negativo* grazie a espressioni di rifiuto quali “Niente al mondo mi convincerà del contrario!” di fronte al tentativo di qualcuno di porle in questione. Wittgenstein paragona questa struttura a una mitologia [*Mythologie*], a un'immagine del mondo [*Weltbild*] sottratta al gioco del vero e del falso, in quanto fondamento infondato del nostro agire. Essa è il punto di raccordo tra individuale e collettivo, terreno comune

47 Già nel *Tractatus* Wittgenstein era consapevole della complicatissima trama di intese che sta al fondo del nostro linguaggio. Nelle *Osservazioni filosofiche* ribadisce questa posizione: “La possibilità di spiegare [...] presuppone sempre che l'interlocutore usi il linguaggio nel mio stesso modo. Se l'altro afferma che per lui ha senso una combinazione di parole che per me non ne ha nessuno, da parte mia posso unicamente assumere che l'altro stia usando quelle parole in un significato diverso, o che parli senza pensare.” (PB, p. 8).

di cui il linguaggio è espressione paradigmatica⁴⁸: “[L]a 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. // Le proposizioni, che descrivono quest’immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. [...] // 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. // 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.” (UG, p. 19). L’immagine del mondo è pertanto una complessa struttura sottratta alle decisioni dei parlanti, uno sfondo che raramente passa in primo piano. Questo accade quando, nel dialogo, emergono punti di vista radicalmente diversi o quando un particolare fatto ci costringe, per così dire, a confrontarci con lo sfondo. Quando ci troviamo di fronte a situazioni di questo genere, siamo portati a difendere le nostre convinzioni e a respingere quelle dell’altro, al quale “[t]enteremmo di dar[e] la nostra immagine del mondo. Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione* [Überredung].” (UG, p. 42). Non ogni tipo di fallimento dialogico comporta una situazione di catastrofe, una messa in questione dello sfondo—o di parte di esso—ma ogni conclusione non compositiva delle catene argomentative può portare alla persuasione: “[a]l termine delle ragioni sta la *persuasione*.” (UG, p. 99).

Questa situazione può sembrare un cedimento all’irrazionalità, “[c]ome se una volta o l’altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma

48 “La proposizione [...] dice [...] quello che credo se la credo, e se voglio sapere cosa credo, il meglio che posso fare è chiedermi *perché* lo credo. Infatti, la risposta a questo perché? Si richiamerà a diversi collegamenti causali [...] ma, alla fine, dalla ragione per cui credo in qualcosa viene in essere (ciò in cui credo) l’oggetto del mio credere.” (PB, pp. 37/38).

il termine non è la presupposizione infondata, sebbene il modo d'agire infondato.” (UG, p. 21). Su questo punto, sembrano convergere anche le tarde riflessioni di Freud, secondo il quale “l’analisi [non è] comunque un lavoro che non finisce mai. Qualunque sia la posizione che assumiamo sul piano teorico riguardo a questo problema, la fine di un’analisi è [...] una faccenda che riguarda la prassi.” (Freud 1937, p. 532). Il termine dell’analisi—la conclusione del percorso argomentativo—arriva per Wittgenstein in modo naturale, per esaurimento del bisogno stesso di domandare, potremmo dire: “[q]uando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: ‘Ecco, agisco proprio così’. // [...] Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciecamente*.” (PU I, 217, 219). Alla fine di questo percorso, se ascoltiamo Wittgenstein, siamo di fronte alla necessità del riconoscimento: riconoscimento della comunanza con l’altro o, al contrario, riconoscimento della distanza incolmabile tra di noi.

Anche Freud ricorre alla metafora della roccia: “Abbiamo spesso l’impressione che con il desiderio del pene e con la protesta virile, dopo aver attraversato tutte le stratificazioni psicologiche, siamo giunti alla roccia basilare, e quindi al termine della nostra attività. Ed è probabile che sia così, giacché, per il campo psichico, quello biologico svolge veramente la funzione di una roccia basilare sottostante.” (Freud 1937, p. 535). È chiaro però che il senso da dare all’utilizzo di tale metafora è radicalmente diverso. A fronte del riduzionismo a base biologica sostenuto da Freud, Wittgenstein pensa a un intreccio di natura e cultura, di dato biologico e produzione simbolico-concettuale. L’accordo e il disaccordo cui ci troviamo di fronte al termine della catena delle ragioni è il frutto di questa complessa amalgama che sembra essere la cifra stessa dell’animale umano. Il fondo del suo agire e del suo teorizzare trova nel linguaggio espressione paradigmatica, in quanto in esso, come abbiamo visto, si fondono arbitrarietà e naturalità, gesto innovativo e comportamento rituale: “Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!—Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita.” (PU I, 241).

La domanda sul luogo dell'autorità, sottesa alle questioni che abbiamo affrontato e che in tali questioni trova un'espressione paradigmatica, trova una risposta nel rifiuto di collocare tale luogo in un punto preciso ed esclusivo: “[l]’autorità è raramente situata in un singolo punto nello sviluppo di un linguaggio. [...] È anche un’importante caratteristica della descrizione di Wittgenstein dell’autorità che essa non si fondi su alcun oggetto nella mente del parlante. [...] Il solo depositario dell’autorità è ciò che facciamo, spinti dalla natura umana e condizionati dal bisogno di comunicare con gli altri e con noi stessi.” (Pears 2006, pp. 85-87)—il che è analogo a dire che *un* depositario dell’autorità, semplicemente, non si dà⁴⁹.

49 Sulla scia delle argomentazioni di Kripke 1982, nega la possibilità che si dia un’autorità *linguistica* Santambrogio 2003.

3.5 Conclusioni

Le annotazioni su Freud, ben lungi dal ridursi a *meri* esempi nell'articolata argomentazione wittgensteiniana (come vorrebbe Bouveresse), si sono rivelate essere, *da un lato*, il frutto di un confronto che coinvolge l'autocomprensione di Wittgenstein, il modo in cui egli pensava e progettava la propria impresa teorica; *dall'altro*, centro paradigmatico di elaborazione di una questione—quella del *luogo dell'autorità*—che per certi versi trascende il testo wittgensteiniano, rivelandosi un'implicita eredità di pensiero che il filosofo austriaco lascia a chi tenti di comprendere le dinamiche di potere e di costituzione dell'intreccio tra filogenesi e ontogenesi, natura e cultura, pubblico e privato, individuo e comunità. È un'eredità che ci arriva dal cuore pulsante della speculazione del logico austriaco, dalla trattazione di cosa voglia dire seguire una regola e quindi, in generale, dalla domanda sulla natura stessa del linguaggio.

La nozione di forma di vita (*Lebensform*) raccoglie, in un intreccio indissolubile, le due dimensioni: il singolo parlante acquisisce la capacità di parlare della propria privatezza—fino a fraintenderla come *super-privatezza*—venendo addestrato *da* e *in* una forma di vita; d'altra parte, la forma di vita non è una dimensione distinta dai fatti paradigmatici attraverso cui si dà, si esprime—e che non sono altro che il congelarsi, attorno ad alcune norme o presupposti, delle pratiche dei singoli parlanti, delle loro applicazioni.

Bibliografia

I Opere di Wittgenstein

BF *Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'*, a cura di R. Rhees, in *Synthese*, 17 (1967): 233-253 (tr. it. di S. de Waal, *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer*, Adelphi, Milano 2000).

BuF *Bemerkungen über die Farben*, a cura di G.E.M. Anscombe, Frankfurt a.M. (1979) (tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 2000).

BBB *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford (1969) (tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000).

BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G. H. von Wright, Frankfurt a.M. (1984) (tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988).

BPP *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, vol. I, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright; vol. II, a cura di G.H. von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford (1980) (tr. it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 2003).

- BT** *The Big Typescript*, Springer-Verlag, Wien (2000) (tr. it. Di A. De Palma, *The Big Typescript*, Einaudi, Torino 2002).
- BvF** *Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G.H. von Wright e W. Methlagl, Salzburg (1969) (tr. it. di D. Antiseri, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando, Roma 1989).
- DS** *Diari segreti*, a cura di F. Funtò, Laterza, Roma/Bari 2001.
- CB** *Conversazioni annotate da Oets K. Bouwsma* (tr. it. di T. Fracassi, Mimesis, Milano 2005).
- DT** *Denkbewegungen. Tagebuecher 1930–1932/1936–1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck (1997) (tr. it. di M. Ranchetti, *Movimenti del pensiero. Diari 1930–1932/1936–1937*, Quodlibet, Macerata 1999).
- KL** *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930–1932*, dalle note di J. King e D. Lee, a cura di D. Lee, Basil Blackwell, Oxford (1982) (tr. it. di A.G. Gargani, *Lezioni 1930–1932*, Adelphi, Milano 1995).
- LC** *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, dalle note di Y. Smithies, R. Rhees, J. Taylor, a cura di C. Barrett, Basil Blackwell, Oxford (1966) (tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2001).
- LF** *Lezioni di filosofia 1930–1933, annotate e commentate da George E. Moore* (tr. it. di M.A. Bonfantini, rivista da L. Perissinotto e M. Pontarollo, Mimesis, Milano 2009).
- LFM** *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, dagli appunti di R.G. Bosanquet, N. Malcolm. R. Rhees e Y. Smythies, a cura di

C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. (1976) (tr. it. di E. Picardi, *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2002).

LO *Lettere a C.K. Ogden sulla traduzione del Tractatus logico-philosophicus* (tr. it a cura di T. Fracassi e L. Perissinotto, Mimesi, Milano 2009).

LR *Extracts from Wittgenstein's Letters to Russell, 1912-1920* (tr. it. in *TLP*: 283-299).

LW *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume I. Preliminary Studies for Part II of 'Philosophical Investigations' e Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume II. The Inner and the Outer, 1949-1951*, Basil Blackwell, Oxford (1992) (tr. it. di B. Agnese e A.G. Gargani, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma/Bari 2004).

NL *Notes on Logic* (tr. it. in *TLP*: 243-263).

NM *Notes dictated to G.E. Moore in Norway* (tr. it. in *TLP*: 265-281).

NPL *Notes For The "Philosophical Lecture"*, in *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J.C. Klagge e A. Nordmann, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1993 (tr. it. di T. Fracassi, *Note per la "Lezione filosofica"* (2001), in "aut aut", 304: 5-15).

PB *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford (1964) (tr. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1999).

PG *Philosophische Grammatik*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford (1969) (tr. it. di M. Trincherò, *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990).

PU *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe, G. H. von Wright e R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford (1953) (tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999).

TLP *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (1961) (tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*).

TB *Notebooks 1914-1916*, a cura di G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford (1961) (tr. it. in *TLP*: 129-239).

UG *Über Gewißheit*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford (1969) (tr. it. di M. Trinchero, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1999).

UW *Ursache und Wirkung: intuitives Erfassen*, a cura di R. Rhees, *Philosophia*, 6 (1976): 391-445) e *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in *Philosophical Investigations*, 12 (1989), pp.85-100 (tr. it. di A. Voltolini, *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006).

VB *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. (1977) (tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2001).

WWK *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, colloqui annotati da F. Waismann, a cura di B.F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford (1967) (tr. it. di S. de Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, La Nuova Italia, Firenze 1975).

Z *Zettel*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford (1967) (tr. it. di M. Trinchero, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986).

2 Letteratura secondaria

2.1 Monografie e articoli su Wittgenstein

Accurso, F. (2005), *Freud e Wittgenstein: ermeneutica del possibile e paradigmi del mentale*, in Mancia (ed.) (2005): 88-141.

Andronico, M. (1998), *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La Città del Sole, Napoli.

Andronico, M. (2002), *Giochi linguistici e forme di vita*, in Marconi, D. (ed.), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma/Bari: 241-285.

Andronico, M. (2002a), *Wittgenstein: estetica e sensibilità*, in De Carolis, Martone (ed.) 2002: 9-22.

Bastianelli, M. (2008), *Oltre I limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*, Mimesis, Milano.

Black, M. (1988), *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*, in Andronico, M., Marconi, D., Penco, C. (ed.), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova: 241-251.

Bloor, D. (1997), *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London/New York.

- Borutti, S. (2000), *Wittgenstein impolitico?*, in Sparti, D. (ed) (2000), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano: 127–152.
- Borutti, S. (2006), *Filosofia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano.
- Borutti, S., Perissinotto, L. (2006), *Il terreno del linguaggio*, Carocci, Roma.
- Bouveresse, J. (1975), *Wittgenstein antropologo*, in *BF*, pp. 57–92.
- Bouveresse, J. (1997), *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza. Wittgenstein lettore di Freud*, Einaudi, Torino.
- Brigati, R. (2001), *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata.
- Broyles, J. (1988), *Un'osservazione sull'uso della fantasia in Wittgenstein*, in Andronico, Marconi, Penco (ed.) (1988): 312–318.
- Budd, M. (1987), "Wittgenstein on Seeing Aspects", in *Mind*, Vol. XCVI, 381: 1–17.
- Cappelletto, C. (2004), *Il rito delle pulci. Wittgenstein morfologo*, Il castoro, Milano.
- Carapezza, M. (2003), *Segno e simbolo in Wittgenstein*, Bonanno, Acireale/Roma.
- Cavell, S. (2001), *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma (tr. it. parziale di *The Claim of Reason*, Oxford University Press, 1979).
- Chauviré, C. (2009), *L'immanence de l'ego*, PUF, Paris.

- Cimmino, L. (2003), *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia.
- Conant, J. (2000), *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*, in Crary, Read (ed.) 2000: 174-217.
- Contessi, R. (2003), *La forma del linguaggio. Natura ed etica nella filosofia di Wittgenstein*, Meltemi, Roma.
- Cozzo, C. (2004), "Wittgenstein e l'oggettività della dimostrazione", in *Rivista di filosofia*, Vol. XCV, 1: 63-92.
- Cherry, C. (1975), "Games and Language", in *Mind*, Vol. LXXXIV, 336: 528-547.
- Cook, V.M. (1974), "Wittgenstein's Use of the Private Language Discussion", in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XIV, 1: 25-49.
- Crary, A., Read, R. (ed.) (2000), *The New Wittgenstein*, Routledge, London.
- Crary, A. (2000), *Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought*, in Crary, Read (ed.) 2000: 118-145.
- Crittenden, C. (1970), "Wittgenstein on Philosophical Therapy and Understanding", in *International Philosophical Quarterly*, Vol. X, 1: 20-43.
- De Carolis, M. (1999), *Una lettura del "Tractatus" di Wittgenstein*, Cronopio, Napoli.
- De Carolis, M. (1999a), *Wittgenstein e il cieco al significato*, De Carolis (1999): 179-217.
- De Carolis, M. (2004), "La questione dello psicologismo tra Frege e Wittgenstein", in *aut aut*, 319-320: 171-195.

De Carolis, M., Martone, A. (ed.) (2002), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata.

Diamond, C. (1991), *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, London/New York.

Diamond, C. (1991a), *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*, in Diamond 1991: 179–203.

Diamond, C. (1991b), *Wright's Wittgenstein*, in Diamond 1991: 205–223.

Diamond, C. (1991c), *Secondary Sense*, in Diamond 1991: 225–241.

Diamond, C. (1991d), *The Face of Necessity*, in Diamond 1991: 243–266.

Diamond, C. (2000), *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in Crary, Read (ed.) (2000): 149–173.

Diamond, C. (2003), “E se x non è il numero delle pecore? Wittgenstein e gli esperimenti mentali in etica”, in *Iride*, 38: 47–66.

Di Giacomo, G. (2006), *Vedere e vedere-come: le Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Ludwig Wittgenstein*, in Borutti, Perissinotto 2006: 125–134.

Dionigi, R. (2001), *La fatica di descrivere. Itinerario di Wittgenstein nel linguaggio della filosofia*, Quodlibet, Macerata.

Donatelli, P. (1998), *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Roma/Bari.

Dummett, M. (1959), *La filosofia della matematica di Wittgenstein*, in Dummett 1986: 184–204.

Egidi, R. (ed.) (2002), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Donzelli, Roma.

Finch, H.Le R. (1975), "Wittgenstein's Last Word: Ordinary Certainty", in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XV, 4: 383-395.

Finch, H.Le R. (1983), "Wittgenstein's Long Journey: Logical Ideal to Human Norm", in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIII, 1: 3-11.

Fogelin, R.J. (1981), "Wittgenstein and Classical Scepticism", in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXI, 1: 3-15.

Frascolla, P. (1997), *Filosofia della matematica*, in Marconi 2002: 103-150.

Frascolla, P. (2000), *Tractatus logico-philosophicus. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

Frascolla, P. (2010), *L'interpretazione dell'ontologia del Tractatus: un criterio generale di valutazione*, in Perissinotto (ed.) (2010), pp. 11-24.

Frongia, G. (1996), *Wittgenstein e la diversità degli animali*, in Egidi, R. (ed.) (1996), *Wittgenstein e il Novecento*, Donzelli, Roma: 181-205.

Gambarara, D. (2002), *Reticenza complice e silenzio ostile*, in De Carolis, Martone (ed.) 2002: 67-75.

Gargani, A.G. (1992a), *Psicoanalisi e filosofia del linguaggio*, in Gargani 1992, *Il coraggio di essere*, Laterza, Roma/Bari, pp. 237-254.

Gargani, A.G. (2003), *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, Edizioni Plus, Pisa.

- Gargani, A.G. (2003a), "Il paradigma estetico dell'analisi filosofica di Wittgenstein", *aut aut*, 313-314: 171-184.
- Gargani, A.G. (2005), *Wittgenstein e Freud: filosofia e terapia linguistica*, in *Mancia 2005*: 37-51.
- Gargani, A.G. (ed.) (2006), *Dialogo su Wittgenstein*, Cadmo, Firenze.
- Gargani, A.G. (2008), *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina, Milano.
- Gill, J.H. (1990), "What Wittgenstein Wasn't", in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXX, 2: 207-220.
- Goldoni, D. (2006), "Wittgenstein: frase musicale e scrittura filosofica", in *aut aut*, 331: 137-159.
- Grandy, R.E. (1976), "The Private Language Argument", in *Mind*, Vol. LXXXV, 338: 246-250.
- Grigenti, F. (2000), "Il gioco e i linguaggi", in *aut aut*, 295: 96-99.
- Hacker, P.M.S. (1975), "Frege and Wittgenstein on Elucidations", in *Mind*, Vol. LXXXIV, 336: 601-609.
- Hadot, P. (2007), *Wittgenstein e i limiti del linguaggio* (tr. it di B. Chitussi), Bollati Boringhieri, Torino.
- Hanfling, O. (2002), *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Routledge, London/New York.
- Hintikka, M.B., Hintikka, J. (1986), *Investigating Wittgenstein*, Basil

- Blackwell, Oxford–New York (tr. it. di M. Alai, *Indagine su Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna 1990).
- Horwich, P. (1995), “Meaning, Use and Truth”, in *Mind*, Vol. 104, 414: 355–368.
- Hunter, J.F.M. (1977), “Wittgenstein and Materialism”, in *Mind*, Vol. LXXXVI, 344: 514–531.
- Hutto, D.D. (2006), *Wittgenstein and the End of Philosophy. Neither Theory nor Therapy*, Palgrave, London.
- Kenny, A. (1984), *Wittgenstein*, Penguin Press, London 1973 (tr. it. Di E. Moriconi, *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino).
- Kishik, D. (2008), *Wittgenstein’s Form of Life*, Continuum, London/New York.
- Kripke, S. (1984), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford (tr. it. di M. Santambrogio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000).
- Luckhardt, C.G. (1987), *Wittgenstein e il relativismo etico*, in Andronico, Marconi, Penco 1987: 297–303.
- Luckhardt, C.G. (1987a), *Wittgenstein su paradigmi e casi paradigmatici: problemi riguardanti Della Certezza*, in Andronico, Marconi, Penco 1987: 304–311.
- Malcolm, N. (1986), *Nothing is Hidden. Wittgenstein’s Criticism of His Early Thought*, Basil Blackwell, Oxford/New York.
- Mancia, M. (ed.) (2005), *Wittgenstein & Freud*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Marconi, D. (1987), *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma/Bari.
- Marconi, D. (ed.) (2002), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma/Bari.
- Mazzeo, M. (2005), “Del limite uno e bino: la proposizione 5.6 del *Tractatus*”, in *Forme di vita*, 4, DeriveApprodi, Roma: 199–210.
- Mazzeo, M., Virno, P. (2002), *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, in De Carolis, Martone (ed.) 2002: 119–155.
- McGinn, M. (2006), *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic & Language*, Oxford University Press, Oxford.
- McGuinness, B. (2001), *Raffigurazione e forma nel Tractatus di Wittgenstein* (tr. it. di A. Gianquinto), Cadmo, Firenze.
- Messeri, M. (2002), *Seguire la regola*, in Marconi, D. (ed.) (2002): 151–191.
- Monk R. (1990), *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Jonathan Cape, London (tr. it. di P. Arlorio, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 2000).
- Mounce, H.O. (1981), *Wittgenstein's Tractatus. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford (tr. it. di M. Andronico, *Introduzione al "Tractatus" di Wittgenstein*, Marietti, Genova 2000).
- Mulhall, S. (2001), *Inheritance & Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford
- Mulhall, S. (2006), *Wittgenstein's Private Language*, Oxford University Press, Oxford.

- Musio, A. (2005), “Il tema dell’io come luogo dell’antischopenhauerismo di Wittgenstein”, in *Iride*, 45: 349-369.
- Nesher, D. (1992), Wittgenstein on Language, Meaning, and Use, in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXII, 1: 55-78.
- Niro, P. (2008), *Ludwig Wittgenstein e la musica. Osservazioni filosofiche e riflessioni estetiche sul linguaggio musicale negli scritti di Ludwig Wittgenstein*, ESI, Napoli.
- Palmieri, F. (1997), *Wittgenstein e la grammatica*, Jaka Book, Milano.
- Panjvani, C. (2008), “Rule-Following, Explanation-Transcendence, and Private Language”, in *Mind*, Vol. 117, 466: 303-328.
- Pears, D. (2006), *Un confronto tra due argomenti*, in Gargani (ed.) 2006: 65-89.
- Perissinotto, L. (1985), *Wittgenstein. Linguaggio soggetto mondo*, Francisci, Padova.
- Perissinotto, L. (1991), *Logica e immagine del mondo. Saggio su Über Gewißheit di L. Wittgenstein*, Guerini Studio, Milano.
- Perissinotto, L. (1997), *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano.
- Perissinotto, L. (2000), *Forme di vita, regole e accordi in Wittgenstein*, in Sparti (ed.) 2000: 112-124.
- Perissinotto, L. (2001), “Wittgenstein e il problema degli altri”, in *aut aut*, 304: 16-25.
- Perissinotto, L., Ruggenini, M. (ed.) (2002a), *Tempo e interpretazione*.

Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione, Guerini e associati, Milano.

Perissinotto, L. (2002b), *Sulla pervasività dell'interpretazione. Una divagazione wittgensteiniana*, in Perissinotto, L., Ruggenini, M. (ed.) 2002a: 133-146.

Perissinotto, L. (2002c), *Wittgenstein e il primitivo in noi*, in De Carolis, Martone (ed.) 2002: 157-170.

Perissinotto, L. (2002d), *Wittgenstein e la filosofia continentale*, in Marconi (ed.) (2002), pp. 319-343.

Perissinotto (ed.) (2010), *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano.

Perullo, N. (1999), *Vedere il tempo. Riflessione su Wittgenstein*, in "aut aut", 291-292: 147-162.

Pettit, P. (1990), "The Reality of Rule-Following", in *Mind*, Vol. XCIX, 393: 1-21.

Pisani, D. (2011), *L'architettura è un gesto. Ludwig Wittgenstein architetto*, Quodlibet, Macerata.

Pisconti, R. (2008), *Sulla questione delle regole in Wittgenstein*, Il Filo, Roma.

Pontarollo, M. (2010), *Wittgenstein e il linguaggio del sogno*, in Perissinotto (ed.) 2010: 239-251.

Pravato, G. (2010), *Sul deflazionismo filosofico di Wittgenstein*, in Perissinotto (ed.) 2010: 121-145.

Rhees, R. (2003), *Wittgenstein's On Certainty. There—Like Our Life*, Blackwell Publishing, Oxford.

Robinson, C.C. (2009), *Wittgenstein and Political Theory. The View from Somewhere*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Rofena, C. (2010), *A regola d'arte: grammatica dell'errore in Wittgenstein*, in Perissinotto (ed.) 2010: 95-119.

Sankowski, E. (1978), "Wittgenstein on Self-knowledge", in *Mind*, Vol. LXXXVII, 346: 256-261.

Sparti, D. (ed.) (2000), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano.

Sparti, D. (2003), *L'importanza di essere umani, Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

Sparti, D. (2003a), "Filosofia come cura. La svolta terapeutica nell'interpretazione di Wittgenstein", *Iride*, 38: 137-158.

Spinicci, P. (2002), *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano.

Tully, J. (2000), *Wittgenstein e la filosofia politica. Comprendere le pratiche di riflessione critica*, in Sparti 2000.

Verdi, J. (2010), *Fat Wednesday. Wittgenstein on Aspects*, Paul Dry Books, Philadelphia.

Voltolini, A. (1998), *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Roma/Bari.

Voltolini, A. (2002), *Wittgenstein nella tradizione analitica*, in Marconi (ed.) (2002), pp. 289-317.

- Williams, B. (1988), *Wittgenstein e l'idealismo*, in Andronico, Marconi, Penco (ed.) (1988): 275-296.
- Williams, M. (1999), *Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a Social Conception of Mind*, Routledge, London/New York.
- Worthington, B.A. (1985), *I limiti del linguaggio*, Tilgher, Genova.
- Zamuner, E. (2006), *Significato secondario e competenza lessicale nell'ultimo Wittgenstein*, in Borutti, Perissinotto 2006.
- Zhok, A. (2000), *Introduzione alla "filosofia della psicologia" di L. Wittgenstein (1946-1951)*, Unicopli, Milano.
- Zhok, A. (2001), *L'etica del metodo. Saggio su Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano.

2.2 Altri testi utilizzati

Adorno, T.W. (1973), *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (tr. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007).

Agamben, G., Deleuze, G., (1993) *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata.

Agamben G. (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Agamben G. (2001²), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.

Agamben, G. (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Cacciari, M. (2000), "Nomi di luogo: confine", in *aut aut*, 299-300, Il Saggiatore, Milano, pp. 73-79.

Catucci, S. (2007), "La proprietà intellettuale come problema estetico", in *Forme di vita*, 6, DeriveApprodi, Roma, pp. 36-45.

Cimatti, F. (2007), *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata.

Cimatti, F., (2009), *Il possibile e il reale*, Codice Edizioni, Torino.

De Carolis, M. (2008), *Il paradosso antropologico*, Quodlibet, Macerata.

Dei, F., Simonicca, A. (ed.) (2008), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Franco Angeli, Milano.

Deleuze, G., *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris 1989 (tr. it. di S. Verdicchio, *Bartleby o la formula*, in Agamben, G., Deleuze, G. (1993), pp. 7-42).

Donatelli, P. (2008), "L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana", in *Rivista di filosofia*, Vol. XCIX, 2: 229-261.

Dummett, M. (1986), *La verità e altri enigmi*, Il Saggiatore, Milano.

Ferrara, A. (2008), *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil / Gallimard (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2007³).

Frege, G. (2001), *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897* (tr. it. di C. Penco ed E. Picardi, Laterza, Roma/Bari).

Freud, S. (1937), "Die endliche und die unendliche Analyse", in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 23: 209-240 (tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *L'uomo Mosè e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979: 499-535).

Freud, S., (1899), *Die Traumdeutung* (tr. it. a cura di C. Musatti, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

Freud, S., (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (tr. it. di F. Orlando, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Boringhieri, Torino 1975).

Garroni, E. (2010), *Creatività*, Quodlibet, Macerata.

Genovesi, R. (2009), *Trattato dei vincoli. Conoscenza, comunicazione, potere*, Cronopio, Napoli.

Gurisatti, G. (2006), *Dizionario fisiognomico*, Quodlibet, Macerata.

Hadot, P. (2001), *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeanni Carlier et Arnold I. Davidson*, Éditions Albin Michel S.A., 2001 (tr. it. di A.C. Peduzzi e L. Cremonesi, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008).

Honneth, A. (2005), *Verdinglichung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (tr. it. di C. Sandrelli, *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007).

Huizinga, J. (1939), *Homo ludens* (tr. it. di C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002).

Jullien, F. (2009), *Les transformations silencieuses*, Éditions Grasset & Fasquelle (tr. it. di M. Porro, *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano 2010).

Loos, A. (1962), *Ins Leere gesprochen Trotzdem*, Verlag Herold, Wien-München (tr. it. di S. Gessner, *Parole nel vuoto*, Adelphi, Milano 2007).

- Madera, R., Tarca, L.V. (2003), *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano.
- Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, (tr. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 2004).
- Mauss, M. (1923), *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris 1950 (tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002³).
- Melville, H. (1856), *Bartleby the Scrivener. A Sttory of Wall Street* (tr. it. di G. Celati, *Bartleby lo scrivano*, Feltrinelli, Milano 2006).
- Moore, G.E. (1959), *Wittgenstein's Lectures 1930-1933* (tr. it. di M.A. Bonfantini, *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33*, in *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1970).
- Mouffe, C. (2005), *On the Political*, Routledge, London (tr. it. di S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano 2007).
- Nida-Rümelin, J. (2007), "I limiti del linguaggio", in *Rivista di filosofia*, Vol. XCVIII, 2: 163-191.
- Perissinotto, L. (2002), *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma/Bari.
- Perissinotto, L. (2007), *La vita tra virgolette. Alcune considerazioni wittgensteiniane sul riduzionismo*, in Ruggiu, Mora (ed.) 2007: 241-259.
- Recalcati, M. (ed.) (2007), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri.

- Remotti, F. (1990), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Remotti, F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma/Bari.
- Ricci, G. (1997), *Witz e soggettività nomade*, in "aut aut", 282: 131-142.
- Ronchi, R. (2007), *Parlare in neolingua. Come si fabbrica una lingua totalitaria*, in Recalcati 2007: 44-60.
- Ruggiu, L., Mora, F. (2007), *Identità, differenze, conflitti*, Mimesis, Milano.
- Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford (tr. it. di E. Spagnol, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2007).
- Russell, B. (1921), *The Analysis of Mind*; tr. it. di J. Sanders e L. Breccia, *L'analisi della mente*, Newton & Compton, Roma 2004.
- Russo Cardona, T. (2009), *Le peripezie dell'ironia*, Meltemi, Roma.
- Santambrogio, M. (2004), *Chi ha da essere il padrone?*, in Egidi, Dell'Utri, De Caro (ed.) (2004), *Normatività Fatti Valori*, Quodlibet, Macerata: 227-238.
- Sini, C. (2009), *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Tagliapietra, A. (2009), *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino.
- Tarca, L. V. (2003), *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra epistémè e sophía*, in Madera, R., Tarca, L.V. (2003), pp. III-220.

- Tripodi, P. (2004), “Sogni, «grammatica» e scienza naturale”, in *Rivista di filosofia*, Vol. XCV, 3: 441-464.
- Tugendhat, E. (2003), *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Verlag C.H. Beck oHG, München (tr. it. di P. Cresto-Dina, *Egocentricità e mistica. Studio antropologico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010).
- Turner, V. (1982), *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
- Ugolini, C. (1996), *L'inconscio come finzione linguistica*, in “Iride”, 19: 733-743.
- Virno, P. (2003), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Virno, P. (2005), *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Virno, P. (2005a), “Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato”, in *Forme di vita*, 4, DeriveApprodi, Roma: 9-36.
- Waldenfels, B. (2006), *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (tr. it. Di F.G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008).
- Winch, P. (1964), “Understanding a Primitive Society”, in *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964: 307-324 (tr. it. in Dei, Simonicca (ed.) 2008: 124-160).