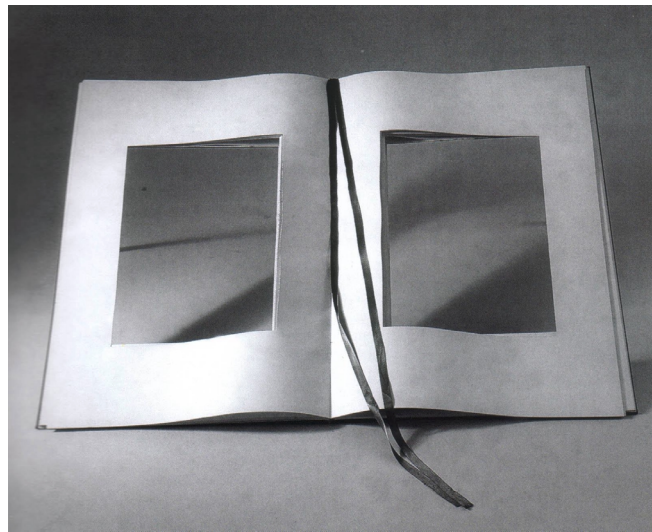




Paolo Spinicci

Lezioni sulle *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein



Libro dimenticato a memoria
di Vincenzo Agnetti

(Corso di Filosofia Teoretica I
anno accademico 2001/2002)

CUEM, Milano, giugno 2002

[vai al testo](#)

CUEM, Milano 2002

Questo volume è disponibile anche in formato cartaceo presso [la libreria CUEM](#), Università degli Studi di Milano, via Festa del Perdono 3. E' possibile farne richiesta tramite [posta elettronica](#) oppure tramite Fax inoltrato al numero 02.76015840.

La presente edizione in linea può essere liberamente ritirata in due formati con caratteristiche differenti:



1. Il formato HTML viene raccomandato per la consultazione in linea e a video, ed è più facilmente ritirabile per la sua "leggerezza". Se ne può prendere visione integralmente in questo sito e il libro può essere scaricato in una volta sola.

Scarica le [Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein](#) in formato HTML [1,38 MB]



2. Il formato PDF viene raccomandato per una stampa perfetta e pienamente aderente all'originale tipografico oltre che per una consultazione a video. Sia per la stampa che per la visione a video è necessario il programma ACROREAD distribuito gratuitamente da [Adobe Systems Incorporated](#).

Scarica le [Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein](#) in formato PDF [1 MB]

[Torna alla testata di "Spazio filosofico"](#)
[Torna all'indice della collana](#)

INDICE

PREMESSA	5
LEZIONE PRIMA	7
1. UN'IMMAGINE DEL LINGUAGGIO: IL MODELLO AGOSTINIANO.....	7
2. "COSÌ SI OPERA CON LE PAROLE".....	16
LEZIONE SECONDA.....	24
1. UNA MOSSA NEL GIOCO LINGUISTICO.....	24
2. UNA TEORIA DELL' APPRENDIMENTO LINGUISTICO?.....	36
LEZIONE TERZA	43
1. IL LINGUAGGIO E IL PROBLEMA DELLA COMPLETEZZA	43
2. LA FORMA E LA FUNZIONE DI UN SEGNO.....	49
LEZIONE QUARTA	64
1. LE ANTENNE DEI NOMI DEBBO NO POTER TOCCARE GLI OGGETTI: DEISSI E INTENZIONE	64
2. «IO VOGLIO GIOCARE A SCACCHI, ED UNO PONE SUL RE BIANCO UNA CORONA DI CARTA»	69
LEZIONE QUINTA	76
1. UNA DIVERSA VIA: I NOMI E GLI OGGETTI SEMPLICI	76
2. UN SAGGIO IMPORTANTE: ON DENOTING(1905) DI BERTRAND RUSSELL	80
LEZIONE SESTA	88
1. IL «TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS» E LA TEORIA GENERALE DELL'IMMAGINE	88
2. IL «TRACTATUS»: LA NATURA DEGLI OGGETTI	96
LEZIONE SETTIMA.....	107
1. NOME, SIGNIFICATO E PORTATORE	107

2. LA RELAZIONE DI RAFFIGURAZIONE.....	114
LEZIONE OTTAVA	117
1. IL SEMPLICE E IL COMPLESSO.	117
2. LE PROPOSIZIONI COMPLETAMENTE ANALIZZATE E I GIOCHI LINGUISTICI	124
LEZIONE NONA	129
1. L'OGGETTO E IL PARADIGMA.....	129
2. OGGETTI PLATONICI, OGGETTI PARADIGMATICI.....	136
LEZIONE DECIMA	141
1. LA FORMA PROPOSIZIONALE E LA MOLTEPLICITÀ DEI GIOCHI ...	141
2. SOMIGLIANZE DI FAMIGLIA E IDEE PLATONICHE	150
LEZIONE UNDICESIMA	161
1. CIÒ CHE UN'IMMAGINE DICE	161
2. L'IMMAGINE DETERMINA IL SUO IMPIEGO?	168
LEZIONE DODICESIMA.....	174
1. COMPRENDERE UNA REGOLA	174
2. L'APPLICAZIONE DI UNA REGOLA E LA METESSI PLATONICA.....	182
LEZIONE TREDICESIMA.....	193
1. SEGUIRE UNA REGOLA	193
2. LA RIPETIZIONE E L'ACCORDO.....	198
LEZIONE QUATTORDICESIMA.....	210
1. LA CONCORDANZA E LA FORMA GRAMMATICALE	210
2. VERITÀ E GRAMMATICA.....	220
LEZIONE QUINDICESIMA	231
1. L'ARGOMENTO DEL LINGUAGGIO PRIVATO	231
2. DI CHE COSA PARLO QUANDO PARLO DELLE MIE SENSAZIONI ...	241
LEZIONE SEDICESIMA	250

1. UN NUOVO COMPORTAMENTO DEL DOLORE	250
2. LA PAROLA «IO»	260
LEZIONE DICIASSETTESIMA.....	273
1. GIOCHI LINGUISTICI E MONDO DELLA VITA	273
2. QUESTIONI DI METODO	282
LEZIONE DICOTTESIMA.....	287
1. DUE IMPIEGHI DELLA PAROLA «VEDERE».....	287
2. LE FIGURE AMBIGUE E IL «VEDERE COME»	296
LEZIONE DICIANNOVESIMA	304
1. VEDERE E PENSARE	304
2. IL VEDERE COME E LE SUE CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ.....	313
LEZIONE VENTESIMA	323
1. «VEDERE COME» E INTERPRETARE	323
2. LA FAMILIARITÀ E LA COSCIENZA PERCETTIVA.....	328
LEZIONE VENTUNESIMA	337
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	337

PREMESSA

L'obiettivo di queste dispense può essere detto in breve: vorrei riproporre in una forma un po' più ordinata il contenuto delle lezioni di quest'anno accademico (2001/02) sulle *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein. Su questo libro così importante si è scritto molto ed esistono opere introduttive e commenti testuali, e questo fa sì che sia necessario chiedersi a quale fine legare la preparazione di un esame anche a queste pagine.

Vi sono tre ragioni che, forse, giustificano questa scelta.

La prima è la più ovvia: per tre mesi, e con grande continuità, un buon numero di studenti ha partecipato in modo serio e vivace alle lezioni del corso di Filosofia teoretica I ed il modo più semplice per dire che sono soddisfatto del modo in cui abbiamo lavorato insieme è quello di unire ai loro appunti anche i miei.

La seconda ragione è meno personale: volevo mostrare come fosse possibile legare la comprensione dei temi principali della prima parte delle *Ricerche filosofiche* al commento di alcune osservazioni wittgensteiniane, che possono segnare alcuni punti fissi negli schizzi paesaggistici che Wittgenstein ci offre. Si tratta di una scelta che ha un obiettivo prevalentemente didattico: troppo spesso ci si dimentica di leggere i testi filosofici e ci si accontenta di "saperli" attraverso ciò che raccontano testi di carattere espositivo. Il risultato è, talvolta, sconcertante: possiamo sapere molte cose di filosofia (e può anche capitare che ciò non accada) e possiamo studiare per anni, ma non avere il gusto per i problemi filosofici o credere che semplicemente non ve ne siano più. Per questo ho cercato di spiegare Wittgenstein, discutendone passo dopo passo le osservazioni — ed è su questi pensieri che vorrei che ci si soffermasse. Di qui l'andamento di queste *Lezioni*, il loro continuo rimando alle pagine wittgensteiniane e il loro volontario silenzio sulle molte diverse letture che la riflessione critica e filosofica ha ritenuto opportuno dare di questo testo.

Vi, è infine, una terza ragione e ci riconduce alla dimensione interpretativa che in queste lezioni si è cercato di far valere — una dimensione interpretativa che ha nell'attenzione alla dimensione del radicamento dei giochi linguistici il suo nucleo centrale. È in questa luce

giochi linguistici il suo nucleo centrale. È in questa luce, del resto, che si giustifica l'attenzione alla tematica del *vedere come* a cui, in queste lezioni, si è cercato di dare un diverso peso e, anche, un senso diverso da quello che solitamente si è ritenuto opportuno attribuirle.

Un'ultima parola, infine, deve essere spesa per giustificare l'immagine di copertina. Si tratta di un'opera molto bella di Vincenzo Agnetti che ci dà da pensare, e in vario modo, sulla traccia ironica di un paradosso che si annuncia già nel suo titolo. Per chi la guardi lasciandosi guidare dalle riflessioni wittgensteiniane, questo libro aperto che mantiene la sua promessa di dirci qualcosa di sensato senza chiederci di sprofondare nel segreto delle sue pagine ma incorniciando il mondo che ce l'ha fatto aprire, può davvero apparire come un libro filosofico per eccellenza, poiché — per Wittgenstein — la filosofia non è una dottrina che possa spiegarci cose nuove, ma una prassi di chiarificazione concettuale che può soltanto aiutarci a vedere meglio ciò che già sappiamo.

LEZIONE PRIMA

1. Un'immagine del linguaggio: il modello agostiniano

Le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein si aprono con una citazione di Agostino che, nelle *Confessioni*, ci propone nella forma di un racconto in prima persona la genesi del linguaggio nella mente di un bambino. Da una parte vi sono gli adulti (i “*majores homines*”) che parlano e agiscono, dall'altra vi è il bambino che osserva attentamente e che cerca di imprimere nella memoria il nesso tra il suono che sente pronunciare e l'oggetto che essi intendono e che diviene manifesto in virtù dell'immediata chiarezza dei gesti e dei comportamenti di chi parla. Poi, all'esercizio attento del silenzio seguono i primi gesti linguistici: il bambino impara a piegare la bocca ai suoni degli altri e l'infanzia scompare, e con essa il ricordo di quel primo apprendimento. Il bambino ora parla ed entra a far parte del «procelloso consorzio degli uomini» — il suo attento e silenzioso osservare il comportamento dei “*majores homines*” gli ha infine indicato la via per far parte di una nuova comunità, per non sentirsi più straniero rispetto ai suoi stessi genitori. Così, appunto, devono essere andate le cose, — almeno secondo Agostino.

Si tratta evidentemente di un racconto e non di un fatto di cui la memoria possa farsi garante, e già questo è un punto su cui siamo chiamati a riflettere: anche se ciò che Agostino dice sembra plausibile, non si tratta tuttavia di un'evidenza empirica ma solo di un racconto che abbiamo sentito molte volte e che, proprio per questo, ad ogni nuova narrazione ci è sembrato insieme più familiare e più vero. Ora, ciò che un racconto può rendere di volta in volta più persuasivo non è un fatto, ma è solo la sua possibilità. I racconti mitici dell'origine hanno proprio questa funzione: ci immaginiamo come debbano essere andate le cose in un passato che non tollera di essere ulteriormente precisato e la favola che ripetiamo diviene il luogo in cui si disegna un'immagine della realtà, un modello che ce ne svela i tratti essenziali. Ciò che era in principio diviene ciò che in linea di principio è, e questa piega immaginativa che si lega al discorso

sull'origine si fa avanti anche in questa antica favola sull'apprendimento linguistico che ci propone un'immagine del linguaggio di cui ci siamo nel tempo convinti e che costituisce lo sfondo intuitivo di una molteplicità di teorie filosofiche e di ragionamenti sulla natura del linguaggio. I nostri pensieri sono spesso fatto così: sorgono sullo sfondo di un'ipotesi, di un'immagine che deriva da una possibile spiegazione di un fatto. Vogliamo prepararci il terreno per riflettere sul linguaggio e raccontiamo per questo una favola che ci invita a compiere rapidamente il passo dal "così debbono essere andate le cose" ad una prima delimitazione intuitiva dell'essenza del fenomeno che ci sta a cuore.

Ora, quale sia l'immagine del linguaggio che Agostino ci invita a condividere è presto detto:

In queste parole troviamo, così mi sembra, 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 la radice dell'idea: ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta (*Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, § 1).

La discussione di quest'intreccio di tesi ci occuperà a lungo, poiché costituisce il filo conduttore di buona parte delle *Ricerche filosofiche*, e tuttavia è opportuno fin da principio raccogliere qualche considerazione sul modello di linguaggio che Wittgenstein coglie nelle pagine di Agostino. Quest'immagine si articola in due punti: le parole denominano oggetti; le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni.

- 1) Soffermiamoci innanzitutto sul primo punto. Le parole sono innanzitutto nomi che stanno per un oggetto e il bambino le impara perché vede gli adulti indicarle e insieme pronunciare un suono particolare. «Quando gli adulti nominavano qualche oggetto e, pronunciando quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla» — Agostino si esprime così, e in questo modo di raccontare le cose è implicito che da una parte vi siano gli oggetti e dall'altra vi siano le voci che divengono significanti quando il bambino coglie nei gesti dei genitori una definizione ostensiva che trasforma quel suono in un nome della cosa. L'origine del linguag-

gio per il bambino è tutta qui: in un gesto che gli permette di pensare ad una cosa quando sente una voce, e di creare così le antenne che permettono al nome di denominare l'oggetto per cui sta. E ciò è quanto dire: il gesto crea un ponte che ci permette di accordare in modo univoco il nome alla cosa, — un ponte che ci permette di pensare nel segno il designato. L'ostensione diviene così il mezzo che permette alle parole di toccare gli oggetti del mondo e che ci consente di attribuire al segno un significato e di raccordare alla forma dell'oggetto inteso la grammatica del significato che lo intende. Che cosa significhi quest'ultima considerazione è presto detto: un suono e il violino che lo genera sono due oggetti che hanno una forma molto diversa che determina quale sia lo spazio delle loro possibili occorrenze: di due note che ascoltiamo si può chiedere quale sia più acuta e quale più grave, ma non avrebbe senso domandare quale sia più pesante — il peso è una proprietà che spetta alle cose come il violino, ma che non può essere attribuita ai suoni. Ora, quando osserviamo un oggetto non abbiamo certo una conoscenza compiuta di tutte le sue proprietà, ma dobbiamo comunque averne già colto la forma: nella definizione ostensiva il nome acquista così, insieme al suo riferimento all'oggetto, una forma che circoscrive lo spazio delle sue occorrenze dotate di senso.

- 2) Siamo ricondotti così al secondo punto cui abbiamo dianzi fatto cenno: le proposizioni constano di nomi e hanno un senso proprio perché ci dicono come stanno le cose, mostrandoci in quale relazione stiano i nomi che le denominano. Le proposizioni sono immagini che raffigurano uno stato di cose, e i nomi sono i punti in cui l'immagine tocca la realtà, divenendo così applicabile ad essa. Nella proposizioni i nomi stanno tra loro in una certa relazione ed è sufficiente accostare i nomi agli oggetti perché si asserisca qualcosa: non appena i nomi toccano gli oggetti, la proposizione dice che le cose stanno tra loro proprio così, come la proposizione mostra. E diremo che sono vere quelle proposizioni che ci dicono che le cose stanno proprio come stanno, false quelle che propongono una relazione tra i nomi che non ha invece luogo tra le cose denominate.

Non vi è dubbio che queste brevi considerazioni potrebbero essere ulteriormente arricchite e che l'immagine agostiniana del linguaggio da cui abbiamo preso le mosse potrebbe essere trasformata in una teorizzazione effettiva se solo ci liberassimo dal velo delle citazioni e lasciassimo parlare il testo cui Wittgenstein pensa quando scrive queste prime osservazioni: il *Tractatus logico-philosophicus*. Ma non è questa la via che le *Ricerche filosofiche* ci propongono; tutt'altro: Wittgenstein non ci invita a cercare di costruire una teoria che dia consistenza a quest'immagine, ma ci chiede invece di saggiarne con calma la percorribilità. Agostino ha troppa fretta:

Di una differenza tra tipi di parole Agostino non parla. Chi descrive in questo modo l'apprendimento del linguaggio pensa, credo, anzitutto a sostantivi come "tavolo", "sedia", "pane", e ai nomi di persona, e solo in un secondo tempo ai nomi di certe attività e proprietà; e pensa ai rimanenti tipi di parole come a qualcosa che si aggiusterà (*ivi*)

Per Agostino, l'origine ci mostra che l'essenza del linguaggio è nell'atto del nominare, ed anche se nelle nostre lingue non ci sono soltanto nomi, dobbiamo aver fiducia nel fatto che prima o poi le cose si aggiusteranno: il filosofo troverà il modo per riscoprire il nome e la sua relazione significativa anche dietro alle forme grammaticali più complesse. Se è così che dobbiamo avere un tempo appreso il linguaggio, è così che dovrà essere la sua forma — anche se non tutto sembra sin da principio accordarsi con l'immagine che ci domina.

Da quest'immagine dobbiamo liberarci — almeno per Wittgenstein, e ciò significa in primo luogo rendersi conto che l'immagine che domina le pagine agostiniane è frutto di una conclusione affrettata e insieme della certezza che vi sia davvero una forma del linguaggio, una sua essenza che si dispiega nel nome e nel suo connettersi ad altri nomi nell'unità proposizionale.

Ma le cose forse non stanno così, e per insinuare nel lettore il dubbio che sia falsa l'immagine che Agostino sa rendere così persuasiva Wittgenstein lo costringe ad immaginare un diverso esempio. Dobbiamo liberarci da un modo di pensare e per farlo non possiamo semplicemente proporre argomenti, ma dobbiamo anche mostrare che è possibile orientare diversamente le nostre riflessioni. Ci serve innanzitutto un nuovo

punto di avvio e per farlo siamo invitati ad immergersi nelle pieghe di un nuovo racconto:

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: mando uno a far la spesa. Gli do un biglietto su cui stanno i segni: "cinque me le rosse". Quello porta il biglietto al fruttivendolo; questi apre il cassetto su cui c'è il segno "mele"; quindi cerca in una tabella la parola "rosso" e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali — supponiamo che la sappia a memoria — fino alla parola "cinque" e a ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione. — Così, o pressappoco così, si opera con le parole (*ivi*, § 1).

Di primo acchito, non è facile comprendere che cosa si debba fare di questa strana storiella. Ma alcune differenze balzano agli occhi.

La prima differenza concerne la natura della narrazione che ci viene proposta. Agostino ci invita ad immaginare un racconto per rispondere ad una domanda empirica: ci chiediamo come di fatto abbiamo imparato a parlare ed immaginiamo una spiegazione di questo lontano evento in conformità con un'immagine del linguaggio che è a sua volta corroborata dalla concretezza del racconto che ci viene proposto e dal suo porsi come un ricordo che ci è solo fattualmente negato. La scena su cui Wittgenstein richiama la nostra attenzione non ha queste pretese: non chiede di essere letta come narrazione di un evento reale e non intende spiegare nulla, ma ci mostra un possibile uso del linguaggio, sia pure di un linguaggio semplicissimo che non va al di là di poche parole, colte tuttavia nella loro funzione comunicativa. Così, ad un'ipotesi che assume la forma incerta di un mito dell'origine, Wittgenstein contrappone una finzione che ci consente di vedere il linguaggio all'opera: ciò che viene narrato assume dunque la forma di un esperimento mentale che mette alla prova la grammatica dei nostri concetti, descrivendo le forme della loro applicazione.

Vi è tuttavia una seconda differenza su cui dobbiamo riflettere un poco e che traspare nell'apparente semplicità dell'esempio proposto. Vi è un foglio su cui qualcuno ha scritto tre sole parole o, come Wittgenstein si esprime, tre segni diversi: "cinque", "mele", "rosse". Ognuna di queste parole dovrebbe ricondurci, secondo il racconto agostiniano, ad un'identica origine: ad una definizione ostensiva che dovrebbe essere in grado di mostrarci che "mele" è il nome di un frutto, "rosse" il nome di un colore, "cinque" il nome di un numero. Eppure, a questa pretesa e-

guaglianza che accomuna i segni nel mostrare la loro comune natura di nomi, fa da contrappunto la diversità delle reazioni che accompagnano la lettura di quel biglietto:

Il fruttivendolo [...] apre il cassetto su cui c'è il segno "mele"; quindi cerca in una tabella la parola "rosso" e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali — supponiamo che la sappia a memoria — fino alla parola "cinque" e a ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione (*ivi*).

Le reazioni sono appunto diverse. Quando legge la parola "mele" il fruttivendolo apre un cassetto: quel segno dice di prendere degli oggetti, che sono accomunati dall'appartenere ad un certo tipo di cose; la parola "rosso" invece permette di trascinare tra le mele del cassetto quelle che hanno una stessa proprietà sensibile e ciò implica il confronto con un campione che valga come metro di quella proprietà; "cinque" infine è un segno che ci costringe ad una prassi complessa: indica sino a che punto dobbiamo procedere nel porre in corrispondenza biunivoca le mele che leviamo dal cassetto e le parole della cantilena dei numeri che ripetiamo uno dopo l'altro. Ed è evidente che l'operazione che la parola "cinque" ci invita a compiere ha in questo caso un senso solo perché abbiamo già circoscritto un insieme di oggetti: per poter contare dobbiamo sapere già quali sono gli oggetti che vanno contati, e ciò è appunto quanto dire che le operazioni cui quelle tre parole ci invitano debbono essere eseguite secondo un certo ordine. Di qui la differenza con la prospettiva agostiniana risulta con chiarezza: Agostino crede che il linguaggio consti di nomi e che i nomi siano come le antenne che consentono al linguaggio di toccare la realtà, fissandola ai suoi costituenti ultimi — gli oggetti. Ma quest'immagine del linguaggio sembra dissolversi non appena ci poniamo sul terreno dell'impiego concreto dei segni, poiché già da un esempio così semplice si mostra che le parole non si usano tutte nello stesso modo: se descriviamo le parole nel loro uso concreto risulta quanto poco si sia detto quando si osserva che "cinque" è il nome di un numero e "rosso" il nome di un colore.

Del resto, nella norma il linguaggio non serve affatto come uno strumento per dare un nome alle cose: classificare gli oggetti può essere talvolta importante, ma non è che una tra le diverse funzioni del linguaggio,

e se a questa funzione si attribuisce un peso così significativo, ciò accade soltanto perché l'enfasi portata sulla nozione di denominazione ci permette di dimenticare il nesso che il linguaggio stringe con la prassi. Non vi è dubbio che la prospettiva delle *Ricerche filosofiche* sia ben diversa. Per Wittgenstein il linguaggio è parte di un agire, e può essere inteso solo se lo si coglie nella sua valenza strumentale. Grazie al linguaggio facciamo molte diverse cose, e questa diversità caratterizza anche le forme linguistiche anche se rimane celata al di sotto della relativa eguaglianza esteriore delle parole:

Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili: c'è un martello una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, chiodi e viti. — Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto diverse sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qui e là). Naturalmente quello che ci confonde è l'uniformità nel modo di presentarsi delle parole che ci vengono dette, o che troviamo scritte o stampate. Infatti, il loro impiego non ci sta davanti in modo altrettanto evidente. Specialmente non quando facciamo filosofia (*ivi*, § 11).

Qui, con l'efficacia che è caratteristica di molte sue analogie, Wittgenstein ci invita a pensare al linguaggio come ad una cassetta degli strumenti, che racchiude secondo un ordine vario utensili che alludono a diverse funzioni: proprio come gli strumenti della cassetta servono per avvitare, inchiodare, incollare e limare, così le parole servono per nominare cose, per indicare luoghi, per esprimere uno stato d'animo, per impartire ordini, per minacciare, per pregare e così via. Dire che tutte le parole denotano qualcosa è dunque un'espressione tanto generica da essere del tutto inutilizzabile, a meno che non si voglia con essa distinguere le parole dai balbettii:

Dicendo: "ogni parola di questo linguaggio designa qualcosa", non abbiamo ancora detto proprio niente; a meno che non si sia precisata la distinzione che intendiamo fare. (Potrebbe ben darsi, per esempio, che volessimo distinguere le parole del linguaggio da parole senza significato, come quelle che troviamo nelle poesie di Lewis Carroll (*ivi*, § 13).

Certo, la forma delle parole non sempre tradisce la loro effettiva diversità e Wittgenstein osserva che «quello che ci confonde è l'uniformità nel modo di presentarsi delle parole che ci vengono dette, o che troviamo scritte o stampate. Infatti, il loro impiego non ci sta davanti in modo altrettanto evidente». Ma quest'uniformità è ovvia. Le parole hanno tut-

te la stessa forma, poiché tutte sono usate dall'uomo, e così come nella cabina di un treno la differente funzione delle leve è mascherata dall'aver tutte un'impugnatura che si adatta alla nostra mano, così la diversa funzione delle parole scompare se ci limitiamo ad osservare la loro forma esterna.

Ricompare invece, e con estrema chiarezza, se teniamo sotto gli occhi non la forma esterna delle parole, ma il loro impiego. Qui la diversità diviene immediatamente avvertibile, perché diverso è il modo in cui la parola si lega alla prassi, chiarendosi in essa e motivandone il decorso. Così, possiamo anche dire che tutte le parole del linguaggio designano qualcosa, proprio come possiamo dire che ogni strumento nella cassetta serve ad un qualche scopo, ma è evidente che al di là di questa astratta generalità non è possibile andare e che appena ci si discosta da essa cominciano di fatto le differenze. «Assimilando la descrizione degli usi delle parole — commenta Wittgenstein — non si rendono per questo tali usi più simili». Ma se ciò accade, se effettivamente vi è la tendenza ad assimilare le une alle altre le parole, la ragione — ricorda Wittgenstein — non è soltanto nella relativa eguaglianza della forma grammaticale delle parole; vi è infatti un secondo motivo: è che, quando facciamo filosofia, tendiamo a dimenticarci dell'uso concreto delle parole. Il filosofo si pone così di fronte al linguaggio: guarda le parole di cui consta e si chiede come sia possibile che un segno possa significare qualcosa. Ecco, le parole stanno per un significato; qualcosa di meramente sensibile sta per ciò che vi è di più chiaramente ideale, ed il filosofo di fronte a questa inaudita commistione di genere deve pensare e proporre una spiegazione. La domanda «come può un segno significare qualcosa?» sembra finalmente proporgli un compito che è alla sua altezza, anche se in realtà si tratta soltanto di una mossa sbagliata — la mossa che consiste nel prendere le distanze dalla descrizione dell'impiego concreto del linguaggio, del suo occorrere come momento di una prassi più ampia

L'attenzione per il momento operativo ci invita del resto a rivolgere lo sguardo su una *terza* differenza notevole tra il racconto di Agostino e il breve interludio che Wittgenstein ci propone. Agostino vuole mostrarci come possiamo imparare a legare le voci alle cose: il primo segno linguistico è dunque necessariamente il nome, poiché è nel nome che la parola

trova il suo punto di contatto con il mondo. Quanto alla proposizione, essa è appunto una connessione di nomi e ha quindi come suo necessario prerequisito che le parole abbiano già un significato. Questo problema è singolarmente assente dalla prospettiva wittgensteiniana che nel suo esempio non parla né di nomi né di parole, ma di segni e che sembra invitarci ad intendere ciò che su quel foglio si legge come un ordine e quindi come una mossa compiuta nel gioco comunicativo. In principio è la proposizione, non il nome, — e che così stiano le cose per Wittgenstein lo si scorge con chiarezza se ci disponiamo ancora una volta sul terreno di una finzione consapevole:

Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino. Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: "mattone", "pilastro", "lastra", "trave". A grida queste parole; — B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. — Considera questo un linguaggio completo (*ivi*, § 2).

Un equivoco deve essere fin da principio messo da parte: Wittgenstein ci chiede di immaginare un linguaggio che possa essere descritto senza oltrepassare i limiti che Agostino sembra tracciare intorno al nucleo ultimo dei fatti linguistici e così ci imbattiamo in una finzione in cui non vi è posto se non per parole che ci riconducono ad oggetti concreti che si possano indicare e toccare con mano — le pietre e i pilastri, appunto. Ma anche se accettiamo di mettere provvisoriamente da parte i numerali o i nomi dei colori la differenza resta, perché nel breve racconto che Wittgenstein ci propone "mattone", "pilastro", "trave" o "lastra" non sono soltanto nomi e non indicano soltanto il punto in cui il linguaggio tocca la realtà, ma sono invece mosse complete in un gioco che si articola in richieste e risposte: quando A grida queste parole, B deve rispondere portando ciò che gli è di volta in volta richiesto. Comprendere il significato di quelle parole vuol dire allora descrivere come esse operino nel contesto dialogico in cui occorrono, e se ci poniamo in questa prospettiva la nostra attenzione non è più rivolta a cogliere il nesso che nel nome lega un segno al mondo, ma deve piuttosto dirigersi sulla funzione che i segni — queste cose tra le altre — svolgono nel contesto

della comunicazione, in un contesto fatto di cose, persone e scopi che sono parte di quel mondo in cui comunque ci muoviamo. Ma ciò è quanto dire che dal problema agostiniano abbiamo preso commiato. Ora non ci chiediamo più come sia possibile pensare nel segno la cosa e la soluzione del nostro problema non deve più rendere conto di come sia possibile tenere insieme nel nome tre cose tanto diverse quanto una voce, una cosa ed un pensiero che la significa, poiché la descrizione dell'uso linguistico ci invita ad una riflessione differente: dobbiamo mostrare come nella scena stessa e nel gioco delle richieste e delle risposte — nel grido “lastra!” e nel gesto di chi la porge — si definisca il senso delle nostre parole.

2. “Così si opera con le parole”

Le considerazioni che abbiamo proposto sin qui ci hanno permesso di mettere in luce alcune significative critiche che Wittgenstein rivolge al modello agostiniano. Queste critiche sono connesse le une alle altre, e la dimensione descrittiva e il richiamo alla concretezza dell'esempio si legano alla constatazione che le parole si usano, ed in vario modo.

Del resto, è proprio a partire da questo ordine di idee che diviene possibile far luce su una *quarta* significativa differenza che separa il ricordo impossibile di Agostino dall'esempio che Wittgenstein ci propone. Rileggiamo il passo delle *Confessioni* da cui abbiamo preso le mosse: Agostino ci invita ad assumere il punto di vista di un bambino che vuole imparare a parlare e che, proprio per questo, ritiene di dover assumere il ruolo dello spettatore, di chi osserva ciò che gli altri fanno nel tentativo di risolvere passo dopo passo l'enigma della corrispondenza tra suoni e pensieri. Per dirla con Agostino: da una parte vi è “il procelloso consorzio degli uomini”, dall'altra un bambino che osserva e ragiona, ma non per questo partecipa ancora alla vita sociale che lo attornia. E ciò è quanto dire: il bambino che impara a parlare si dispone rispetto al linguaggio come l'interprete si pone di fronte ad un codice, ad un insieme di segni che debbono essere interpretati, e che possono esserlo solo perché il bambino che osserva attentamente il comportamento degli adulti impara a risalire dal segno a ciò che sta dietro di esso — al pensiero che lo rende

significante.

Il quadro che Wittgenstein traccia è ben diverso. Nella scena che Wittgenstein ci invita ad immaginare il linguaggio si lega ad una prassi concreta, di cui le singole parole sono parte integrante, ad un agire in cui non vi sono spettatori, ma attori coinvolti in un compito che li impegna. In altri termini: la vicenda cui Wittgenstein ci invita a pensare, contrapponendola alla narrazione agostiniana, appartiene al “procelloso consorzio degli uomini” e ciò significa che in questo caso il linguaggio non è la moneta che si deve pagare per poter finalmente accedere ad una comunità, ma ci appare come un momento che appartiene ad una prassi consolidata che presuppone un accordo. Allo spettatore che osserva un mondo cui ancora non appartiene si sostituisce il racconto di un agire che per giungere in porto è costretto ad avvalersi anche del linguaggio.

Wittgenstein lo dice chiaramente e fin dalla prima battuta: non dobbiamo pensare al linguaggio ma ad un suo impiego effettivo, e la descrizione così minuziosa delle reazioni che accompagnano la lettura del biglietto è volta a suggerire che il senso del gesto linguistico cui assistiamo non è al di là dei segni, ma è racchiuso nella prassi che si lega al loro impiego. Leggiamo “rosso” e andiamo a consultare una tabella, per poi scegliere un oggetto il cui colore corrisponda a ciò che la tabella ci dice, e la parola “cinque” ci invita ad una prassi ancor più complessa — alla prassi del contare. «Così, o pressappoco così, si opera con le parole» — scrive Wittgenstein, e questo insistere sul momento operativo non è casuale, ma ci invita a pensare alle parole come a strumenti la cui funzione può essere colta soltanto se la si dispone all’interno del contesto operativo cui inerisce.

Una differenza importante, non vi è dubbio, ma di fronte a queste considerazioni la nostra prima reazione potrebbe essere improntata ad un certo fastidio. Certo, chi legge la lista della spesa può comportarsi proprio così, e tuttavia è difficile sottrarsi all’idea che un simile comportamento altro non sia che la conseguenza del fatto che chi legge ha comunque compreso il messaggio ricevuto e ha tradotto i segni nei pensieri corrispondenti. È in questa direzione che si orientano le obiezioni che Wittgenstein stesso si rivolge, dando come di consueto un ritmo dialogico alle sue riflessioni:

“Ma come fa a sapere dove e come deve cercare la parola “rosso”, e che cosa deve fare con la parola “cinque”?”. — Bene suppongo che agisca nel modo che ho descritto. A un certo punto le spiegazioni hanno un termine. — Ma che cos’è il significato della parola “cinque”? — Qui non si faceva parola del significato; ma solo del modo in cui si usa la parola “cinque” (*ivi*, § 1).

Alla chiarezza della domanda non sembra far eco una risposta soddisfacente. Si chiedono le ragioni per le quali il commerciante dell’esempio si comporta proprio come noi ci attendiamo che si comporti e si risponde soltanto che si suppone che così agisca, per poi rifiutare ogni altra spiegazione. Quanto poi alla richiesta di chiarire quale sia il significato dei termini in questione si oppone un diniego che è insieme un riconoscimento del fatto che ciò che si è detto non concerne i pensieri che accompagnano i nostri gesti linguistici. Sembra dunque che al suo interlocutore Wittgenstein non possa che opporre un imbarazzato silenzio.

Si tratta di un’impressione sbagliata, da cui ci si può liberare se ci si domanda che cosa voglia dire Wittgenstein quando afferma che le spiegazioni [*Erklärungen*] hanno un termine. Nella norma, spiegare vuol dire ricondurre qualcosa a qualcos’altro, che può divenire a sua volta oggetto di spiegazione, dando vita ad una vera e propria concatenazione di spiegazioni. Ogni spiegazione, tuttavia, deve arrestarsi quando giunge sul terreno dei dati primitivi: per esempio, posso spiegare che cos’è un tavolo dicendo che è un insieme di pezzi di legno tagliati ad arte e disposti secondo una certa regola. Ma se mi si chiedesse poi che cosa intendo con legno, con superficie rettangolare, con angolo retto, e così via, dovrei probabilmente fare ricorso ad esemplificazioni intuitive: dovrei cioè mostrare un pezzo di legno, una superficie di quella forma, un angolo di quella grandezza e rendere evidente che cosa intendo accompagnando i miei gesti con una prassi più articolata, proprio come fa il maestro quando vuole spiegare a un bambino che cosa sia un angolo e quando sia retto, che forma abbia un rettangolo e così via. Certo, potremmo tentare di spingere più in là le nostre spiegazioni ma ci imatteremo comunque in dati primitivi, in relazioni che non possono più essere spiegate e definite, ma che si colgono poiché mostrano sotto i nostri occhi.

Di qui dobbiamo muovere per comprendere che cosa spinga Wittgenstein ad affermare proprio in questo contesto che le spiegazioni hanno un termine. E la conclusione che dobbiamo trarre è chiara: se dobbiamo ri-

nunciare ad offrire una spiegazione del motivo per cui si reagisce in un certo modo ad un certo atto linguistico ciò accade perché siamo già giunti sul terreno di quel fenomeno originario di cui non sono possibili spiegazioni, ma solo illustrazioni esemplari.

Ma qual è questo fenomeno originario di cui non si può più dare spiegazione? In questo suo primo pensiero Wittgenstein ce lo dice soltanto a mezza voce, quando ci invita a rinunciare a dire che cos'è il significato della parola "cinque", per concentrarsi invece sul modo in cui la parola "cinque" si usa. E proprio questa affermazione, che sembra voler abbassare le pretese di una riflessione appena abbozzata, ci invita invece a compiere una mossa teorica le cui conseguenze filosofiche hanno in realtà un respiro assai ampio: il filosofo che si dispone di fronte al linguaggio non deve cercare di far luce su un presunto significato delle parole (e ciò significa: su un qualche pensiero o su una qualche immagine che occupi la mente del parlante), ma deve invece comprendere che il senso che compete ad ogni gesto linguistico non è qualcosa che stia al di là della prassi che lo accompagna, ma è già dato insieme con essa. Così, se nell'esempio proposto non si fa parola del significato ma solo del modo in cui si usa una determinata parola ciò non accade perché Wittgenstein intenda ricondurre in uno spazio più angusto le sue riflessioni, ma perché vuole fin da principio insinuare il dubbio che le parole non abbiano un significato, se per significato si intende un'idea che ad esse corrisponda, ma solo un uso.

Per richiamarci all'esempio che Wittgenstein ci propone: ciò che in quel breve racconto deve colpirci è che non abbiamo alcun bisogno di interrogarci sul significato della parola "cinque", se per significato intendiamo qualcosa che stia al di là della prassi del contare. Per comprendere che cosa si intenda con il segno "5" non abbiamo bisogno di chiederci quale sia il pensiero che attraversa la mente di chi quel segno comprende, ma ci basta osservare il modo in cui si comporta quando impiega quel segno, reagendo al gesto linguistico che gli è rivolto. E se questo è sufficiente, se possiamo dimenticare che cosa pensiamo quando sentiamo o pronunciamo quella parola, per rivolgere lo sguardo all'uso che ne facciamo, allora è lecito avanzare un sospetto che potremmo formulare così: se di un significato della parola "cinque" si vuole parlare, allora si dovrà

riconoscere che il significato di quel termine non è un pensiero che stia al riparo nella nostra testa o, ancor più in alto, in qualche platonico cielo sopra il cielo, ma è la forma di una prassi codificata intersoggettivamente: la forma della prassi del contare, e quindi dell'accompagnare in un certo modo il nostro ripetere la cantilena dei numeri da uno a cinque.

Possiamo allora dare un nome al fenomeno originario oltre il quale non è possibile spingersi: per Wittgenstein, il terreno primitivo che non può essere ulteriormente indagato è circoscritto dalla necessaria inerenza delle parole al contesto del loro uso. E se parliamo di una inerenza necessaria è perché Wittgenstein non intende affermare che ogni parola ha un valore semantico che si definisce nelle sue sfumature di senso soltanto in virtù della situazione concreta del suo occorrere. La tesi di Wittgenstein non ci riconduce alla distinzione linguistica tra valore stabile e significato occasionale delle parole, ma si muove fin da principio su un piano propriamente filosofico: ciò che Wittgenstein intende affermare è che le parole non hanno un significato perché stanno per un pensiero racchiuso nella soggettività di chi parla, ma in virtù del loro essere parti di una prassi sensata e socialmente codificata.

Su questa tesi dovremo ritornare più volte, poiché in essa si esprime l'orizzonte teorico delle *Ricerche filosofiche*. Una prima conclusione può essere tuttavia tratta fin d'ora: possiamo infatti affermare che la teoria secondo la quale ogni parola avrebbe un significato perché ad essa corrisponderebbe un pensiero racchiuso nella mente di chi parla deve essere messa da parte come segno di un'immagine falsa del linguaggio — l'immagine di un codice che serve soltanto per rendere sensibilmente percepibile ciò che percepibile non è — il pensiero:

Se si considera l'esempio del § 1, si può forse avere un'idea di come 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 (*ivi*, § 5).

— una citazione questa che getta uno sguardo all'indietro ed uno in avanti, e che ci propone due temi su cui riflettere. Da un lato infatti Wit-

tgenstein ci permette di rammentare un passo della nostra citazione iniziale, su cui non ci siamo ancora soffermati, — il passo in cui Wittgenstein osserva che la narrazione agostiniana sembra alludere a una concezione del linguaggio fatta solo di nomi. In questa concezione possiamo ora scorgere la più ovvia espressione di quell'immagine del linguaggio come codice da interpretare che per Wittgenstein deve essere rifiutata. Quanta parte delle riflessioni di Wittgenstein sarà dedicata ad espungere questo errore teorico è una scoperta che dovremo fare insieme. Ma nel § 5 vi è anche, d'altro lato, il rimando ad un tema nuovo: ci si dice infatti come possa sorgere la rete di regole che fissa l'uso delle parole e, insieme ad esso, il senso che loro compete. All'origine del linguaggio non vi sono spiegazioni, ma vi è la prassi dell'addestramento linguistico.

Su questo tema dovremo tornare nella prossima lezione. Ora, prima di lasciare questo primo pensiero che ci ha così a lungo impegnati, vorrei invitarvi ad una breve digressione di natura stilistica. Non bisogna arricciare il naso: anche se in filosofia conta più ciò che si dice di come lo si dica, le scelte stilistiche hanno comunque un significato su cui è opportuno richiamare l'attenzione. E allora vi invito a rileggere ancora una volta l'esempio che Wittgenstein ci propone.

«Mando uno a fare la spesa» — ma si possono anche soltanto pensare queste cose quando si fa filosofia? La spesa, e di cinque mele rosse, per giunta! In fondo siamo pur sempre filosofi ed è quindi naturale chiedersi se abbia davvero senso costringere il lettore ad immergersi in queste basure dopo averlo sollevato all'altezza delle *Confessioni* di Agostino?

Rispondere a questa domanda significa cogliere sin da principio l'ironia che attraversa questa pagina di Wittgenstein. L'ironia come l'umorismo sono abituali compagni di viaggio nella lettura delle *Ricerche filosofiche*, e sarebbe un errore credere che ad esse non spetti una funzione filosofica. Vi è una funzione filosofica dell'umorismo sulla quale dovremo in seguito soffermarci; ma vi è anche — in Wittgenstein — una funzione filosofica dell'ironia, anche se il compito che viene affidato a questa personcina invisibile, che vive nello spazio angusto che di volta in volta si apre nel gesto della negazione, è molto diverso da quello che Socrate ci ha insegnato.

L'ironia socratica ha una funzione precisa: sgombera il campo dalle pretese di un sapere che è in realtà soltanto opinione ed opera sempre nello stesso modo — fingendo di credere che la *doxa* possa soddisfare le richieste dell'*episteme*, per sorridere poi di questo fallimento annunciato. L'ironia è, in altri termini, l'arma del filosofo che si libera, ridendo, di un sapere non filosoficamente fondato. Diversa è la matrice dell'ironia wittgensteiniana. Certo, anche qui siamo chiamati a sorridere, ma delle pretese del filosofo nelle cui mani i problemi tendono a divenire sublimi. Ecco, ci chiediamo che cosa possa mai significare comprendere i segni linguistici e siamo ricondotti agli sforzi di un bambino che può superare l'isolamento di cui è prigioniero solo perché può imparare a scorgere la spiritualità dei pensieri nella sensibilità dei gesti e delle voci. Basta che il filosofo si impossessi di questa scena perché all'origine della parola si apra un baratro che la speculazione deve colmare: come può una voce esprimere il pensiero, come può il sensibile ospitare ciò che è sovrasensibile? Non è dunque un compito da poco quello che Agostino affida a questo bambino così disperatamente già adulto e ragioniere, e se ciascuno di noi ha potuto a suo tempo superarlo ed essere maestro a se stesso è solo perché — si legge nelle *Confessioni* — dio ci ha dato l'intelligenza necessaria per colmare il baratro che separa le voci sensibili dai significati nella loro spiritualità. Così, quasi insensibilmente, Agostino ci invita a risalire dai gesti ai pensieri, dai pensieri all'intelligenza e da quest'ultima a dio. Nelle mani dei filosofi i problemi si fanno eterei e ci conducono stranamente verso l'alto.

Nulla di tutto questo si può scorgere nelle gesta dimesse di un uomo che va a fare la spesa, e a fronte della serietà con cui — ragionando su Agostino — ci era sembrato necessario sottolineare il balzo che dal sensibile conduce al significato non è possibile non scorgere l'ironia con cui Wittgenstein descrive il comportamento del commerciante — un comportamento da automa: apre cassette lasciandosi guidare da un segno o da un'icona, sfoglia un catalogo sino a quando non giunge al campione desiderato, recita a memoria la cantilena dei numeri fino a quando non ripete la parola che ha letto e infine ad ogni parola della sua cantilena estrae una mela dal cassetto. Qui davvero non sembra essere richiesto alcun pensiero, e del resto simili operazioni si fanno comunque senza pensare.

Ma allora perché quest'esempio, perché cercare l'accesso alla nozione di significato in gesti che potrebbero essere compiuti anche da una macchina?

Per una duplice ragione, io credo: per mostrare in primo luogo che del significato come di un'entità mentale cui si debba infine accedere non vi è davvero bisogno, perché il senso delle nostre parole si mostra nel gioco che con esse facciamo. Ma anche, in secondo luogo, per colpire con la forza dell'ironia la presunzione del filosofo, il suo tentativo di sublimare i problemi e di spiritualizzarli per trarre un vantaggio dalla constatazione ovvia che se quei problemi ci riguardano dovremo pure essere alla loro altezza. Così, nelle pagine di Wittgenstein, la punta velenosa dell'ironia assume una piega etica e si volge a colpire la boria del filosofo che, proprio là dove non capisce, crede di poter sfiorare con mano una profondità che lo riguarda. Dell'ironia, dunque, vi è bisogno, perché ci consente di sorridere dell'apologia che lo spirito tesse per cantare le proprie lodi e di scorgere dietro alla profondità apparente dell'enigma la semplicità della risposta.

Del resto, lo si legge anche nel motto che apre le *Ricerche filosofiche*: il progresso ha di caratteristico questo, che sembra più grande di quanto non sia in realtà. In filosofia le cose stanno spesso così: venire a capo di un problema filosofico significa dipanare un groviglio, per scoprire che di là del viluppo non vi è altro che un tratto di corda.

LEZIONE SECONDA

1. Una mossa nel gioco linguistico

Le considerazioni che abbiamo svolto nella lezione precedente avevano una funzione introduttiva, volta a far luce su due diversi modi di intendere il linguaggio, su cui Wittgenstein attira la nostra attenzione in modo esemplare già nella prima delle sue osservazioni. Ci siamo così soffermati dapprima sulla tesi secondo la quale comprendere il linguaggio significa interpretare un codice e quindi riconnettere segni di varia natura alle idee per cui stanno, ed abbiamo indicato nelle pagine delle *Confessioni* di Agostino una possibile esemplificazione di questa teoria. A questa prima esemplificazione ne abbiamo affiancata un'altra, che non è tuttavia animata principalmente dall'intento di mostrare la falsità della via agostiniana, ma dal desiderio di convincerci che un'altra via è percorribile e che è *ragionevole* guardare al linguaggio come ad una prassi in cui le parole si legano alle azioni in un unico comportamento sensato.

Di qui il primo passo che Wittgenstein ci invita a compiere e che potremmo formulare così: non pensare al linguaggio come se fosse un codice che comprendiamo perché sappiamo quale pensiero deve essere posto dietro ogni singolo segno, ma cerca invece di cogliere le parole che pronunciamo come se fossero momenti di una prassi complessa cui siamo stati addestrati. Di questo cammino ti facciamo intravedere fin d'ora la percorribilità: il significato delle parole ci si mostra infatti nelle forme del loro uso e il criterio che ci permette di decidere se siamo stati compresi si manifesta nel modo in cui gli altri reagiscono alle nostre parole quando le sentono pronunciare. Qualcuno porge al fruttivendolo un foglio su cui sono scritte varie parole, e questi apre cassetti, controlla una tabella su cui vi sono i campioni dei colori, poi ripete a memoria una serie di numerali, prendendo dal cassetto per ogni nome di numero che pronuncia una mela del colore del campione. E noi che assistiamo alla scena diciamo: ecco, questo significa comprendere l'espressione "cinque mele rosse!".

Una volta mostrata la percorribilità di un differente cammino, Wittgenstein ci invita a compiere un secondo passo: le proposizioni 3, 4 e — soprattutto — 5 ci invitano a domandarci se l'immagine del linguaggio che abbiamo ricavato dalla lettura delle *Confessioni* di Agostino non avesse a sua volta come condizione della sua plausibilità la riconduzione del linguaggio nelle sue molteplici forme all'unicità del rapporto di denominazione. Agostino, osserva Wittgenstein, pensa a nomi come "tavolo", "sedia", "pane", e pensa agli altri tipi di parole come a qualcosa che si accomoderà. E ciò è quanto dire: Agostino crede che nei nomi sia racchiusa l'essenza del linguaggio. Ma come abbiamo già osservato (e come dovremo più volte ancora osservare) non tutte le parole sono eguali e non tutte si legano alla prassi in un identico modo. Di fronte alla parola «mele» il commerciante dell'apologo reagisce in modo molto diverso dalla parola «cinque», ma queste differenze che ci sembrano così evidenti quando osserviamo l'utilizzo concreto del linguaggio vengono meno quando ci poniamo la domanda generalissima sulla natura del significato. Questa domanda ci invita a trascurare tutte quelle differenze e a pensare che il problema essenziale sia un altro: il filosofo deve poter venire a capo della teoria generale del significato, deve — in altri termini — mostrare come ogni parola possa essere ricondotta a quel modello che è ben esemplificato da termini come "tavolo", "sedia", "pane". Ma così facendo il filosofo, nel suo tentativo di scorgere una meta lontana, trascura le differenze che sono a portata di mano. Saliti in cima alla vetta, i molti dettagli che caratterizzano il luogo da cui siamo partiti ci appaiono confusi e persi per la distanza. E allora forse è opportuno ripercorrere a ritroso i nostri passi per restituire al nostro sguardo la sua dimensione:

Se si considera l'esempio del § 1, si può forse avere un'idea di come il concetto generale di significato della parola circonda il funzionamento del linguaggio di una calligine, 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 (*ivi*, § 5).

Sulle parole conclusive di quest'osservazione ci siamo già brevemente soffermati, ma è forse opportuno ritornarci ancora, poiché anche in

questo caso — anche se non ci viene proposto un argomento risolutivo — ci imbattiamo in una serie di considerazioni che rendono più plausibile la via che Wittgenstein ci addita. L'invito rivolto è chiaro: dobbiamo mettere da parte, per il momento, la teoria generale del significato, poiché essa getta ombra sul funzionamento del linguaggio, costringendoci a pensare ai fatti linguistici come se fossero interamente dominati dalla relazione che unisce le parole alle cose. Una volta che questo compito sia stato assolto, dobbiamo ritornare sulle forme del linguaggio infantile, per constatare la natura peculiare dell'apprendimento linguistico: quando il bambino impara a parlare non ha bisogno di spiegazioni come dovrebbe invece accadere se il suo rapporto con il linguaggio fosse da intendere come una relazione ad un codice che deve essere interpretato.

Le cose, nella norma, non vanno così, poiché il bambino viene innanzitutto addestrato a svolgere una prassi di cui le parole sono soltanto una parte. La parola che Wittgenstein usa è *abrichten* — un termine che non è del tutto normale in questo contesto, poiché di solito lo si impiega soltanto quando ci si riferisce agli animali. Per imparare a parlare — questa capacità così squisitamente umana — il bambino deve essere ammaestrato, e se di questo termine ci si avvale è perché si vuole sottolineare che l'insegnamento linguistico non passa per spiegazioni e non implica da parte di chi apprende un faticoso processo di interpretazione, ma chiede soltanto la ripetizione intelligente di un comportamento, e quindi anche la condivisione di un certo stile di azioni e di reazioni.

Ancora una volta il rimando ad Agostino può essere ricco di insegnamenti. Agostino ci invita a riflettere sul fatto che nell'apprendimento linguistico

non mi ammaestrarono gli anziani, suggerendomi le parole con un insegnamento metodico, come dopo poco per la lettura e la scrittura, ma fui io stesso il mio maestro con l'intelligenza avuta da te, Dio mio (*Confessioni*, I, 9, 13).

Il bambino impara a parlare perché ha ricevuto da dio il dono dell'intelligenza, e quindi ha in sé le chiavi per aprire il senso delle parole, in una congettura di ordine interpretativo. Da queste altezze siamo tuttavia invitati a discendere, poiché Wittgenstein ci chiede di pensare all'apprendimento come al formarsi di una consuetudine: apprendere

vuol dire innanzitutto saper ripetere un insieme di gesti, saper riproporre al momento opportuno un comportamento che appartiene ad una prassi socialmente codificata. Imparare a parlare vorrà dire allora, per il bambino, sforzarsi di partecipare ad un gioco più volte ripetuto, ad una consuetudine verso cui è sospinto dal desiderio di salvaguardare il terreno di un possibile accordo.

Imparare il linguaggio vuol dire dunque aderire ad un insieme di consuetudini. Nulla, tuttavia, sarebbe più falso che credere che l'apprendimento linguistico consista semplicemente nell'imparare a ripetere certe parole: è necessario infatti imparare a renderle momenti di un gioco in cui ogni singola mossa è conforme a una regola. Wittgenstein ci invita a rammentare il linguaggio del muratore e dell'aiutante:

Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: «mattone», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole; — B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. — Considera questo un linguaggio completo (*ivi*, § 2).

Che cosa voglia dire in questo caso imparare questo linguaggio è presto detto: non significherà imparare a ripetere certi suoni (B, tra le altre cose, non deve dire nemmeno una parola), ma vorrà dire essere addestrati a comportarsi in un certo modo che è comunque motivato dalla situazione generale in cui il gesto linguistico di A occorre. Ora, l'addestramento consisterà nella ripetizione dei gesti che debbono essere compiuti (nel portare una lastra quando si sente gridare «lastra!») e sarà eventualmente scandito da parole che sottolineino positivamente le risposte corrette e da rimproveri che rendano fastidioso l'errore. Imparare a parlare il linguaggio che abbiamo appena descritto vorrà dire allora apprendere una regola di comportamento che è da un lato richiesta da un obiettivo concreto e che dall'altro garantisce la possibilità di un accordo:

Potremmo immaginare che il linguaggio esemplificato nel § 2 sia tutto quanto il linguaggio di A e B; anzi, tutto il linguaggio di una tribù. I bambini vengono educati a svolgere queste attività, a usare — nello svolgerle — queste parole, e a reagire in questo modo alle parole altrui (*ivi*, § 6).

Nell'estrema semplificazione di questo esempio un'immagine nitida si fa avanti. Innanzitutto vi è una comunità di persone, che sono unite da un insieme di comportamenti che scandiscono le cure quotidiane del vivere. Poi vi sono i bambini, che debbono essere gradualmente chiamati a partecipare alle occupazioni che riempiono la vita dei grandi: educare i nuovi nati vorrà dire allora coinvolgerli nelle attività degli adulti, costringendoli a ripetere i gesti di una prassi solidificata. Ed è in questa prassi che il linguaggio si inserisce: al fare si lega il dire, che si pone così come un momento di una prassi complessa. Al dire si lega poi l'ascoltare, in un nesso che si mostra in modo evidente e cui l'abitudine attribuisce la saldezza di una regola. E che l'apprendimento del linguaggio sia, in questo caso, un addestramento è ben chiaro. Nel linguaggio primitivo della nostra immaginaria tribù, imparare a parlare vuol dire infatti imparare ad accompagnare a determinate parole determinati gesti, ripetendo una regola consolidata da una prassi socialmente condivisa.

Fin qui ci siamo spinti nella prima lezione, e forse le considerazioni di Wittgenstein hanno almeno parzialmente raggiunto il loro primo obiettivo: quello di mostrarci se non l'unicità, almeno l'esistenza e la percorribilità del sentiero in cui abbiamo appena cominciato ad avventurarci. E tuttavia quando si cerca di comprendere qualcosa bisogna ogni tanto concedersi la libertà di dar voce ai propri dubbi, e quanto più ripercorriamo le riflessioni di Wittgenstein, tanto più sembra farsi plausibile un'obiezione che potremmo formulare così: il manovale che sente urlare «lastra!» potrebbe non sapere che cosa rispondere, perché non è affatto detto che sappia che cosa con quella parola si pretende da lui. E se così stessero le cose, il muratore dovrebbe per un attimo vestire i panni del maestro ed indicare una lastra mentre pronuncia appunto la parola «lastra», dando vita così a ciò che potremmo chiamare un insegnamento ostensivo. Che questa mossa sia lecita è davvero difficile negarlo, ed è un fatto che molte volte ci capita appunto di comportarci così. Ma allora, se il manovale deve sapere che cos'è una lastra per poter portare una lastra, perché non dire che innanzitutto il linguaggio consta di nomi e poi, nel caso dell'esempio di cui discorriamo, di quel punto esclamativo che trasforma il riferimento all'oggetto in un ordine?

Del resto, accanto a questa prima obiezione, sembra sorgere un'altra. I diversi esempi su cui siamo stati chiamati a riflettere ci hanno infatti mostrato come parole come "lastra!" o "mattoncino!" non traggano il loro significato da un pensiero che le accompagna, ma dal loro appartenere ad una prassi che abbiamo appreso e che si dipana secondo una regola che ci è nota e che sappiamo seguire. Ma ciò sembra suggerire un'immagine del linguaggio che non è facile accettare: sembra infatti che le singole parole non abbiano un significato e siano soltanto momenti di un gioco più ampio, di cui soltanto sembra che si possa dire che ha senso. In altri termini: Wittgenstein ci parla del linguaggio come se fosse un rito che dobbiamo compiere in vista di un certo fine, ma di cui ci sono oscure le singole mosse. Quando parliamo, invece, non abbiamo affatto l'impressione di condurre una strana danza: del linguaggio abbiamo una comprensione analitica, e questo giustifica il desiderio di chiedere per ogni parola che cosa essa significhi. Come reagire allora a questa difficoltà, come superare lo iato che sembra aprirsi tra ciò che normalmente chiamiamo linguaggio e gli strani rituali cui Wittgenstein sembra condannarci? La risposta sembra ovvia: sarebbe sufficiente indicare per ogni parola ciò che essa significa, ottenendo così quella comprensione analitica di cui avvertiamo la mancanza.

Ora, non vi è dubbio che l'insegnamento linguistico possa assumere anche la forma di un procedimento ostensivo: indichiamo un oggetto e, insieme, pronunciamo ad alta voce il nome che siamo soliti usare per denotarlo, e così facendo richiamiamo l'attenzione sul nesso che lega le parole alle cose, secondo una via che non sembra in linea di principio dissimile da quella additata dalle *Confessioni* di Agostino. Quali siano del resto gli obiettivi che potrebbero spingerci ad attribuire a questo procedimento un significato filosofico generale non è difficile dirlo: la mano che di volta in volta addita un determinato aspetto del mondo che esperiamo ci permetterebbe infatti di scoprire il significato di ogni singola mossa linguistica, liberandoci da un lato dal disagio cui dianzi alludevamo — l'immagine del linguaggio come una danza di cui conosciamo la funzione complessiva ma di cui non comprendiamo i singoli passi — ma riproponendo dall'altro un insieme di argomenti che sembrano corroborare quella teoria generale del significato da cui Wittgenstein intende al-

lontanarsi. Ecco, ora indico un oggetto e pronuncio un nome, e d'ora in poi il nome starà per un certo pensiero che a sua volta si correla con un certo oggetto. Tutto qui.

Come reagire di fronte a questa duplice obiezione che addita tuttavia ad un'identica meta? Innanzitutto osservando che non dobbiamo aver fretta e che i dubbi che abbiamo appena sollevato stringono in un unico nodo cose molto diverse che debbono essere invece tenute distinte. Si deve distinguere, in primo luogo, la spiegazione ostensiva dall'insegnamento ostensivo, e per una ragione ben chiara: che io chieda il nome di qualcosa che indico o che mi si risponda dicendo che una parola significa l'oggetto che mi si addita, in entrambi i casi ci muoviamo già all'interno del linguaggio ed anzi facciamo riferimento ad una sua mossa relativamente avanzata. Si può domandare il nome di qualcosa solo se sappiamo già parlare — questo è chiaro.

Ma ciò è quanto dire che si deve distinguere la spiegazione di una parola dall'addestramento linguistico che ci permette di usarla:

l'insegnante indica al bambino determinati oggetti, dirige la sua attenzione su di essi e pronuncia, al tempo stesso, una parola; ad esempio, pronuncia la parola "lastra" e intanto gli mostra un oggetto di questa forma (Non chiamerò questo procedimento "spiegazione" o "definizione ostensiva", perché il bambino non può ancora chiedere il nome degli oggetti. Lo chiamerò insegnamento ostensivo delle parole) (*ivi*, § 6).

Dobbiamo quindi fare un passo indietro e non pensare di avere davanti a noi una proposizione da chiarire nelle sue singole parti come voleva il secondo dei nostri dubbi, ma una situazione assai più primitiva: vi è un bambino e vi è un genitore che pronuncia una parola mentre tocca un oggetto — questo è l'insegnamento ostensivo [*hinweisende Lehren*] di cui Agostino ci parla e di cui anche Wittgenstein è disposto a riconoscere l'importanza. Ma qual è la funzione che esso svolge? Gli spetta una parte importante nell'addestramento linguistico o rappresenta — come voleva Agostino — il gesto istitutivo del linguaggio, l'evento primitivo che lo fonda?

Si tratta di affermazioni molto diverse che non debbono essere confuse l'una con l'altra. Da una parte abbiamo infatti la tesi secondo la quale prima del linguaggio vi è il gesto ostensivo che permette al pensiero di

fissare la propria meta e di poter così attribuire ad un segno il suo significato, dall'altra una tesi molto meno impegnativa: la tesi secondo la quale l'insegnamento ostensivo ha un suo ruolo importante nell'addestramento linguistico ma non ne è il gesto istitutivo poiché non si dà al di fuori di una qualche contesto proto-linguistico.

Una volta che questa distinzione sia stata tracciata non è difficile scorgere da che parte si orientino le riflessioni wittgensteiniane: per Wittgenstein l'insegnamento ostensivo non può in alcun modo essere inteso come l'origine del linguaggio, come il gesto che lo fonda, e che le cose stiano così risulta con sufficiente chiarezza non appena ci rammentiamo di un fatto di cui ci siamo appena convinti — e cioè che il linguaggio non consta soltanto di nomi e che il suo impiego non è, nella norma, riconducibile all'atto del catalogare. Parlare non vuol dire attribuire nomi alle cose, e questo fatto getta un primo sospetto sul senso e sulla funzione che si può attribuire all'insegnamento ostensivo.

Di qui la prima mossa di Wittgenstein. Al tentativo di ancorare l'addestramento linguistico alla prassi dell'insegnamento ostensivo si deve rispondere rammentando (come già avevamo fatto nella scorsa lezione) la diversità delle forme che caratterizzano il linguaggio:

Consideriamo ora un ampliamento del linguaggio (2). Oltre alle quattro parole «mattoni», «pilastro», ecc., supponiamo che esso contenga una serie di parole che vengono impiegate nello stesso modo in cui il negoziante del § 1 impiega i numerali (può essere la serie delle lettere dell'alfabeto); inoltre contiene due parole che potrebbero suonare «là» e «questo» [...] le quali vengono usate insieme con un gesto indicatore della mano; e infine un certo numero di campioni di colore (*ivi*, § 8).

Ora, possiamo ben immaginare un contesto in cui ci si avvalga di queste parole che potranno essere apprese come di consueto nel ripetuto esercizio di un gioco linguistico particolare: vi saranno ancora una volta un muratore e un manovale, ma le esigenze di costruzione chiederanno che si debbano portare più pezzi alla volta e che materiali di diversi colori debbano essere portati in luoghi diversi. Per tutto questo servono appunto numerali, una tabella dei colori ed espressioni deittiche, del cui senso possiamo impadronirci in virtù di un addestramento che di fatto coincide con la frequente ripetizione della prassi cui abbiamo fatto cenno. Ma se poi ci chiediamo quale ruolo possa in questo caso svolgere

l'insegnamento ostensivo, sorge necessariamente più di una perplessità, poiché imparare ad usare un numerale non significa affatto associare una parola ad un oggetto e ciò rende davvero difficile intendere che cosa voglia dire in questo caso indicare. Come faccio ad indicare di tre oggetti che sono appunto tre e non semplicemente che sono? Che cosa debbo fare per indicare ciò che voglio? Vi è forse un modo di tendere il braccio e la mano che corrisponde all'indicare ciò che intendo quando pronuncio la parola «tre»? Naturalmente può capitare che in un paese straniero qualcuno, per spiegarci il significato della parola “*drei*” indichi appunto tre oggetti e che noi lo si comprenda perfettamente. Ma in questo caso è chiaro che ciò che mi manca non è il linguaggio, ma solo un nome del linguaggio, e che il gioco del linguistico del contare mi è già interamente chiaro — talmente chiaro da porsi come sfondo per rendere del tutto non ambiguo il gesto deittico che mi spiega il significato della parola “*drei*”.

Un discorso simile vale anche per i deittici. Anche in questo caso non è facile dire quale ruolo l'insegnamento ostensivo possa svolgere nel caso di termini come “*qui*” o “*là*”:

anche «*là*» e «*questo*» si insegnano ostensivamente? — Immagina in quale modo si può insegnare il loro uso! Indicando luoghi e oggetti, — ma qui l'indicare ha luogo anche nell'uso delle parole, e non soltanto nell'apprendimento dell'uso (*ivi*, § 9).

La mano che addita il luogo, non addita insieme il suo essere là, proprio come in generale il mio indicare tre oggetti non è sufficiente per indicare il loro essere tre. In tutti questi casi l'indice della mia mano sembra puntare nel vuoto, poiché se non vi è un contesto specifico che renda conto di ciò che intendo, la deissi non si realizza. Un insegnamento ostensivo che pretendesse di prescindere da un contesto che lo renda evidente è dunque necessariamente votato al fallimento.

Su questo problema dovremo nuovamente tornare. Ora dobbiamo invece osservare che anche là dove abbiamo a che fare soltanto con lastre e mattoni e con le parole corrispondenti non è affatto detto che l'insegnamento ostensivo sia l'unico mezzo per apprendere il linguaggio. Perché mai non potremmo imparare ad usare la parola “*lastra*” semplicemente nel contesto dell'agire, anche se chi ci rivolge ordini non si fermasse mai ad indicarci pazientemente che questa è una lastra?

Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2, sia uno di quei giochi mediante i quali bambini apprendono la lingua materna. Li chiamerò "giochi linguistici" (*ivi*, § 7).

E ciò è quanto dire che l'insegnamento ostensivo è una delle forme in cui avviene l'addestramento linguistico, ma non è l'unica.

Forse queste considerazioni sono già sufficienti a tacitare i nostri dubbi. Ma forse ancora non ci bastano ancora poiché in realtà il dubbio che abbiamo sollevato ha origine da una confusione più profonda. Certo, se per «insegnamento ostensivo» si intende il gioco in cui il bambino viene invitato a ripetere una parola e a indicare un oggetto dopo che il maestro ha fatto altrettanto, allora è abbastanza evidente che si tratta di un gioco del tutto paragonabile a quello che ha luogo quando al grido «lastra!» accorriamo portando quel pezzo da costruzione. Ma forse è possibile fermarsi prima ed osservare che qualcosa come un insegnamento ostensivo ha luogo tutte le volte che di fronte ad un bimbo pronunciamo una parola e indichiamo un oggetto, senza pretendere alcuna risposta. Questo — vorremmo dire — è il vero luogo d'origine del linguaggio poiché qui accade il fenomeno originario da cui tutto prende le mosse: nella mente del bambino si forma un nesso associativo che lega la parola alla cosa. Ed è questo nesso che dà alla parola il suo significato.

Ora, Wittgenstein non intende certo negare che l'insegnamento ostensivo sia all'origine di questo nesso associativo ed è convinto, io credo, che l'insorgere di una rappresentazione mentale sia uno dei processi concomitanti che favoriscono l'uso significativo del linguaggio. Ma ciò non vuol dire che il significato di una parola sia riconducibile a quel nesso associativo. Tutte le volte che sento la parola «tavolo» mi rappresento un tavolo, — ma questo mio rappresentarmi qualcosa è davvero ciò che la parola significa? Il significato è un evento empirico che semplicemente accade nella mia testa, in virtù di un nesso abitudinario, ogni volta che qualcuno dice una certa parola? Nella mia testa possono accadere molte cose o anche nulla quando ascolto chi mi parla, ma questo non sembra necessariamente avere a che fare con il fatto che io abbia o non abbia capito ciò che mi si dice, ma sembra piuttosto parlare della mia reazione psicologica ad un certo evento. Il fruttivendolo dell'esempio ha certo compreso ciò che il biglietto recita: ma ne saremmo ancora sicuri se, le-

gendo il biglietto, non facesse assolutamente nulla ma non riuscisse a trattenere la sua immaginazione dal figurarsi vividamente cinque mele rosse? Ci basterebbe prendere atto di questo evento rappresentativo per dire che conosce il significato delle parole che legge?

A tutte queste domande si deve dare — per Wittgenstein — una risposta negativa, e la si deve dare per molte ragioni, ma innanzitutto perché il fatto che io mi rappresenti qualcosa quando tu mi parli è un evento tra gli altri e non è come tale una risposta alla tua mossa linguistica. Quando tu parli accade che io mi rappresenti qualcosa, ma questo accadere di per sé non è diverso da un qualunque altro fatto che dipenda causalmente da un qualche evento. E invece, per Wittgenstein, si può dire che io abbia compreso solo se reagisco come si *deve* a ciò che tu dici e quindi secondo una regola che determina il criterio che ti permette di decidere se tu abbia davvero capito. Quando il manovale reagisce al grido «lastra!» ha capito se ci porta una lastra, non ha capito se ci porta un mattone; che poi si rappresenti un mattone o una lastra, importa poco. Ma ciò è quanto dire che il nesso associativo non basta, perché lega solo fattualmente la parola ad una rappresentazione; perché la parola assuma un senso è necessario il farsi avanti di una regola, di un gioco in cui il mio gesto linguistico, e la risposta che ne scaturisce, siano possibili mosse:

Una parte importante dell'addestramento consisterà in ciò: l'insegnante indica al bambino determinati oggetti, dirige la sua attenzione su di essi e pronuncia, al tempo stesso, una parola; ad esempio, pronuncia la parola "lastra" e intanto gli mostra un oggetto di questa forma [...]. Si può dire che questo insegnamento ostensivo delle parole stabilisce una connessione associativa tra la parola e la cosa [...] Ma se l'insegnamento ostensivo produce questo effetto, — devo dire che ha per effetto la comprensione delle parole? Non comprende il grido «lastra!» chi, udendolo, agisce in questo modo così e così? — Certo, a ciò ha contribuito l'insegnamento ostensivo; però solo in quanto è associato a un determinato tipo di istruzione. Connesso con un tipo di istruzione diverso, lo stesso insegnamento ostensivo di questa parola avrebbe avuto come effetto una comprensione del tutto diversa. «Aggiusto un freno collegando una barra ad una leva». — Certo, se è dato tutto il resto del meccanismo. Solo in connessione con questo, la leva è la leva di un freno; isolata dal suo sostegno non è neppure una leva; può essere qualsiasi cosa possibile, e anche nulla (*ivi*, § 6).

Un pensiero che ci può sembrare, di primo acchito, oscuro, come molte osservazioni di Wittgenstein. Eppure, se ci pensiamo un momento, ci

accorgiamo che l'oscurità è tutta dalla nostra parte. Perché una leva e una barra facciano insieme un freno non è affatto sufficiente che siano agganciati l'una all'altra: è necessario che vi sia una macchina di cui barra e leva siano a loro volta parti, perché solo in virtù di quest'appartenenza barra e leva assumono una funzione nuova in vista della quale diviene appunto necessario che siano collegati. In caso contrario, chiamare "freno" quella leva e quella barra sarebbe del tutto gratuito. Ma ciò che vale per barre e freni, vale anche per l'insegnamento ostensivo: posso ripetere ogni volta che indico un oggetto un certo nome, ma questo frequente ricorrere dell'uno e dell'altro evento (per esempio, della percezione di una lastra e della parola "lastra") può motivare un nesso associativo, non una connessione linguistica. La connessione sorge quando quel nesso associativo gioca all'interno di una prassi sorretta da regole: ora ti mostro una lastra e tu devi ripetere «lastra» (o portarmela) ed in questo contesto quella parola assume un significato. Solo allora l'asta fa perno sul punto di appoggio e si connette alla macchina, divenendo un freno.

Possiamo allora introdurre un termine nuovo e pronunciare una prima significativa tesi filosofica. Il termine nuovo è ben noto, ed è il termine «gioco linguistico» [*Sprachspiel*]. Wittgenstein lo definisce così :

Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2, sia uno di quei giochi mediante i quali bambini apprendono la lingua materna. Li chiamerò «giochi linguistici» e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un gioco linguistico (*ivi*, § 7).

L'intero processo dell'uso delle parole — così si esprime Wittgenstein, ed il senso di quest'affermazione è ormai ben chiaro: egli intende infatti parlare di gioco linguistico proprio per sottolineare la necessaria appartenenza di ogni gesto linguistico all'interno di una prassi socialmente codificata e sorretta da regole, di un insieme di attività che al linguaggio si legano. Scrive Wittgenstein: «chiamerò "gioco linguistico" anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività con cui si intrama» (*ivi*, § 7) — una definizione che vi inviterei a leggere dimenticandovi di quell'«anche» da cui possono soltanto sorgere inutili dubbi.

Di qui la tesi cui alludevamo: se parliamo di «giochi linguistici» è proprio perché intendiamo richiamare l'attenzione sul fatto che una parola

ha un significato solo se la intendiamo come una mossa all'interno di un determinato gioco.

2. Una teoria dell'apprendimento linguistico?

Siamo giunti ad una conclusione significativa che merita senz'altro di essere sviluppata e approfondita. E tuttavia il nostro compito di lettori ci costringe ancora una volta ad intrecciare il tema che dobbiamo affrontare ai nostri dubbi. Ad uno, in particolare: Wittgenstein ci invita ad immaginare i dinamismi impliciti nell'apprendimento linguistico, ma non vi è dubbio che non si preoccupi di sapere come di fatto i bambini imparino a parlare. Ora, l'apprendimento linguistico è un fatto come altri e può essere compreso solo empiricamente: pensare di risolverlo intingendosi la penna nel cervello e decidendo a colpi di filosofia come stiano le cose è per lo meno rischioso.

I rischi talvolta si pagano: oggi la ricerca linguistica tende sempre più decisamente a sostenere che del processo dell'apprendimento non si può rendere conto se non riconoscendo il ruolo che i meccanismi computazionali giocano nella determinazione della grammatica del linguaggio. La psicologia a tavolino di Wittgenstein sembra essere così non soltanto un azzardo ma un vero e proprio errore, — un fatto questo che ci costringerebbe a declinare al passato molte delle considerazioni che attraversano le sue *Ricerche filosofiche*.

Come si deve reagire a questo ordine di considerazioni? Riconoscendo, io credo, che vi sono davvero molti punti in cui le scoperte (più o meno certe) della psicologia cognitiva indicano un cammino diverso da quello che si potrebbe desumere dalle riflessioni wittgensteiniane e insieme constatando che vi è, in generale, nelle *Ricerche filosofiche* una sostanziale cecità rispetto al problema dei vincoli computazionali che il funzionamento del cervello pone alla struttura delle nostre lingue. E tuttavia riconoscere che così stanno le cose non deve impedirci di cogliere la specificità della posizione wittgensteiniana che può essere effettivamente colta solo se si comprende che nelle *Ricerche filosofiche* una teoria dell'apprendimento non vi è, e quindi non vi è nemmeno in linea di principio una qualche decisione rispetto alle domande classiche

dell'empirismo e dell'innatismo. In un'osservazione tratta da *Zettel* Wittgenstein scrive:

faccio forse della psicologia infantile? — Ma no, mi limito a porre in connessione il concetto di insegnamento con il concetto di significato (*Zettel*, § 412)

Si tratta di un'affermazione che va presa alla lettera. Anche se, quando ci invita a riflettere sul ruolo dell'apprendimento linguistico, Wittgenstein non ritiene probabile un'ipotesi di stampo innatistico, ciò non significa che egli intenda negare o affermare che le cose stiano così e non si preoccupa di come di fatto il bambino apprenda il linguaggio: nessuna delle brevi storielle che ci vengono proposte può davvero sobbarcarsi il carico di sorreggere una teoria dell'apprendimento. Il punto su cui vertono le sue analisi è un altro: Wittgenstein intende sostenere che nel concetto di significato è implicito un momento che può essere compreso con relativa facilità se ci si dispone sul terreno dell'apprendimento dei giochi linguistici e della loro sanzione intersoggettiva. Ora ci rivolgiamo a un bambino e gli diciamo «cinque mele rosse», e poi guidiamo i suoi movimenti incoraggiando quelli corretti e disapprovando quelli sbagliati, in un gioco che naturalmente deve essere ripetuto sin quando il bambino saprà soddisfare quell'ordine, sottomettendo la sua prassi alla possibilità di una sanzione e vincolando i suoi gesti all'approvazione o alla disapprovazione della regola. Certo, proprio perché il bambino impara, dopo vari tentativi, ad accordare le sue azioni alle richieste che sono avanzate dal gioco diviene evidente per lui la dimensione normativa che si sovrappone al suo agire; in linea di principio, tuttavia, l'efficacia reale dell'addestramento potrebbe anche venir meno: potremmo immaginare (in un'ipotesi di innatismo estremo) un bambino che sin dalla nascita sappia già connettere i segni linguistici alle rappresentazioni degli oggetti intesi, ma questo suo sapere non lo esimerebbe dalla necessità dell'apprendimento poiché un segno diviene una mossa nel gioco linguistico solo quando il suo esserci è conforme a una regola.

In altri termini: ciò che nell'apprendimento si viene determinando non è soltanto una qualche connessione fattuale tra le nostre rappresentazioni ed i segni linguistici, ma è la dimensione normativa che viene così attribuita al gesto linguistico. Se vuoi comprendere la parola «lastra» devi u-

sarla così, come ti mostro — devi, cioè, orientare il tuo comportamento secondo un modello che ti è stato mostrato e che vale proprio per questo come pietra di paragone e come criterio valido per decidere se tu hai effettivamente capito. Se poi, perché sei fatto così, questa connessione è per te già ovvia sarai certo facilitato nel tuo compito che tuttavia permane lo stesso: reagire, come ti si chiede e come devi, ad una qualche mossa del gioco linguistico.

Vi è, poi, una seconda ragione che rende così interessante agli occhi di Wittgenstein il linguaggio infantile, ed è la sua grande semplicità. Anche in questo caso la dimensione reale dell'apprendimento può essere fin da principio messa da parte, poiché ciò che attira Wittgenstein è il fatto che la scena dell'apprendimento è una scena facilmente dominabile che consente di vedere all'opera il linguaggio senza smarrirsi nella complicazione delle sue articolazioni. Il rimando al terreno dell'apprendimento linguistico si configura così come il luogo di un esperimento mentale che consente di cogliere nella loro esemplare semplicità le regole su cui poggiano i significati e di coglierle nel momento della loro istituzione.

Avremo modo di tornare su molti di questi temi ed in modo particolare dovremo senz'altro riflettere nuovamente sul concetto di regola e sulla diversità tra il seguire una regola e il mero comportarsi in accordo con una regola su cui ci siamo dianzi brevemente soffermati. Ora vorrei invece richiamare l'attenzione sul nesso che lega le riflessioni sull'apprendimento del linguaggio alla nozione di gioco linguistico che Wittgenstein introduce nel § 7 delle *Ricerche filosofiche* e che è di fatto uno dei termini più caratteristici della riflessione wittgensteiniana.

Questo nesso è in qualche misura ovvio e basta leggere le pagine del *Libro blu* in cui Wittgenstein introduce per la prima volta questa nozione per rendersene conto:

In seguito, richiamerò reiteratamente la tua attenzione su ciò che chiamo giochi linguistici. I giochi linguistici sono modi di usare i segni, modi più semplici di quelli nei quali noi usiamo i segni nel nostro complicatissimo linguaggio quotidiano. I giochi linguistici sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole. Lo studio dei giochi linguistici è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi. Se vogliamo studiare i problemi della verità e della falsità, della concordanza e della non concordanza delle proposizioni con la realtà, della natura dell'asserzione, dell'assunzione, della domanda, sarà opportuno

considerare le forme di linguaggio primitive, dove queste forme di pensiero appaiono senza lo sfondo disorientante di complicatissimi processi di pensiero. Quando noi consideriamo tali semplici forme del linguaggio, si dissolve la nebbia mentale che sembra avvolgere il nostro uso comune del linguaggio. Noi vediamo attività e reazioni che sono nette e trasparenti. Dall'altra parte in questi processi semplici noi riconosciamo forme di linguaggio che non sono del tutto separate dalle nostre forme di linguaggio più complicate. Noi vediamo che le forme complicate si possono costruire a partire dalle forme primitive aggiungendo gradualmente forme nuove (*Libro blu*, Einaudi, Torino, 1983, p. 26).

Per certi versi, la somiglianza balza agli occhi: qui, infatti, il concetto di gioco linguistico viene esplicitamente introdotto come una forma che permette di cogliere nella semplicità di una struttura poco articolata il gioco delle azioni e reazioni di cui consta il linguaggio. Ora, questa semplicità viene fin da principio riconnessa al problema dell'apprendimento: qualunque sia la forma empirica in cui l'apprendimento si realizza, è comunque ragionevole sostenere che il bambino impara a parlare muovendo proprio dai «giochi linguistici», e cioè da situazioni in cui è facile scorgere attività e reazioni e, insieme ad esse, le regole che le sostengono.

Su questo punto è opportuno insistere. Il rimando all'idea del gioco non soltanto è determinato dalla relativa semplicità degli esempi proposti di contro alla complessità del linguaggio quotidiano, ma anche dall'evidenza con la quale le regole nei giochi si mostrano. In questa prospettiva il gioco è davvero esemplare: i giochi constano sempre di regole che dobbiamo seguire, che debbono essere apprese e che talvolta debbono essere esplicitamente rammentate durante le fasi più concitate del gioco. A palla prigioniera si gioca così, e così si gioca a scacchi o a tresette — seguendo le regole che qualcuno ci mostra e che impariamo ora ascoltando le spiegazioni di un amico, ora giocando, ora fingendo di giocare in una mano di prova.

Nel proporci l'analogia tra il linguaggio e il gioco, Wittgenstein si lascia guidare prevalentemente dai momenti che abbiamo appena indicato. E tuttavia non vi è dubbio che vi siano molti altri motivi che rendono percorribile quell'analogia e che giustificano in realtà il fatto che di giochi linguistici Wittgenstein parli non soltanto per alludere alle brevi narrazioni che abbiamo imparato a conoscere, ma per indicare infine il lin-

guaggio nel suo complesso, così come si intesse nella trama di azioni e reazioni che lo rendono significante:

Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2, sia uno di quei giochi mediante i quali bambini apprendono la lingua materna. 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 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 (*ivi*, § 7).

Ma quali sono appunto le ragioni che giustificano quest'analogia al di là di ciò che già abbiamo detto? Ora, io credo che vi siano almeno altre due ragioni che spingono Wittgenstein ad avvalersi di quest'immagine.

La prima traspare già nella citazione che abbiamo appena proposto: qui Wittgenstein, con il consueto gusto per il paradosso, affianca il linguaggio nel suo complesso alla prassi di un insegnamento un poco retrivo e alle tiritere che accompagnano il girotondo dei bambini. Che tutte abbiano in comune l'obbedienza alla regola lo sappiamo bene, ma ciò su cui ora vogliamo attirare l'attenzione è proprio la diversità di questi giochi linguistici, il loro disporsi su diversi piani di articolazione e di ampiezza. Una diversità analoga si dà anche sul terreno dei giochi, nell'accezione propria ed immediata del termine. Vi sono molti e diversi giochi, proprio come diverse sono le relazioni che la prassi del gioco di volta in volta instaura con le regole che la sottendono. Vi sono giochi che hanno la forma di un calcolo le cui regole determinano a priori la totalità delle mosse possibili. Nel gioco degli scacchi le cose stanno così: vi è un mondo — la scacchiera — costituito da un reticolo di 64 caselle, vi è una posizione iniziale del mondo — la disposizione delle 32 figure su 4 file parallele — e vi sono regole che determinano le possibili future configurazioni di quel mondo, — le regole di movimento dei pezzi. Tutto qui. Che prima o poi un cavallo riesca a compiere un balzo di 5 caselle è semplicemente escluso dalle regole del gioco.

Ma le cose non stanno sempre così. Vi sono giochi che non possono essere effettivamente paragonati ad un calcolo e che hanno regole che non predeterminano ogni possibile situazione. Se sei colpito dalla palla sei preso, se la trattieni hai fatto prigioniero chi te l'ha tirata, — ma se la

palla resta imbrigliata nel cappotto chi segna il punto? E fin dove giungono le regole di quei giochi in cui si fingono ruoli diversi? È chiaro che in tutti questi casi la presenza delle regole si affianca al riconoscimento della relativa indeterminatezza del gioco e, insieme ad essa, della dipendenza dal contesto delle spiegazioni che ci permettono di imparare a giocare. Così, se gli scacchi sono tutti racchiusi nelle loro regole, i giochi dei bambini sono più aperti e mossi: imparare a giocare significa in questo caso imparare un insieme di regole che si stagliano su una molteplicità di abilità presupposte, di comportamenti naturali, di regolarità inscritte nel normale corso dei fenomeni. E ciò che è vero per i giochi vale anche per il linguaggio che si dispone su diversi piani e che se in alcune sue parti assume la forma di un calcolo, dipende per il resto da un insieme di regole relativamente aperte e vaghe e comunque intrecciate con una molteplicità di regolarità naturali. Proprio come i giochi dei bambini, anche il linguaggio si radica nella vita e nelle sue ovvietà.

Vi è tuttavia una seconda ragione che rende interessante l'analogia tra linguaggio e gioco, e che ci riconduce al tema dell'autonomia delle regole. Muoviamo da un esempio concreto: abbiamo di fronte la scacchiera con i suoi pezzi e ora decidiamo insieme liberamente come usare le torri, gli alfieri, i cavalli, e così via. Anche per un gioco così rarefatto come gli scacchi non tutte le regole di movimento sono concretamente possibili: per un bambino, la mossa del cavallo è difficile da apprendere e basterebbe complicarla a piacere per rendere impossibile a chiunque di usare un simile pezzo. E tuttavia, anche se vi sono molte ragioni che ci impediscono di sostenere che le regole sono semplicemente arbitrarie, resta egualmente vero che non è lecita alcuna proiezione dalla natura degli oggetti alla determinatezza delle regole che li ordinano. Parlare di autonomia delle regole significa allora, in primo luogo, riconoscere che *non è lecito alcun tentativo di fondare le regole del gioco in una qualche ragione esterna al gioco stesso.*

Non facciamo altro che sviluppare ulteriormente questo ordine di considerazioni se osserviamo che la semplicità di un gioco non contraddice affatto la sua completezza. Volgiamo nuovamente l'attenzione all'esempio che abbiamo appena proposto: potremmo decidere liberamente che, fatte salve tutte le altre regole degli scacchi, il pedone di re

possa muovere, sia pure una volta soltanto nel corso di una partita, di tre caselle in qualunque direzione. Si tratta certo di una regola che nel gioco degli scacchi non c'è e che potrebbe introdurre un elemento nuovo nel gioco, e tuttavia è del tutto evidente che non avremmo alcuna ragione per sostenere che il gioco degli scacchi fosse, prima della nostra decisione, un gioco incompleto. Era semplicemente un altro gioco. Completezza ed incompletezza esigono un metro, ma ogni gioco è misura a se stesso e può quindi essere semplice o complesso ma non completo o incompleto. Sottolineare l'autonomia delle regole significa allora sostenere, in secondo luogo, che non vi è una pietra di paragone rispetto alla quale vagliare la completezza o l'incompletezza di un gioco.

A partire di qui il significato euristico dell'analogia tra linguaggio e gioco risulta con chiarezza: dovremo infatti chiederci se anche nel caso del linguaggio ha senso sostenere da un lato che vi è una pluralità di livelli che esibiscono una diversa articolazione ed una diversa dipendenza dalle forme della nostra vita, dall'altro che ha senso riproporre anche sul terreno linguistico il tema dell'autonomia delle regole (o, come Wittgenstein si esprime, dell'autonomia della grammatica) colta nella duplicità dei suoi aspetti. Sarà questo il tema su cui le nostre prossime lezioni dovranno cercare di far luce.

LEZIONE TERZA

1. Il linguaggio e il problema della completezza

Come abbiamo visto, le prime pagine delle *Ricerche filosofiche* (i §§ 1—17) sono innanzitutto volte a prospettare la praticabilità di una concezione filosofica generale che potremmo riassumere così: la sfera generale della sensatezza non ci riconduce ad un cielo di oggetti platonici, né al territorio malcerto dei vissuti soggettivi, poiché il senso si dispiega sul terreno di una prassi socialmente codificata e sorretta da regole. Si tratta, appunto, di una tesi filosofica generale, e tuttavia abbiamo già visto come, se si assume questo punto di vista, sia necessario ripensare radicalmente la nozione di linguaggio: nella norma il linguaggio non è uno strumento per dare un nome alle cose; classificare gli oggetti può essere talvolta importante, ma non è che *una* tra le diverse funzioni del linguaggio, e ciò è quanto dire che il nome non è che *una* delle forme linguistiche.

Quest'ordine di considerazioni deve guidarci anche nella lettura del secondo gruppo di osservazioni che vanno, grosso modo, dal § 18 al § 25 e che ci permettono di dare una risposta alle osservazioni che avevamo avanzato discutendo dell'analogia wittgensteiniana tra gioco e linguaggio. I giochi, avevamo osservato, sono definiti dalle regole che sorreggono il comportamento ludico e non ha quindi alcun senso parlare di un gioco incompleto: un gioco non ha lacune poiché è metro a se stesso e definisce insieme alle sue possibili mosse anche lo spazio che le rende appunto possibile. Ma ciò è quanto dire che se una mossa non appartiene in linea di principio al gioco e ai suoi possibili sviluppi non è nemmeno una sua possibile mossa e non appartiene allo spazio che il gioco intorno a sé circoscrive. O se preferite: un gioco, una volta che sia stato arricchito con nuove regole, non è più completo di quanto prima non fosse: è semplicemente un gioco *nuovo*. Anche per il linguaggio le cose sembrano stare così, ed è un fatto che se rileggiamo ora il § 2, ci accorgiamo che del gioco primitivo del chiedere e del portare una lastra Wittgenstein ci parla come di un linguaggio *completo*. E la ragione che

come di un linguaggio *completo*. E la ragione che potrebbe essere addotta per convincercene è fin troppo semplice: proprio come un gioco, anche un linguaggio (un “gioco linguistico”) circoscrive lo spazio entro cui si danno le forme sensate della prassi e ciò è quanto dire che, una volta che ci poniamo all’interno di una lingua determinata, non ha semplicemente *sensu* parlare di una mossa che si trovi al di là del sistema che le regole codificano.

Che dire di questa presa di posizione così netta? In un certo senso si deve dire, io credo, che è *semplicemente* vera: proprio come le regole del gioco definiscono quali mosse gli appartengono, così la grammatica del linguaggio circoscrive la sfera della sensatezza ed è quindi evidente che nulla di sensato può rimanere al di fuori dei suoi confini e porsi come un segno della sua incompletezza. Del resto, se giudicassimo incompleto il gioco linguistico (2) dovremmo considerare tale anche ogni altro linguaggio compreso il nostro, poiché anche per le nostre lingue si può tentare più di un ampliamento. Il tema dell’autonomia della grammatica ci costringe così a riconoscere l’insensatezza di chi pretende di sostenere che i giochi linguistici primitivi non sono soltanto semplici, ma incompleti:

Non lasciarti confondere dal fatto che i linguaggi (2) e (8) consistono esclusivamente di ordini. Se vuoi dire per questo che non sono completi, chiediti se sia completo il nostro linguaggio; — se lo fosse prima che venissero incorporati in esso il simbolismo della chimica e la notazione del calcolo infinitesimale; questi, infatti sono, per così dire, i sobborghi del nostro linguaggio. (E quante case o strade ci vogliono perché una città cominci ad essere città?) (*ivi*).

Tutto questo è appunto vero, ma io credo, tuttavia, che al fascino per una conclusione che deriva necessariamente dalla tesi della «autonomia della grammatica» e che non si lascia intimorire dalla paradossalità della conclusione cui giunge, si leghi la consapevolezza del fatto che le regole del linguaggio stringono con la vita e con l’esperienza degli uomini una *relazione più complessa* di quanto di primo acchito si colga, muovendo dall’analogia con il gioco che, sotto questo riguardo, tende a rendere *troppo facile* la mossa che si intende compiere.

Certo, anche i giochi stringono un rapporto con la vita e sono determinati nelle loro regole dal contesto in cui occorrono. Una scacchiera ha 2⁶

caselle, ma non potrebbe averne 2¹² perché non riusciremmo più a giocare — vi sono limiti nella nostra capacità di tenere a mente le posizioni reali e possibili dei pezzi sulla scacchiera. E ancora: qualsiasi gioco con la palla dà per scontata la costanza delle leggi fisiche e le regole del gioco si costruiscono all'interno di un contesto che deve essere senz'altro presupposto. Dopo che l'abbiamo lanciata in alto, la palla ricadrà perché così si comportano le cose pesanti, e la pallavolo può dare per scontato questo comportamento che, se venisse meno, trascinerrebbe con sé la possibilità e la sensatezza stessa del gioco. Tutto questo vale anche quando abbiamo a che fare con i nostri giochi che appartengono comunque al nostro mondo e alla nostra vita, e del resto come non rendersi conto che il gioco varia con il variare delle culture, dei luoghi e delle attitudini degli uomini?

Tuttavia, non è difficile riconoscere che nel caso del linguaggio quest'intreccio è ancor più evidente e la constatazione dell'autonomia della grammatica deve necessariamente legarsi al riconoscimento che le *regole grammaticali non operano nel nulla*, ma presuppongono un contesto e si innestano nella nostra vita e nelle certezze che la dominano. Quest'ordine di considerazioni traspare anche nell'immagine così bella e suggestiva che chiude l'osservazione da cui abbiamo preso le mosse — un'immagine che ci invita a pensare al nostro linguaggio come ad una vecchia città in cui le case si sono strette le une alle altre in un intrico di vie che infine si apre quando il cuore della città vecchia si perde nelle strade meno frequentate della periferia:

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 (*ivi*, § 18)

Il linguaggio come una città con un centro storico e un'ordinata periferia: che cosa ci invita a pensare quest'immagine?

Ci invita innanzitutto a prendere atto della *storicità* del linguaggio, e a prenderne atto anche per ciò che concerne la dimensione esteriore: le forme grammaticali non sono forme fisse e definite, ma si piegano a diverse funzioni ed acquistano nel tempo una loro necessaria equivocità. Come i viottoli del centro, anche le grammatiche delle lingue si fanno in certi luoghi contorte e il loro essere state costantemente abitate le ha rese

spesso intricate e complesse, perché diversi sono gli usi che di volta in volta si è ritenuto opportuno farne.

Pensiamo per esempio al sistema dei casi linguistici. In latino l'accusativo esprime innanzitutto il complemento oggetto, ma poi anche il moto a luogo — e ciò ci sembra ancora facilmente comprensibile: la meta è, in fin dei conti, l'oggetto del nostro tendere. Ma se sfogliamo ancora la sintassi di casi, il nostro stupore di inesperti cresce, poiché la strada dell'analogia diviene davvero un viottolo dal percorso tortuoso: in latino vi è anche un accusativo di estensione per esprimere la distanza da un punto ad un altro, e vi è un accusativo per esprimere quello che su certe vecchie grammatiche si chiamava il complemento di età. E all'intrico del centro fa eco il diradarsi geometrico delle periferie: allontanandosi dal cuore di una lingua, le forme del linguaggio si fanno più aperte e possono arricchirsi di sempre nuovi strumenti che, proprio perché vengono usati di rado, salvaguardano meglio la loro linearità. Perdendosi nelle sue periferie il linguaggio si approssima ad un calcolo, le sue regole si fanno più esatte e sembrano pagare meno lo scotto della dipendenza dal contesto entro cui sono di fatto introdotte.

Ma l'immagine della città suggerisce una *seconda* riflessione che ci invita a cogliere sotto una diversa luce le considerazioni che abbiamo dianzi proposto. Certo, tu non puoi dire che la grammatica di un linguaggio sia incompleta perché non è in linea di principio possibile scoprire qualcosa che sia una mossa del nostro gioco e che insieme non appartenga allo spazio circoscritto dalle sue regole. Ma la via che qui ci invita a seguire è un'altra. Wittgenstein ci chiede infatti *quale sia il criterio* di cui ci avvaliamo *per parlare di incompletezza* nel caso dei linguaggi primitivi, per mostrare poi che un simile criterio non lo abbiamo. Una casa da sola non è una città, ma quante case o strade ci vogliono perché il sommarsi di edificio ad edificio formi una città — una domanda cui sembra davvero impossibile rispondere se non ci si vuole imbattere nelle pieghe dell'argomento del sorite.

Non possiamo rispondere con esattezza, questo è chiaro; e tuttavia parliamo egualmente di città, di paesi, di villaggi o di poche case, applicando con sicurezza una regola che non sa scandirsi in un criterio esatto ma che è comunque percorribile. Anche se non sappiamo esattamente dire

quando un insieme di case diviene una paese o una città, abbiamo comunque un'idea della *forma* complessiva che ci consente di parlare di città e di paesi e non soltanto di qualche abitazione più o meno vicina ad altre. Non a tutte le domande si può rispondere allo stesso modo. Puoi rispondere con un numero se ti chiedono quante arance mancano per averne una dozzina, ma non puoi chiedere quante case manchino perché nasca un paese: ma questo non significa che non vi sia un qualche criterio non soltanto quantitativo che ci consente di parlare di villaggi, di paesi o di città. Così, se tu parli di un paese, noi ci aspettiamo di vedere almeno una strada su cui le case si affaccino segnando una discontinuità con i campi che le attorniano, e ci attendiamo anche che quella strada si incontri con altre o che abbia, nel centro, una piazza che sia per tutti un luogo comune. Se poi le strade si intrecciano con altre strade, e se i vicoli si affiancano ai viali, e i viali alle piazze, e le case ai palazzi e ai teatri e ai luoghi di culto, allora non avremo davvero più dubbi.

Qualcosa di simile accade anche nel caso del linguaggio: anche se non possiamo tracciare con esattezza il discrimine che separa i giochi che Wittgenstein ci propone da ciò che chiamiamo linguaggio, ci aspettiamo comunque che un linguaggio abbia una forma *sufficientemente* articolata. Proprio come vi è una forma che distingue un mucchio di ciottoli dai pochi sassi che gli sono vicini, così vi è una *forma del linguaggio* che può variare ma che deve essere appunto *sufficientemente* articolata, — perché tale è il linguaggio degli uomini.

Di qui la terza riflessione che vogliamo proporre e che scaturisce non appena rileggiamo ancora una volta la breve analogia su cui Wittgenstein ci invita a pensare. Parlare del linguaggio come di una città con un centro ed una periferia vuol dire infatti richiamare l'attenzione sulla relazione che lega il linguaggio alla *forma di vita* degli uomini e le sue regole alle certezze che la sorreggono.

In questo il linguaggio non è del tutto assimilabile al gioco. I giochi si radicano nella vita e nella nostra natura (perché quasi tutti i giochi vogliono che infine qualcuno vinca? Perché nei giochi la sorte ha un ruolo tanto rilevante? Perché ci divertiamo nei giochi rischiosi?) e tuttavia è possibile considerare le regole di cui ciascuno di essi consta come un sistema relativamente chiuso che non rimanda ad altro e che non ha biso-

gno di alcun fondamento. A scacchi si gioca così perché queste sono le regole, e non vi è davvero bisogno di dire altro. Per i nostri giochi linguistici le cose stanno diversamente, poiché in questo caso dire che *giochiamo così significa fin da principio sostenere che questa è la nostra forma di vita*.

Non è un caso allora che la riflessione sul linguaggio possa legarsi all'immagine che ci occupa: possiamo dire che il nostro linguaggio è come una vecchia città proprio *perché le città si abitano* e perché in esse si dipana in forme di volta in volta diverse la nostra vita. Che cosa ci affascina quando visitiamo una bella città? Ci affascina i monumenti, le belle architetture, ma anche il fatto che riconosciamo nelle pieghe delle città la vita che la abita. Una piazza è la piazza del mercato, in un'altra vi è il chiosco dell'edicola ed un giardinetto dove la gente si ferma a chiacchierare, un'altra ancora è la piazza della stazione, questo non luogo che è sempre inguaribilmente straniero e che non sembra appartenere alla città che la ospita. Tante diverse forme urbanistiche, tante diverse forme di vita; e lo stesso accade al linguaggio: anche il linguaggio è un insieme aperto di forme proposizionali che corrispondono alle diverse forme di vita degli uomini, alla molteplicità dei giochi linguistici che fanno e vogliono giocare.

Ed anche in questo caso, come nel caso delle città, vi sono tratti comuni e tratti distintivi. Vi sono giochi linguistici che appartengono all'essenza di ogni rapporto comunicativo: il domandare e l'affermare sono tratti comuni ad ogni forma di vita umana. Ma lo stesso vale necessariamente anche per il discorso ironico? Non potremmo immaginare una società in cui l'ironia fosse semplicemente sconosciuta? Ogni città ha strade, case, una piazza centrale, ma non necessariamente fontane, teatri o una ordinata periferia, ed anche se non dobbiamo essere troppo precipitosi nel riconoscere come ovvia la possibilità che le cose siano proprio come ce le attendiamo, nell'immagine della vecchia città sembra essere comunque racchiuso un invito a riflettere: anche se ogni gioco linguistico si commisura soltanto rispetto alle sue regole, sembra esservi comunque qualcosa come un nucleo centrale che ci attendiamo *ragionevolmente* di trovare, poiché si intreccia con le forme più radicate della vita umana, con le certezze che fanno tutt'uno con la sua vita e che permeano di sé la

totalità dei giochi linguistici degli uomini. Al riconoscimento della varietà delle forme linguistiche che è implicito nella tesi dell'autonomia della grammatica si affianca così la convinzione che vi sia comunque un centro del linguaggio, una città vecchia che non può mancare poiché non è tanto il frutto della peculiarità delle forme di vita degli uomini, ma ne esprime le strutture più elementari e costanti. E forse necessarie, poiché non è affatto detto che una comunità possa avere una forma qualunque. Ma su questo tema dovremo in seguito ritornare.

2. *La forma e la funzione di un segno*

Le considerazioni che abbiamo appena svolto sembrano tuttavia offrire il destro per una critica cui è opportuno dar voce. Rammentiamo ciò che abbiamo osservato: al di là di tutte le *precisazioni* che ci era sembrato importante avanzare, ci eravamo accordati sulla tesi secondo la quale ogni linguaggio è in sé completo poiché pone insieme alle sue regole la totalità dello spazio che gli è proprio. A questa conclusione eravamo giunti lasciandoci guidare dall'analogia con il gioco, — un'analogia che ci era parsa per molti versi convincente. E tuttavia un dubbio permane: si potrebbe infatti obiettare che l'analogia con il gioco sembra convincerci solo perché ci dimentichiamo del fatto che il linguaggio è espressione del pensiero e che il pensiero che accompagna i nostri gesti linguistici è il fondamento cui deve essere infine ricondotta la sensatezza di ogni nostra mossa linguistica. Basta disporsi in questa diversa prospettiva perché la tesi della completezza dei giochi linguistici primitivi cui appaia sotto una diversa luce: se il linguaggio esprime il pensiero, allora è ben chiaro che cosa significhi sostenere l'incompletezza di un qualche gioco linguistico — significa soltanto riconoscere la sua inadeguatezza rispetto all'articolazione dei nostri pensieri. Un linguaggio è incompleto se costringe il parlante a dire meno di quello che pensa.

È questo il tema che in vario modo ricorre nei pensieri che vanno dal § 19 al § 27, — un tema che ci appare ora scandito in due diversi momenti: da un lato, infatti, Wittgenstein si interroga sul rapporto tra forma grammaticale e funzione d'uso della parola, dall'altro sulle difficoltà di prin-

cipio che rendono inaccettabile il vecchio disegno di una morfologia pura del linguaggio, di una sinossi completa delle sue possibili forme espressive.

Affrontiamo innanzitutto il primo punto. Il problema di cui discorrere è annunciato con chiarezza nel pensiero che abbiamo dianzi letto (*ivi*, § 19), in cui Wittgenstein si chiede se il grido «Lastra!» del nostro gioco linguistico debba o non debba essere inteso come una forma *ellittica*. Quali siano le ragioni che ci spingono in questa direzione è presto detto. Se si intende la forma grammaticale come l'*eco visibile di un pensiero invisibile* allora è senz'altro opportuno sottolineare che per ogni forma linguistica dovrebbe esserci un *metro assoluto* cui commisurare l'adeguatezza di ciò che si è detto: il metro dei pensieri intesi. Il modello proposto è semplice: parlare significa dar voce alle singole unità di significato intese dal parlante, e la grammatica deve rispecchiare passo dopo passo la struttura dei significati intesi. Qualora poi un simile rispecchiamento non avesse luogo, sarebbe legittimo sostenere che la forma linguistica è incompleta o addirittura inesatta, e che sarebbe lecito attendersi una sorta di "ripensamento", volto a restituire al linguaggio quella relazione di specularità che lo sviluppo storico avrebbe reso per qualche motivo meno avvertibile. Per riprendere l'immagine che abbiamo appena lasciato alle nostre spalle: in linea di principio dovremmo poterci attendere che l'intrico di viottoli e strade della città vecchia assuma prima o poi la forma ordinata della periferia.

Sappiamo già che non è questa la posizione di Wittgenstein: per Wittgenstein, un gesto linguistico ha un significato non già in virtù dei pensieri che attraversano la mente di chi parla, ma in ragione della sua appartenenza ad un determinato gioco linguistico. Ne segue che alla forma grammaticale del linguaggio non è affatto chiesto di rispecchiare i pensieri che possono animarci mentre la pronunciamo, poiché il senso di una proposizione dipende dall'uso che se ne fa in una circostanza determinata. Wittgenstein ragiona così, dando ancora una volta forma dialogica ai suoi argomenti:

Ma che cosa diremo: il grido «Lastra!» nell'esempio è una proposizione o una parola? — Se è una parola non ha certamente lo stesso significato della parola foneticamente eguale del nostro linguaggio ordinario, perché nel § 2 essa è un grido. Ma

se è una proposizione, non è certo la proposizione ellittica «Lastra!» del nostro linguaggio. [...] — Ma senza dubbio è soltanto una forma abbreviata della proposizione «Portami una lastra!», e certo questa proposizione non si trova nell'esempio del § 2. Ma perché non dovrei dire viceversa che la proposizione «Portami una lastra!» è un prolungamento della proposizione «Lastra!»? — Perché chi grida «Lastra!» intende propriamente: «Portami una lastra!». — Ma come fai a *intendere questo*, mentre dici «Lastra!»? Dici dentro di te la proposizione non abbreviata? E perché per dire ciò che uno intende col grido «Lastra!», dovrei tradurre quest'espressione in un'altra? E se significano la stessa cosa, — perché non dovrei dire: «Quando dice “Lastra!” intende “Lastra!”»? Oppure: perché non dovrei intendere «Lastra!» se puoi intendere «Portami una lastra!»? — Ma se grido «Lastra!» voglio indubitabilmente *che mi porti una lastra!* Certo, ma questo volere consiste nel pensare, in una forma qualsiasi, una proposizione diversa da quella che tu dici? (*ivi*, § 19).

Che a questa domanda si debba dare risposta negativa è ciò che Wittgenstein sostiene, sciogliendo così con un accento ironico il gioco intricato di argomenti e contro argomenti che animano questa osservazione. Non vi è dubbio: qualche parvenza di ellitticità il grido «Lastra!» ce l'ha, anche per noi. E tuttavia, non appena cerchiamo di dar voce a questa impressione tutto si fa improvvisamente confuso. Perché quel grido deve valere come una proposizione ellittica? Verrebbe voglia di rispondere come risponde l'interlocutore di Wittgenstein: il grido è ellittico «perché quando dico così, *voglio che mi si porti una lastra*», e questo volere è un pensiero che esprimo appunto con molte parole. Parlare di ellitticità significa allora trovare nel pensiero un *metro assoluto* cui vincolare la forma linguistica: in assenza di questo metro, il giudizio di ellitticità sarebbe infatti evidentemente fuori luogo.

Ora, sappiamo già che per Wittgenstein il significato non è un evento mentale: per Wittgenstein, che il grido «Lastra!» significhi che qualcuno deve portarmi una lastra dipende dal modo in cui quel grido è usato, dal contesto in cui accade e, più in generale, dall'insieme delle relazioni che sussistono tra i parlanti, *non da ciò che eventualmente passa per la mente di chi parla*. Ma ciò è quanto dire che non possiamo fare riferimento al pensiero per considerare incompleta una forma linguistica: ciò che pensiamo non determina il significato delle nostre parole.

E tuttavia non possiamo fermarci a questa petizione di principio, poiché nella riflessione che abbiamo appena citato vi è qualcosa di più. Ri-

legghiamola: il gesto ironico di Wittgenstein consiste dapprima nel chiedersi che cosa dovremmo pensare per dare un significato al grido «lastra!», per osservare poi che il senso di questo gesto linguistico pronunciato ad alta voce sarebbe da ricondurre ad un'altra proposizione — la proposizione: «portami una lastra» — pronunciata questa volta tra me e me. Dico «lastra!», ma una voce dentro di me ripete «portami una lastra!», anche se soltanto io posso sentirla. Ma ora quale senso posso attribuire a questa recita silenziosa? Perché questo è chiaro: il fatto che si tratti di un pensiero non ci esime dal chiederci che cosa lo renda significativo. L'aver luogo nella testa non è un *sigillum veri* di cui il pensiero possa vantarsi. Dobbiamo dunque chiederci: da dove traggio il significato che attribuisco a questa proposizione? Evidentemente lo traggio dal linguaggio: qualunque cosa accada nella mia testa, la successione di suoni che pronuncio significa qualcosa perché quando la impiego accadono certe cose — questo è il suo senso. Ne segue che non appena mi interrogo sul significato che di fatto attribuisco alla recita del pensiero sono costretto ad additare il linguaggio: che cosa voglia dire «portami la lastra!» è qualcosa che comprendo facendo riferimento ad un gioco linguistico, fatto in un certo modo. Il significato di quel pensiero mi riconduce così ad una serie aperta di esempi che sono del tutto identici a quelli che abbiamo proposto nelle precedenti lezioni: dovremo cioè parlare di un costruttore e di un manovale e delle consuetudini linguistiche che attraversano il loro cooperare ad un identico fine. Ma se le cose stano così e se «lastra!» e «portami una lastra!» significano la stessa cosa, tanto che con questa intendo quella, che cosa mi impedisce di dire che quando dico tra me e me «portami una lastra!» intendo «lastra!»? Una spiegazione vale l'altra, poiché in realtà nessuna delle due spiega alcunché. E ciò è quanto dire: visto che il significato delle parole si comprende a partire dal gioco linguistico in cui occorrono, ha altrettanto senso dire che «lastra!» è ellittico, quanto che «portami una lastra!» è ridondante. Ha altrettanto senso o — più propriamente — non ne ha alcuno.

Bene. E tuttavia il grido «Lastra!» non continua forse, ciò nonostante, a sembrarci ellittico? Che quell'espressione sia troppo breve non ce lo leva dalla testa nessuno, ma la ragione che rende conto di quest'impressione non deve essere cercata nelle pieghe recondite di una filosofia mentalisti-

ca, ma in un fatto linguistico. Se quell'espressione ci sembra ellittica, ciò accade soltanto perché la *nostra* lingua — al fine di evitare fraintendimenti possibili — ha dato a quel gioco linguistico una veste grammaticale complessa *rispetto alla quale* quel grido sembra in effetti tacere qualcosa:

La proposizione è ellittica non perché ometta qualcosa che intendiamo quando la pronunciamo, ma perché è abbreviata rispetto ad un determinato modello della nostra grammatica. — Naturalmente qui si potrebbe avanzare l'obiezione: «Tu ammetti che la proposizione abbreviata e quella non abbreviata abbiano lo stesso senso. — Ma qual è allora il loro senso? e per questo senso non vi è un'espressione verbale?» — Come se il loro avere un eguale senso non consistesse nel loro avere un eguale *impiego* — (In russo si dice «pietra rossa» invece di «La pietra è rossa»; i russi concepiscono la frase senza copula o aggiungono la copula nel pensiero?). (*ivi*, § 20).

Forse tutto è già chiaro, ma forse non ancora. Forse c'è un dubbio che ci costringe ad assentire con un qualche senso di colpa ad una tesi che sembra spingersi più in là di quanto siamo disposti a seguirla. Anche questo dubbio va formulato. Così: quando dico «lastra!» e «portami una lastra!» intendo certo la stessa cosa, ma ciò non toglie che in un caso distinguo ciò che altrimenti resta implicito. Chi chiede che *gli sia portata una lastra* usa parole che hanno ciascuna un senso, e ciò sembra invitarci ad una conclusione ben precisa: se quando grido «portami una lastra!» anche «porta!» e «mi» hanno un senso, allora debbo riconoscere che nel grido «lastra!» non si dice tutto quello che si dovrebbe dire. In questo senso quel grido è davvero ellittico, perché non dice tutto quello che si scopre necessario dire quando si analizza il senso della proposizione che ci sta a cuore.

Come reagire di fronte a questo nuovo dubbio? Osservando, credo, che qui non si nega affatto che una forma linguistica sia, in un certo senso, meno esposta al fraintendimento dell'altra, né che vi siano linguaggi più o meno articolati e ricchi. Il punto è un altro: ciò che Wittgenstein intende sostenere è che il senso che attribuisco alle mosse del mio gioco linguistico non è determinato da ciò che nella mia mente accade, ma dalla regola del gioco. Che poi vi siano giochi che hanno regole più complesse ed articolate di altri che lasciano invece più spazio alla determinazione contestuale del senso della regola è un fatto che Wittgenstein non intende

affatto negare. Ma dire che il nostro linguaggio è più ricco ed articolato non significa dire né che è più completo, né che è più vicino alla struttura dei pensieri espressi.

Un analogo ordine di considerazioni vale nel caso della discrasia tra forma grammaticale e significato. Talvolta le domande hanno *valore* di affermazione, le affermazioni di ordini — e tuttavia ciò non muta affatto il loro senso. Possiamo anzi immaginare strane tribù in cui d'un tratto si dimentichi la forma grammaticale dell'imperativo e ci si limiti a pronunciare proposizioni interrogative anche per farsi obbedire: in tutti questi casi il senso non muterebbe, poiché il senso risiede nel ruolo che quelle proposizioni rivestono nella prassi comunicativa. Possiamo allora sostenere che la forma grammaticale può restare immutata anche se diversa è la funzione che un determinato gesto linguistico assolve nel gioco comunicativo:

immagina un gioco linguistico in cui B, rispondendo a domande postegli da A, lo informa sul numero delle lastre o dei blocchi che si trovano in un mucchio, e sui colori e le forme delle pietre da costruzione che si trovano qua e là — Un'informazione del genere potrebbe suonare: «Cinque lastre». In che cosa consiste allora la differenza fra l'informazione o asserzione «Cinque lastre» — e il comando: «Cinque lastre!»? — Ebbene, nella parte che l'enunciazione di queste parole ha nel gioco linguistico. Ma anche il tono con cui le parole vengono pronunciate può essere diverso, e così pure i gesti e molte altre cose ancora. Ma potremmo anche immaginare che il tono sia lo stesso, — e infatti un comando e un'informazione possono venir pronunciati con toni e gesti di *vario tipo* — e che la differenza risieda soltanto nell'impiego (*ivi*, § 21).

Per quanto possa essere utile per stornare una molteplicità di possibili fraintendimenti, la forma grammaticale risulta così in linea di principio distinta dalla funzione di significato, che deve essere ricondotta alla modalità dell'impiego del termine nel contesto dialogico dato. Certo, nella norma, la forma grammaticale coincide con il modo in cui si impiega una determinata espressione. Ma ciò non accade necessariamente, ed in ogni caso il significato di una certa espressione non è determinato dalla sua forma linguistica, ma dal gioco cui appartiene. Così, anche se possiamo parlare di proposizioni che hanno la forma della domanda o dell'asserzione, ciò non toglie che l'essere domande e asserzioni dipenda dalla modalità del loro *impiego*:

Naturalmente potremmo anche usare le parole “asserzione” e “comando” per designare una forma proposizionale della grammatica e un’intonazione; così come diciamo che la proposizione «Non è meraviglioso il tempo oggi?» benché venga usata come un’asserzione è una domanda. Potremmo anche immaginare un linguaggio in cui *tutte* le asserzioni avessero la forma e il tono delle domande retoriche; o in cui ogni comando assumesse la forma della domanda: «Vorresti far questo?». Forse allora si dirà «Quello che dice ha la forma della domanda, ma in realtà è un comando» — cioè ha la funzione del comando nella prassi del linguaggio. (Similmente diciamo: «Lo farai» non come profezia, ma come comando. Che cosa fa sì che questa proposizione sia l’una o l’altra cosa?) (*ivi*, § 21).

Riconoscere questo fatto vuol dire constatare l’irriducibilità della funzione alla forma grammaticale. E tuttavia se ci soffermiamo sugli esempi proposti, tale diversità sembra innanzitutto ricondurci ad una possibilità teorica, in sé interessante, ma priva di una ricaduta empirica significativa. In realtà le cose non stanno così, e nel corso delle nostre analisi dovremo necessariamente soffermarci sul fatto che le forme linguistiche sono sempre strumenti che si possono impiegare in una molteplicità di modi.

Le considerazioni che abbiamo appena svolto ci hanno mostrato che la forma grammaticale di una proposizione non ne determina ancora il significato, che dipende invece dal modo in cui la proposizione è concretamente utilizzata. In questo riconoscimento vi è tuttavia l’invito ad una nuova riflessione: se infatti occorre distinguere la forma grammaticale dall’uso e se si deve imputare a questo la valenza significativa delle nostre proposizioni, allora ne segue che è del tutto legittimo *dubitare che vi sia davvero un’unica forma di significato per ogni forma grammaticale*.

In altri termini: una lingua si articola in una molteplicità definita di forme grammaticali — vi sono proposizioni dichiarative, interrogative, desiderative, imperative, ecc., ma ciò non significa affatto che la comunità dei parlanti conosca soltanto quest’insieme di giochi linguistici. Tutt’altro: Wittgenstein ci invita piuttosto a riflettere sul fatto che le forme grammaticali sono necessariamente equivoche e che non esiste *la* proposizione interrogativa, ma una molteplicità di giochi linguistici relativamente vicini gli uni gli altri:

Chi non ha presente la molteplicità dei giochi linguistici, tenderà forse a porsi domande come questa: «Che cos’è una domanda?» — è la constatazione che non so una certa cosa così e così, o la constatazione che desidero che l’altro mi dica...? O

è la descrizione del mio stato d'animo di incertezza? — E il grido «Aiuto!» è una descrizione di questo tipo? (*ivi*, § 24)

La risposta a queste domande è negativa: gridare aiuto non significa constatare un imbarazzo e domandare non significa fare una constatazione circa la mia ignoranza. Ma ciò non significa che si possa dire allora sempre e necessariamente che cosa significhi domandare: i giochi linguistici sono appunto una molteplicità, che non deve necessariamente rispecchiarsi nelle forme linguistiche. E d'altro canto: forme linguistiche differenti potrebbero avere lo stesso significato. Posso esprimere la mia incertezza rispetto ad una tesi utilizzando il congiuntivo («che sia davvero così è discutibile») — posso farlo se parlo in italiano, non posso farlo se parlo in inglese. Ma questo naturalmente non significa che non vi siano forme equivalenti: il significato dipende dall'uso, non dalla forma grammaticale.

Di qui è possibile trarre una nuova, importante conseguenza. Riconoscere che il significato dipende dall'uso e non dalla forma linguistica non significa solo prendere le distanze da una concezione mentalistica del significato: vuol dire anche, per Wittgenstein, riconoscere che il disegno di una morfologia di tutte le possibili forme del significato proposizionale è insensato.

Ora, di un simile disegno si può rendere conto in differenti modi.

1. È innanzitutto possibile sostenere che vi sia una *struttura comune* a tutte le lingue che racchiude in sé la totalità delle possibili forme di significato. Nella sua forma più immediata, questa tesi equivale a sostenere che sia possibile ricondurre tutte le lingue ad un modello grammaticale dato — al latino, per esempio — secondo uno stile di indagine che è in qualche modo rappresentato dalle grammatiche razionali del XVII - XVIII secolo. Ma è possibile anche una formulazione più smalzata di questa teoria. È possibile infatti riconoscere che le lingue hanno forme grammaticali differenti, ma che è tutta via possibile delineare — sul terreno della psicologia cognitiva — una sinossi generale delle forme del significato, di quei vissuti che dobbiamo porre nella mente dell'uomo in quanto tale. Anche in questo caso non è difficile dare un volto definito a queste teorie: la linguistica psicologica del primo Novecento e, seppure in altra forma, il cognitivismo lin-

guistico contemporaneo si inquadrano in questa prospettiva di carattere generale.

2. Vi è tuttavia una seconda via per tracciare una morfologia del significato, ed in questo caso è alle *Ricerche logiche* di Husserl che si deve rivolgere l'attenzione. Anche Husserl ritiene che sia possibile indicare la tavola dei significati, ma ciò non significa sostenere che vi sia una struttura comune a tutte le grammatiche o che le forme della sensatezza siano comunque date alla soggettività psicologica. Per Husserl la grammatica logica è una grammatica pura, e ciò significa che ad essa *non* spetta il compito di avanzare ipotesi di carattere empirico sulla soggettività. Così, per Husserl non si può affermare che vi *sia* una base comune a tutte le lingue — sia essa di natura psicologica o grammaticale: si deve sostenere invece che ogni possibile forma di significato cui si possa in linea di principio accedere si dà all'interno di una cornice apriori.

Non vi è dubbio che, per Wittgenstein, entrambe le vie siano da rifiutare. È da rifiutare innanzitutto la pretesa che abbiamo rammentato per prima, e cioè la convinzione che sia possibile cogliere una grammatica generale delle forme del significato, ancorandola ad una sinossi dei nostri vissuti. Questa via deve essere semplicemente messa da parte, poiché non vi è corrispondenza tra le forme linguistiche e le forme della nostra esperienza interna cui l'introspezione dovrebbe darci diritto di accedere. Il rifiuto della prospettiva mentalistica è dunque di per sé sufficiente per archiviare l'ipotesi che sia possibile ricondurre la molteplicità aperta dei giochi linguistici ad una grammatica generale dei fatti della mente, rispetto alla quale vagliare la completezza o l'incompletezza delle singole lingue empiricamente date.

Ma anche la via husserliana deve essere di fatto scartata, poiché — per Wittgenstein — non è possibile tracciare a priori la mappa che descrive e insieme circoscrive l'ambito del significato, poiché le forme del significare sono storicamente mutevoli e dipendono dalle infinite possibili forme di vita degli uomini. Alla pretesa della logica di circoscrivere le forme della proposizione all'interno di un insieme di forme delineato a priori si deve ora obiettare che esistono *infinite possibili modalità di impiego*

del linguaggio e che non è possibile predeterminare quali siano le forme di rapporto tra gli uomini. Il tentativo di definire a priori la molteplicità dei giochi linguistici si scontra così con la constatazione della loro infinita varietà e della possibilità di mutarli, così come si possono modificare le regole di un gioco:

Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? — Di tali tipi ne esistono innumerevoli: innumerevoli tipi differenti di impiego di tutto ciò che chiamiamo «segni», «parole», «proposizioni». E questa 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. (Un' *immagine approssimativa* potrebbero darcela i mutamenti della matematica). Qui 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. Considera la molteplicità dei giochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi: comandare e agire secondo il comando — Descrivere un oggetto in base al suo aspetto e alle sue dimensioni — Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno) — Riferire un avvenimento — Far congetture intorno all'avvenimento — Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova — Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi — Inventare una storia; e leggerla — Recitare in teatro — Cantare in girotondo — Sciogliere indovinelli — Fare una battuta; e raccontarla — Risolvere un problema di aritmetica applicata — Tradurre da una lingua in un'altra — Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare (*ivi*, § 23).

Su questa lunga rassegna di modi di impiegare il linguaggio è opportuno soffermarsi un poco, poiché di fatto essa ci permette di renderci meglio conto della portata teorica delle affermazioni che Wittgenstein ci propone. Rammentare che il linguaggio può servirci per pregare o per recitare in teatro non vuol dire soltanto mettere in luce una pluralità di usi che di fatto potrebbero essere assenti in una lingua determinata, ma vuol dire anche mostrare concretamente che cosa voglia dire sostenere che il parlare un linguaggio è un momento che si radica in una forma di vita: la forma linguistica del recitare — sembra sostenere Wittgenstein — è una forma linguistica che può esistere solo in una comunità umana che abbia il senso dello spettacolo e che *annoveri tra le sue forme di accordo intersoggettivo il gioco teatrale*.

Ma rammentare il nesso tra le forme del linguaggio e gli stili di vita vuol dire anche, implicitamente, mettere in luce quali possano essere gli ostacoli che si frappongono all'immediatezza del comprendere ogni volta

che si abbandona una comunità ermeneutica — quella comunità di forme e di stili di vita che rendono possibile un accordo. Su questo punto bisogna esser chiari: se la possibilità di un accordo di lega alla condivisione di uno stile di comportamento è fin da principio evidente che a stili di vita radicalmente diversi farà eco l'incapacità di intendersi. Gli antichi sardi accompagnavano ridendo (il riso sardonico, appunto) il rito di sacrificio degli uomini anziani, e per noi che, credo, non condividiamo più queste forme di vita, un simile comportamento è, nel migliore dei casi, incomprendibile.

Di qui la conclusione filosofica che possiamo trarre: legare le forme del linguaggio ai diversi giochi linguistici significa anche disporsi in una prospettiva di stampo ermeneutico, che riconosce il nesso che lega il senso alla storia, le forme del linguaggio alle forme di vita degli uomini. E ciò è quanto dire che non possiamo in linea di principio attenderci che ogni comunità umana disponga delle stesse forme di significato, che condivida cioè gli stessi comportamenti linguistici. Potremmo cioè immaginare una cultura in cui non esista il gioco del narrare, un'altra in cui non si sappia compiangere, un'altra ancora in cui non si facciano progetti. Possiamo immaginarle, anche se ciò chiede naturalmente uno sforzo considerevole.

Come osservavo, questa componente ermeneutica è implicita nel discorso di Wittgenstein ed è ben racchiusa nell'immagine del linguaggio come una città che si è venuta formando negli anni in ragione delle esigenze e delle forme di vita di chi vi abita. Le città non sono tutte eguali, e se qualche volta ci perdiamo in una città che non conosciamo ciò accade anche perché di cultura in cultura mutano le forme abitative degli uomini, il loro modo di crearsi uno spazio comune intorno al proprio spazio privato.

Sarebbe un errore, tuttavia, accentuare questa piega del discorso wittgensteiniano, e questo per due differenti ordini di ragioni. In primo luogo, occorre infatti osservare che nelle *Ricerche filosofiche* non sembra esservi spazio per sostenere che vi siano giochi linguistici che *non possono essere appresi da chi non appartenga ad una cultura data*. Condividere un gioco linguistico non significa farlo proprio, né tanto meno approvarlo: vuol dire solo dichiararsi disponibile a comprendere un gesto

linguistico a partire dalla prassi cui appartiene. Ma allora riconoscere che una forma di vita non contempla un determinato gioco linguistico non significa affatto sostenere che quel gioco non possa essere inteso da chi non appartiene a quella cultura: vuol dire solo che la catena di esempi che rende conto di un gioco linguistico deve arretrare di qualche passo per *ritrovare il terreno dell'accordo* e per ricostruire poi la trama che restituisce ai comportamenti il senso che loro compete. Allo stupore della diversità non ci si può rassegnare perché — come racconta una favola antica — è di qui che ha origine il lavoro della filosofia. La diversità implica una reazione filosofica, ed è proprio a questa reazione che caldamente vi invito. Bene, gli antichi sardi accompagnavano con il riso l'uccisione dei loro vecchi e di questo ci stupiamo, ma da questo stupore vogliamo e dobbiamo liberarci. I giochi linguistici sono vari: parlare di un riso funebre non significa ancora nulla, sino a quando non si sia compresa quale sia il gioco di cui si parla. E allora ci *rammentiamo* del fatto che il riso è anche un segno di benvenuto: si sorride all'ospite sulla soglia di casa, per invitarlo ad oltrepassarla con la massima serenità. E se le cose stanno così, se la morte è un trapasso e il sorriso è un gesto di benvenuto, perché stupirsi che, nel *rito*, un figlio auguri il benvenuto al padre e alla madre che si accingono a raggiungere un nuovo mondo? Come potrebbero altrimenti sopportare la crudeltà di un simile destino — imposto dalla povertà dei mezzi di vita e dalla durezza della natura — se non vi fosse un gesto che esprime la promessa che la soglia si può serenamente valicare?

Del resto, la constatazione in sé legittima della storicità dei linguaggi o, se si preferisce, della difficoltà in cui talvolta le traduzioni si imbattono non può farci chiudere gli occhi sul fatto, ben più mirabile, che le traduzioni sono possibili, che gli stessi giochi linguistici si giochino da un'infinità di anni e nelle più diverse famiglie degli uomini. Così, è forse opportuno rammentare che i greci non avevano un nome per il blu o per il verde, ma il disappunto per questa inattesa povertà lessicale non deve farci dimenticare che *comprendiamo così bene quel mondo così lontano*, e che lo comprendiamo anche quando ci dice che il mare è del colore del vino e che i capelli di Ulisse sono del colore del giacinto. Certo, le differenze ci colpiscono, ma proprio perché si manifestano sul terreno di un *tacito accordo*, perché ci sembra davvero ovvio che *per le nostre parole*

importanti ogni lingua abbia in serbo un suono. La terra, l'acqua, il cielo, la pietra e il sasso, il colore e il peso, il rumore e il suono, il cibo, il gioco, il riso, il tu, l'io, il noi — per tutte queste cose e per infinite altre la nostra lingua ha pronta una parola e noi ci attendiamo che ogni lingua compia gli stessi servigi e che indichi la via per praticare *in qualche modo* quei giochi linguistici: per queste parole *pretendiamo* che il vocabolario ci dia una risposta, poiché questi giochi linguistici debbono potersi giocare in ogni lingua, anche se forse non nella stessa maniera. Ma ciò che sembra dovuto non è per questo meno interessante dal punto di vista teorico, ed io vi invito allora formalmente a *stupirvi* della possibilità della traduzione, del fatto che sia davvero possibile capire con un'esattezza mirabile ciò che uomini in luoghi diversi ed in diversi tempi hanno detto, pensato e sofferto.

Queste considerazioni ci guidano insensibilmente verso una nuova ragione che ci convince dell'opportunità di non esasperare il tema dell'alterità e della differenza nella lettura delle pagine di Wittgenstein. Certo, possiamo immaginare una cultura in cui non si pratici il gioco dell'ironia (anche se non credo che una simile cultura sia davvero mai esistita), ma resta comunque un fatto che, per Wittgenstein, esiste comunque un nucleo del linguaggio, un insieme di giochi linguistici che, in un certo senso, *non possono mancare in una forma di vita qualsiasi*. Per queste forme comuni del linguaggio Wittgenstein non esita ad impiegare un termine particolarmente impegnativo. Wittgenstein ci parla infatti di *forme naturali* del linguaggio:

Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: «non pensano e pertanto non parlano». O meglio: non impiegano il linguaggio — se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. — Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare (*ivi*, § 25)

Gli animali non parlano, ma questo loro tacere — che dipende evidentemente dalle loro ridotte capacità intellettuali — è innanzitutto segno del fatto che gli animali non hanno nella norma una vita sociale sviluppata, e ciò fa sì che le loro strida non appartengano ad un contesto sociale che ci sembri sufficientemente articolato per sostenere che gli animali parlino.

Ma proprio nel momento in cui vincoliamo il silenzio del mondo animale ad una peculiarità della loro forma di vita siamo poi richiamati alla *naturalità* del linguaggio nell'uomo. Non solo il dire e il comandare, ma anche il raccontare e il chiacchierare fanno parte della *storia naturale dell'uomo*, e ciò significa che appartengono alla natura umana. Almeno questi giochi linguistici non sembrano essere *thesei*, ma *phüsei*, — sono appunto tratti che appartengono alla storia naturale dell'uomo, a *ciò che nella sua vita non può mancare perché è condizione del suo darsi*. L'uomo è un animale sociale che accudisce per molti anni la sua prole, e questa lunga vicenda è il contesto entro cui il linguaggio cresce assumendo le forme che sono innanzitutto dettate dalla naturalità del vivere umano. Da questa vita e da questa nostra natura umana il linguaggio prende forma.

Ora, su questo rimando alla nozione di «natura» dovremo in seguito tornare, poiché è evidente che in esso si esprime una difficoltà e in fondo anche un imbarazzo teorico che attraversa tutte le *Ricerche filosofiche*. Per liberarsi di questa difficoltà Wittgenstein avrebbe certo potuto tacere: avrebbe potuto cioè semplicemente rinunciare a richiamare questo fondamento naturale dei giochi linguistici. Se lo fa e se sceglie di esprimersi con un termine così dubbio come natura è perché non intende in alcun modo rinunciare ad un'istanza teorica che è esplicitamente volta a controbilanciare l'effettiva varietà dei linguaggi e ad ancorare la *convenzionalità* dei giochi linguistici ad una base stabile, ad una *natura*, appunto.

Nelle considerazioni che abbiamo proposto sin qui abbiamo cercato di rendere conto, seppure soltanto in linea generale, dei presupposti filosofici che Wittgenstein dà alle sue analisi e che lascia poi emergere nelle prime osservazioni delle *Ricerche filosofiche*, in una serie di pensieri che hanno carattere introduttivo e che, proprio per questo, anticipano una serie di conclusioni, senza per questo assumersi l'onere della prova.

Questo, appunto, sino al § 27: nei paragrafi seguenti la situazione muta. Qui Wittgenstein non si limita più a tracciare un quadro filosofico generale e a mostrarne per grandi linee la percorribilità, ma cerca piuttosto di mostrare come il quadro filosofico nel quale ci imbattiamo fin dalle prime osservazioni sia in realtà necessario per comprendere davvero la *pos-*

sibilità del linguaggio. Alla via che procede dall'alto e che dapprima saggia la possibilità di un percorso teorico di carattere generale, si sostituisce così il cammino che procede dal basso, e che tende a mostrare le ragioni che ci costringono ad abbandonare una concezione del linguaggio che abbiamo imparato a conoscere dietro lo schermo agostiniano, ma che non è poi tanto dissimile da ciò che lo stesso Wittgenstein sosteneva nelle pagine del *Tractatus*. E in questo nuovo cammino dovremo incontrare di nuovo problemi che abbiamo già fronteggiato, anche se ora non ci accontenteremo più di mostrare la *possibilità* della soluzione proposta, ma cercheremo di mostrane la *necessità*.

LEZIONE QUARTA

1. Le antenne dei nomi debbono poter toccare gli oggetti: deissi e intenzione

Le considerazioni che abbiamo proposto nelle prime tre lezioni ci hanno mostrato *in nuce* i temi centrali delle *Ricerche filosofiche*: seguendo le pieghe di varie immagini siamo giunti a sostenere che il significato di un termine è la regola del suo impiego e che i giochi linguistici di cui ci avvaliamo non rispecchiano nella loro grammatica un'ontologia presupposta, anche se la loro effettiva attuazione non poggia nel vuoto ma si radica nella nostra natura e nelle forme della nostra esistenza. Tutto questo, appunto, l'abbiamo affermato, ma non abbiamo ancora mostrato realmente le ragioni che ci impediscono di sostenere l'immagine del linguaggio da cui abbiamo polemicamente preso le mosse.

Certo, qualche passo in questa direzione l'abbiamo già compiuto, ma se vogliamo dare alle pagine wittgensteiniane una maggiore consistenza teorica dobbiamo cercare di comprendere se non vi siano alternative percorribili che forse non riusciamo a scorgere semplicemente perché non è affatto detto che la forma del nostro linguaggio sia tale da permetterci di cogliere la sua effettiva struttura logica. Potremmo allora ragionare così: poiché le nostre proposizioni hanno un senso e poiché ci parlano del mondo allora *deve essere possibile* indicare qual è l'insieme delle condizioni che permettono ai nomi di "toccare" gli oggetti e alle proposizioni di essere vere o false.

Ora la prima mossa in questa direzione consiste nel rivolgere ancora una volta l'attenzione al nesso che lega i nomi alle cose. Questo nesso chiama necessariamente in causa il momento della deissi: la parola può arrivare a toccare la cosa che denota solo se è possibile *indicare* la strada che dall'una conduce all'altra. In altri termini, se si abbandona la dimensione dei giochi linguistici e se non si permette che il nesso tra le parole e le cose si istituisca nella *comunanza di una prassi comunicativa*, si deve poter mostrare come sul fondamento della deissi *sia possibile trovare la*

via che conduce nomi e proposizioni verso gli oggetti e gli stati di cose di cui ci parlano. Di qui la ragione che ci spinge a rivolgere nuovamente lo sguardo, e in un modo più approfondito, alla prassi delle definizioni ostensive: le difficoltà in cui ci imbatteremo dovranno infatti indicare quali siano le condizioni che debbono essere soddisfatte per garantire la significatività delle proposizioni senza per questo dover abbandonare la concezione “agostiniana” del linguaggio.

Quale sia il cammino che dobbiamo seguire è indicato con chiarezza dalla prima (§ 28) delle proposizioni che intendiamo commentare. Che le definizioni ostensive siano legittime non è cosa che Wittgenstein intenda in alcun modo negare ed anzi ne afferma esplicitamente la legittimità in relazione ad un esempio tutt’altro che pacifico: anche per i numeri (e l’esempio racchiude evidentemente una constatazione polemica che ha Frege per oggetto) si possono dare definizioni ostensive, e questo anche se i numeri non sono affatto proprietà analoghe al rosso o cose simili a una sedia o a un tavolo. A maggior ragione, dunque, dovremo riconoscere che è soprattutto grazie alle definizioni ostensive che possiamo sperare di imparare che cosa significhino le parole di una lingua straniera, in un processo in cui entra sicuramente in gioco la nostra capacità intuitiva e la destrezza nello sciogliere i vari enigmi dell’interpretazione:

Chi giunge in una terra straniera impara talvolta la lingua degli indigeni mediante le definizioni ostensive che questi gli danno; e spesso dovrà indovinare come si devono interpretare quelle definizioni, e qualche volta indovinerà giusto, altre volte no (*ivi*, § 32).

Le definizioni ostensive sono dunque tanto legittime, quanto utili. E tuttavia, chi ascolta una definizione ostensiva ed osserva il gesto che intende connettere la parola alla cosa *non può per questo sostenere di avere già colto quale sia la relazione denominativa che si vuole istituire.* Talvolta è costretto a indovinare, e questo semplicemente perché non è affatto chiaro *che cosa* il nome abbia di mira; la definizione ostensiva può riconnettersi infatti in vario modo a ciò che indica:

La definizione del numero due: «Questo si chiama “due”» — e così dicendo si indicano due noci — è perfettamente esatta. — Ma come è possibile definire il due in questo modo? Colui al quale si dà la definizione non sa che cosa si voglia denominare con «due»; supponrà che tu denomini *questo* gruppo di noci! — Può supporlo,

ma forse non lo suppone. Al contrario, se voglio attribuire un nome a questo gruppo di noci, l'altro potrebbe scambiarlo anche per un numerale. E allo stesso modo colui al quale do una definizione ostensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore, come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale. Ciò vuol dire che la definizione ostensiva può in *ogni* caso essere interpretata in questo e in altri modi (*ivi*, § 28).

Cerchiamo di comprendere davvero quale sia il problema su cui Wittgenstein richiama la nostra attenzione. La definizione ostensiva si fonda innanzitutto su un gesto: mentre pronuncio la parola «due» la mia mano indica appunto il gruppo di due noci che ho di fronte. Di per sé, tuttavia, il gesto non dice nulla dell'oggetto indicato se non appunto che è un oggetto: il gesto, in quanto tale, indica *qualcosa*, ma quale sia il valore della variabile può essere desunto soltanto quando dal piano dell'indicazione si muove al terreno di ciò che è propriamente indicato. Di qui la difficoltà cui Wittgenstein allude: si può chiedere sensatamente quale sia il valore di una variabile solo quando si sia determinato il campo delle sue possibili variazioni. Se indico il cielo sereno e dico che questo è l'azzurro, questa mia definizione ostensiva ha un senso solo se tu sai già di quale variabile l'azzurro è un possibile valore: se tu non sai che l'azzurro è un possibile valore del campo cromatico non sai nemmeno dove devi cercare per comprendere che cosa ti sia indicato.

Per venire a capo di questa difficoltà sembra esserci una soluzione ovvia: sembra infatti sufficiente *dire* quale sia la *forma* dell'oggetto inteso e quindi anche il campo della variabile. Ora il gesto della deissi non indica più un oggetto qualsiasi, ma ci invita ad intendere un valore di una variabile determinata. Indicando il cielo sereno, dico che questo *colore* è l'azzurro, e ti invito così a cercare nel *campo delle variabili cromatiche* il valore che si deve considerare indicato. Scrive Wittgenstein:

Forse si dice: il due può essere definito ostensivamente solo *così*: «Questo *numero* si chiama “due”». Infatti qui la parola «numero» indica in quale *posto* del linguaggio, della grammatica collochiamo la parola. Ma questo vuol dire che la parola “numero” deve essere già definita prima che quella definizione ostensiva possa essere compresa. — La parola “numero” nella definizione indica proprio questo posto; il posto nel quale mettiamo la parola “due”. E così possiamo prevenire gli equivoci, dicendo: «Questo *colore* si chiama così e così», «Questa *lunghezza* si chiama così e così», ecc. Ciò vuol dire: talvolta gli equivoci si evitano in questo modo. Ma allora le parole «colore» o «lunghezza» possono essere concepite soltan-

to così? — Ebbene, dobbiamo appunto definirle. — Dunque, definirle con altre parole! E come la mettiamo con l'ultima definizione di questa catena? (*ivi*, § 29).

Il senso delle argomentazioni di Wittgenstein è relativamente chiaro. Per definire ostensivamente l'oggetto inteso e fissare il referente della deissi è necessario indicare il campo della variabile che ha «questo » come suo valore. Abbiamo allora a che fare con nomi come «colore», «lunghezza» o «numero», — con nomi, dunque, che ci dicono che, per esempio, dobbiamo intendere con «azzurro» un valore dello spazio cromatico, con «sette metri» una lunghezza, con «5» un valore numerico, e così via. Questo è ben chiaro, e tuttavia basta leggere ancora poche righe per rendersi conto che di queste parole non è possibile rendere conto. Delle due infatti l'una: se cerchiamo di intenderle sulla base di un'ostensione diretta, allora è evidente che ci imbattiamo in un circolo vizioso. La definizione ostensiva di «colore» implica la deissi a questo colore colto nella sua possibile variabilità, e ciò è quanto dire che se le parole «colore» o «lunghezza» possono essere concepite soltanto a partire dal rimando ad un valore della variabile, allora non è davvero possibile cercare di farne la condizione da cui dipende l'ostensione dei suoi singoli valori. Ma anche la seconda possibilità non può essere di fatto percorsa: se cerchiamo di definire a *parole* che cosa siano il colore, il numero o la lunghezza ci imbatteremo necessariamente in altre parole che chiederebbero altre definizioni: al circolo vizioso si affianca così il regresso all'infinito.

Possiamo allora trarre una prima conclusione: se non è possibile *dire* quale sia la forma dell'oggetto per rendere non più equivoca la deissi, allora la possibilità stessa della definizione ostensiva di un termine poggerà sul nostro essere già a conoscenza del posto che quel termine occupa nel sistema linguistico, della sua funzione:

la definizione ostensiva spiega l'uso — il significato — della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere in generale nel linguaggio (*ivi*, § 30).

Ma ciò è quanto dire che la definizione ostensiva di un nome implica che sia già nota la grammatica che ne definisce lo spazio di variabilità: l'ostensione sembra implicare allora la dimensione dei giochi linguistici o, se si vuole, lo spazio proposizionale, poiché nel rimando ad un si-

stema proposizionale diviene possibile mostrare a quale campo di variabilità appartenga ogni singolo valore cui di fatto alludiamo proponendo un certo nome. Che cosa sia un colore non posso dirlo a parole, ma è forse possibile venirme a capo facendo riferimento ad una classe di proposizioni i cui elementi abbiano in comune una stessa funzione proposizionale ma si differenzino per i differenti valori che occorrono come argomento. Prima del nome vi sarebbe allora la proposizione e con essa la determinazione della forma che spetta agli elementi di cui si compone.

Non è un caso allora se le considerazioni sullo straniero che deve talvolta indovinare le definizioni ostensive che lo aiutano nell'apprendimento della nuova lingua ci debbono apparire ora in una nuova luce. Ciò che allo straniero manca è la conoscenza del linguaggio dei nativi, e deve per questo supplire all'ignoranza con un *surplus* di cooperazione dialogica. E tuttavia, il suo essere privo di una competenza linguistica specifica non esclude che egli abbia comunque una competenza linguistica generale: lo straniero conosce almeno una lingua — la sua, e ciò significa che può comunque porre la deissi del parlante all'interno delle categorie che la sua lingua gli fornisce. Il suo indovinare si muove all'interno di una griglia di possibilità presupposte. Ne segue che il tentativo di intendere l'apprendimento linguistico come se fosse il frutto di una serie di definizioni ostensive poggia su un fraintendimento di fondo:

Agostino descrive l'apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire: come se possedesse una lingua, ma non questa (*ivi*, § 32).

La genesi del linguaggio di Agostino si rivela così come l'espressione di una tesi ben precisa: la tesi secondo la quale il linguaggio è soltanto un insieme di segni che interviene per comunicare un pensiero altrimenti già compiuto. Ma le difficoltà interne alla possibilità della definizione ostensiva sembrano alludere invece ad una diversa tesi: per Wittgenstein, possiamo davvero indicare un oggetto solo all'interno di un gioco linguistico. Per poter dire sensatamente «questo è ...» molte cose debbono essere già conosciute:

Considera ancora questo caso: spiego a qualcuno il giuoco degli scacchi e comincio indicandogli una figura e dicendo: «Questo è il re; può muoversi così e così, ecc.

ecc.». — In questo caso diremo: le parole «questo è il re» (o «questo si chiama “re”») costituiscono una definizione della parola soltanto se il nostro discepolo già “sa che cos’è il pezzo di un gioco”. Per esempio, se ha già giocato altri giochi o se ha osservato “con intelligenza” altri che giocano — e simili. E solo allora, mentre apprende il gioco, potrà chiedere con pertinenza: «come si chiama questo?» — vale a dire questo pezzo del gioco (*ivi*, § 31).

Possiamo dire che questo è il re soltanto se è già chiara qual è la funzione che quel pezzo di legno può in generale spettare sulla scacchiera.

2. «Io voglio giocare a scacchi, ed uno pone sul re bianco una corona di carta»

Le considerazioni che abbiamo proposto sembrano ricondurre il tema della deissi all’interno della dimensione dei giochi linguistici. E tuttavia, anche se forse abbiamo già ragione di credere che per Wittgenstein questo cammino sia sbarrato, dobbiamo sondare una differente via: dobbiamo chiederci infatti se non sia possibile definire il significato che spetta ad un nome affidandoci ad una deissi che non si realizza esclusivamente tendendo la mano, ma *intendendo* con l’intelletto. Alla mano che si volge verso la cosa deve ora affiancarsi il rivolgersi dell’attenzione che intende ora il colore, ora la forma, ora il numero degli oggetti che ho di fronte a me. In altri termini: si potrebbe obiettare che la direzione determinata del rapporto che lega il nome alla cosa non chiama in causa un determinato gioco linguistico, ma dipende dal modo in cui accompagniamo mentalmente il gesto dell’indicare. Di qui l’obiezione che l’interlocutore che accompagna Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* sente di dover avanzare:

Ma che dire se si obiettasse: «Non è vero che per comprendere una definizione ostensiva uno debba già essere padrone di un gioco linguistico; ovviamente dovrà soltanto sapere (o indovinare) che cosa indica chi gli dà la definizione! Ad esempio, se la forma dell’oggetto o il suo colore o il numero, ecc. ecc.» — E allora in che cosa consiste “l’indicare la forma”, “l’indicare il colore”? Indica ora un pezzo di carta! — E ora indica la sua forma, — ora il suo colore, — ora il suo numero (questo suona strano)! — Ebbene come hai fatto? — Dirai che con l’indicare hai “*inteso*” ogni volta qualcosa di diverso. E se ti chiedo come ciò avvenga, dirai che di volta in volta hai concentrato la tua attenzione sul colore, sulla forma, ecc. (*ivi*, § 33).

Cercare di formulare con chiarezza l'obiezione proposta significa avviarsi sul terreno di una possibile risposta. Domandiamoci con chiarezza che cosa voglia dire che l'*indicare* ora il colore ora la forma significhi *intendere* ora il colore ora la forma. A questa domanda sembra possibile rispondere percorrendo il cammino dell'introspezione: descriveremo quali siano i *vissuti* che accompagnano il nostro concentrare l'attenzione ora sul colore ora sulla forma, prestando particolare cura a tutto ciò che differenzia l'una dall'altra queste differenti modalità dell'intendere. Si tratta tuttavia di un cammino che non conduce alla meta, e questo perché non è detto che il mio indicare il colore sia sempre accompagnato da un *identico vissuto*. All'identità del significato può non corrispondere l'identità nel vissuto:

Si rivolge l'attenzione alla forma talvolta disegnandola, talvolta socchiudendo gli occhi per non vedere chiaramente il colore, ecc. Voglio dire: questa e altre cose simili accadono *mentre* si "rivolge l'attenzione a questa o quella cosa". Ma non è soltanto questo a farci dire che uno rivolge l'attenzione alla forma, al colore, ecc. (*ivi*, § 33).

Far luce su questa discrepanza è importante, poiché ci spinge a dubitare che sia lecito ricondurre la funzione del gesto dell'indicare qualcosa ai vissuti che possono accompagnarlo nel contesto di un determinato gioco linguistico. All'univocità della funzione corrisponde infatti la mutevolezza dell'eco soggettiva che si aggiunge alla deissi come un alone di senso che tuttavia non incide sulla specifica funzione di significato che a quel gesto compete. Ora pronuncio la parola "rosso" e mi concentro su qualcosa di rosso per legare in virtù di questo atto di natura soggettiva il nome al suo significato. E tuttavia, se osservo con la coda dell'occhio che cosa accade in me quando animo la parola di un'istanza significante, sono appunto costretto a riconoscere una molteplicità di eventi psicologici, spesso sfuggenti: ora socchiudo gli occhi per non vedere la forma, ora confronto il colore con quello di un campione, ora lo porto sotto la luce del sole, per eliminare i riflessi di una cattiva illuminazione. Forse faccio queste cose, forse ne faccio altre: ma quale tra queste vicende soggettive è ciò che chiamo "intendere il rosso"? Nessuna naturalmente.

Ora, di fronte a questo modo di argomentare, potremo ancora una volta

sentirci presi garbatamente in giro. Ci chiediamo che cosa voglia dire “intendere il rosso” e siamo costretti a vagare tra una serie di comportamenti esteriori che naturalmente non sono quell’operazione dell’anima che vorremmo indicare come unico candidato capace di attribuire significato ad una parola. Tutti questi comportamenti esteriori accadono appunto *mentre* intendiamo il rosso, e ciò è quanto dire che non sono ciò che per noi significa intendere il rosso. Anche se tutte le volte che ci concentriamo sul rosso storcissimo gli occhi nello stesso modo, nessuno direbbe che questo significa “intendere il rosso”: ciò che accade *mentre* si rivolge l’attenzione al colore o alla forma non è ancora il «rivolgere l’attenzione» alla forma o al colore — questo è chiaro.

Non è chiaro invece che cosa sia il rivolgere l’attenzione alla forma o al colore. Perché questo è il punto: se non ci facciamo ingannare dalle parole, quando cerchiamo di descrivere che cosa accade quando “intendiamo il colore rosso” o descriviamo dei vissuti e degli atteggiamenti psicologici simili a quelli su cui ci siamo dianzi soffermati ma privi di un nesso effettivo con ciò che per noi significa intendere quel colore oppure ci limitiamo a dare una diversa veste linguistica all’espressione da cui siamo partiti. Perché è evidentemente questo che accade quando, per esempio, diciamo che ogni volta che intendiamo il rosso, abbiamo una coscienza peculiare del rosso o che il rosso è il nostro oggetto intenzionale o che siamo rivolti ad esso in modo particolare: tutte queste espressioni *sembrano* infatti descrivere delle operazioni psicologiche ma in realtà si limitano ad asserire in forma nuova che ciò che intendiamo è il rosso. Ma allora: che cosa significa intendere il rosso? Significa, per Wittgenstein, fare riferimento a un gioco linguistico cui possiamo essere addestrati; per esempio: se, quando dico la parola “rosso” tu mi porti un oggetto di un altro colore, io indicherò un frutto maturo (una fragola, per es.) e dirò che con “rosso” intendo appunto questo colore, e riterrò che il gioco sia stato compreso quando si sarà formata una prassi consolidata. Ma ciò è quanto dire che con “intendere il rosso” non si intende un gesto particolare — un certo modo di storcere gli occhi — ma nemmeno un evento mentale: l’intendere il rosso è una mossa interna ad una prassi socialmente condivisa. Per intendere il rosso debbo innanzitutto conoscere l’italiano, anche se questo naturalmente non toglie che per intendere il colore si debba an-

che guardarlo, cercando di fare attenzione al modo in cui la sua superficie reagisce alla luce o che si debba essere in generale capaci di determinate operazioni di carattere cognitivo che presuppongono una certa complessità nel sistema che le attua. Tutto questo può essere semplicemente accettato come un fatto importante, ma non pertinente se la domanda concerne il significato che attribuisco alla parola «rosso».

È in questo senso che diviene significativo il rimando (così frequente nei nostri esempi) al gioco degli scacchi in cui ci imbattiamo nelle battute conclusive dell'osservazione che abbiamo appena proposto:

Allo stesso modo una mossa sulla scacchiera non consiste soltanto nello spostare un pezzo in un certo modo, — ma neppure nei pensieri e nei sentimenti che accompagnano la mossa in colui che la fa; bensì in quelle circostanze che chiamiamo: «giocare una partita a scacchi», «risolvere un problema di scacchi», e simili (*ivi*, § 33)

Anche in una partita a scacchi ogni mossa consiste in un gesto che può essere accompagnato da una certa mimica e da certi pensieri, ma per «fare una mossa di scacchi» tutto questo non basta, perché è necessaria innanzitutto quella prassi che chiamiamo il «giocare a scacchi». Così, anche se fosse vero che tutte le volte che apro la partita con il pedone del re, provo una determinata esperienza interiore che occorre sempre e soltanto quando spingo quel pezzo di legno di due caselle sulla scacchiera, ciò nonostante resterebbe egualmente vero che il significato di quella mossa dipende esclusivamente dal suo essere un momento che appartiene alla prassi codificata del gioco degli scacchi, — di un gioco, dunque, che ha certe regole che sono comunemente condivise dai giocatori. Ciò che accade dentro di me quando gioco non determina il senso delle mosse che faccio. È questa la luce che ci permette di intendere il senso di una strana storiella che troviamo nel *Libro blu*:

Io voglio giocare a scacchi, ed uno pone sul re bianco una corona di carta, lasciando inalterato l'uso di quel pezzo, ma dicendomi che, per lui, la corona ha, nel gioco, un significato che egli non può esprimere mediante regole. Io dico: «Finché quella corona non altera l'uso del pezzo, non ha ciò che io chiamo un significato». (*Libro blu*, p. 89).

Come dobbiamo reagire a questo tentativo di dare una veste più regale a un pezzo della scacchiera? Dobbiamo innanzitutto osservare che questo gesto sembra innanzitutto assumere il carattere di una strana investi-

tura: con una strana cerimonia incorono un pezzo degli scacchi che diviene, proprio per questo, il re. Ma si tratta evidentemente di una cerimonia inutile: quella figurina di legno non assume una maggiore regalità perché qualcuno la incorona, poiché il senso in cui è re è interamente determinato dalle regole del gioco. «Finché quella corona non altera l'uso del pezzo, essa non ha ciò che io chiamo un significato» — scrive Wittgenstein, e quest'osservazione va presa alla lettera: la cerimonia dell'incoronazione è del tutto ininfluyente nel caso di una partita a scacchi, poiché non altera le regole che definiscono il significato di gioco dei pezzi. Ma ciò che è vero nel caso degli scacchi deve essere vero anche nel caso del linguaggio. Anche qui possiamo imbatterci in strane cerimonie, che non possono incidere sulla funzione d'uso delle parole stesse. Pronuncio una parola e intanto mi concentro su ciò che essa significa; che possa farlo è chiaro: nessuno mi vieta di osservarmi quando faccio attenzione ad un certo oggetto. Ma il punto è un altro: è che questo vissuto soggettivo non aggiunge nulla al *modo in cui impiego la parola*, ed è quindi del tutto comparabile alla strana coroncina di carta che il signore dell'aneddoto pone sul suo re: può forse essere una piacevole consuetudine, ma è comunque del tutto ininfluyente per ciò che concerne le regole del gioco.

«Il significato di un'espressione, di un sintagma — così si legge nel *Libro blu* (p. 89) — per noi è caratterizzato dall'uso che ne facciamo. Il significato non è un accompagnamento mentale dell'espressione». E ciò che è vero in generale deve naturalmente valere anche quando ci interroghiamo su quel peculiare gesto linguistico che è il gesto dell'indicare: la definizione ostensiva di un nome non può essere guidata dai vissuti che eventualmente accompagnano il mio indicare un aspetto della cosa, ma da un gioco linguistico peculiare di cui conosco le regole. Che cosa voglia dire “indicare la forma e non il colore” si può ricavarlo *dal modo in cui si usa quell'espressione e quindi dalla trama di senso che si dipana nella prassi*. Proprio come la regina sulla scacchiera si può *muoverla* solo se c'è una partita, altrimenti ci si limita a spostare un pezzo di legno, così l'indicare raggiunge la sua meta solo se appartiene a un contesto più ampio all'interno del quale si pone come una mossa determinata. Così, anche se Wittgenstein non nega che vi siano vissuti che accompagnano il

compiere determinati gesti linguistici, si rifiuta tuttavia di attribuire ad essi una qualsiasi funzione significante:

esistono, naturalmente, quelle che si possono chiamare «esperienze vissute caratteristiche» dell'indicare, poniamo, la forma. Per esempio, il seguire il contorno con un dito o con lo sguardo, mentre si indica. — Ma *ciò* non accade in tutti quei casi in cui “intendo la forma”, così come non ha luogo, in tutti questi casi, un qualsiasi altro processo caratteristico. — Ma anche se un processo simile si ripetesse in tutti i casi, dipenderebbe comunque dalle circostanze — vale a dire da ciò che accade prima o dopo l'indicare — il dire: «Ha indicato la forma, non il colore» (*Ricerche filosofiche, op. cit., § 35*).

Di qui, da queste considerazioni di carattere analitico, si può muovere per una constatazione di carattere generale. Ciò che queste riflessioni ci mostrano è la tendenza, tipica della filosofia, a cercare nell'interiorità il terreno per venire a capo dei suoi problemi. Stendiamo la mano per indicare qualcosa, e questo gesto che deve avere un significato pubblico viene di fatto interpretato come se fosse soltanto l'eco visibile di un processo interiore: del nostro intendere qualcosa. Il filosofo sembra ragionare così: se il gesto della mano indica davvero qualcosa è perché all'indicare fisico si affianca un altro indicare di natura mentale, — un indicare che sa miracolosamente discernere tra colore e forma, tra quantità e qualità, tra luogo e cosa. Il nesso che sussiste sul piano del gioco linguistico viene così cercato sul terreno delle operazioni nascoste dello spirito:

e qui facciamo ciò che facciamo in mille casi simili: non potendo indicare *una* azione fisica, che chiamiamo indicare la forma (in contrapposizione, per esempio, al colore), diciamo che a queste parole corrisponde un'attività spirituale. Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è nessun corpo, là vorremmo dire, c'è uno *spirito* (*ivi, § 36*).

La diversità dell'indicare — proprio perché non può essere intesa come una diversità inerente al gesto — finisce così per essere intesa come una differenza che concerne lo spirito (l'intendere). Ma si tratta di una spiegazione a buon mercato, che trae parte della sua plausibilità proprio dal carattere sfuggente dei fenomeni psichici. Non possiamo indicare il colore di un oggetto senza per questo volgere la mano anche verso la sua forma o la materia di cui è fatto; ma ciò che la grossolanità dell'indicare fisico sembra incapace di discernere promette invece di

essere separato dall'infinita sottigliezza dello spirito, poiché non vi è dubbio che possiamo ora intendere il colore, ora la forma, ora la peculiarità del materiale. E tuttavia basta chiedersi che cosa ciò significhi perché questa peculiare sottigliezza si riveli misteriosa. Che cosa vuol dire intendere il colore senza la forma? Vuol dire forse che posso rappresentarmi il colore di questo foglio di carta senza per questo rappresentarmi la sua forma? Possiamo rappresentarci un triangolo in generale senza per questo rappresentarci il suo essere isoscele, scaleno o equilatero? Che a tutte queste domande si debba dare una risposta negativa è quanto Berkeley aveva a suo tempo osservato, e ciò significa allora che se pensiamo all'intendere come ad una qualche forma di *azione* mentale ci imbattiamo nelle stesse difficoltà che avevamo trovato sul terreno dell'esteriorità. E ciò è quanto dire: il gesto dell'indicare giunge alla meta non perché alla mano si affianchi un gesto dello spirito, ma perché quel gesto reale accade in un contesto dialogico definito. La mano indica perché il suo indicare avviene all'interno di un gioco linguistico determinato.

LEZIONE QUINTA

1. Una diversa via: i nomi e gli oggetti semplici

Le riflessioni su cui vogliamo richiamare oggi l'attenzione (§ 38 e § 39) non possono non lasciarci in qualche misura stupiti. La prima ci invita ad esaminare una proposta su cui il lettore è invitato sin da principio ad assumere un atteggiamento critico: si tratta infatti della *strana* proposta di considerare la paroletta "questo" come l'unico vero nome, considerando dunque come nomi impropri tutti quei termini in cui la denotazione si lega ad una qualche posizione significante. Questa proposta, che pure ha un autore illustre — Bertrand Russell — viene messa da parte senza troppi complimenti e sul fondamento di una critica apparentemente sbrigativa: se chiamiamo nome ciò che può essere definito grazie ad una definizione ostensiva, allora è chiaro — così si legge nell'osservazione 39 — che "questo" non affatto è un nome, per la semplice ragione che non avrebbe senso dire di questo che è un questo. Così, per quanto figurati nella definizione ostensiva, "questo" non è affatto ciò che viene definito ostensivamente, ma è solo un mezzo che consente alla definizione di giungere al suo scopo.

E tuttavia, è sufficiente interrogarsi sulle ragioni che ci spingono ad avanzare questa tesi così evidentemente lontana dalla grammatica del linguaggio ordinario perché si facciano nuovamente avanti le considerazioni che avevamo proposto nella precedente lezione. Il punto su cui ci eravamo soffermati suonava così: se non vogliamo abbandonare l'immagine agostiniana del linguaggio e se riteniamo che si debba cercare come sia possibile che il nesso tra nomi e cose riposi infine su una definizione ostensiva, allora dobbiamo chiederci che cosa consente al linguaggio di parlare di cose e quali siano dunque le condizioni che il requisito della sensatezza impone al linguaggio e agli oggetti di cui parla. Dobbiamo, in altri termini, ragionare così: dobbiamo chiederci come dobbiamo intendere la logica del linguaggio e la natura degli oggetti se in generale deve essere possibile che i nomi "tocchino" le cose e che le proposizioni siano

sensate.

Se ci poniamo in questa prospettiva il senso della proposta che abbiamo dianzi illustrato perde subito la sua enigmaticità ed acquista una sua indubbia ragionevolezza; se sosteniamo che “questo” è l’unico vero nome è perché esso sembra soddisfare un duplice requisito: da un lato, infatti, dire “questo” significa alludere ad un oggetto *esistente* scongiurando fin da principio l’ipotesi che non vi sia un referente denotato dal nome; dall’altro significa invece proporre un nome che denota un oggetto *semplice*. Lo abbiamo già osservato: la paroletta “questo” — proprio come la mano che indica — intende l’oggetto che denota soltanto come un *qualcosa*, come un punto obiettivo all’interno di un campo di variabilità. E se “questo” è l’unico vero nome è lecito attendersi che gli unici veri oggetti siano altrettanto semplici e che sia sufficiente indicarli per avere stretto in un legame univoco il nome alla cosa. Ma ciò è quanto dire che se riteniamo che la condizione cui è vincolata la sensatezza delle nostre proposizioni implica tanto l’esistenza di ciò che è denotato, quanto l’unicità dell’applicazione del nome alla cosa, allora è necessario sostenere che gli oggetti debbono essere semplici proprio come i nomi che li denominano.

È verso quest’ordine di considerazione che ci conduce la proposizione 39, che ci invita a ragionare su questi problemi complessi prendendo lo spunto dal nome della mitica spada di Sigfrido:

contro ciò che si suole chiamare «nome» si è tentati di sollevare un’obiezione che si può esprimere così: *il nome deve propriamente designare qualcosa di semplice*. E ciò si potrebbe forse giustificare in questo modo: un nome proprio nel senso ordinario è, per esempio, la parola «*Nothung*». La spada *Nothung* consiste di parti connesse in un determinato modo. Se sono connesse diversamente *Nothung* non esiste. Ma è evidente che la proposizione «*Nothung* ha una lama affilata» ha *sensò* sia che *Nothung* sia ancora intera, sia che essa sia già in pezzi. Se però *Nothung* è in pezzi quest’oggetto non c’è più; e poiché in tal caso al nome non corrisponderebbe più un oggetto, il nome non avrebbe più alcun significato. Ma allora nella proposizione «*Nothung* ha una lama affilata» ci sarebbe una parola priva di significato e pertanto la proposizione sarebbe un non—senso. Ma ha un senso: dunque alle parole di cui consta deve corrispondere qualcosa. Nell’analisi del senso, la parola «*Nothung*» deve dunque scomparire e al suo posto devono subentrare parole che denominino qualcosa di semplice. Queste parole saranno chiamate a ragione i nomi veri e propri (*ivi*, § 39).

Ora, di questo ragionamento occorre innanzitutto mettere in questione

la struttura: si tratta di una forma di *modus tollens*. Diciamo: se «*Nothung*» è davvero un nome e se la spada di Sigfrido non esiste più, allora la proposizione «*Nothung* ha una lama affilata» non ha senso, poiché non posso dire né che *Nothung* appartiene all'insieme delle cose affilate, né che — come vorrebbe il principio del terzo escluso — è vero che appartiene all'insieme delle cose non affilate. Ora, il principio del terzo escluso vale per ogni proposizione: ne segue che a rigore se «*Nothung*» è davvero un nome, allora «*Nothung* ha una lama affilata» non è una proposizione autentica ma soltanto un non senso. Di qui la mossa conclusiva del nostro *modus tollens*: poiché evidentemente ha un senso dire che la spada di Sigfrido è affilata ed è indubbio che essa non esista più, allora si deve riconoscere la falsità della premessa e sostenere che «*Nothung*» è un segno che sta per un complesso mentre i veri nomi designano oggetti semplici e quindi indistruttibili.

Riflettere sulla forma argomentativa che qui Wittgenstein ci propone significa anche richiamare l'attenzione sulla tesi che regge l'argomento: la convinzione secondo la quale una parola non ha significato se ad essa non corrisponde un oggetto. Questa tesi si fonda su una concezione ben chiara: dobbiamo pensare al nome come ad una moneta che ha valore solo se è possibile scambiarla con un oggetto — con la cosa denominata. Il segno trae solo di qui la sua significatività: dal suo poter esercitare una funzione *supplente* — una funzione che ovviamente implica l'esserci della cosa denominata. Se traccio sul pentagramma una serie di punti posso poi sostenere che tra essi sussiste una relazione che si mostra nella loro posizione reciproca. Questi segni, tuttavia, ci dicono qualcosa solo se possiamo connettere ad ogni punto sul rigo una nota determinata: se ciò non accade non ha nemmeno senso affermare che quei punti sul pentagramma abbiano un senso qualunque. Una considerazione del tutto analoga vale nel caso del linguaggio proposizionale. Una proposizione consta di nomi e di una relazione che li connette, e se i nomi hanno un referente, allora la proposizione asserisce una qualche relazione tra gli oggetti ed è dunque lecito chiedersi se sia vera o falsa; ma se i nomi non stanno per oggetti, se — in altri termini — non vi è l'oggetto denominato, allora il nome è un segno privo di qualsiasi funzione e la relazione che la proposizione suggerisce non si proietta sul mondo e ciò è quanto dire che

essa non dice nulla: abbiamo dunque a che fare con una forma linguistica priva di senso.

Ora, come abbiamo osservato, è proprio questo argomento (insieme alla convinzione che la proposizione «*Nothung* ha una lama affilata» abbia comunque un senso) che ci spinge a sostenere che per poter svolgere la loro funzione i nomi debbano avere una forma logica peculiare. I nomi debbono essere semplici e debbono stare per oggetti semplici, perché solo così è possibile garantire la possibilità della sensatezza. Così, *se* comprendiamo ciò che la proposizione «*Nothung* ha una lama affilata» significa anche se la spada di Sigfrido non esiste più, ciò *deve* accadere perché «*Nothung*» in realtà non è affatto il nome dell'oggetto su cui la proposizione verte, ma un segno complesso dietro cui l'analisi *deve* scoprire una molteplicità di nomi che stanno per altrettanti oggetti semplici. *Nothung* è andata in pezzi, ma l'atomismo come teoria filosofica ci insegna che possiamo effettivamente comprendere che cosa siano generazione e corruzione solo riportandole ad un modello dove nascita e morte assumono la forma garbata della composizione e della scomposizione. Dire che *Nothung* non è più significa allora soltanto questo: che non vi è più quel complesso che chiamavamo così. Ma il venir meno del complesso è pensabile solo come una diversa forma di disposizione del semplice: dire che *Nothung* non esiste più significa allora sostenere che non è vero che gli oggetti semplici di cui infine *Nothung* consta sono ancora disposti in quella forma e in quella relazione che intendiamo quando diciamo che Sigfrido ha impugnato la sua spada. Ma ciò è quanto dire che il segno «*Nothung*» non è un nome, ma una proposizione: «*Nothung*» non denota un oggetto, ma asserisce uno stato di cose, e cioè una certa relazione tra oggetti. E se accettiamo il risultato cui l'analisi logica deve condurci, allora è evidente che la proposizione da cui abbiamo preso le mosse non potrà più infastidirci: dovremo infatti semplicemente sostenere che si tratti di una proposizione falsa che afferma come una conseguenza la proprietà di uno stato di cose la cui esistenza è falsamente sostenuta nella premessa. Il non senso scompare e al suo posto resta una proposizione cui siamo ricondotti dall'analisi filosofica che dimostra così le ragioni che la spingono a parlare di nomi veri e propri e di veri e propri oggetti.

In questo nostro strano ragionare di spade siamo forse riusciti a comprendere le ragioni di una proposta che, almeno di primo acchito, doveva suonarci poco persuasiva e siamo forse anche riusciti a comprendere perché la tesi che ci invita sostenere che la paroletta “questo” sia il modello cui dobbiamo la forma logica del nome sia, per Wittgenstein, una chiara espressione di una tendenza filosofica cui egli stesso sente di avere significativamente contribuito — la tendenza a sublimare la logica del nostro linguaggio.

A questa tendenza si deve reagire, e tuttavia di questa annotazione polemica dobbiamo servirci anche come di un invito a richiamare uno sfondo teorico che le pagine delle *Ricerche filosofiche* danno per scontato ma che è invece opportuno richiamare, seppur brevemente, non per constatare quanto mutato sia l'orientamento wittgensteiniano ma per comprendere lo spessore delle sue critiche — uno spessore che è difficile cogliere se non si comprendono almeno le linee generali del discorso cui si riferiscono.

Siamo costretti così a gettare un rapido sguardo a due testi che hanno un ruolo importante nella riflessione filosofica sul linguaggio: il saggio di Bertrand Russell intitolato *On Denoting*, pubblicato nel 1905 sulla rivista *Mind* e il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein.

2. *Un saggio importante: On Denoting (1905) di Bertrand Russell*

Vogliamo innanzitutto rivolgere la nostra attenzione alle pagine di Russell. Quale sia il tema che le anima è detto con chiarezza sin dalle prime battute del testo: Russell ci invita a riflettere su ciò che egli chiama i sintagmi denotativi, e cioè su forme come «un uomo», «qualche uomo», «nessun uomo», «l'attuale re di Inghilterra», «lo scopritore delle orbite ellittiche dei pianeti», e così via. Che cosa queste forme abbiano di caratteristico è presto detto: in esse si individua un qualche oggetto in virtù dell'attribuzione di una qualche proprietà che gli spetta. Così, dire che «qualsiasi uomo è un mammifero» significherà sostenere che è sempre vero che un qualsiasi oggetto tale da soddisfare la proprietà dell'essere un uomo soddisfa anche la proprietà dell'essere un mammi-

fero, proprio come affermare che qualche uomo è razionale significherebbe sostenere che non è sempre falso che un qualcosa tale da soddisfare la proprietà dell'essere uomo soddisfa anche la proprietà dell'essere razionale. In modo particolare, tuttavia, ciò che a noi ora interessa sono proprio quelle forme che in seguito Russell chiamerà «*descrizioni definite*» e che hanno come loro caratteristica generale il porsi come sintagmi di forma «*il così e così*» che sono da un lato *analizzabili in componenti* e che, dall'altro, sembrano avere la funzione di denotare un *unico oggetto* che è caratterizzato appunto dall'aver una determinata proprietà (dall'essere così e così) e che giustifica l'uso dell'articolo determinativo.

Dal punto di vista sintattico queste espressioni non sembrano porre particolari problemi, almeno di primo acchito: si tratta evidentemente di nomi e come tali possono essere sostituite ai nomi propri, originando proposizioni grammaticalmente ben formate. Diversamente stanno le cose dal punto di vista semantico, poiché è ben possibile che i sintagmi nominali di cui parliamo non abbiano in realtà il carattere di descrizioni autentiche e non denotino quindi uno e un solo oggetto. Se dico «il fratello di Ludwig Wittgenstein» non propongo una descrizione definita perché Wittgenstein aveva più di un fratello: nonostante l'articolo determinativo e nonostante la forma grammaticale dell'espressione, non siamo di fronte ad una descrizione definita poiché non vi è un unico denotato. Certo, nella norma, quando uso espressioni di questo tipo, mi avvalgo di riferimenti contestuali che guidano ciò che dico verso l'oggetto inteso: se dico a qualcuno di darmi il libro intendo evidentemente quel libro di cui abbiamo appena parlato o che giace in bella vista sul tavolo. L'insufficienza della descrizione trova nel contesto ciò di cui ha bisogno.

Non sempre, tuttavia, le cose stanno così. Ciò che accade quando parliamo dell'attuale re di Francia è in effetti più preoccupante: qui ci avvaliamo di un sintagma nominale che promette un referente, ma che non mantiene poi la promessa che sembra racchiusa nella sua forma. Non facciamo che accentuare la difficoltà cui alludiamo se chiamiamo in causa quei sintagmi che non soltanto sembrano alludere ad un oggetto *fattualmente* inesistente, ma che sembrano avere come referente un oggetto che *non può* esistere: se dico che il quadrato rotondo è una figura impos-

sibile sostengo — così sembra — che vi è un qualcosa che non è affatto un qualcosa.

Ora, la distinzione tra sintagmi denotanti e nomi propri sembra rammentare per molti aspetti la classica distinzione fregheana tra senso e significato. Se dico che, ai tempi di *On Denoting*, il re di Inghilterra era Edoardo VII di fatto contrappongo l'oggetto denotato — Edoardo VII, appunto — ad un modo peculiare di intenderlo, — al senso che caratterizza il mio pensare a Edoardo VII proprio attraverso la descrizione che abbiamo appena proposto. Del resto la distinzione di Frege sembra sorreggerci anche nella soluzione di un problema complesso.

Se dico che Walter Scott è l'autore di *Waverley* affermo di fatto un'identità: dico appunto che Scott e l'autore di *Waverley* sono la stessa persona. Ora, Leibniz ha mostrato che «*eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt salva veritate*», e non vi è dubbio che ciò che è vero di Walter Scott è vero anche dell'autore di *Waverley*, per la buona ragione che si tratta appunto della stessa persona. Se dico che Walter Scott è nato il 15 agosto del 1771, anche l'autore di *Waverley* godrà dell'innocente privilegio di essere nato a Ferragosto: in questo caso, sostituire il nome alla descrizione non cambia davvero nulla, perché l'entità denotata è appunto la stessa. E tuttavia, nota Russell, le cose cambiano se ci disponiamo in contesti di natura intenzionale. Imparare, talvolta, significa soltanto questo: scoprire che uno stesso oggetto può essere inteso in due maniere differenti. Se scopro che i triangoli equilateri sono proprio i triangoli equiangoli imparo qualcosa, e ciò è quanto dire che non è affatto detto che si possa sostituire dopo un verbo intenzionale espressione a espressione, posto come salvo l'unico requisito dell'identità della denotazione. Così, non è affatto detto che voglia davvero sapere su Walter Scott le stesse cose che voglio sapere sull'autore di *Waverley*. Per dirla con Russell: se dico che Giorgio IV vuol sapere se Scott sia l'autore di *Waverley* dico evidentemente qualcosa che perde il suo senso se sostituisco alla descrizione il nome proprio, poiché è davvero difficile attribuire al primo gentiluomo d'Europa un simile interesse per il principio di identità. Di qui la plausibilità della via che Frege suggerisce: «Walter Scott» e «l'autore di *Waverley*» sono due espressioni identiche per ciò che concerne la denotazione, ma diverse per ciò che concerne il senso ed è per

questo che si comportano così diversamente in contesti opachi come i contesti di credenza — il modo in cui intendo qualcosa è evidentemente rilevante per ciò che credo o che so.

Si tratta appunto di una via che sembra percorribile, e tuttavia Russell ci invita sin da principio a prendere le distanze dalla distinzione di Frege, e per un duplice ordine di ragioni. Ciò su cui in primo luogo Russell sembra attirare la nostra attenzione è la peculiare natura del concetto di senso che sembra essere troppo *sfuggente* per poter essere impiegato. Certo, «l'autore di *Waverley*» e «Walter Scott» sono modi di intendere diversamente uno stesso oggetto, e tuttavia basta porre l'una o l'altra di queste espressioni nel contesto di una funzione proposizionale perché la peculiarità del senso ceda il passo alla denotazione. Basta porre il sintagma «l'autore di *Waverley*» all'interno di un contesto proposizionale perché ci resti nelle mani soltanto la denotazione — il riferirsi di una qualche proprietà ad uno scrittore di nome Walter Scott. Per dirla con Russell:

La difficoltà che si incontra quando si vuole parlare del significato di un complesso denotativo può essere così formulata: non appena inseriamo il complesso in una proposizione, la proposizione verte sulla denotazione (*Sulla denotazione*, in *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1973, p. 188).

Ora, sulla correttezza di queste osservazioni di Russell è forse lecito avanzare più di un dubbio, ed in particolar modo si potrebbe osservare che per cogliere il senso di un'espressione e il suo rapporto con il denotato un possibile modo consiste proprio nel disporsi in quei contesti opachi che si legano agli stati di credenza. Ma il punto vero non è questo. In realtà, ciò su cui Russell vuole attirare la nostra attenzione ci riconduce ancora una volta al problema delle descrizioni improprie. In questo caso, disponendosi nella prospettiva di Frege, si dovrebbe sostenere che vi sono sintagmi che hanno un senso ma non un denotato, — una tesi questa che ci costringerebbe ancora una volta a chiederci come si debbano interpretare proposizioni come «l'attuale re di Francia è calvo». Di per sé, una simile proposizione non può essere detta né vera né falsa:

Per il principio del terzo escluso, o «A è B» o «A non è B» deve essere vera. Per-

tanto o «l'attuale re di Francia è calvo» o «l'attuale re di Francia non è calvo» deve essere vera. Se però elencassimo da una parte tutte le cose calve e dall'altra quelle che non lo sono, in nessuna delle due liste troveremmo l'attuale re di Francia (*ivi*, p. 186)

Ma allora come si deve venire a capo di questa difficoltà? Ancora una volta, Frege ha una risposta a questa problema — una risposta che ci conduce su di un duplice piano. Il primo è ancora una volta la distinzione tra senso e significato. Il significato di una proposizione è il suo valore di verità; il suo senso è il contenuto di pensiero che in essa si esprime: ne segue che una proposizione può non essere né vera né falsa senza per questo essere necessariamente insensata. Ma vi è un secondo passo che Frege ci invita a cogliere e che ci conduce dalla proposizione alla rete delle *presupposizioni* su cui essa si fonda. In altri termini: quando dico che «lo scopritore delle orbite ellittiche dei pianeti morì in miseria» fondo la mia affermazione su un presupposto esistenziale che non fa parte del contenuto logico della proposizione ma che è comunque da essa *tacitamente implicato*. Si badi bene: Frege parla di presupposizioni e non ritiene affatto che nel contenuto della proposizione «lo scopritore delle orbite ellittiche dei pianeti morì in miseria» *vi sia anche, come una sua parte, la proposizione che afferma che vi fu qualcuno che un tempo ha scoperto l'orbita ellittica dei pianeti*. Per dirla con Frege:

Si potrebbe obiettare che il senso dell'intero complesso [«lo scopritore delle orbite ellittiche dei pianeti morì in miseria»] include come sua parte un pensiero, e cioè che vi un uomo che per primo riconobbe la forma ellittica dell'orbita dei pianeti; infatti, chi ritiene vero l'intero complesso non può negare questa sua parte. Ciò è fuori di dubbio, ma solo perché, in caso contrario, l'enunciato subordinato «chi scoprì la forma ellittica dei pianeti» non denoterebbe nulla. Se si afferma qualcosa, è sempre implicita la presupposizione che i nomi propri, usati in forma semplice o composta, abbiano una denotazione. Così, se si afferma «Keplero morì in miseria», si presuppone allora che il nome «Keplero» designi qualcosa, ma non per questo si può dire che nel senso dell'enunciato «Keplero morì in miseria» è contenuto il pensiero «Keplero» designa qualcosa. Se fosse così la negazione non dovrebbe suonare: «Keplero non morì in miseria» bensì «Keplero non morì in miseria oppure il nome "Keplero" è privo di denotazione». Che il nome "Keplero" designi qualcosa, è un presupposto tanto per l'affermazione «Keplero morì in miseria» quanto per l'enunciato contrario. Ora, le lingue hanno questo difetto: in esse ci possono essere espressioni che per la loro forma grammaticale sembrano determinate a designare

un oggetto, ma che in alcuni casi non conseguono questa loro determinazione, perché ciò dipende dalla verità di un enunciato. Così dipende dalla verità dell'enunciato «ci fu uno che scoprì la forma ellittica dell'orbita dei pianeti» se l'enunciato subordinato «chi scoprì la forma ellittica dell'orbita dei pianeti» designa realmente un oggetto oppure dà solo l'impressione di farlo, essendo in realtà senza denotazione. E così può sembrare che il nostro enunciato contenga, come parte del proprio senso, il pensiero che vi fu uno che scoprì la forma ellittica dell'orbita dei pianeti (*Senso e denotazione*, in *La struttura logica del linguaggio*, op. cit., pp. 22-23).

Può sembrarlo, ma le cose non stanno appunto così: ciò che è presupposto da una proposizione non è per questo contenuto nel senso che le spetta, proprio come mostrano le considerazioni su ciò che si deve ritenere propriamente negato nel caso in cui si sostenga che non è vero che Keplero scoprì l'orbita ellittica dei pianeti.

Ma se Frege ci invita a cercare la soluzione del problema nella trama delle presupposizioni che una data proposizione stringe con altre proposizioni a essa esterne, rinunciando così a porre ciò che è implicato da una proposizione come «lo scopritore delle orbite ellittiche dei pianeti morì in miseria» nel contenuto analiticamente rilevabile del suo senso, la via che Russell ci propone di seguire si orienta invece proprio in questa direzione. Riprendiamo la nostra proposizione:

«l'attuale re di Francia è calvo»

In questa proposizione è innanzitutto contenuta una prima proposizione esistenziale che dice che esiste almeno un x tale che per x vale la proprietà f , dove f è appunto la proprietà di essere l'attuale re di Francia. E tuttavia questa prima asserzione non basta a rendere conto del nostro problema, poiché la descrizione che abbiamo proposto non si limita ad affermare che vi è almeno un x che per cui vale la proprietà di essere l'attuale re di Francia, ma sostiene che vi è un solo oggetto che soddisfa quella descrizione. In altri termini: ciò di cui dobbiamo rendere conto è il predicato dell'unicità che è di fatto espresso dal rimando all'articolo determinativo. Dobbiamo allora aggiungere alla nostra prima proposizione una seconda che affermi appunto l'unicità del portatore della proprietà f . Ora Russell ritiene che sia possibile esprimere il presupposto dell'unicità attraverso il rimando alla relazione di identità: si deve in altri termini chiedere che per ogni y per cui vale $f(y)$ sia vero che $y=x$.

Per dire le cose con una formula:

$$\text{Ex } [\ddot{o}(x) \ \& \ \forall y (\ddot{o}(y) \rightarrow x = y) \ \& \ \varnothing(x)]$$

A partire di qui non è difficile comprendere come si possa venire a capo della difficoltà cui abbiamo precedentemente alluso. Una proposizione come «l'attuale re di Francia è calvo» deve essere in realtà intesa come una proposizione complessa che asserisce che esiste un x tale che $\ddot{o}(x)$ e che se per ogni y tale che $\ddot{o}(y)$ vale che $y = x$, allora vale anche $\varnothing(x)$ dove $\varnothing(x)$ è la proprietà di essere calvo

Con ciò il problema da cui avevamo preso le mosse può dirsi, nelle sue linee generali, risolto, ed anche se lo stesso Russell osserva che si tratta di una spiegazione complessa non vi è dubbio che essa getti una luce assai ricca sul nostro problema. Ma vi è una seconda conclusione che siamo invitati a trarre: basta leggere con attenzione lo schema di soluzione che Russell ci presenta per rendersi conto che essa è anche esplicitamente una

riduzione di tutte le proposizioni in cui figurano sintagmi denotativi a forme da cui essi sono assenti (*ivi*, p. 183).

Non si tratta di una mossa da poco, e non è difficile scorgere la connessione che la lega all'ordine di considerazioni con cui abbiamo aperto la nostra lezione. Di fatto ciò verso cui la teoria russelliana delle descrizioni mira non è soltanto la soluzione di una difficoltà di ordine semantico — la difficoltà concernente quelle proposizioni in cui figurano descrizioni improprie, ma è insieme *la riconduzione del nome al concetto di variabile*. I nomi in senso proprio non ci dicono nulla della cosa che pure denotano, ma si limitano ad indicare un qualcosa di cui solo in un secondo tempo si potranno elencare le proprietà che debbono essere soddisfatte perché l'oggetto sia conforme a ciò che la descrizione stessa richiede.

Da una parte abbiamo dunque la funzione della *denominazione* che si risolve nell'indicazione dell'oggetto, dall'altra vi è l'*attribuzione* di proprietà, e questi due momenti debbono essere evidentemente distinti poiché questa è la condizione cui è vincolata l'esclusione dei sintagmi denotativi.

Ma ciò è quanto dire che ad una concezione della relazione *nome*

oggetto incentrata sul concetto di *sensò* se ne contrappone una che non conosce questo termine medio e che tende di conseguenza a ricondurre da un lato il nome ad un punto che sta per un oggetto e l'oggetto ad un che di semplice — al valore di una variabile. Così,

anche se i nomi propri usuali, in quanto abbreviazioni di descrizioni definite, erano destinati ad essere eliminati dal processo di analisi, Russell continuava ad ammettere che ci dovessero essere dei termini singolari capaci di svolgere un'autentica funzione referenziale, che non fossero, cioè, né descrizioni definite né loro abbreviazioni, ed il cui significato fosse realmente una singola entità, da essi denominata. Il legame referenziale di tali termini, privi di contenuto descrittivo, con i loro rispettivi significati, doveva assicurare la connessione tra il linguaggio e le situazioni che esso descrive. Questa connessione doveva basarsi, a sua volta, sull'apprensione diretta (*acquaintance*) dei significati da parte dei parlanti che impiegano referenzialmente quei termini (la conoscenza di quei significati non doveva essere mediata da nessun'altra informazione né semantica né fattuale). Questi requisiti potevano essere soddisfatti, secondo Russell, solo da pronomi dimostrativi come «questo» o «quello», quando essi sono impiegati per indicare un dato di senso attualmente presente al parlante. Ai dimostrativi, così usati, poteva essere accordato lo status di veri e propri nomi, [...] di «nomi logicamente propri» (P. Frascolla, *Il "Tractatus logico-philosophicus"*. Una guida alla lettura, Carocci, Roma, 2000, p. 101).

Siamo così ritornati, dopo aver percorso un cammino relativamente complesso, alle *strane* considerazioni che ci avevano spinto a sostenere che forse l'unico nome in senso proprio è la parola «questo».

LEZIONE SESTA

1. Il «*Tractatus logico-philosophicus*» e la teoria generale dell'immagine

Nella lezione precedente ci siamo brevemente soffermati sulle pagine di uno scritto di Bertrand Russell che tocca temi che sono sicuramente connessi con le riflessioni che Wittgenstein ci presenta nelle osservazioni che seguono il § 38. E tuttavia non vi è dubbio che su questo tema le riflessioni delle *Ricerche filosofiche* assumano una vena apertamente autocritica, ed anche se è intenzione di questo corso ridurre al minimo i rimandi esterni al testo di cui ci occupiamo, non è possibile non soffermarsi nemmeno un poco sulla prima opera di Wittgenstein cui la citazione che abbiamo proposto chiaramente allude, — il *Tractatus logico-philosophicus*, terminato a Vienna nel 1918 e pubblicato poi nel 1921.

Nelle pagine di quest'opera straordinaria ci imbattiamo infatti in una teoria del significato, che è fin da principio attraversata dalla certezza che l'unico modo per comprendere la natura delle *proposizioni*, il loro *sensu* e la questione stessa della loro possibile *verità* consista nello svolgere sino alle *ultime conseguenze* la tesi secondo la quale le unità proposizionali *possono* avere una relazione semantica con il mondo *solo* perché sono *immagini* dei fatti di cui consta. Questa tesi deve assumere un'importanza centrale e deve porsi come la chiave di volta di un ragionamento complesso che non mira certo a mostrarci quale sia il *modo* in cui usiamo le nostre proposizioni o la trama dei giochi linguistici che facciamo con la parola «oggetto», ma che si sforza invece di determinare quale *debba* essere la natura degli oggetti, degli stati di cose e del mondo se le si pensa alla luce del requisito della sensatezza del nostro linguaggio. Che cosa siano gli oggetti e quale sia la forma del mondo non ha senso deciderlo sul fondamento delle nostre quotidiane esperienze, ma dobbiamo comprenderlo a partire dalla domanda, di sapore lontanamente kantiano, concernente le condizioni di possibilità dell'universo proposi-

zionale e quindi di quel linguaggio i cui limiti sono comunque i limiti del mio mondo.

Di quest'intreccio tra ontologia e logica, che nelle pagine del *Tractatus* procede in un'atmosfera incredibilmente rarefatta e con un ritmo vertiginoso, dovremo tentare di rendere brevemente conto, e ciò significa richiamare l'attenzione sulla tesi secondo la quale le proposizioni sono appunto immagini e come tali raffigurano stati di cose. Questa tesi non può che lasciarci di primo acchito stupiti, perché di fatto una proposizione *non sembra essere riconducibile allo stato di cose che intende in virtù di una relazione di somiglianza sensibilmente percepibile*. Un disegno può riprodurre un evento e noi diciamo che lo raffigura perché i contorni sul foglio sono simili ai contorni degli oggetti che vediamo, e per quante difficoltà questa tesi comporti nel dettaglio vi è un senso in cui è del tutto ovvia. Nel caso del linguaggio le cose non stanno così, perché non è affatto chiaro che cosa voglia dire sostenere che una proposizione è simile a ciò di cui parla.

E tuttavia, se vogliamo comprendere ciò che Wittgenstein ci dice dobbiamo per il momento mettere sullo sfondo il problema della somiglianza e dobbiamo chiederci che cosa in generale voglia dire *comprendere* una proposizione. Il senso della tesi secondo la quale la proposizione è un'immagine dobbiamo capirlo a partire da qui, — dalla domanda che si interroga su che cosa propriamente significhi avere compreso che, per esempio, oggi c'è il sole o che questo libro è sul tavolo. Wittgenstein ritiene che, in generale, si possa rispondere così a questa domanda:

Comprendere una proposizione è sapere che cosa accada se essa è vera (*Tractatus*, 4.024)

Si tratta di una risposta persuasiva. Se qualcuno afferma che oggi a Milano splende il sole, comprendo il senso di questa proposizione perché so quale particolare configurazione del mondo dovrebbe darsi se quella proposizione fosse vera e lo stesso evidentemente vale per l'enunciato «il libro è sul tavolo». Una risposta plausibile, che tuttavia ci incammina verso una tesi filosoficamente molto impegnativa: nella prospettiva indicata dalla osservazione 4.024 comprendere il senso di una proposizione non significa afferrare un pensiero, un senso che sia ancora disgiunto da ciò che ci permette di attribuire alla proposizione stessa un

valore di verità, ma significa invece raffigurarsi come stiano le cose nel mondo nel caso in cui la proposizione di cui discorriamo sia vera. Le proposizioni tracciano una mappa della realtà e capirle significa sapere come potremmo orientarci nel mondo se quella mappa fosse effettivamente affidabile.

Un esempio può aiutarci a comprendere che cosa intendiamo. Giochiamo a battaglia navale e disponiamo sullo scacchiere dei segnaposto per indovinare dove siano le navi dell'avversario. Poi leggiamo le coordinate che corrispondono alle nostre scelte e così diciamo quale sia per noi la configurazione del mondo — di quel mondo in formato ridotto che corrisponde allo scacchiere dell'avversario. Ogni coppia di coordinate fissa un punto e dice come stanno le cose, e noi la comprendiamo perché sappiamo quale configurazione del mondo si darebbe se essa fosse vera — sappiamo che, se la nostra descrizione è vera, vi è una nave proprio nel posto che nello scacchiere avversario corrisponde al punto che abbiamo indicato nel nostro.

Di qui, da questo esempio, possiamo muovere per comprendere meglio la tesi secondo la quale le proposizioni raffigurano stati di cose e sono quindi immagini. In questa tesi non si fa menzione di una qualche somiglianza tra il raffigurante e il raffigurato, ma si sostiene che ha senso parlare egualmente di raffigurazione perché è possibile proiettare le relazioni che sussistono tra gli elementi dell'immagine sugli elementi che loro corrispondono sul terreno di ciò che è raffigurato. E questo naturalmente non significa che i segnaposto sullo scacchiere dell'avversario assomiglino ai modellini di nave sul mio scacchiere: vuol dire soltanto che il loro esser disposti così e così *raffigura* l'essere disposte così e così delle mie navi e ciò evidentemente implica che vi sia una qualche *regola di proiezione* che ci permette di passare dall'uno all'altro scacchiere, costruendo nell'uno le stesse relazioni che si raffigurano nell'altro.

Possiamo trarre allora una *prima* conclusione: se la proposizione deve essere innanzitutto una raffigurazione, allora è necessario che abbia la stessa *struttura* dello stato di cose cui si riferisce, e la struttura di uno stato di cose «è il modo in cui gli oggetti ineriscono l'uno all'altro» (*ivi*, § 2.032). Ora, l'aver una determinata *struttura* significa necessariamente avere una determinata configurazione in *uno* spazio che ospita la confi-

gurazione data come realizzazione di *una* delle sue possibili sintassi. Così, di due oggetti possiamo dire che sono l'uno accanto all'altro nello spazio, anche se avrebbero potuto trovarsi in *altre* possibili relazioni spaziali; di due colori diremo che sono uno più chiaro dell'altro, anche se avrebbero potuto occupare diversamente lo spazio cromatico, e così via. E poiché lo spazio in senso lato è ciò che determina la *forma* cui deve sottostare ogni possibile relazione tra i suoi oggetti, diremo con Wittgenstein che «la forma è la possibilità della struttura» (*ivi*, § 2.033). Non vi è dubbio che queste distinzioni valgano anche sul terreno dell'immagine:

che gli elementi dell'immagine siano in una determinata relazione l'uno con l'altro mostra che le cose sono in questa relazione l'una all'altra. Questa connessione degli elementi dell'immagine sarà chiamata struttura dell'immagine; la possibilità della struttura, forma della raffigurazione dell'immagine (*ivi*, § 2.15).

Di qui il senso della condizione cui abbiamo alluso. Solo se l'immagine e lo stato di cose possono essere l'una rispetto all'altro in una relazione di *omologia strutturale* ha senso sostenere che l'una raffigura l'altro, e di un'omologia strutturale si può parlare soltanto se tra l'immagine e lo stato di cose vi è *identità della forma* di raffigurazione. Ma di qui evidentemente segue che la definizione dello spazio sintattico della raffigurazione fa tutt'uno con la definizione dello spazio sintattico del raffigurato, e ciò è quanto dire che è sufficiente mostrare la possibilità di connettere in un certo modo gli elementi dell'immagine perché sia garantita la possibilità che sussista la relazione raffigurata tra gli elementi denotati. Per dirla con Wittgenstein.:

La forma della raffigurazione è la possibilità che le cose siano l'una all'altra nella stessa relazione in cui stanno gli elementi dell'immagine (*ivi*, § 2.151).

Ora, sostenere che la coincidenza tra la forma della raffigurazione e la forma del raffigurato è il fondamento su cui poggia la possibilità che le cose siano l'una all'altra nella stessa relazione in cui stanno gli elementi dell'immagine non significa tuttavia sostenere che l'immagine debba essere necessariamente vera. L'immagine garantisce la possibilità, non la realtà dello stato di cose raffigurato, ed è solo per questo che è in generale possibile comprendere una proposizione senza per questo sapere già come stiano le cose. La funzione di raffigurazione di un'immagine

proposizionale è indipendente dalla sua verità, ed è questo che Wittgenstein intende dire quando osserva che muovendo da un'immagine non si può sapere se essa sia vera o falsa senza confrontarla con la realtà. Lo osserva bene Frascolla nella sua *Introduzione al Tractatus*:

Pur essendo l'immagine essenzialmente legata alla possibile situazione che raffigura, la sussistenza o meno di quest'ultima è un tratto logicamente indipendente dal contenuto raffigurativo dell'immagine: per questa ragione chi è in grado di "leggere" l'immagine sa qual è la possibile situazione raffigurata, ossia afferra il suo senso (*Tractatus*, 2.221) ma, *da questa sola conoscenza*, non può ricavare alcuna conclusione, né positiva né negativa circa la sussistenza di tale situazione. Proprio nel riconoscimento di quest'indipendenza logica c'è il nocciolo del realismo del *Tractatus* (P. Frascolla, *op. cit.*, , pp. 57-8).

Sul tema della coincidenza della forma della raffigurazione vi sarebbero molte altre cose da dire, e tuttavia il carattere generalmente introduttivo delle nostre considerazioni ci permette di lasciare aperte molte questioni ed in particolar modo di non immergerci in una discussione più approfondita dei problemi che si legano al principio dell'identità della forma di rappresentazione.

Possiamo così ritornare sui nostri passi ed osservare che nella tesi secondo la quale *la proposizione è un fatto* che stringe con una situazione possibile una relazione raffigurativa è evidentemente racchiusa una seconda condizione: perché una proposizione possa dirsi un'immagine è infatti necessario che ogni elemento sia correlato univocamente a — e possa quindi fare le veci di — un elemento della situazione raffigurata. Si tratta di una conseguenza relativamente ovvia delle considerazioni che abbiamo sin qui proposto: per poter mettere capo ad un'immagine, agli elementi dello stato di cose raffigurato debbono *corrispondere* gli elementi della raffigurazione poiché solo se per ogni oggetto vi è un segno nell'immagine è possibile far combaciare l'immagine alla cosa. Ma se di una corrispondenza biunivoca vi è bisogno, ciò accade perché questa è la condizione cui è vincolata la possibilità di considerare gli elementi dell'immagine come sostituti degli oggetti: solo se per ogni elemento della situazione raffigurata è possibile trovare uno e un solo elemento nell'immagine che gli corrisponda è possibile poi sostenere che gli elementi dell'immagine sostituiscono nell'immagine gli oggetti raffigurati. Ed è solo in virtù di questa relazione che lega elementi ad oggetti in un

nesso di sostituzione che è possibile poi sostenere che il fatto che si mostra nell'immagine raffigura come stanno le cose se l'immagine è vera :

agli oggetti corrispondono nell'immagine gli elementi dell'immagine (*Tractatus*, 2.13). Gli elementi dell'immagine sostituiscono nell'immagine gli oggetti (*Tractatus*, 2.131). L'immagine consiste nell'essere i suoi elementi in una determinata relazione l'uno all'altro (*Tractatus*, 2.14). L'immagine è un fatto (*Tractatus*, 2.141). Che gli elementi dell'immagine siano in una determinata relazione l'uno all'altro mostra che le cose sono in questa relazione l'una all'altra (*Tractatus*, 2.15).

Il senso di queste osservazioni è relativamente chiaro. Wittgenstein ci invita a constatare come il fatto di cui la proposizione consta possa raffigurare uno stato di cose solo se per ogni elemento della situazione raffigurata è possibile indicare quale sia il rappresentante che ne fa le veci sul terreno dell'immagine. E ciò è quanto dire: per poter raffigurare uno stato di cose, gli elementi dell'immagine debbono poter "toccare" gli oggetti, perché solo così è possibile determinare quella funzione supplente che consente all'immagine di proiettare la relazione che in essa si rappresenta sul mondo. In un passo del *Tractatus* (2. 1512) Wittgenstein ci invita a riflettere su un'analogia: la misurazione di un oggetto con un regolo. Il regolo è un oggetto spaziale: può misurare la lunghezza di qualcosa solo perché ne condivide la forma. Ma la sua lunghezza può diventare il mezzo per misurare le dimensioni dell'oggetto che ci interessa solo se facciamo combaciare il regolo all'oggetto nei suoi punti terminali. Solo quando le estremità del metro toccano la cosa ha luogo un'effettiva misurazione, poiché solo allora l'esser così e così della lunghezza del metro si proietta sulla cosa e ci consente di dire quanto essa sia lunga (*ivi*, § 2.15121). Se questa coordinazione degli elementi dell'immagine con gli elementi dello stato di cose non ha luogo di una raffigurazione non si può evidentemente parlare:

La relazione di raffigurazione consta delle coordinazioni tra gli elementi dell'immagine e delle cose (§ 2.1514). Queste coordinazioni sono quasi le antenne degli elementi dell'immagine, con le quali l'immagine tocca la realtà (§ 2.1515)

Wittgenstein parla, a questo proposito, di relazione di raffigurazione (citare 2.1514), ed il senso delle considerazioni che abbiamo proposto sin qui dovrebbe rendere del tutto ovvio il senso che deve essere attribuito a questa tesi. E tuttavia è opportuno sottolineare che il parlare a

questo proposito di una relazione di raffigurazione non significa affatto che egli intenda sostenere che la relazione che lega gli elementi dell'immagine agli oggetti della situazione raffigurata sia paragonabile a quella che lega l'immagine nel suo complesso alla situazione raffigurata.

Si tratta di relazioni molto diverse. Gli elementi dell'immagine non raffigurano gli oggetti dello stato di cose, ma *stanno semplicemente per essi*: la relazione di raffigurazione che lega gli uni agli altri non dice nulla di come le cose stiano, ma ci consente di indicare per ogni oggetto quale sia l'elemento che gli corrisponde nell'immagine. Nell'immagine "aRb" gli elementi "a" e "b" non raffigurano gli oggetti (a) e (b), ma stanno al loro posto ed è solo per questo che l'immagine "aRb" nel suo complesso può raffigurare lo stato di cose aRb. Ma ciò è quanto dire che se parliamo di una relazione di raffigurazione per indicare la connessione degli elementi dell'immagine agli oggetti ciò significa solo che questo nesso è la condizione di possibilità su cui poggia l'essere immagine dell'immagine. Di per sé, gli elementi della raffigurazione non ci dicono nulla sulla natura degli oggetti cui sono coordinati, anche se è solo in virtù di questa coordinazione che ciò che per essi vale può essere proiettato sul terreno obiettivo. Per misurare un oggetto dobbiamo far combaciare i suoi estremi con due tacche del regolo ma perché si possa parlare di una misurazione debbo necessariamente sapere qual è la distanza che separa l'una dall'altra quei due segni.

Nelle pagine del *Tractatus* Wittgenstein distingue con estrema decisione questi due momenti. Un'immagine nel suo complesso raffigura una situazione possibile, un suo elemento sta per una cosa — e questa distinzione su cui abbiamo attirato l'attenzione vale evidentemente anche per quelle particolari immagini che sono le proposizioni. Anche la proposizione è un fatto e dunque anch'essa consta di elementi: i nomi. Ora i nomi non raffigurano niente o, come potremmo altrimenti esprimerci, non dicono nulla degli oggetti: si limitano a denominarli. Asserire che i nomi hanno un significato vuol dire dunque soltanto questo: che essi sostituiscono nella proposizione gli oggetti (3.22). Le proposizioni, al contrario, non hanno un significato, ma un senso: la proposizione non sostituisce uno stato di cose — la proposizione potrebbe essere falsa e lo stato di co-

se inesistente — ma lo raffigura: comprendere una proposizione vuol dire infatti sapere che cosa nel mondo dovrebbe accadere se essa fosse vera.

Di qui, da questa distinzione così netta tra la proposizione e i suoi elementi si deve poter muovere per trarre una serie di considerazioni sulla natura del nome e quindi anche degli oggetti per cui sta. Una prima constatazione balza agli occhi: il nome ha un significato se e solo se vi è un oggetto che gli corrisponda. Proprio perché la funzione del nome consiste nel creare un raccordo tra l'immagine e ciò che l'immagine raffigura è evidente che esso può assolvere la funzione che gli spetta solo se c'è l'oggetto cui ancora l'immagine. Un nome che stia per una cosa inesistente semplicemente non è un nome.

Ma vi è una seconda conclusione che possiamo trarre dalle considerazioni che abbiamo esposto sin qui, ed è che il nesso che connette gli elementi dell'immagine agli oggetti è un nesso che non tiene in linea di principio conto dell'eventuale complessità dell'oggetto inteso. La proposizione è un fatto: ha necessariamente una sua interna articolazione. Le sue, parti, tuttavia, possono connettersi agli oggetti solo se non sono a loro volta altre immagini, — solo se possiamo in linea di principio prescindere da ogni loro eventuale complessità. Lo dice bene, ancora una volta Frascolla nella sua introduzione al *Tractatus*:

Se si vuole evitare un regresso all'infinito, occorre assumere che, ad un certo stadio, si riconosca la natura non raffigurativa di certi componenti dell'immagine, ossia l'*irrelevanza simbolica della loro organizzazione interna*: proprio questi saranno, allora, i genuini costituenti dell'immagine, il cui ruolo si esaurisce nello stare per le corrispondenti entità (*op. cit.*, p. 51).

Perché un'immagine possa essere un'immagine è necessario che vi sia una relazione di raffigurazione, e ciò è quanto dire che debbono esservi infine elementi dell'immagine per cui sia del tutto irrilevante avere una qualche interna organizzazione. Il nome, dice altrove Wittgenstein, è un punto e come tale non ha alcuna interna complessità.

La riflessione sul carattere di immagine delle proposizioni ci riconduce così alla tesi secondo la quale i nomi sono, per loro natura, segni semplici.

2. Il «Tractatus»: la natura degli oggetti.

Dobbiamo tentare ora di affrontare un tema molto complesso e molto astratto, e proprio per questo vorrei cercare di ancorare ancora una volta le mie considerazioni ad un esempio — l'esempio, così poco accademico, di una partita a battaglia navale. Guardiamo innanzitutto questa duplice figura:

		°	°	°	°
			°		°
			°		°
°	°				°
			°	°	

A

		*	*	*	*
			*		*
			*		*
*	*				*
			*	*	

B

Non vi è dubbio che potremmo intendere (A) come immagine di uno stato di cose peculiare: potremmo infatti intenderla come una descrizione delle navi sullo scacchiere (B). Una descrizione molto semplice ma sufficiente allo scopo: guardandola, chi gioca con noi può dire se abbiamo o non abbiamo affondato le sue navi e questo proprio perché vi è una stessa *forma di raffigurazione* — la scacchiera — che accomuna (A) e (B) e che ci consente di intendere l'una come immagine dell'altra. Se questo non accadesse, se non fosse *in qualche modo* possibile portare a coincidenza le due scacchiere non avrebbe senso chiedersi che cosa l'una dica dell'altra.

Ma vi è evidentemente un'ulteriore condizione che deve essere soddisfatta perché di una raffigurazione si possa parlare: comunque stiano le cose e comunque l'abbia fatto, il nostro avversario *deve* avere già disposto sulla sua scacchiera le sue navi e gli spazi occupati debbono essere tanti quanti sono i segnaposto con cui li designiamo. Solo allora ha senso dire che ciò che noi segniamo sulla scacchiera (A) raffigura come stanno le cose nella scacchiera (B): solo allora i segnaposto (°) nella scacchiera

possono sostituire le navi (*) in (B), ed è solo allora che (A) diviene un'immagine di (B).

Come abbiamo già osservato, quest'esempio pone sotto i nostri occhi, in una forma estremamente semplificata, in che modo debba essere intesa l'affermazione secondo la quale una proposizione raffigura un possibile stato di cose: una volta che gli elementi di A sono stati connessi in una relazione di raffigurazione con gli elementi di B, possiamo leggere nelle relazioni che legano gli uni ciò che deve accadere agli altri se la nostra immagine è vera.

Ma vi è una *seconda* conclusione che può essere tratta, se solo riflettiamo un poco sul nostro esempio e sulle considerazioni che abbiamo proposto per introdurlo: quando dispongo i segnaposto nella scacchiera (A) posso con questo affermare *dove* credo si trovino le navi dell'avversario, ma *non posso invece dire se, in generale, vi siano navi*. Nessuna posizione del segnaposto può consentirmi di dire che in (B) non vi sono navi o che ve ne sono di meno di quanti segni io abbia disposto in (A), e questo semplicemente perché i segnaposto sono elementi di un'immagine solo in virtù della relazione di rappresentanza che li lega univocamente alle figure in (B). La condizione di significatività dei segnaposto è che essi stiano per un determinato elemento di (B): se questa relazione non sussistesse non avrebbe senso parlare di (A) come di un'immagine di (B) e non si potrebbe dunque dire alcunché di B per mezzo di A. Così, se dopo aver segnato tutte le possibili posizioni in (A), mi sentissi rispondere che non ho affondato nulla perché in (B) non c'erano navi, non avrei per questo perduto: semplicemente dovrei constatare che non ho affatto giocato.

Questo stesso ordine di considerazioni vale anche sul terreno del linguaggio, e ciò è quanto dire che degli oggetti del mondo *non si può affermare* né che sono, né che non sono, poiché il loro esserci è la *condizione* di possibilità su cui poggia la natura significativa dei nomi e il carattere raffigurativo della proposizione. Dire di un oggetto **a** che non c'è vuol dire soltanto che il nome "a" non è un affatto nome e che — quando l'abbiamo pronunciato — credevamo forse di fare qualcosa e di denominare, ma in realtà non facevamo nulla di più che emettere un innocente versetto.

Ora, nell'enunciare questa tesi che è così caratteristica del *Tractatus* è opportuno richiamare alla mente un punto su cui Frege aveva attirato la nostra attenzione: l'esistenza, si legge nella sua *Ideografia*, non si predica degli oggetti, ma dei concetti e ci dice propriamente che l'estensione di un concetto contiene almeno un elemento, proprio come la negazione dell'esistenza ci dice che un determinato concetto è vuoto, poiché nulla cade sotto di esso. Quali siano le ragioni che spingono Frege a sostenere questa tesi è presto detto: dire di qualcosa che è ha un senso solo se anche la negazione corrispondente è sensata. Ma dire di qualcosa che non c'è può significare solo questo: che non vi è un qualcosa che soddisfi quella descrizione che ci offre il criterio per individuarlo. Ma ciò è quanto dire che non c'è qualcosa che abbia una determinata proprietà: negare o affermare l'esistenza di qualcosa equivale dunque ad affermare che un determinato concetto è o non è un concetto vuoto.

Questa tesi deve evidentemente valere anche per Wittgenstein, ma la ragione per la quale ci invita a trarre questa tesi è ancora una volta radicata nella natura raffigurativa della proposizione: per dire che qualcosa non è dobbiamo evidentemente raffigurarla, ma la condizione di possibilità della raffigurazione è che ai nomi della proposizione corrispondano oggetti — se ciò non accadesse la proposizione perderebbe il suo senso.

Di qui la conclusione cui alludevamo: una proposizione che asserisse che gli oggetti **a**, **b**, **c** non vi sono, sarebbe o una proposizione priva di senso poiché negherebbe un significato ai nomi "a", "b", e "c" di cui consta, rinunciando così alla sua funzione raffigurativa o una proposizione complessa, dove i segni "a", "b", e "c" non sarebbero nomi ma proposizioni i cui nomi dovrebbero infine stare per oggetti la cui sussistenza non potrebbe essere in alcun modo oggetto di predicazione.

Su questo punto è opportuno insistere. Ciò che abbiamo appena proposto sembra infatti giustificare una conclusione meno impegnativa: sembrerebbe infatti impossibile negare che gli oggetti esistano, ma non sembrerebbe ancora necessario astenersi dall'affermarne l'esistenza. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che le cose stanno proprio come abbiamo dianzi detto. In primo luogo: dire di un oggetto **a** che esiste non significa evidentemente nulla di più di questo — che il segno "a" è davvero un nome del nostro linguaggio e ha quindi un significato. Ag-

giungere la paroletta «è» non servirebbe a nulla. Ma ci spingerebbe verso un fraintendimento: ci inviterebbe infatti a pensare che gli oggetti del mondo esistano alla stessa stregua in cui esistono o accadono gli eventi del mondo. Ora, di un qualsiasi fatto ha senso dire che è, proprio perché è comunque sempre pensabile che non sia: uno stato di cose è una connessione di oggetti e nulla vieta che una simile connessione venga meno o sia alterata. Sulla mia scacchiera debbo mettere un certo numero di navi, ma posso poi disporle come voglio: un ordine prestabilito non c'è, ed è per questo che — per quanto siano comunque comprensibili — le immagini di (B) che (A) ci presenta possono essere false. Ma ciò che è vero delle proposizioni e degli stati di cose (il loro essere sospese tra le possibilità del vero e del falso, dell'essere e del non essere) non vale invece per i nomi e per gli oggetti: qui una simile alternativa non sussiste, e ciò è quanto dire che gli oggetti del mondo esistono necessariamente — *dato il nostro linguaggio*. Il punto è tutto qui: comprendere una proposizione significa intendere che cosa accada *se* essa è vera, — e ciò è quanto dire che il presupposto della sensatezza non decide nulla circa l'esistenza o la non esistenza dello stato di cose della cui possibilità l'immagine si fa garante. Ma l'ipotesi della sensatezza avanza un diverso presupposto per i nomi: per essere un nome, un segno deve stare per un oggetto, e ciò è quanto dire che *una volta che siano stati dati i nomi del linguaggio si è anche detto quali siano gli oggetti che necessariamente sono*. La loro esistenza è, in altri termini, necessariamente implicata dalla sensatezza del linguaggio. Dati questi significati, ogni possibile situazione nel mondo avrà come suoi costituenti gli oggetti denotati dai nomi, ed al variare delle situazioni nel mondo non farà eco un qualche mutamento degli oggetti, ma solo la variazione delle loro possibili combinazioni.

È in questo senso che Wittgenstein ci invita a parlare degli oggetti come della sostanza del mondo. I fatti sono accidentali: il loro consistere in una connessione di oggetti li espone necessariamente alla possibilità dell'essere altrimenti. Gli oggetti, invece, non possono mutare ed esistono necessariamente: sono appunto, per dirla con Spinoza, «*quod in se et per se concipiuntur*». Dati questi significati e questi nomi, abbiamo anche deciso una volta per tutte quali siano gli oggetti del mondo e quindi anche i *possibili* stati di cose che possono accadere. Se di questi materiali è

fatto il mondo, ciò che potremo di volta in volta trovare altro non è che una delle loro possibili combinazioni.

Data la sostanza del mondo — i suoi immutabili oggetti — non abbiamo ancora descritto nulla di come il mondo è, ma abbiamo già detto quale sia la sua forma, poiché abbiamo determinato quali siano le possibili combinazioni degli oggetti e quindi anche quali siano i mondi di fatto possibili. Ancora una volta, l'immagine del mondo come una grande scacchiera su cui siano disposti un numero finito di pezzi sembra guidare i nostri pensieri:

È manifesto che un mondo, per quanto diverso sia pensato da quello reale, pure deve avere in comune con quello reale qualcosa — una forma (*Tractatus*, 2.022). questa forma fissa consta appunto degli oggetti (*ivi*, 2.023). la sostanza del mondo può determinare solo una forma, non già proprietà materiali. Infatti queste sono rappresentate solo dalle proposizioni — sono formate solo dalla configurazione degli oggetti (*ivi*, 2.0231).

Che cosa voglia dire concretamente la proposizione secondo la quale dati gli oggetti abbiamo già delineato anche il campo di ogni possibile situazione è presto detto (2.0124). Immaginiamo di avere un linguaggio analogo a quelli cui abbiamo ancorato le nostre primissime considerazioni. In esso figurano tre nomi: lastra (A), mattone (B), pilastro (C). Avremo allora tre differenti stati di cose: AB, AC, BC. Poiché ciascuno di questi stati di cose può sussistere o non sussistere, avremo 2^3 possibili situazioni del mondo — queste:

AB	AC	BC
sì	sì	sì
sì	sì	no
sì	no	sì
sì	no	no
no	sì	sì
no	sì	no
no	no	sì
no	no	no

In realtà, il quadro in Wittgenstein è un poco più complesso, poiché dovremmo tenere conto delle poche (e non del tutto perspicue) annotazioni in cui si afferma che gli oggetti hanno comunque una forma che determina il loro poter occorrere in uno stato di cose. Un colore esiste nello spazio cromatico e stringe, quindi, relazioni con gli altri colori, ma non può, per esempio, essere più chiaro di un suono o di un sapore — se questi fossero gli oggetti di cui Wittgenstein ci parla, lo stato di cose aRb , dove «R» è la relazione «essere più chiaro di» potrebbe esistere solo se a e b sono oggetti che appartengono al campo cromatico. Come abbiamo osservato, queste considerazioni ci riconducono sul terreno che concerne il problema della forma degli oggetti: indicare un oggetto significa insieme indicare il campo delle sue sintassi possibili. Ma ciò è quanto dire che la forma di raffigurazione del nostro linguaggio, per poter salvaguardare il principio di sensatezza e quindi di raffiguratività della proposizione, deve in linea di principio escludere la possibilità di connessioni insensate tra oggetti. Una volta indicati gli oggetti — i significati del linguaggio — la forma del mondo segue da sé, perché è già data la totalità delle situazioni possibili e la forma dello spazio logico che le contiene. Ma appunto, di tutto questo possiamo ora disinteressarci, poiché ci basta gettare uno sguardo sul problema nella sua generalità, senza preoccuparci di articolarlo ulteriormente.

Le considerazioni che abbiamo svolto sin qui sono, io credo, sufficienti per rendere conto delle ragioni per le quali si è soliti parlare di atomismo logico per alludere alla concezione cui Wittgenstein dà forma nelle pagine del *Tractatus*. Proprio come nell'atomismo democriteo, anche nelle pagine wittgensteiniane si deve ricondurre il mutevole a ciò che permane facendo dell'uno il risultato cui conduce la combinazione degli altri. Di mutevole non vi è che questo: la configurazione che gli atomi di volta in volta possono assumere. Di per se stessi, gli atomi non sono meno stabili e sordi al movimento dell'essere di Parmenide: un loro cambiamento è semplicemente escluso, per la buona ragione che ogni mutamento deve essere inteso come il risultato di un agire che deve avere un soggetto che non può a sua volta mutare — proprio come mutare non possono i referenti dei nomi che ci permettono di pensare il mutamento. E tuttavia, proprio il rimando all'atomismo ci invita a riflettere su un'ulteriore con-

dizione che deve essere soddisfatta dagli oggetti del *Tractatus*: la semplicità. Di questo requisito si era certo accorta la mente acuta di Democrito: se ciò che muta deve la sua possibilità di cambiamento esclusivamente alla sua natura di composto, allora ciò che permane deve essere semplice. All'origine del mutamento debbono esservi dunque gli atomi, poiché solo ciò che non ha parti può essere razionalmente sottratto alla dissoluzione del complesso nelle sue parti costituenti. Che gli atomi siano davvero tali è dunque una conseguenza diretta della funzione cui essi debbono assolvere: la loro semplicità è un presupposto che ha come suo fondamento da un lato l'esistenza empirica del cambiamento, dall'altra la validità indiscussa dell'assioma secondo il quale generazione e corruzione debbono infine essere ricondotte alla possibilità di disporre diversamente le stesse tessere del gioco.

Non vi è dubbio che anche per il *Tractatus* valgano considerazioni analoghe. Anche in questo caso ci imbattiamo in una *dicotomia estremamente rigida*: da una parte vi sono gli oggetti, dall'altra gli stati di cose, e se gli stati di cose possono mutare gli oggetti ci sono apparsi fin da principio sotto l'egida del concetto di sostanza e, quindi, dell'immutabilità. E tuttavia se a questo risultato siamo giunti è perché fin da principio abbiamo posto le considerazioni ontologiche sotto l'egida del linguaggio e delle condizioni cui è vincolata la sua capacità di raffigurare possibili stati di cose. Che la condizione cui è vincolata la possibilità di una proposizione di raffigurare un possibile stato di cose poggi sulla presenza di una relazione di raffigurazione che connetta i suoi elementi — i nomi, naturalmente — agli oggetti di cui consta ogni stato di cose è un fatto su cui ci siamo dilungati. Ora dobbiamo invece osservare che la possibilità stessa di asserire che i nomi debbono avere un significato fa tutt'uno con la convinzione che i nomi denotino qualcosa di semplice, poiché è evidente che *se ciò non fosse sarebbe lecito sostenere che ciò che ci limitiamo ad indicare è di fatto un composto di cui si può descrivere l'esser così e di cui si potrebbe insieme pensare l'essere altrimenti*. Si tratta di considerazioni che dovrebbe suonarci ormai note: la spada *Nothung* non è un oggetto e "*Nothung*" non è un nome proprio perché è in linea di principio pensabile che quella spada vada in pezzi e non ci sia più. E proprio come la possibilità del mutamento chiede che vi siano atomi fisici, così la pos-

sibilità che un nome diventi insignificante diviene, per Wittgenstein, una spia del fatto che i veri nomi e i veri oggetti debbano essere semplici e, come tali, intangibili dalle alterazioni proprie delle configurazioni di elementi.

Vi è, tuttavia, un'altra ragione che ci guida verso la tesi della semplicità dei nomi e degli oggetti e che si radica ancora una volta nella tesi della raffiguratività delle proposizioni. Per poter fungere come immagine di una situazione possibile una proposizione deve avere nomi che stiano in corrispondenza biunivoca con gli oggetti; tale corrispondenza, tuttavia, sembra dipendere da due assunti che in Wittgenstein sembrano essere strettamente connessi:

1. vi è una differenza radicale tra nomi e proposizioni e tale differenza concerne il modo in cui nomi e proposizioni rappresentano qualcosa: una proposizione raffigura uno stato di cose, mentre un nome sta per un oggetto. Ora, la relazione dello «stare per» è una relazione che in linea di principio non tiene conto dell'eventuale complessità dell'oggetto di cui si fanno le veci. In altri termini: il nome sta per l'oggetto in quanto *oggetto semplice*, e questo indipendentemente dalla sua natura;
2. comprendere una proposizione significa far “toccare” ai nomi gli oggetti, colti appunto come entità semplici. Ma alla *semplicità come forma logica del riferimento del nome alla cosa* deve affiancarsi necessariamente la *semplicità effettiva dell'oggetto inteso*, perché se l'oggetto fosse complesso potrebbe accadere che l'aver una proposizione senso dipenda dall'essere vera la proposizione che afferma l'esistenza del complesso di fatto inteso dal nome. Questa relazione deve essere esplicitamente esclusa (*Tractatus*, 2.0211), e non solo perché essa rappresenterebbe un'esplicita negazione del principio di *indipendenza del senso dalla verità* che è chiaramente racchiuso nella natura stessa del principio di raffigurazione, ma anche perché la condizione cui la sensatezza della proposizione A sarebbe vincolata è una proposizione B che dovrebbe necessariamente contenere l'analisi dei termini complessi di A. Ne segue che per affermare sensatamente la proposizione «aRb» dove “a” e “b” sono termini com-

plessi, debbo aver già riconosciuto come vere le proposizioni «cRd» e «fRg» in cui figurano come analizzati i termini “a” e “b”. Ma ciò è quanto dire che l’analisi deve essere possibile e che deve poter giungere in un numero finito di passi ai segni semplici (completamente analizzati). Nell’universo già pronunciato di tutte le proposizioni, che una proposizione su un complesso abbia un senso in sé, e non semplicemente per noi, implicherebbe che fosse già data come vera la proposizione che analizza quel complesso. Ma ciò è quanto dire che l’analisi deve essere condotta sino a toccare gli elementi semplici, gli oggetti in senso proprio: all’indifferenza rispetto alla complessità del referente che è implicita nel nesso di sostituzione deve così affiancarsi la constatazione che la semplicità degli oggetti è la condizione della determinatezza del senso.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, si deve muovere per cogliere quale effettivamente sia la natura degli oggetti del *Tractatus*, il loro porsi come sostanze assolutamente semplici, come atomi logici che sono «prima» di ogni domanda concernente l’esserci o il non esserci, il mutamento e la permanenza nel tempo. Ma soprattutto di qui si deve muovere per comprendere come in Wittgenstein la tematica ontologica si determini in un rapporto di implicita dipendenza dal linguaggio. Che cosa sia il mondo e cosa siano gli oggetti non possiamo che deciderlo così — a rigor di logica, poiché del mondo e degli oggetti sappiamo solo ciò che ad essi è prescritto dall’ipotesi della sensatezza racchiusa nella struttura raffigurativa delle proposizioni. E come nella logica o nella matematica la necessità di un ragionamento deve mettere a tacere le perplessità che possono altrimenti sorgere, così l’ontologia del *Tractatus* ci invita senz’altro a sostenere che deve esistere una sostanza del mondo e che i nomi debbono essere le antenne che infine la toccano, anche se poi non possiamo far luce sul modo in cui ciò accade. Del resto, questa è la caratteristica delle dimostrazioni per assurdo: ci presentano la soluzione che caldeggiavano come un’*ultima ratio* di fronte alla quale non è più possibile storcere la bocca.

Su quest’ordine di considerazioni ci siamo già soffermati, e ora dopo aver percorso un cammino così complesso vorremmo davvero poter discendere dalle vette dell’astrazione per toccare con mano che cosa siano

gli oggetti quegli oggetti semplici della cui necessaria esistenza ci siamo infine convinti. Vorremmo, ma il nostro desiderio di indicare finalmente qualcosa ed esclamare «ecco, vedi, questo è ciò che intendo con “oggetto”» deve rimanere frustrato perché in tutto il *Tractatus* non vi ci imbattiamo in un solo esempio di ciò che si potrebbe intendere quando parliamo di oggetti, ed anzi in un’osservazione famosa Wittgenstein ha sostenuto che non è compito del logico dire quale sia il miglior candidato a vestire i panni eterei dell’oggetto in senso proprio — se siano per esempio i *sense data* del filosofo empirista o i punti materiali della fisica. Ora, non vi è dubbio che questa sia una risposta indubbiamente coerente con l’impianto filosofico del *Tractatus*, e tuttavia sarebbe un errore credere che si tratti di una scelta soltanto empirica: di fatto, a decidere che cosa si possa intendere come un oggetto semplice è ancora una volta l’analisi che deve infine mostrarci qualcosa che non possa essere più ulteriormente scomposto. Che cosa sia un oggetto semplice può dircelo soltanto ciò che nell’analisi infine si rivela come un nome in senso proprio. Possiamo citare, ancora una volta, il libro di Frascolla:

se poi si vuol cercare di sapere a quale categoria appartengano gli oggetti [...], quale sia la loro natura metafisica (se siano entità astratte della fisica, come punti materiali, o entità fenomenologiche) e, magari, trovarne qualche esempio, allora bisogna abbandonare il terreno della logica pura. Classificare tali questioni come questioni empiriche, tuttavia, è fuorviante, se con ciò si intendono questioni che riguardano la sussistenza o meno di situazioni del mondo. Gli oggetti, infatti, sono i significati dei segni semplici e, perciò, si potrà arrivare ad essi solo attraverso la riduzione delle proposizioni alla loro forma completamente analizzata e considerando, poi, in che modo i nomi in esse presenti acquistano significato. Non sarà, quindi, né la logica pura né l’esperienza a poter fornire una risposta a quelle domande, ma l’applicazione della logica (P. Frascolla, op. cit., p. 114).

E tuttavia, proprio a partire di qui, dal lavoro dell’analisi che ci consente l’applicazione della proposizione a ciò di cui essa è immagine, il nome può infine giungere a toccare gli oggetti, la cui semplicità ci mette finalmente al riparo da tutte le difficoltà nelle quali ci eravamo imbattuti scorrendo delle definizioni deittiche. Di proposizione in proposizione, disponendoci lungo un cammino in cui dietro ad ogni presunto nome si riscopre la complessità dell’asserzione di uno stato di cose, l’analisi logica deve infine ricondurci ad un oggetto semplice, ad un punto sostanziale cui il nome possa finalmente ancorarsi, lasciando

punto sostanziale cui il nome possa finalmente ancorarsi, lasciando dietro di sé l'indeterminatezza che è altrimenti propria del contatto tra il linguaggio e la realtà. Almeno nella prospettiva rarefatta del *Tractatus*, l'ideale di una proposizione completamente analizzata si lega così alla possibilità di ancorare univocamente gli oggetti ai nomi che li denotano.

LEZIONE SETTIMA

1. Nome, significato e portatore

Le considerazioni che abbiamo proposto nelle precedenti lezioni avevano, come loro obiettivo primario, la delineazione di un possibile cammino: intendevano mostrare come fosse possibile argomentare in altro modo la tesi secondo la quale la proposizione è un'immagine di una situazione possibile e rimanda — per essere compresa — ad oggetti, la cui esistenza è la condizione cui è vincolata la sensatezza dei nomi del linguaggio. In modo particolare, nel nostro tentativo di indicare le linee generali dell'ontologia del *Tractatus*, un nesso aveva preso forma con relativa chiarezza: per Wittgenstein, la condizione di possibilità del senso proposizionale poggia da un lato sulla riconduzione del concetto di proposizione alla nozione di immagine — la proposizione raffigura un possibile stato di cose, dall'altra sulla tesi secondo la quale una raffigurazione è in generale possibile se e solo se possiamo far corrispondere univocamente agli elementi dell'immagine gli elementi della situazione intesa.

La possibilità di questa corrispondenza ha, a sua volta, una serie di condizioni sul terreno ontologico: i nomi debbono stare per oggetti *esistenti*, e tali oggetti debbono essere *semplici* ed *immutabili*, poiché solo la loro natura di sostanze che escludano da sé ogni ulteriore composizione può garantire l'effettività del riferimento della proposizione alla situazione intesa e salvaguardare così l'assunto secondo il quale la comprensione del senso è comunque sempre disgiunta dalla verità di un qualche enunciato. Se i nomi debbono avere un significato, allora gli oggetti debbono assecondare il precetto democriteo della semplicità e dell'immutabilità, poiché solo se gli oggetti sono sottratti ad ogni mutamento il linguaggio potrà rendere conto della generazione e della corruzione. Così lo stesso Wittgenstein rende la posizione del *Tractatus* in un'osservazione delle *Ricerche filosofiche*:

«Ciò che i nomi del linguaggio designano deve essere indistruttibile: infatti si deve

poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto, e in questa distruzione ci saranno parole; e ciò che ad esse corrisponde non può essere distrutto, perché altrimenti le parole non avrebbero significato». Non posso segare il ramo su cui sono seduto. (*ivi*, § 55)

Di qui la conclusione complessiva che avevamo ritenuto possibile trarre: se l'analisi logica ci conduce verso una nozione di oggetto caratterizzata dalla sua necessaria semplicità, allora il problema dell'istituzione di un rapporto tra nome e oggetto deve essere risolto indicando una relazione di proiezione che ci conduca dagli elementi dell'immagine proposizionale — colti nella determinatezza del campo di variabilità che la proposizione assegna loro — agli oggetti: abbiamo a che fare, in altri termini, con una deissi che può risultare univoca solo perché da un lato fissa nella forma della proposizione il campo di variabilità di cui ogni singolo nome è un valore e, dall'altro, perché si riferisce ad un oggetto che, per la sua postulata semplicità, esclude ogni altro possibile modo di intenderlo. E ciò è quanto dire che se ci poniamo in questa prospettiva sembrerebbe possibile trovare una via d'uscita rispetto alle difficoltà concernenti la definizione ostensiva su cui ci eravamo soffermati quando avevamo osservato come di per sé il gesto indicativo, colto al di fuori di un gioco linguistico definito, non avesse la molteplicità necessaria per districare ciò che è propriamente indicato dal viluppo delle determinazioni possibili..

Su tutto questo ci siamo già dilungati; ma ora dobbiamo chiederci come si debba reagire a queste considerazioni che, sul fondamento di una tesi che ha la struttura tipica dell'argomento trascendentale, ci invitano a decidere come il mondo debba essere perché abbiano senso le nostre proposizioni — quelle proposizioni sulla cui sensatezza non possiamo dubitare, se non vogliamo rimanere vittime del controsenso scettico che — per cancellare il dogmatismo delle asserzioni — nega lo spazio stesso del dubbio.

Le *Ricerche filosofiche* ci propongono di reagire così: invitandoci a vagliare le condizioni cui nel *Tractatus* è vincolata la significatività proposizionale, per poi mettere in dubbio la legittimità stessa dell'assunto di fondo da cui quelle condizioni sono ricavate — la tesi della natura di immagine della proposizione. Che l'obiettivo polemico cui queste consi-

derazioni delle *Ricerche filosofiche* mirano sia la tesi del carattere raffigurativo della proposizione lo si deduce sin dalla prima mossa che Wittgenstein ci invita a compiere: le *Ricerche filosofiche* ci invitano a rinunciare alla tesi secondo la quale un nome ha significato solo se esiste ciò che esso denota, e non vi è dubbio che una simile rinuncia ha come suo presupposto la convinzione secondo la quale la proposizione non è un'immagine di una situazione possibile e non assume un senso solo in virtù del nesso che abbiamo stretto tra gli elementi dell'immagine e gli oggetti dello stato di cose raffigurato.

Ma procediamo con ordine. E ciò significa innanzitutto tornare a chiedersi se sia legittimo sostenere che un nome ha un significato se e solo se esiste l'oggetto di cui fa le veci. Non vi è dubbio che, se ci esprimiamo così, all'interrogativo che abbiamo appena proposto si debba dare una risposta affermativa: si può fare le veci solo di qualcosa di *esistente*: se alla domanda «chi stai sostituendo?» rispondiamo «nessuno», ciò che diciamo equivale a sostenere che di un rapporto di sostituzione non ha senso parlare. E tuttavia se ci chiediamo quale sia il modo in cui normalmente impieghiamo la parola «significato», ci accorgiamo che l'impiego suggerito dalla teoria raffigurativa della proposizione è tutt'altro che consueto. Scrive Wittgenstein:

è importante osservare che la parola "significato" è usata in modo linguisticamente improprio [*sprachwidrig*] se la si impiega per designare l'oggetto che "corrisponde" alla parola (*Ricerche filosofiche*, § 40).

Effettivamente le cose stanno così, e tuttavia questo rimando alla dimensione del linguaggio quotidiano è tutt'altro che una prova e non può non lasciarci perplessi: certo, in italiano non è così che si usa la parola "significato", ma perché mai noi, spiriti liberi (o quasi), dovremmo acconsentire a perpetuare un uso linguistico solo perché vi è una tradizione che lo conforta? Nel linguaggio si sedimentano pensieri diversi, ma il fascino di scoprire che un pensiero è già stato pensato nell'etimologia di una parola o definito nella consuetudine di un uso non è di per sé un buon argomento per credere che nelle nostre parole si esprima una superiore saggezza cui ci si debba semplicemente inchinare.

E tuttavia, ciò che non può valere come un argomento può comunque

porsi come un *indizio*, e Wittgenstein ci invita infatti ad una mossa differente: ci invita a ritornare sul terreno dei giochi linguistici per *decidere* su questo terreno se abbia davvero senso negare un significato ai nomi che non hanno (o non hanno più) un oggetto che loro corrisponda. E se ci poniamo in questa prospettiva l'indizio su cui Wittgenstein ci invita a riflettere acquista un suo peso:

Se il signor N. N. muore si dice che è morto il portatore del nome, non il significato del nome. E sarebbe insensato parlare in questo modo, perché se il nome cessasse di avere un significato, non avrebbe senso dire : «Il signor N. N. è morto» (§ 40).

Nel gioco linguistico il nome "N. N." ha acquistato un suo significato, e ciò significa che abbiamo imparato ad usare quel nome secondo una certa regola d'uso che sarà stata introdotta forse da una presentazione ufficiale («Il signor N. N.!»), ma che poi si è arricchita sino ad abbracciare la possibilità di parlare di N. N. anche in sua assenza, — proprio come accade normalmente, nella nostra normale consuetudine di vita. Alla presenza che sembra necessaria nel momento dell'istituzione del nesso di denominazione — nel gesto in cui N. N. viene battezzato e riceve così il suo nome — si affianca la possibilità di impiegare quel nome anche quando è assente colui cui quel nome spetta, e questa assenza può assumere le forme cupe della morte senza che venga necessariamente meno la possibilità di impiegare quel nome. Quando il signor N. N. muore il gioco linguistico può proseguire, anche se non c'è più la persona di cui parliamo. Il significato del nome è rimasto, ma chi lo portava non c'è più. Dobbiamo distinguere allora tra il *significato* e il *portatore* di un nome, tra la cosa di cui parliamo ed una certa mossa del gioco linguistico la cui legittimità è dettata da una qualche regola d'uso.

Naturalmente questo non significa che tra questi due momenti non vi sia una connessione abbastanza stretta, ed il rimando ai giochi linguistici primitivi lo mostra con relativa chiarezza. Leggiamo la proposizione 41:

Supponiamo che l'utensile che porta il nome «N» sia rotto. A non lo sa e trasmette a B il segno "N". ora, questo segno ha significato o non lo ha? — che cosa deve fare B quando riceve questo segno? — su ciò non abbiamo convenuto nulla. Ci si potrebbe chiedere: che cosa *farà* B? bene, forse se ne starà lì disorientato, oppure mostrerà i pezzi ad A. qui si *potrebbe* dire: "N" è diventato privo di significato; e questo vorrebbe dire che adesso nel nostro gioco linguistico non c'è più un impiego per il segno "N" (a meno che non gliene assegniamo uno nuovo). "N" potrebbe anche

diventare privo di significato per il fatto che, per una ragione qualsiasi, si dà un'altra denominazione all'utensile e il segno "N" non viene più impiegato nel gioco linguistico. — Però possiamo anche immaginare una convenzione in base alla quale quando un utensile è rotto e A trasmette a B il segno di questo oggetto, B deve rispondere scuotendo il capo. — Con questo, si potrebbe dire, il comando "N" viene accolto nel gioco linguistico anche quando questo strumento non esiste più; e il segno "N" ha significato anche quando il suo portatore cessa di esistere (*ivi*, § 41).

Di quest'osservazione delle *Ricerche filosofiche* dobbiamo innanzitutto sottolineare una prima scelta *metodologica*: ci si chiede *se un segno ha significato o no* — e questa è evidentemente una domanda che verte sulla natura generale della relazione tra il nome e la cosa — e subito questa domanda assume una valenza *descrittiva*, poiché Wittgenstein ci invita ad immaginare un gioco linguistico ed un comportamento — il comportamento di B quando riceve questo segno. Così, per rispondere alla domanda che ci siamo posti *non* ci immergiamo in speculazione sulla forma della proposizione e sulle condizioni del suo significare, ma rivolgiamo il nostro sguardo su un gioco linguistico che dapprima presentiamo e di cui poi immaginiamo un'ipotetica evoluzione.

Il gioco linguistico è questo: vi è un segno — il segno «N» — che è dapprima impiegato solo in presenza dello strumento che B deve dare ad A ogni volta che A lo chiede, ma poi lo strumento si rompe e B non sa più come reagire. Gli si aprono diverse possibilità: può non reagire affatto, interrompendo il gioco e invitando quindi A ad escludere dal suo linguaggio un segno diventato privo di valore. Ma può anche reagire in qualche modo: può, per esempio, scuotere la testa, magari mostrando i pezzi di N, e se così accadesse quel segno avrebbe ancora una funzione nel linguaggio, seppure in parte mutata. In questo caso *non ci sarebbe più un portatore*, ma *vi sarebbe ancora un significato per il segno "N"* — di quel segno potremmo ancora avvalerci nel gioco linguistico.

Forse, in quest'esempio, non tutto è così chiaro come sembra, ma piuttosto che soffermarmi sui dubbi che potrebbero sorgere da una lettura più approfondita di questa breve storiella, vorrei richiamare l'attenzione su un possibile fraintendimento — che deve essere invece esplicitamente evitato. La breve narrazione da cui abbiamo deciso di trarre un qualche insegnamento è un buon esempio di un *gioco linguistico primitivo* in cui

le parole si usano solo per alludere ad oggetti che sono a portata di mano, e forse, proprio perché è in generale possibile indicare un gioco come questo in cui i nomi si impiegano solo quando sono presenti gli oggetti corrispondenti, si potrebbe credere che, almeno in questo caso, significato e portatore dell'oggetto coincidano. Che cosa accada in seguito non ci interessa: il dato su cui si vorrebbe poter attirare l'attenzione sarebbe ora soltanto questo — che vi sono giochi in cui il significato è il portatore

Ma non è così: che un segno possa essere impiegato solo quando l'oggetto è presente e magari additandolo è appunto *un momento della regola del gioco che ne definisce il significato*. Il significato della parola «Lastra!» è la regola del gioco che con essa giochiamo — una regola che, tra le altre cose, *racchiude in sé l'invito ad usare quel termine solo quando vi sono lastre a portata di mano*. Così, se il venir meno dell'oggetto N può causare il fatto che il segno “N” perda il suo significato cioè *non avviene perché “N” significhi il suo portatore, ma perché il venir meno di N rende impraticabile il gioco da cui “N” trae il suo senso*. Per dirla con le parole di Wittgenstein: ciò che nega a “N” il suo segno non è il fatto che N non ci sia più, ma l'incapacità di B di reagire in qualche modo alla richiesta di A, poiché dire che “N” non ha più un significato vuol dire solo questo: *«che adesso nel nostro gioco linguistico non c'è più un impiego per il segno “N”»* (ivi, § 41).

Abbiamo appena compreso il senso di quest'affermazione che subito ci imbattiamo in due annotazioni di Wittgenstein che sembrano in qualche modo contraddirla. Leggiamole:

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* (ivi, § 43).

Abbiamo detto: la proposizione «*Nothing* ha una lama affilata» ha un significato anche se *Nothing* è già in pezzi. Ebbene, accade così perché in questo gioco linguistico si usa un nome anche in assenza del suo portatore. Ma possiamo anche immaginare un gioco linguistico con nomi (vale a dire con segni che chiameremmo ancora “nomi”) in cui i segni vengono usati solo in presenza del portatore; e quindi possono essere *sempre* sostituiti dal pronome dimostrativo accompagnato da un gesto ostensivo (ivi, § 44).

Perché qui Wittgenstein parla di «una *grande* classe di casi» e non di *tutti* i casi? Quali sono i casi in cui il significato non si può definire così — dicendo che è il suo uso nel linguaggio? Non è forse evidente che Wittgenstein intende sostenere che vi sono giochi linguistici particolarmente semplici e primitivi in cui il significato coincide con il portatore, anche se poi — nella norma — si deve riconoscere che il linguaggio è tutt'altro e che le parole non sono affatto vincolate alla presenza di ciò che loro “corrisponde”?

No, non intende dire questo, e per rendersene conto è necessario leggere bene ciò che Wittgenstein dice nell'osservazione che abbiamo appena citato. Innanzitutto: ciò che nel § 43 si dice è che vi è una grande classe di parole per cui il significato è l'uso; ma poi, subito dopo, si aggiunge: l'uso *nel linguaggio*, ed è proprio questa parola che fa la differenza. Non si tratta di un'aggiunta casuale, perché ci invita a cercare il senso di quest'osservazione nel rimando non già ad un qualche gioco linguistico, ma al linguaggio stesso come insieme codificato di segni, come *langue*. Dobbiamo allora cercare di essere più precisi e distinguere due differenti situazioni. La prima abbraccia una grande classe di casi: per molte parole il significato è ciò che sancisce una regola d'uso che si è codificata in un sistema comunicativo e che è registrata in quel codice di stabili regole d'uso che è il vocabolario di una lingua. Ma non sempre le cose stanno così: possiamo immaginare anche — ed è la seconda situazione cui alludevamo — giochi linguistici più primitivi, in cui le parole debbono essere usate solo in presenza dell'oggetto e non abbiano un loro stabile uso sancito dalla lingua ma solo una definizione ostensiva — «talvolta, scrive Wittgenstein, il *significato* di un nome si definisce indicando il suo *portatore*». Ma anche in questo caso è evidente che il significato *non è il portatore, ma l'uso del termine, la regola del gioco linguistico* — una regola che *evidentemente abbraccia anche la definizione ostensiva*, guidandola univocamente alla meta che le spetta. Indicare il portatore è, in altri termini, il gioco (o parte del gioco) che definisce il significato del termine, non il gesto che attribuisce al segno il suo significato. Il significato di una parola è il suo uso, — anche se non è detto che sia il suo uso *nel linguaggio*.

Ma se le cose stanno così, dal principio che sembra guidare le argo-

mentazioni del *Tractatus* e di *On Denoting* dobbiamo prendere esplicitamente le distanze, perché ciò che dà a un segno il suo significato *non è il suo toccare l'oggetto di cui fa le veci, ma il suo essere una mossa all'interno di un gioco linguistico, semplice o complesso che sia*. Possiamo allora indicare una prima, significativa ragione per declinare l'invito a considerare il pronome dimostrativo "questo" come l'unico nome autentico: posso dire "questo" solo se vi è il portatore — quel portatore che può invece mancare quando abbiamo a che fare con i nomi in senso proprio. Ciò che ci era parso il punto di forza della paroletta "questo" deve ora apparirci come il segno della sua debolezza, come l'indice di una dipendenza dal rimando ostensivo che non è inscritta nella natura più libera del nome:

Il dimostrativo "questo" non può mai essere privo di portatore. Si potrebbe dire: «Finché c'è *questo*, anche la parola "questo" ha significato, sia *questo* semplice o composto». — Ma ciò non trasforma affatto la parola in un nome. Al contrario: — infatti un nome non viene impiegato insieme col gesto ostensivo, ma viene soltanto spiegato grazie ad esso (*ivi*, § 45).

Ma ciò è appunto quanto dire che il significato di un nome non è l'immagine reale ed extra-linguistica del nome stesso, ma la regola che ne sorregge l'uso, una regola che il portatore può contribuire a determinare ma che non si identifica con un oggetto in sé, con una datità extra-linguistica. Ancora una volta: il linguaggio non è un'immagine del mondo, ma è un momento della prassi e il suo significato non è in una proiezione che applica dall'*esterno* la proposizione alla situazione del mondo che le corrisponde, ma è invece il risultato cui conduce una strutturazione proposizionale che opera sin da principio all'interno del mondo e dell'esperienza che ne abbiamo.

2. La relazione di raffigurazione

Talvolta in filosofia le cose accadono proprio così: si traccia dapprima, in punta di penna, una distinzione che non sembra andare al di là del problema che si ha chiaro di fronte agli occhi, e solo dopo ci si accorge quante cose derivassero da quella prima decisione che avevamo preso forse troppo a cuor leggero. Così stanno le cose per quella tesi — la

proposizione 4.024 del *Tractatus* che ci invita a sostenere che comprendere una proposizione vuol dire sapere che cosa accada se essa è vera. Ma così stanno anche nel caso della distinzione che abbiamo appena tracciato. Distinguiamo tra significato e portatore e così facendo ci sembra forse di intervenire su una questione che ha un suo interesse e che sembra consentirci di “liberalizzare” un poco la posizione così austera del *Tractatus*, ma che non per questo sembra implicare scelte filosofiche fondamentali.

Ma la posta in gioco è, evidentemente, molto alta, e ce ne accorgiamo non appena volgiamo nuovamente lo sguardo alle considerazioni che avevamo proposto nelle due ultime lezioni. Vi è un punto su cui ci eravamo soffermati: la centralità del nesso di denotazione. Parlare significa innanzitutto parlare di oggetti, e la possibilità che il linguaggio raggiunga il mondo e ne parli sembrava riposare sulla possibilità di istituire una relazione biunivoca tra gli elementi dell’immagine e gli oggetti del mondo, perché soltanto così è possibile proiettare la relazione che abbiamo posto tra gli uni sugli altri..

Tutto questo lo abbiamo detto molte volte, e non avrebbe davvero senso ripeterlo se non per osservare che la tesi secondo la quale il significato non coincide con il portatore racchiude in sé un evidente rifiuto della concezione raffigurativa della proposizione. I nomi non fanno le veci degli oggetti, una relazione di raffigurazione che legghi i nomi alle cose determinando il significato degli uni e l’esser denotato delle altre non vi è; ma ciò è quanto dire che la proposizione non può essere pensata come un modello della realtà che alla realtà si applichi in virtù di una proiezione che si dà quando facciamo combaciare nomi e cose proprio come accade agli estremi del metro e dell’oggetto quando, misurandolo, proiettiamo la sua lunghezza sulla lunghezza della cosa. Di una simile proiezione dei nomi sugli oggetti e delle relazioni tra gli elementi del *fatto* proposizionale su di un possibile stato di cose non è il caso di parlare poiché il significato dei nomi non trae origine dal legame che si viene a istituire in virtù di un nesso di proiezione, ma grazie alle regole di un gioco linguistico, in cui il portatore può giocare un ruolo importante ma non tale da assumere su di sé per intero l’onere della significatività del segno che gli “corrisponde”. Ne segue che l’immagine della proposizione e del linguaggio

come di un modello che, nell'applicarsi alla realtà, indica tanto le ragioni del suo essere così quanto la necessità dell'immagine del mondo che deriva da un'ontologia «*more geometrico demonstrata*» deve essere abbandonata e al suo posto si deve porre una diversa immagine della prassi linguistica, che ci appare ora come un momento che appartiene alla nostra esperienza del mondo e che con essa si intreccia, strutturandola in vario modo. Ad un'immagine statica del linguaggio che ancora la possibilità del suo significare ad un nesso di raffigurazione che pone nel linguaggio e nel mondo le forme rigide di una struttura tanto definita quanto necessaria e immutabile, si sostituisce così la pratica dei giochi linguistici e del loro operare in un contesto che determina i vincoli di una prassi altrimenti aperta.

LEZIONE OTTAVA

1. *Il semplice e il complesso.*

Le considerazioni che abbiamo proposto nella scorsa lezione dovrebbero lasciarci in qualche modo perplessi poiché sembrano costringerci a rinunciare con troppa facilità alla prospettiva che avevamo così faticosamente costruito nelle lezioni dedicate al *Tractatus*. Certo, Wagner può tranquillamente parlare di *Nothung* anche se *Nothung* è in pezzi, ma il senso di tutte le proposizioni che ci parlano di questa spada può essere restituito accettando l'onere dell'analisi e riscoprendo ciò che è semplice e che permane al di qua delle configurazioni e del loro accidentale trascorrere dall'esistenza alla non esistenza.

Come abbiamo osservato, nelle pagine del *Tractatus* la tesi dell'atomismo è sotto la presa di una considerazione di stampo logico. Wittgenstein, nel *Tractatus*, non condivide la strategia argomentativa delle dottrine dell'empirismo e non ritiene che si possa innanzitutto toccare con mano qualcosa di semplice e che tutto il resto, per dir così, derivi per composizione da ciò che c'è dato in forma immediata — per *acquaintance*. Ma ciò non significa che si debba rinunciare alla tesi che gli oggetti siano semplici: dobbiamo anzi sostenere che la loro semplicità non è un fatto che ci sia dato, ma una necessità che ci è imposta dalla struttura delle proposizioni. Gli oggetti *debbono* essere semplici, perché la loro semplicità è un presupposto della sensatezza del nostro linguaggio: la tesi generalissima secondo la quale la condizione di raffiguratività dell'immagine implica una distinzione radicale tra descrizione e denominazione chiede che, sul piano ontologico, vi sia qualcosa che può essere soltanto denominato — gli oggetti — e qualcosa che può essere soltanto descritto — gli stati di cose. E questo è tutto.

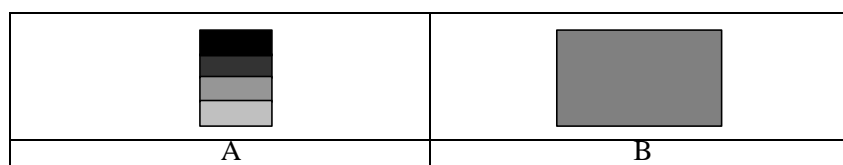
Si tratta di una tesi chiara, e tuttavia Wittgenstein ora ci chiede di valutare più da vicino la conclusione che siamo invitati a trarre. Gli oggetti debbono essere semplici — ma questa richiesta, formulata così, significa davvero qualcosa? Semplici *in che senso*? Rileggiamo l'*incipit* della ri-

flessione da cui abbiamo preso le mosse:

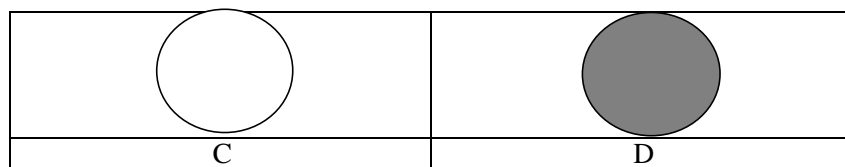
Ma quali sono le parti costitutive semplici di cui si compone la realtà? — Quali sono le parti costitutive semplici di una sedia? — I pezzi di legno di cui è formata? O le molecole? Oppure gli atomi? — «Semplice» vuol dire: non composto. E questo è il punto: “composto” in che senso? Non ha alcun senso parlare di “elementi semplici della sedia”, semplicemente (*ivi*, § 47).

Un tratto di queste considerazioni dovrebbe ormai imporsi alla nostra attenzione: ci domandiamo dapprima che cosa siano gli elementi costitutivi della realtà e poi questa domanda maiuscola che ci spinge a vestire i panni curiali del metafisico si modifica tra le nostre mani e ci chiediamo più modestamente quali siano le parti semplici di una sedia. E non a caso: in questo rimando così domestico il problema delle parti costitutive dell’oggetto si libera dall’assolutezza che gli deriva dalla connessione con l’orizzonte ontologico della realtà ultima per assumere le forme di una determinazione che si spiega in relazione ad un esempio. “Semplice” diviene un predicato significativo rispetto ad un qualche gioco linguistico.

Se traccio queste due figure su un foglio di carta



e domando poi quale debba considerarsi semplice e quale complessa, la mia domanda sarà nella norma considerata legittima, poiché in questo caso è evidente quale sia il senso che ci guida nella nostra contrapposizione del semplice al complesso. La prima è complessa perché distinguiamo le sue parti che sono scandite da un trapasso *discontinuo* dal nero al grigio chiaro, laddove la seconda ci sembra del tutto semplice poiché non vi è una simile scansione cromatica. Ma ora ci rammentiamo di Hume e delle pagine del *Trattato sulla conoscenza umana* in cui illustra la *distinctio rationis*, e il semplice diviene complesso:



Di fronte a questo disegno diremo che C è un cerchio di colore nero e D un cerchio di colore grigio, e la semplicità verrebbe meno perché nel gioco delle somiglianze si potrebbe evidentemente mostrare che tra C e D sussiste un duplice rapporto di correlazione — C assomiglia per un verso a D ma se ne discosta per un altro, e ciò è quanto dire che nell'uno e nell'altro oggetto possiamo distinguere parti. Il semplice si svela così complesso.

Certo, anche in questa seconda coppia di figure qualcosa di semplice vi è: il colore e la forma, per esempio. Ma se, a partire di qui, si volesse tentare di cancellare il riferimento ad un gioco linguistico particolare per solidificare una volta per tutte semplicità e complessità in predicati ontologici assoluti, allora verrebbe necessariamente meno il terreno di un accordo possibile:

ma quali sono le parti costitutive di cui si compone la realtà? — Quali sono le parti costitutive semplici di una sedia? — I pezzi di legno di cui è formata? O le molecole? Oppure gli atomi? «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”. [...] Chiedere «Quest'oggetto è composto?» *al di fuori* di un determinato gioco è simile a quello che fece un bambino, il quale — dovendo indicare se i verbi di certe proposizioni fossero usati nella forma attiva o nella forma passiva — si rompeva il capo per stabilire se il verbo “dormire” indicasse qualcosa di attivo o qualcosa di passivo (§ 47).

In questa critica al tentativo di dare veste assoluta ai concetti di semplicità e complessità è all'opera innanzitutto il rifiuto di un atteggiamento di stampo metafisico: la pretesa di sganciare le parole dal loro uso concreto, superando di un balzo la loro dipendenza da un contesto che le definisca, si mostra qui in tutta la sua vacuità. So che cosa vuol dire “semplice” se guardo l'illustrazione proposta: la figura B è semplice rispetto ad A, perché non offre lo stesso appiglio per scandirla in parti che è invece esplicitamente mostrato dalla figura che le sta di fianco.

Non è invece chiaro che cosa voglia dire parlare di un oggetto che sia semplice in senso assoluto: qui il terreno per una possibile esemplificazione viene meno e, insieme ad esso, la possibilità di una comprensione effettiva.

Sarebbe tuttavia un errore fermarsi ad una generica piega antimetafisica delle *Ricerche filosofiche*. Nelle pagine di Wittgenstein questa critica assume infatti un significato più ricco: ciò che traspare nelle sue considerazioni sul semplice e sul complesso è, ancora una volta, il rimando ad una prassi linguistica codificata. Se voglio dare un senso alle mie parole, non è sufficiente mostrare un disegno e chiedere che cosa sia semplice e che cosa complesso: debbo anche creare un orizzonte che determini il terreno di applicazione di quelle parole. E ciò è quanto dire: gli oggetti non sono al di là del linguaggio e non si pongono come il referente speculare di nomi che sono comunque siti di là da essi. Per le *Ricerche filosofiche* la via da seguire è un'altra: si deve infatti riconoscere che è solo all'interno di una prassi linguistica determinata che diviene possibile definire ciò che può porsi come oggetto semplice e ciò che invece deve essere pensato come composto. Rispetto ad una pila di libri, un volume è un oggetto semplice, anche se consta di molte pagine e le pagine racchiudono molte righe, e le righe parole, e le parole lettere, e le lettere constano di molti tratti, e così via.

Ora, se non vi è un criterio per distinguere ciò che è semplice da ciò che è complesso se non all'interno di un gioco linguistico, ne segue che anche la possibilità di distinguere non soltanto la *funzione* del denominare dalla *funzione* del descrivere, ma anche — una volta per tutte — ciò che può fungere come nome da ciò che può fungere come proposizione deve considerarsi illegittima. È in questo senso che deve essere letta la sezione 49, in cui Wittgenstein ci invita a riflettere su questo problema a partire da un esempio. Immaginiamo di avere 9 quadrati di 4 colori diversi: R(osso), V(erde), B(ianco) e N(ero). E ora indichiamo i 3 quadrati rossi e diciamo: «R». Si tratta di un nome o di una proposizione? Stiamo descrivendo l'esser così e così di un complesso o stiamo indicando un oggetto che consideriamo in quel contesto semplice. È evidente che rispondere a questa domanda significa soltanto questo: indicare qual è il gioco linguistico in cui ci muoviamo e quindi quale sia la forma nelle

quale deve essere inteso quel segno. Ma ciò è quanto dire che anche se è lecito distinguere il denominare dal descrivere ciò non significa affatto che vi sia qualcosa che può essere soltanto denominato e qualcosa che può essere soltanto descritto. La proiezione ontologica della diversa funzione che un segno ha nei nostri giochi linguistici deve essere dunque considerata illegittima.

Forse ora siamo disposti a riconoscere che le riflessioni wittgensteiniane che abbiamo appena proposto sono plausibili, e tuttavia prima di procedere oltre nelle nostre considerazioni volte a criticare la teoria degli oggetti del *Tractatus* è opportuno soffermarsi su un possibile fraintendimento da cui vogliamo invece tenerci lontani. Un fraintendimento che potremmo formulare così: Wittgenstein sostiene che “semplice” e “complesso” siano termini che possono essere applicati in modo del tutto arbitrario e che dire che qualcosa è semplice piuttosto che complessa sia in ultima analisi soltanto una convenzione che di fatto stipuliamo quando accettiamo di giocare un determinato gioco linguistico.

Non credo che le cose stiano così in Wittgenstein, ma soprattutto non credo che questa conclusione derivi dalle cose che abbiamo sin qui detto. Vorrei provare a chiarire ciò che intendo richiamando brevemente alcune riflessioni di Berkeley sul concetto di numero. Le considerazioni di Berkeley hanno un taglio polemico: Berkeley muove dalla tesi di Locke secondo la quale il numero deve senz'altro essere annoverato tra le qualità primarie. Si tratta di una tesi che, di primo acchito, può lasciarci perplessi ma che non è difficile da comprendere nelle sue ragioni di fondo: per Locke, quando dico che le dita della mano sono cinque metto in luce una proprietà obiettiva di qualcosa — il suo constare di cinque unità — e questo ci permette di considerare le determinazioni numeriche alla stessa stregua dell'estensione o della forma, che sono proprietà che possono essere attribuite alle cose stesse e non solo alle idee che ne abbiamo.

Ma le cose stanno davvero così? Possiamo davvero dire che un oggetto consta di cinque parti proprio come diciamo che questo foglio di carta ha forma rettangolare? La risposta è senz'altro negativa perché, per Berkeley, Locke non comprende che *possiamo applicare il concetto di unità ad uno stesso materiale sensibile in molti e diversi modi* e che è quindi possibile proporre determinazioni numeriche molto diverse senza che, per

questo, nulla muti nel soggetto cui le attribuiamo. Un'unità, scrive Berkeley (*Saggio*, § 109), è tutto ciò che la mente considera come tale e cui attribuisce un nome, e poiché per raccogliere sotto un unico nome una molteplicità di idee non vi è bisogno di alcuna determinatezza materiale ma è sufficiente la libera scelta della soggettività, ne segue che attribuire una determinazione numerica ad un insieme qualsiasi di oggetti non significa *descrivere* in qualche modo ciò che contiamo, ma soltanto *prescrivere* la regola, in sé arbitraria, che ci guida nell'atto del contare e che ci indica come raccogliere i fenomeni in unità.

Di fronte a questo brevissimo *excursus* di filosofia dell'aritmetica non si può non rimanere ammirati per l'acutezza delle considerazioni proposte e per la capacità di saper piegare riflessioni di così ampio respiro alla determinatezza del problema in questione. E tuttavia proprio in queste analisi, così più profonde di quelle lockeane da cui prendono criticamente le mosse, si nasconde una difficoltà di natura teoretica che attraversa per intero le pagine berkeleyane, e che merita di essere discussa, seppur brevemente, poiché in realtà ci permette di far luce anche sulla natura del nostro problema. Berkeley parla del concetto di numero e della nozione di unità, ed osserva a ragione che l'uno e l'altra si dispongono su un terreno puramente formale: essere un'unità non è un predicato reale, come non lo è mai una qualsiasi determinazione numerica. La nozione di unità, tuttavia, non appartiene esclusivamente al piano logico-formale, poiché dire di qualcosa che è un'unità non significa sempre e necessariamente affermare che possiamo considerare qualcosa (una finestra, un camino, una casa, una città, ecc.) come *un* oggetto qualsiasi che possa esser detto *uno* nell'atto del contare; talvolta il termine «unità» ha un significato diverso: allude ad una proprietà fenomenologica evidente, che spetta a determinate configurazioni sensibili proprio in virtù della loro determinatezza contenutistica. Un esempio è sufficiente a chiarire che cosa si intenda. Se disegno delle macchie rosse su un foglio bianco, ciascuna di esse avrà il carattere di un'unità percettiva, ma definirle così non significa affatto sostenere che esse siano pensate come degli oggetti qualsiasi in vista di una loro determinazione numerica: vuol dire invece affermare che il campo visivo si segmenta autonomamente in parti, ciascuna delle quali si *pone* come un oggetto unitario proprio in virtù di quella differen-

za cromatica che le permette di emergere dallo sfondo e di risaltare sull'omogeneità della pagina bianca.

E tuttavia, per quanto diverso sia il piano formale dal piano percettivo, tra queste due differenti accezioni del concetto di unità e tra i due livelli cui appartengono sussiste una relazione, e basta rivolgere lo sguardo a ciò che accade quando contiamo un insieme di oggetti concreti per rendersene conto: in questo caso, contare non significa altro che subordinare ogni singola unità percettiva al concetto formale di unità, per attribuire poi alle une il numero con cui contrassegniamo le altre. Riconoscere che vi è una connessione tra queste due nozioni di unità non è tuttavia un motivo sufficiente per dimenticare la differenza teoretica che le separa: ne segue che dalla constatazione generale secondo la quale il numero è una collezione di unità in senso formale non si può affatto muovere per sostenere che ogni partizione in unità sia comunque arbitraria.

Di questa conclusione cui siamo così rapidamente giunti si deve tenere conto se si vuol rispondere al quesito da cui abbiamo preso le mosse: “semplice” e “complesso” sono nomi che possono essere sensatamente applicati solo se ci si muove all'interno di un determinato gioco linguistico, ma ciò non significa che possano essere applicati senza tenere conto della specificità dei materiali con i quali si opera. Quando guardo *una* libreria posso dire che vi è un certo numero di scaffali, un altro di libri, un altro ancora di pagine. Ma ciò non significa affatto che queste diverse determinazioni numeriche siano indice dell'arbitrarietà delle partizioni in cui si articola il nostro campo visivo. Al contrario: significa dire che vi sono determinati modi di applicare la nozione formale di unità che hanno un fondamento sul terreno percettivo e che, proprio per questo, godono di una loro peculiare evidenza. Se nel gioco linguistico diciamo che il libro che abbiamo tra le mani è *semplice*, complesso sarà invece la fila di libri che lo scaffale occupa e che potrebbe essere detta semplice se avessimo innanzitutto rivolto lo sguardo all'intero percettivo che si staglia contro al muro e che ospita i libri — lo scaffale. In altri termini: sottolineare che “semplice” e “complesso” sono parole che acquistano un senso solo all'interno di un gioco linguistico che ci consenta di applicarle sensatamente non significa ancora che esse siano meramente arbitrarie e non cancella affatto il problema di quali siano le condizioni di natura fen-

menologica che debbono essere chiamate in causa dalla possibilità stessa di *imparare ad usare* la regola che li sorregge e che ci guida nel nostro comune applicarli.

2. *Le proposizioni completamente analizzate e i giochi linguistici*

Le considerazioni che abbiamo appena proposto sul tema della complessità e della semplicità debbono evidentemente costringerci a ripensare anche al compito filosofico dell'analisi — un compito cui nelle pagine del *Tractatus* si affida l'onere di indicare il cammino che dalle forme nominali del nostro linguaggio ci conduce ai nomi veri e propri, soddisfacendo così le condizioni che l'atomismo logico ci impone. Ed anche in questo caso il ripensamento autocritico assume le vesti stilistiche dell'ironia, — di un'ironia che traspare nel registro domestico dell'esempio su cui Wittgenstein ci invita a saggiare la sensatezza di un compito così astrattamente logico come quello della riconduzione delle forme nominali ai nomi semplici della logica:

Quando dico: «La mia scopa sta nell'angolo», — si tratta propriamente di un enunciato intorno al manico e alla spazzola della scopa? Certo, si potrebbe sostituire questo enunciato con un altro, che indichi la posizione del manico e la posizione della spazzola. E senza dubbio questo enunciato è una forma analizzata del primo. — Ma perché la chiamo «ulteriormente analizzata»? — Ebbene, se la scopa si trova là, questo vuol certamente dire che là debbono esserci anche il manico e la spazzola, in una determinata posizione reciproca; prima questo era, per così dire celato nel senso della proposizione, mentre è *espresso* nella proposizione analizzata. Dunque, chi dice che la scopa è nell'angolo, in realtà intende: là c'è il manico, e c'è anche la spazzola; e il manico è infisso nella spazzola? — Se chiedessimo a qualcuno se lo intende, probabilmente risponderebbe che non ha affatto pensato in particolare al manico della scopa e alla spazzola. E questa sarebbe la risposta *giusta*, perché egli non voleva parlare né del manico della scopa né della spazzola in particolare. Invece di dire a un amico: «Portami la scopa!», immagina di dirgli: «Portami il manico e la spazzola infissa al manico!»; la risposta non sarà forse: «Vuoi la scopa? Ma perché ti esprimi in modo così strano?»? — Il nostro interlocutore capirà forse meglio la proposizione ulteriormente analizzata? — Questa proposizione, si potrebbe dire, otterrà lo stesso risultato della precedente, ma in modo più complicato. — Immagina un gioco linguistico in cui venga dato a qualcuno l'ordine di portare [...] certe cose composte da più parti. E immagina due modi di giocare questo gioco: in base al primo modo (a) le cose composte (scopa, sedia, tavoli, ecc.) hanno un nome come nel § 15; in base all'altro (b) soltanto le parti recano un nome e il tutto viene de-

scritto col loro aiuto. — In che senso un ordine del secondo gioco è una forma analizzata di un ordine del primo gioco? — È vero, se si separano il manico dalla spazzola, la scopa è articolata in parti, ma anche l'ordine di portare la scopa consiste allora di parti corrispondenti? (*ivi*, § 60).

Qual è il senso di questo lungo discorrere di manici e spazzole? Il senso consiste innanzitutto nel costringerci ad ancorare il nostro uso di “semplice” e “complesso” ad esempi concreti. Lo abbiamo già detto: possiamo dire che cosa intendiamo quando asseriamo che un certo oggetto è semplice solo quando abbiamo implicitamente definito che cosa si debba intendere su questo piano con “complessità”. Un libro è un oggetto semplice *se* si tratta di disporre ordinatamente una pila di libri in uno scaffale, ma è un oggetto complesso se lo pensiamo come il risultato della rilegatura di molti fogli. Un uso esclude l'altro, anche se possiamo passare dall'uno all'altro gioco linguistico con relativa facilità. Ma se le cose stanno così, allora la pretesa secondo la quale il senso di una proposizione A è il senso della sua forma completamente analizzata deve essere rifiutata, e per due differenti ordini di ragioni.

Il primo motivo è che non vi è motivo di credere che qualcosa di assolutamente semplice debba davvero esistere. La parola “semplice” si spiega nel suo contrapporsi ad una qualche forma di complessità, ma nulla ci autorizza a sostenere che sia possibile indicare ogni possibile forma di complicazione per desumere di qui ciò che potrebbe a ragione porsi come un che di semplice in senso assoluto. Ne segue che il rimando ad una proposizione completamente analizzata sancisce, proponendo un compito, l'esistenza di una meta sulla cui esistenza non vi è alcuna ragione di scommettere. Abbandonare il terreno degli esempi non significa allora disporsi in una prospettiva di superiore astrazione, ma compiere un passo che, liberando i concetti dal terreno della loro applicazione, li svincola anche dalle condizioni da cui invece dipende il loro uso sensato.

Ma vi è anche un secondo motivo che deve essere sottolineato e che ci invita a riflettere non soltanto sulla legittimità delle proposizioni *completamente* analizzate, ma anche sulla possibilità di parlare di proposizioni *ulteriormente* analizzate. Che cosa potremmo intendere con “proposizione ulteriormente analizzata” è presto detto: l'esempio che Wittgenstein ci propone quando suggerisce di parlare della scopa come di un manico infisso nella spazzola ci mostra che cosa si possa intendere per

fisso nella spazzola ci mostra che cosa si possa intendere per un'analisi che scompone un oggetto, senza per questo pretendere di aver colto le parti ultime. Ma se questo è l'esempio, perché non potremmo dire che la proposizione «la spazzola e il manico sono nell'angolo e l'uno è infisso nell'altra» è una forma ulteriormente analizzata di «la scopa sta nell'angolo»?

Certo, *potremmo* dirlo se con questo non volessimo indicare che una proposizione è contenuta nell'altra e, per così dire, ne mostra l'autentico significato. E invece è proprio questo il compito che il *Tractatus* attribuiva all'analisi: mostrarci il significato autentico della proposizione non analizzata. Da questo compito, tuttavia, dobbiamo prendere le distanze, perché — osserva ora Wittgenstein — più che nella riformulazione di una stessa proposizione in una forma che ne renda meglio il significato abbiamo a che fare con due differenti giochi linguistici che ci propongono due differenti modi di articolare gli oggetti secondo la regola dell'intero e della parte. Così, non vi è dubbio che io possa prendere la scopa e dividerla in parti proprio così come la proposizione ulteriormente analizzata mi insegna, ma questa possibilità non ha nulla a che fare con il modo di articolare gli oggetti che è presupposto dalla richiesta che ti rivolgo — quella di portarmi la scopa che mi serve per raccogliere le briciole dal pavimento. La possibilità di articolare l'oggetto in parti non si rispecchia necessariamente in un'analoga articolazione dell'ordine in parti; tutt'altro: quale sia il livello di articolazione del reale è la natura della prassi in cui sono impegnato a deciderlo.

Certo, questo non significa negare che l'ordine «portami la scopa» e «portami il manico e la spazzola in cui esso è infisso» non siano ordini equivalenti: il “succo” di questi due ordini è lo stesso. E tuttavia, quando diciamo che nell'essenziale questi due ordini coincidono non abbiamo per questo detto che sia legittimo considerarli l'uno come la forma *vera* dell'altro: si tratta in realtà di *due giochi linguistici differenti*, anche se la loro differenza è inessenziale:

Ma l'espressione: una proposizione in (b) è una forma “analizzata” di una proposizione in (a) ci induce facilmente a pensare, erroneamente, che quella forma sia la più fondamentale; che essa soltanto riveli quello che si intende con l'altra, ecc. Per esempio, pensiamo: chi possiede soltanto la forma non analizzata sente la mancanza dell'analisi, ma chi conosce la forma analizzata possiede tutto. — Ma non posso

dire che in questo, come nell'altro caso, un aspetto della cosa va perduto? (*ivi*, § 63)

Certo, questo sospetto ci viene, perché quando passiamo dalla forma della proposizione «portami la scopa» all'ordine analizzato «portami il manico e la spazzola in cui esso è infisso» viene effettivamente meno qualcosa: viene meno l'immagine della semplicità (dell'oggettualità) dell'oggetto e con essa la conformità del livello di partizione semantica del reale al livello di articolazione che è presupposto dalla prassi cui la proposizione appartiene. Il prezzo che paghiamo per essere informati sulla composizione interna della scopa è dunque nello iato che l'analisi apre tra l'oggetto così come è presente attraverso la sua descrizione semantica e l'oggetto, così come è effettivamente usato nella prassi.

Di qui appunto la posizione wittgensteiniana e il suo invito a non leggere nella proposizione analizzata la forma autentica della proposizione non analizzata. Sarebbe tuttavia un errore credere che questa decisione sia motivata da un'istanza di stampo prevalentemente pragmatico o relativistico. Il punto che Wittgenstein vuole far suo non è che il vero coincide con l'utile e nemmeno che ogni immagine del mondo è egualmente legittima e che non vi è una ragione assoluta per preferire un'immagine all'altra. Per intendere ciò cui Wittgenstein qui mira si deve ancora una volta rammentare quale sia l'obiettivo polemico di queste pagine, e cioè la teoria raffigurativa della proposizione. Sottolineare come non vi sia un criterio assoluto per decidere che cosa sia semplice e che cosa complesso e soprattutto mostrare come siano possibili diversi giochi linguistici che corrispondono a diversi modi di organizzarsi della prassi e insieme di strutturarsi della realtà in cui essa si gioca, vuol dire prendere esplicitamente le distanze da una convinzione che attraversa il *Tractatus* — la convinzione che si possa parlare dei *fatti di cui il mondo consta senza alludere ai molteplici livelli della nostra esperienza in cui quei fatti si designano*. Per il *Tractatus* il mondo è già articolato in fatti e la tesi secondo la quale le proposizioni sono immagini strutturali degli stati di cose è evidentemente un corollario della tesi più generale secondo la quale i fatti sono indipendenti dalle proposizioni e quindi possono essere rispecchiati da esse. Ora, è proprio da questa immagine del linguaggio e del suo rapporto con il mondo che Wittgenstein prende commiato, e quando osserva che l'articolazione dei fatti in interi che hanno parti ha la grana che gli

assegna il livello di esperienza su cui ci muoviamo non fa altro che richiamare la nostra attenzione sul fatto che i nostri giochi linguistici appartengono alla nostra esperienza e la determinano nella sua forma. *Il fatto sorge con la proposizione* e si organizza secondo una regola che è dettata dall'esperienza stesa, così come essa si struttura in connessione con un determinato gioco linguistico. E ciò significa appunto abbandonare

la tesi di specularità che fa del *mondo* una sorta di *correlato oggettivo del linguaggio*: come se potesse esserci per noi un mondo senza l'*esperienza* che abbiamo di esso (G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Il saggiatore, Milano, 1978, p. 205).

LEZIONE NONA

1. *L'oggetto e il paradigma.*

L'osservazione che abbiamo appena letto ci invita a riflettere ancora una volta sull'ontologia del *Tractatus*, ed in modo particolare sulla tesi secondo la quale degli oggetti non si può affermare o negare l'esistenza poiché il loro esserci è comunque già implicato dalla possibilità di parlare sensatamente di quelle aggregazioni o disaggregazioni di parti cui deve essere infine ricondotta ogni affermazione di esistenza o di non esistenza.

Su questa tesi che è così chiaramente connessa con gli assunti dell'atomismo logico ci siamo già a lungo soffermati, così come abbiamo a lungo discusso le argomentazioni secondo le quali gli oggetti semplici trarrebbero la loro necessaria esistenza dal loro fungere come condizione di significatività del linguaggio — dati i termini significativi del nostro linguaggio, sono date anche necessariamente le entità denotate, quei nuclei sostanziali che determinano la forma del mondo. Ora, tuttavia, dobbiamo riprendere tra le mani questa tesi per mettere fin da principio in dubbio la sua validità. E la via da seguire sembra essere relativamente evidente: se gli oggetti del *Tractatus* sono posti come entità necessarie ciò accade perché la teoria generale della proposizione come immagine lega la significatività del nome all'esistenza del suo denotato. Ora, sappiamo già che questa tesi deve essere rifiutata per il secondo Wittgenstein, e le considerazioni volte a mostrare come non si possa mai ridurre il concetto di significato al concetto di portatore indicano appunto la ragione per la quale il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* non potrebbe più riproporre questo argomento ontologico del *Tractatus*.

In qualche misura le cose stanno indubbiamente così, e tuttavia la questione è più complessa e l'osservazione wittgensteiniana dianzi citata ci invita ad una riflessione più approfondita. Certo, la tesi secondo la quale

non si può attribuire l'essere all'elemento perché, se l'elemento non fosse, non si potrebbe neppure nominarlo e quindi nemmeno enunciare nulla intorno ad esso (*ivi*,

§ 50)

poggia innanzitutto sull'assioma della necessità della denotazione che è richiesto dalla riconduzione delle forme proposizionali al concetto di immagine, e tuttavia questa tesi del *Tractatus* racchiude un ulteriore momento di senso su cui è opportuno riflettere. Osserviamo allora, in primo luogo, che le nostre predicazioni di esistenza si riferiscono a stati di cose: affermiamo, per esempio, che lo stato di cose «la mela è sul tavolo» non si dà quando il tavolo e la mela non sono disposti l'uno verso l'altro nella relazione descritta. Ma ciò significa, in secondo luogo, che l'essere o il non essere degli stati di cose si determina disponendosi sul terreno obiettivo cui i nomi del linguaggio alludono ed osservando se le cose stanno così come la proposizione dice. Ne segue che l'esserci degli oggetti e le loro relazioni reciproche divengono l'unità di misura con cui vagliare l'esserci o non esserci degli stati di cose. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: gli oggetti semplici debbono esistere anche perché sono il metro di cui ci avvaliamo per “misurare” l'esistenza o meno degli stati di cose.

Verso queste stesse considerazioni ci spingono le analisi che Wittgenstein dedica specificamente alla prassi della misurazione. Il punto da cui Wittgenstein muove ci è ben noto: degli oggetti semplici non si può né affermare né negare l'esistenza che deve essere necessariamente presupposta e che non può quindi essere semplicemente affermata come un fatto. A questa tesi vogliamo nuovamente rivolgere la nostra attenzione per chiederci se essa non abbia un suo campo di validità più ampio e meno ontologicamente impegnativo di quello che il primo Wittgenstein le aveva assegnato. E la risposta in cui ci imbattiamo è senz'altro affermativa:

di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi (*ivi*, § 50).

Le ragioni che sono all'origine di quest'affermazione — che di primo acchito può suonare paradossale — non sono difficili da cogliere: dire che qualcosa è lunga un metro significa sostenere che è possibile far coincidere i suoi punti terminali con gli estremi di una qualche oggetto che abbiamo scelto come unità di misura, — e questo oggetto è evidentemente il (nostro) metro campione. Quest'ultimo, tuttavia, non può e-

videntemente essere misurato poiché non ha nessun senso sostenere che il metro campione è metro a se stesso, proprio come non ha senso mettersi la mano sulla testa e dire: sono alto esattamente *così*. Se mi metto la mano sulla testa non mi misuro affatto poiché non dico nulla di nuovo sulla mia altezza. Dicendo che sono alto *così* non posso sbagliarmi proprio perché non dico nulla: indicare la mia altezza significa infatti determinare quante volte debba essere riportata sul mio corpo una determinata unità di misura, ed è evidente che proprio questo è quanto *non* accade quando faccio di me stesso il metro che mi misura. Ma se non posso misurare me con me stesso, allora è in generale vero che non è possibile misurare ciò che deve fungere da unità di misura: il suo avere la dimensione che ha non è un fatto che possa essere accertato, ma è una proprietà che



Il metro campione di Parigi

si dispiega nell'uso che di esso facciamo nella prassi del misurare. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: del metro campione di Parigi non si può affermare e nemmeno negare che sia lungo un metro e questo per la buona ragione che non è in linea di principio possibile misurarlo.

E ciò che vale per il metro di Parigi, vale per ogni cosa che assume il carattere di modello, di paradigma cui rapportare una qualche attribuzione di proprietà all'interno di un gioco linguistico determinato:

Immaginiamo che a Parigi siano conservati, in modo simile al metro campione, anche i campioni dei colori. Definiamo perciò: «seppia» vuol dire il colore del campione di seppia conservato sottovuoto a Parigi. Allora non avrà alcun senso dire di questo campione che ha questo colore o che non ce l'ha (*ivi*, § 50).

Vi è un senso in cui quest'affermazione suona immediatamente chiara: se chiamiamo “seppia” il colore di qualcosa che sia simile o eguale a quello del campione, allora è evidente che non abbiamo un criterio per dire se il colore del campione che immaginiamo in una qualche teca del

Louvre è o non è il color seppia. Perché si possa parlare di un criterio debbo potermi affidare agli uffici di un *giudice esterno*, ma ciò è quanto dire che non ho nessun criterio per sostenere che il campione nella teca sia di color seppia o che il metro campione sia lungo un metro. Di un criterio si può parlare soltanto quando la sua applicazione può in linea di principio smentire le mie affermazioni riconducendole all'autorità di una pietra di paragone ad esse esterna, — e poiché non può accadere, in linea di principio, che il metro campione di Parigi risulti essere di lunghezza diversa da se stesso è chiaro che parlare di un criterio della mia affermazione sarebbe del tutto fuorviante.

Ma vi è anche un senso in cui questa affermazione non può non suscitare una qualche perplessità. Se affermiamo che del metro campione non si può dire né che sia, né che non sia lungo un metro non stiamo per questo semplicemente affermando la tesi paradossale che il metro campione *non ha* una lunghezza definita? E ancora: che senso ha dire che di un campione di colore non si può ragionevolmente affermare che abbia o che non abbia il colore che pure esibisce in modo paradigmatico? Ciò non significa, ancora una volta, sostenere la tesi assurda secondo la quale vi sarebbe qualcosa che non ha un colore?

Forse, per venire a capo di queste difficoltà potremmo osservare che vi è una differenza evidente tra l'avere una determinata proprietà (il parteciparne) e l'essere quella stessa proprietà, e nel caso del metro campione o del campione di colore sembra necessario rammentarsi proprio di questa distinzione. Quando, indicando la barra di platino che si conserva al Louvre, diciamo che è il metro campione, non ha di fatto luogo l'attribuzione di una proprietà ad un oggetto che potrebbe non averla, ma si sta indicando che quello è il metro, proprio come indicando il campione del rosso scarlatto non diciamo che ha la proprietà di essere rosso, ma che è il rosso scarlatto. Per dirla in un linguaggio apertamente platonico: possiamo dire di ogni colore che confrontiamo con il nostro paradigma del rosso se è o non è rosso, ma non possiamo poi sostenere che ciò che funge da paradigma sia alla stessa stregua rosso, per la semplice ragione che il *rosso in sé* non partecipa del rosso ma è il rosso. Qui non abbiamo a che fare con una proprietà che potrebbe essere altrimenti, ma — come si legge nel *Fedone* — con un *in sé* in virtù del quale soltanto le cose

possono essere dette partecipare ora del bello, ora del giusto, ora dell'eguaglianza, e così via. E questo *in sé* che funge da paradigma e da modello di ogni ulteriore predicazione di una proprietà determinata *deve* esserci e non può mutare, perché la sua immobile ed atemporale esistenza è la condizione su cui poggiano molti nostri giudizi.

Di questo linguaggio platonico, tuttavia, non è il caso di ammantarsi più di tanto perché il punto su cui Wittgenstein intende attirare la nostra attenzione non ci riconduce verso il cielo delle idee, ma verso la funzione che determinati oggetti svolgono all'interno dei nostri giochi linguistici. Di per sé la barra di platino conservata al Louvre è un oggetto tra gli altri e ha come ogni altro oggetto una sua determinata lunghezza; anzi, se proprio una barra di platino è stata un tempo scelta come unità di misura è proprio perché il platino è un materiale che non si deforma e che ha quindi una lunghezza costante e relativamente indipendente dagli accidenti del tempo. La barra di platino è dunque un oggetto che ha alcune interessanti qualità, ma è evidente che non può di per sé ambire a nessuna delle proprietà che spettano alle idee platoniche o agli oggetti semplici del *Tractatus*: di per sé, una qualunque barra di platino ha una lunghezza definita ed è soggetta al mutamento, anche se in misura minore di altri materiali più facilmente deformabili. Ma se la barra come oggetto fisico non può soddisfare le istanze platoniche cui abbiamo fatto cenno, ciò non significa affatto che debba allora esistere una qualche sua replica ideale nel cielo iperuranio: possiamo misurare qualcosa solo se possiamo *afferrare* una barra e *spostarla* verso l'oggetto, facendo *toccare* le sue estremità con le estremità della cosa. Il metro di Parigi, dunque, è necessariamente un oggetto fisico tra gli altri, ma è un oggetto che assume proprietà peculiari perché ha una funzione peculiare nel gioco della misurazione:

Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro (*ivi*, §50).

Quale sia questa funzione è presto detto: usare la barra come un metro vuol dire usarla come uno strumento per misurare. Riportiamo due volte il metro sul tavolo che misuriamo e l'iterazione di questo gesto (compiuto secondo una certa regola) *dice* che il tavolo è lungo due me-

tri. Ma ciò significa che il metro — la barra di legno che impiego per misurare — *non è ciò di cui si asserisce qualcosa nella prassi del misurare, ma è il mezzo che ci consente di costruire la nostra asserzione*: nella prassi della misurazione si può *dire* la lunghezza del tavolo solo perché possiamo *far parlare* il metro nel nostro *agire* così con esso. Per dirla con Wittgenstein: il metro è uno strumento del linguaggio, proprio come il campione di colore

è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative ai colori. In questo gioco non è il rappresentato, ma il mezzo di rappresentazione (*ivi*, § 50).

Di qui le proprietà che gli spettano e che ci consentono di parlarne nel linguaggio platonico delle idee. Certo, del metro campione non si può dire che sia o non sia lungo un metro perché questa *non è una sua proprietà tra le altre, ma è la funzione che gli spetta nel gioco linguistico del misurare*. Chi la enunciasse non asserirebbe affatto uno stato di cose, ma esprimerebbe nella forma inesatta di una constatazione fattuale quella che in realtà è una proprietà grammaticale del linguaggio: dire che il metro di Parigi è lungo un metro significa dire come se fosse una proprietà empirica di un oggetto la *funzione* che gli spetta e che si *mostra* nel modo in cui usiamo quella barra nella prassi della misurazione. E ancora: se qualcuno dicesse che un metro campione deve esistere e che non può mutare direbbe evidentemente qualcosa che ha un suo significato, ma che non può essere inteso in un senso ontologico generale. Il metro deve esistere *se* esiste la prassi della misurazione, e non può mutare perché è ciò rispetto a cui il mutamento delle lunghezze si misura:

E il dire: «se non *fosse*, non potrebbe avere un nome» significa tanto, e tanto poco, quanto il dire: se questa cosa non esistesse non potremmo impiegarla nel nostro gioco. Ciò che apparentemente *deve* esserci, appartiene di fatto al linguaggio. È un paradigma del nostro gioco: qualcosa con cui si fanno confronti. E constatare ciò vuol dire fare una constatazione importante; ma resta comunque una constatazione che riguarda il nostro gioco linguistico — il nostro modo di rappresentazione (*ivi*, § 50).

Alla prospettiva del *Tractatus* che ci invitava esplicitamente a costruire un'ontologia sul fondamento delle condizioni di possibilità della senza-tezza proposizionale si deve ora opporre la constatazione che tutto ciò

che sembra necessario altro non è se non la forma del linguaggio. Di qui il diverso modo in cui siamo invitati a leggere i richiami alla necessità ontologica di cui *Il Tractatus* si faceva espressione:

«Chiamerò “*nome*” soltanto ciò che non può stare nella combinazione “X esiste”. — E così non si può dire: “il rosso esiste”, perché se non ci fosse il rosso non se ne potrebbe affatto parlare». [...] Dicendo che le parole “il rosso esiste” non hanno senso ci sembra di dire qualcosa del rosso. Che esso esiste appunto in sé e per sé. La stessa idea — che questo sia un enunciato metafisico intorno al rosso — si esprime anche dicendo che il rosso è eterno e [...] indistruttibile. Ma ciò che noi veramente *vogliamo* è soltanto concepire “il rosso esiste” come l’enunciato: la parola “rosso” ha significato (*ivi*, 58).

Le determinazioni ontologiche degli oggetti debbono apparirci così come le forme grammaticali del nostro linguaggio: la necessità deve per così dire prendere commiato da ciò che è rappresentato per disporsi sul terreno dei mezzi della rappresentazione. E tuttavia, comprendere effettivamente il senso di queste considerazioni significa, ancora una volta, rammentare la critica alla concezione raffigurativa della proposizione che guida le nostre analisi di queste osservazioni wittgensteiniane. Nel *Tractatus* vi è un’ontologia perché la necessità del linguaggio deve infine apparirci in un gioco di rispecchiamento tra le parole e le cose: *se la proposizione è un’immagine, il mondo deve essere fatto a rigor di logica*. Di qui la diversa prospettiva delle *Ricerche filosofiche*: proprio perché ora non si pensa al linguaggio come ad un’immagine ma come ad un momento della prassi, si può pensare alla necessità ontologica nei termini più urbani delle strutture grammaticali dei nostri giochi linguistici.

Su questo punto, tuttavia, occorre essere molto cauti, poiché il senso di queste considerazioni andrebbe interamente smarrito se le leggessimo semplicemente come un invito a sostituire alla necessità ontologica le regole della forma linguistica, al modo materiale di parlare il modo formale — un simile invito non renderebbe conto né della complessità della posizione del *Tractatus*, né della peculiarità della riflessione delle *Ricerche filosofiche*. In realtà, io credo che queste considerazioni si comprendano effettivamente solo se si rammenta che a divenire paradigma nel nostro linguaggio e quindi strumento delle nostre asserzioni non sono mere parole, ma gli oggetti del nostro mondo in quanto sono effettivamente coin-

volti in una prassi operativa, in un gioco linguistico. La barra di platino che si conserva al Louvre non è di per sé il paradigma della prassi del misurare, ma acquista questo suo ruolo soltanto all'interno di un gioco linguistico — questo è chiaro, e lo abbiamo detto più volte. Di qui, tuttavia, non sarebbe affatto legittimo muovere per dimenticarsi del fatto che la prassi del misurare (ed ogni altra prassi linguistica) non ha a che fare soltanto con parole, ma ci riconduce invece ad un certo modo di usare un oggetto — questa barra che è scelta per questo compito per la sua peculiare natura. Ne segue che venire a capo delle riflessioni che stiamo proponendo a proposito della nozione di oggetto paradigmatico tra il *Tractatus* e le *Ricerche filosofiche* non significa affatto muovere dal terreno ontologico al terreno grammaticale, ma riformulare il loro rapporto che non deve più essere pensato nella forma rigida dell'immagine, ma secondo il modello più duttile del *realizzarsi, in condizione date, di un gioco linguistico*.

2. Oggetti platonici, oggetti paradigmatici

Le riflessioni che abbiamo proposto volevano mostrare come, per Wittgenstein, l'abbandono della prospettiva ontologica del *Tractatus* non significasse per questo il rifiuto della tesi secondo la quale debbono comunque esistere oggetti che assolvano la funzione di condizione di possibilità per una determinata classe di enunciati.

Così stanno le cose nel caso del metro campione — per questo oggetto che *deve* esistere e di cui non avrebbe senso asserire (o negare) che è lungo esattamente un metro, poiché questa non è *di fatto* una sua caratteristica empirica tra le altre, ma è una sua interna proprietà che rivela quale sia la funzione grammaticale che essa svolge nel gioco linguistico del misurare.

Ora, che questa descrizione si attagli al caso del misurare non è facile negarlo: quando misuro qualcosa *debbo* impiegare un metro (qualunque esso sia) e debbo fare affidamento sulla bontà del suo operato. Certo, qualche volta al metro posso sostituire i passi, i piedi o le spanne, e talvolta è persino possibile misurare qualcosa “ad occhio”, senza avvalersi di un oggetto che funga da metro: ciò non toglie tuttavia che di norma il

misurare sia una prassi in cui un oggetto viene portato a coincidenza con un altro e non semplicemente un atto in cui, sospesi tra intuizione e ricordo, “indoviniamo” la grandezza di un oggetto. Ma se nel caso della misurazione del metro vi è bisogno, diversamente sembrano stare le cose quando, per esempio, parliamo dei colori. Ecco, abbiamo fatto lo sforzo di immaginare che al Louvre si custodissero i colori campione, e ora Wittgenstein ci invita a svestire i panni di questa ridicola finzione: di una teca in un museo non sembra esservi infatti nessun bisogno, poiché noi ci ricordiamo bene che cosa significhi rosso o giallo o verde. Il museo dove i colori campione sono custoditi sembra essere dunque tutto racchiuso nella soggettività della nostra memoria.

Ma potremmo spingerci oltre. Per quanto dubbia possa apparirci l'immagine di un museo serio come il Louvre che ospita in alcune sue teche una miriade di cartoncini colorati, è tuttavia fuori discussione che talvolta si faccia uso di colori campione: i colori sono un *continuum* e i nomi non bastano per orientarsi con esattezza in uno spazio così infinitamente ricco di sfumature, — di qui la necessità di segnare in quello spazio alcune pietre miliari e di avvalersi, ogni volta che la situazione richiede una certa esattezza, di una tabella cromatica. Ma ciò che nel caso dei colori rappresenta ancora una possibilità, se pure occasionale, sembra essere del tutto fuori luogo quando, per esempio, parliamo di sedie, tavoli, o panche: qui il rimando paradigmatico non sembra ragionevolmente implicare l'esibizione di un qualche modello reale. Che cosa sia un tavolo semplicemente lo so, e non ha davvero senso chiedersi quale sia il modello cui dovrei richiamarmi come pietra di paragone ogni volta che mi avvalgo sensatamente di quel termine.

Non vi è dubbio che queste considerazioni colgano nel segno, e Wittgenstein in alcune osservazioni di cui non è facile comprendere fin da principio lo scopo, ci invita ad osservare quanto diversa possa essere la funzione delle regole nei differenti giochi. Vi sono giochi le cui regole debbono essere insegnate esplicitamente prima di iniziare a giocare, altri per cui è sufficiente indicare lo scopo del gioco, per poi dare altre spiegazioni in seguito, altri infine che si imparano da soli, senza bisogno che nessuno ci spieghi nulla. Così stanno le cose anche per i paradigmi che sorreggono i nostri giochi linguistici: anche qui non vi è un unico calco

cui le diverse forme della prassi debbano sottostare, ed è un fatto che ai giochi linguistici che debbono di continuo fare appello ad un paradigma si affiancano giochi in cui questo bisogno è tutt'altro che avvertito. E tuttavia, per quanto diverse siano le relazioni che un determinato gioco linguistico stringe con il paradigma da cui dipende, Wittgenstein non rinuncia a sostenere che il rimando ad un qualche oggetto intersoggettivamente accessibile giochi comunque un suo ruolo. Possiamo ricordarci perfettamente che colore sia il rosso scarlatto, e possiamo averlo così chiaro nella mente da essere certi che il campione che abbiamo gelosamente conservato sia in realtà impallidito e non possa più fungere per il suo scopo. Ma le cose non stanno sempre così, non sempre la memoria può essere chiamata in causa come ultimo giudice: talvolta dubitiamo della nostra memoria, e saremmo costretti a dubitarne se venisse meno l'accordo con gli altri. Ed allora saremmo costretti a ricorrere ad un campione, — ad un oggetto paradigmatico che possa fungere da fondamento di un nuovo accordo e che si ponga nuovamente come la pietra di paragone cui ricondurre infine i nostri giochi linguistici. La diversa relazione che ogni gioco linguistico istituisce con le regole non sembra così cancellare l'univocità del rimando a un oggetto paradigmatico, a un qualcosa che, nel gioco, assume la funzione di ancorare a sé una determinata regola.

Siamo così ricondotti, ancora una volta, alla tesi secondo la quale i nostri giochi linguistici implicano una connessione con un oggetto paradigmatico, sulla cui esistenza e sul cui necessario esser così non sembra esservi spazio per il dubbio. Dubitare del paradigma vuol dire infatti da un lato condannarsi al silenzio, dall'altro *estendere la prassi del dubbio al di là di ciò di cui ha senso dubitare*. Possiamo nutrire qualche sospetto sulla legittimità di un'asserzione fattuale, poiché potrebbe essere vero il contrario; dubitare invece della prassi istitutiva di un gioco linguistico non ha senso poiché ogni dubbio presuppone un insieme di certezze e si richiama a regole paradigmatiche. Ancora una volta: non possiamo segare il ramo su cui siamo seduti.

E tuttavia, nonostante vi siano molti significativi punti di contatto, in questa tesi traspare con relativa chiarezza la differenza tra la nozione di paradigma che anima queste considerazioni e le conclusioni cui lo stesso

Wittgenstein era giunto nel *Tractatus*. Dalla vena platonica che le animava dobbiamo infatti liberarci, mettendo esplicitamente in luce come la necessaria esistenza del paradigma è appunto necessaria *soltanto se si presuppone come dato un certo gioco linguistico*. Il paradigma è un mezzo necessario della rappresentazione, ma la sua esistenza è evidentemente condizionata dall'esistenza stessa del gioco linguistico. Così se diciamo che il metro campione *deve* esistere, asseriamo una proposizione che ha un senso solo se si vuol continuare a giocare il gioco della misurazione. Di qui l'ironia che pervade il § 57. Qui la riflessione si apre con una dichiarazione enfatica e ricca di risonanze platoniche sulla necessaria indistruttibilità del rosso — una dichiarazione che deve essere accettata, salvo poi ricordare che se davvero sparissero le cose rosse e con esse il campione che funge da paradigma linguistico soltanto questo avverrebbe: non potremmo più sensatamente parlare di quel colore. L'eternità delle idee si stempera così nella constatazione che i paradigmi godono sì di una necessaria esistenza, ma solo all'interno di un linguaggio che, al pari di ogni altra forma umana di vita, può venir meno.

Di qui dobbiamo muovere allora per trarre una conclusione che ci allontana davvero dalla prospettiva del *Tractatus* e dalla tesi secondo la quale non può esistere un nome che non abbia un suo denotato. Questa tesi deve risultare ora due volte falsa. È falsa, in primo luogo, perché il portatore può venir meno senza che necessariamente si interrompa il gioco linguistico: posso continuare a parlare del signor N, anche se il signor N è morto. E tuttavia, abbiamo osservato, talvolta il venir meno del portatore può tradursi in un venir meno del significato stesso — e ciò accade quando il portatore funge da paradigma di un determinato uso linguistico. Se il rosso cessasse di esistere e se non vi fosse più nulla di quel colore anche il gioco avrebbe infine termine. Ma anche in questo caso le conclusioni del *Tractatus* non sarebbero percorribili, perché si deve ripetere ancora una volta che ciò che rende necessaria l'esistenza di un paradigma è solo un certo gioco linguistico — e nulla vieta che quel gioco infine taccia. Scrive Wittgenstein:

«Ciò che i nomi del linguaggio designano dev'essere indistruttibile: infatti si deve poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto, e in questa distruzione ci saranno parole; e ciò che ad esse corrisponde non può esse-

re distrutto, perché altrimenti le parole non avrebbero significato». Non posso segare il ramo su cui sono seduto. Naturalmente si potrebbe subito obiettare che la stessa descrizione deve sottrarsi alla distruzione. — Ma ciò che corrisponde alle parole della descrizione, e che non può dunque essere distrutto se la descrizione è vera, è ciò che dà alle parole il loro significato, — ciò senza di cui quelle parole non avrebbero alcun significato. — Tuttavia quest'uomo è, in un certo senso, ciò che corrisponde al suo nome. Ma è distruttibile; e il suo nome non perde il suo significato quando il portatore cessa di esistere. — Ciò che corrisponde al nome, e senza il quale il nome non avrebbe alcun significato è, ad esempio, un paradigma che nel gioco linguistico viene usato in connessione con il nome (§ 55).

LEZIONE DECIMA

1. La forma proposizionale e la molteplicità dei giochi

Nelle lezioni precedenti ci eravamo soffermati sull'ontologia e sulla teoria del significato del *Tractatus*, ed ora dobbiamo cercare di interrogarci sulla legittimità della tesi che è all'origine di quelle scelte teoriche: dobbiamo in altri termini chiederci quale plausibilità spetti alla teoria raffigurativa della proposizione.

Certo, nei limiti teorici di questa concezione della proposizione ci siamo più volte imbattuti e di tanto in tanto abbiamo avvertito il bisogno di osservare come il presupposto della specularità del linguaggio si legasse ad una concezione filosofica generale che, nella radicale separatezza tra il piano proposizionale e il piano oggettuale, coglie il fondamento per *espungere* dalla sfera delle analisi l'insieme delle connessioni dinamiche tra la prassi dei giochi linguistici e l'esperienza stessa. Per il *Tractatus* il linguaggio è immagine della totalità dei fatti, ed un'immagine è possibile solo se da un lato ciò che si intende raffigurare è *già dato* prima dell'atto del ritrarre e, dall'altro, è possibile rinvenire un'omologia strutturale tra la dimensione proposizionale e la dimensione fattuale. Se la proposizione deve essere un'immagine di un possibile stato di cose, la forma logica dell'una deve essere ancorata alla forma logica dell'altro, e l'identità atemporale della struttura logica e ontologica degli stati di cose deve fissare una volta per tutte quale sia la forma della proposizione. La condizione di possibilità del significato proposizionale — il suo poter fungere come immagine di uno stato di cose — diviene così il criterio immobile cui la proposizione deve essere ancorata, una volta per tutte.

Di qui, da queste considerazioni in cui ci siamo più volte imbattuti, è possibile muovere per cogliere le ragioni che guidano Wittgenstein nelle osservazioni che vanno dal § 65 al § 135 e che sono innanzitutto volte a mostrare le ragioni che ci spingono a negare che ogni nostro gesto linguistico si orienti secondo regole date *prima* dell'uso, ed *indipendentemente* da esso. Se voglio che i segni che traccio sul pentagramma indichino la

successione dei suoni che odo, allora la forma della notazione musicale dovrà essere tale da ancorarsi alla struttura dello spazio musicale, al suo constare di suoni disposti secondo una regola nello spazio delle ottave. E ciò che è vero per la notazione musicale deve valere anche per la proposizione, la cui forma non può essere un capriccio soggettivo, ma è ancorata dal postulato della sensatezza alla struttura degli stati di cose e del mondo.

Non è un caso allora se nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a riflettere sulla legittimità della tesi secondo la quale vi è *una forma generale* della proposizione: se fosse possibile dimostrare che una simile pretesa è infondata e che in generale non vi è qualcosa come *la* forma della proposizione allora sarebbe plausibile sostenere che il linguaggio non è un'immagine che può divenire significativa solo perché la forma che lo caratterizza garantisce la sua perfetta specularità rispetto ai fatti, ma è invece un *fare* che si inserisce in una prassi complessa e che assume in essa il suo senso. E ciò è quanto dire: se si può negare che si debba pensare alla proposizione riconducendola necessariamente ad *una* forma logica *omnimodo determinata*, allora si potrebbe avanzare con maggior convinzione la tesi secondo la quale il linguaggio *non rispecchia la forma già data degli stati di cose, ma è un momento che appartiene ad un'esperienza intersoggettiva e che acquista un senso in quanto in esso si codifica un certo modo di organizzare l'esperienza stessa.*

Chiediamoci allora se dobbiamo davvero pensare che vi sia *una* forma generale della proposizione e del linguaggio. Che di questa tesi si possa dubitare è quanto si legge nell'osservazione che abbiamo citato come *incipit* della nostra lezione e che, nelle *Ricerche filosofiche*, apre il tema di cui intendiamo discorrere:

Qui ci imbattiamo nella grossa questione che sta dietro a tutte queste considerazioni. — Infatti mi si potrebbe obiettare: «Te la fai facile! Parli di ogni sorta di giochi linguistici, ma non hai ancora detto che cosa sia l'essenziale del gioco linguistico, e quindi del linguaggio; che cosa sia comune a tutti questi processi, e ne faccia un linguaggio o parte di un linguaggio. così ti esoneri proprio da quella parte della ricerca, che a suo tempo ti ha dato i maggiori grattacapi: cioè quella riguardante la forma generale della proposizione e del linguaggio». E questo è vero. — Invece di mostrare quello che è comune a ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in ragione della quale impieghiamo per tutti la stessa parola, — ma che sono *imparentati* l'uno con l'altro in modi

molto differenti. E in base a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi” (§ 65).

Il senso di questa tesi rischia di sfuggire proprio a causa del tono con cui Wittgenstein si esprime. Se leggiamo con attenzione il § 65 sorge infatti il sospetto di avere a che fare con una radicalità un poco compiaciuta ma che forse Wittgenstein non intenda davvero sostenere che non sia possibile trovare un elemento comune a tutti i linguaggi. Forse anche Wittgenstein sarebbe d'accordo nel sostenere che il linguaggio è una prassi sociale codificata, e tuttavia — ed è questo il punto che deve essere sottolineato — ciò non significa ancora aver trovato una forma identica *in ragione della quale* tutti i linguaggi siano appunto linguaggi. In altri termini: ciò che deve essere rifiutato è il tentativo di ancorare i linguaggi ad *una* forma della proposizione e ad una *struttura* unitaria — ad un modello univoco ed ideale del linguaggio, dunque. Per rendere plausibile questa tesi Wittgenstein muove innanzitutto da un esempio divenuto famoso: nelle proposizioni 66-69 siamo infatti costretti a misurarci con l'assenza di *una* ragione in virtù della quale i giochi siano appunto tali.

Considera per esempio i processi che chiamiamo “giochi”. Intendo giochi da scacchiera, giochi di carte, giochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giochi? — Non dire «*Deve* esserci qualcosa di comune a tutti questi giochi, altrimenti non si chiamerebbero “giochi”» — ma *guarda* se ci sia qualcosa di comune a tutti. — Infatti se li osservi non vedrai qualcosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: *non pensare, guarda!* — Guarda per esempio i giochi da scacchiera con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giochi di palla qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto [...]. E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giochi. Veder somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si intrecciano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo (§ 66).

Ora, non vi è dubbio che, se lo ritenessimo opportuno, potremmo cercare di delimitare l'area del concetto di gioco, per darle un contorno più definito: potremmo per esempio decidere di parlare di gioco solo là dove vi è un vincere e un perdere, ed in questo caso dovremmo naturalmente pagare i confini più stabili dati al concetto rinunciando a chiama-

re “gioco” qualcosa che prima intendevamo con quel nome. Ma l’apertura del concetto cui in tal modo si ovvierebbe si ripresenterebbe tuttavia non appena ci chiedessimo qual è il significato preciso che attribuiamo a termini come vincere e perdere. Siamo sicuri che si possa perdere e vincere a scacchi e che sia invece privo di senso applicare questa coppia di concetti ai giochi di ruolo, che in virtù della nostra definizione dovremmo espungere dalla sfera del ludico. Ma come stanno le cose in un solitario? Si può parlare qui di un perdere o di un vincere? Un solitario riesce o non riesce, e quando riesce forse potremmo dire che abbiamo vinto. Ma anche un puzzle o un gioco di costruzioni riesce o non riesce: saremmo tuttavia disposti a considerare normale chi, mettendo l’ultimo mattoncino del lego, esclamasse: “Ho vinto!”? Probabilmente no: quell’espressione ci sembrerebbe fuori luogo, anche se non sapremmo indicare quale sia il punto in cui il riuscire o non riuscire di un gioco cessa di essere un argomento sufficiente per applicare la coppia di concetti “vincere/perdere”. E ciò è quanto dire: i concetti sono *reti di somiglianze*, che si intrecciano in molti punti e il loro costituirsi in unità dipende dall’insieme delle *decisioni* che sono state prese dalla prassi linguistica.

Su queste decisioni possiamo di volta in volta tornare, ed è per questo che rispondere alle domande che abbiamo dianzi formulato non significa far luce sull’essenza del gioco, ma solo proporre di usare in un certo modo la coppia di parole “vincere” e “perdere”. Di qui l’imporsi di una conclusione filosoficamente impegnativa: i concetti hanno *necessariamente una storia*, che è scandita dalle nuove *decisioni* che nel tempo si impongono alla prassi linguistica.

Parleremo allora di numeri razionali e di numeri reali per indicare che il soggetto di questi calcoli ha una *parentela* diretta con ciò che appartiene a quell’unico calcolo che impariamo da bambini — il calcolo con i numeri naturali, ed in questo estendersi di un uso linguistico le abitudini acquisite si intrecciano alle nuove:

estendiamo il nostro concetto di numero così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l’una all’altra (§ 67).

L’obiettivo di queste considerazioni è ben chiaro: Wittgenstein intende

mostrarci che *di fatto* il linguaggio non funziona così come il *Tractatus* lo dipinge e che è possibile sostituire allo schema fisso della proposizione come eco della realtà la tesi secondo la quale i nostri giochi linguistici creano una mappatura del mondo che intreccia fili diversi e che percorre strade che non sono già da sempre tracciate, ma che divengono tanto più aperte e libere quanto più frequente è il nostro percorrerle.

E tuttavia, proprio le considerazioni che abbiamo appena proposto sembrano necessariamente spingerci verso un'obiezione di carattere generale. Certo, *di fatto* un elemento comune tra i diversi giochi non c'è, e tuttavia ci sembra *necessario* che un simile elemento vi sia, perché solo l'esserci di questo elemento ci consentirebbe di dare al concetto una forma definita, nel duplice senso di quest'espressione. Sembra infatti lecito sostenere che un concetto è come un *recinto*, ed un recinto che abbia un'apertura non può considerarsi tale. E ancora: sostenere che i concetti sono essenzialmente aperti e dipendono dalla rete di analogie che sottende il loro uso vuol dire necessariamente rinunciare alla dimensione dell'*esattezza*. Così, chi parla di giochi, si avvale di un termine che è tutt'altro che preciso e che non può in alcun modo vantare quell'*esattezza* e quella *definitezza* che gli deriverebbero dal suo essere conforme ad una regola che ne *determinasse* davvero l'uso.

Si tratta di obiezioni importanti che non possono essere semplicemente archiviate, ma che hanno tutte il loro denominatore comune in un presupposto teorico peculiare: sul presupposto secondo il quale la *vaghezza* distruggerebbe da un lato il senso dei concetti e dall'altro sarebbe segno di una sciattezza facilmente eludibile. Così, anche se si riconosce che una proposizione può lasciare molte cose in sospeso, sembrerebbe legittimo sostenere che ciò che dice deve essere comunque qualcosa di definito. Un proposizione può dir poco, ma quello che dice, deve dirlo chiaramente. Per dirla con Wittgenstein:

Il senso della proposizione — si vorrebbe dire — può naturalmente lasciare aperto questo o quello, ma la proposizione deve avere in ogni *caso* un senso determinato. Per parlare propriamente, un senso indeterminato — non sarebbe *un senso affatto*. — Così come una delimitazione indistinta non è propriamente affatto una delimitazione. Forse si pensa così: se dico «Ho rinchiuso saldamente l'uomo nella stanza — è rimasta aperta soltanto *una* porta» — non l'ho affatto rinchiuso. È rinchiuso soltanto apparentemente. Qui si sarebbe propensi a dire: «Dunque non hai fatto pro-

prio nulla». Un recinto con un buco non è *proprio* come *nessun* recinto. — Ma è poi vero? (*Ricerche filosofiche*, § 99).

E tuttavia, sulla legittimità di questo presupposto Wittgenstein ci invita apertamente a dubitare. Ma le cose non stanno così:

Si può dire che il concetto di gioco è un concetto dai contorni sfumati. — «Ma un concetto sfumato è davvero un concetto?». Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno? Frege paragona il concetto a un'area e dice: un'area non chiaramente delimitata non può neppure chiamarsi un'area. Questo vuol dire forse che non possiamo farne nulla. — Ma è privo di senso dire: «Fermati grosso modo lì»? Immagina che io mi fermi con un'altra persona e lo dica. Dicendolo non tratterò nessun confine ma farò forse un movimento indicatore con la mano — come per indicargli un *punto* determinato. E proprio così si può spiegare che cosa sia un gioco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. — Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi deve vedere la comunanza che io — per una qualche ragione — non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione, — in mancanza di un metodo migliore (§ 71).

Ad una domanda reale che Wittgenstein pone in bocca al suo contraddittore («Ma un concetto sfumato è davvero un concetto?») seguono una serie di interrogativi retorici che ci invitano a prendere le distanze dall'ideale di esattezza che sembra guidare la posizione del nostro interlocutore, dietro al quale si possono indovinare i contorni di un filosofo della statura di Frege, poiché è proprio Frege che aveva osservato che un concetto vago non è in realtà affatto un concetto, proprio come un recinto con un'apertura non è affatto un recinto. Se qualcuno ci dicesse di avere chiuso bene in casa il prigioniero e di avere lasciata aperta soltanto una porta, noi reagiremmo senz'altro dicendo che in realtà il prigioniero non è affatto tale. Ma questo ci costringe forse a dire che un concetto vago non è un concetto? Non ci capiamo forse quando qualcuno ci dice di venire un po' più avanti, o di alzare un poco il volume della voce? Un poco quanto?

È in questo senso che debbono essere lette le considerazioni che Wittgenstein raccoglie quando ci invita a riflettere su una proposizione come «*Mosè non è esistito*». Questa proposizione — leggiamo (§ 79) — può significare diverse e svariate cose, poiché Mosè è un nome il cui signifi-

cato ci riconduce ad una serie di possibili descrizioni che non dobbiamo accettare in blocco. Così, dire che Mosè non è esistito può significare che 1) gli ebrei non avevano un capo quando sono fuggiti dall'Egitto, o che 2) il loro capo non ha vissuto le vicende che la Bibbia racconta o semplicemente che 3) non si chiamava Mosè. Quale significato si debba attribuire a quella proposizione dipende dunque dal contesto, e non è affatto vero che chi la pronuncia sappia tracciare con esattezza il confine tra ciò che intende e ciò che non intende affermare. Del resto, se dicessi che Mosè è davvero esistito e potessi esibire le prove storiche delle sue gesta, non mi sentirei probabilmente contraddetto dal fatto che, per esempio, si mostrasse leggenda il suo esser stato salvato dalle acque del Nilo dalla figlia del Faraone. E ciò è quanto dire: nell'uso linguistico, il nome «Mosè» *non ha un significato fisso*, ma ha un suo nucleo primario ed un alone secondario, anche se non vi è un limite preciso tra i momenti primari e i momenti secondari che concorrono a determinare il senso delle proposizioni in cui quel nome occorre.

All'origine di queste considerazioni vi è, l'abbiamo dianzi osservato, un'istanza polemica che ha insieme il valore di un'autocritica: Wittgenstein intende qui prendere le distanze dalla tesi secondo la quale l'esattezza sarebbe di per se stessa la condizione della sensatezza, — una tesi che si radica chiaramente nella riconduzione del linguaggio alla nozione di calcolo, e cioè ad una procedura che può sussistere solo se ogni sua mossa è vincolata da regole definite che possono essere anticipate rispetto all'esecuzione effettiva del calcolo.

Riflessioni in cui questa critica si manifesta non sono certo difficili da trovare, ed anzi talvolta assumono una piega peculiare ed un accento esistenziale innegabile. L'ideale logico della purezza che, nel *Tractatus*, si traduce anche in un'immagine del linguaggio inadatta agli scopi del vivere e alle molteplici forme del dialogo, deve apparirci ora come un peso intollerabile:

Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi era affatto *data come un risultato*: era un'esigenza). Il conflitto diventa intollerabile; l'esistenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vuoto. — Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo più muoverci.

Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro! (§ 107).

Ecco, la natura cristallina della logica, la sua perfetta trasparenza debbono innanzitutto essere intese come un'*esigenza* che diviene tanto più comprensibile quanto più la si pone sullo sfondo degli anni difficili in cui è stato scritto il *Tractatus* — gli anni della guerra, e quindi anche di una contrapposizione tragica tra l'insensatezza degli accadimenti ed una ragione logica pienamente dispiegata che, nella sua cristallina purezza, trova in realtà il suggello che le impedisce di spacciare per ragionevole e vero uno stile di vita, una scelta esistenziale. La necessità di tornare sul terreno scabro di cui Wittgenstein ci parla coincide allora con il riconoscimento che l'ideale della chiarezza di cui il *Tractatus* è espressione è in realtà anche l'indice di una malattia da cui si vorrebbe guarire.

Sarebbe tuttavia un errore credere che solo questa sia la ragione che spinge Wittgenstein verso queste tesi, e di fatto proprio questa citazione ci permette di comprendere come la polemica contro la "purezza" della logica non deve essere intesa come se fosse espressione soltanto di una generica difesa di un linguaggio inesatto. La posizione di Wittgenstein è diversa: l'attrito non è soltanto accettabile, ma è *necessario se ci si vuole muovere*. E ciò significa: se il linguaggio deve poter far corpo con l'esperienza, *articolandola*, è necessario che sappia tradursi in una prassi, le cui regole si determinano cammin facendo, e con libertà. In altri termini, se Wittgenstein prende qui così nettamente partito contro la tesi secondo la quale il linguaggio è un calcolo interamente definito ciò accade perché è necessario contrapporre una concezione della proposizione come immagine statica degli stati di cose ad un'idea della prassi linguistica dominata dalla convinzione secondo la quale ogni gesto linguistico determina un'articolazione più ricca del contesto di senso cui appartiene. E se le cose stanno così, non ha davvero senso pretendere che il linguaggio sia un calcolo le cui regole siano già date anteriormente all'uso delle parole. Il paragone con il gioco (cui Wittgenstein ritorna nel § 83) ribadisce questa tesi. Certo, vi sono giochi che giochiamo conoscendo già le regole, ma sarebbe semplicemente privo di senso pretendere che un gioco si possa giocare soltanto se è interamente circoscritto da regole: giochiamo

tranquillamente a tennis, anche se non vi sono regole che dicano se vi è o non vi è un'altezza massima cui scagliare la palla. Di una simile regola nella norma non abbiamo bisogno, e possiamo quindi dimenticarcela, almeno sino a quando non si desse il caso di un giocatore che protestasse dicendo che la palla è stata scagliata troppo in alto. Ed in questo caso non avremmo dubbi sulla via da seguire per dirimere la questione: dovremmo semplicemente modificare il regolamento, decidendo qualcosa in proposito. Noi giochiamo e nel giocare applichiamo determinate regole, ed altre ne creiamo:

Non ci illumina su questo punto l'analogia tra lingua e gioco? Possiamo senza dubbio immaginare che certi uomini si divertano a giocare con una palla in un prato; e precisamente che comincino diversi giochi, tra quelli esistenti, senza portarne a termine nessuno; che tra un gioco e l'altro gettino la palla in alto senza scopo, si diano l'un l'altro la caccia con la palla, gettandosela addosso per scherzo, ecc. e ora uno potrebbe dire: per tutto il tempo costoro hanno giocato un gioco di palla attenendosi, ad ogni lancio, a determinate regole. E non si dà anche il caso in cui giochiamo e — *«make up the rules as we go along»?* e anche il caso in cui le modifichiamo — *as we go along* (§ 83).

All'immagine di un gioco già tutto racchiuso nelle sue regole si sostituisce così il riconoscimento della necessaria apertura del giocare. Il gioco ha regole, ma è giocando che la prassi del gioco si rivela più o meno ordinata e scopre il bisogno di nuove regole. Finché vi è accordo intersoggettivo (e ciò significa: finché la prassi del gioco non si interrompe) di regole nuove non vi è bisogno; ma è sempre possibile che si presenti un caso nuovo, che il gioco si fermi inchiodato da un evento inatteso. Il pedone avversario che giunge al limite opposto della scacchiera può farsi regina. Ma è possibile giocare con due regine? E con tre? E con nove? Qui forse vi è bisogno di una regola nuova, di cui solitamente non avvertiamo il bisogno, poiché ben difficilmente chi gioca a scacchi può trovarsi in una delle situazioni descritte.

E ciò che è vero per il gioco vale anche per il linguaggio. Anche qui a decidere della necessità di una regola è il venir meno dell'accordo. Parliamo, e nel parlare strutturiamo un'esperienza comune nelle forme di un gioco linguistico dato — di un gioco che comprendiamo e che pone la situazione presente in un calco sufficientemente preciso da garantire la stabilità di un orientamento. Ma talvolta può accadere che il quadro di rife-

rimento perda la sua stabilità, che il gioco linguistico si faccia oscuro e chieda di essere in parte corretto: alle vecchie regole si impone così una forma nuova, e l'uso consueto ci guida verso una nuova consuetudine. E ciò è quanto dire che le regole non preesistono all'applicazione linguistica, ma nascono da essa.

2. *Somiglianze di famiglia e idee platoniche*

Di fronte a noi vi è un concetto — il concetto di gioco, di significato, di numero, di proposizione — e la domanda filosofica concerne propriamente il senso che dobbiamo attribuirgli. Si tratta di una domanda che fa tutt'uno con la filosofia, e che troviamo formulata nel luogo che più di ogni altro merita di essere considerato come il primo inizio della riflessione filosofica: i *Dialoghi* platonici. Il procedimento platonico (o, se si vuole, socratico) ha una forma ben nota: vi è di volta in volta un concetto — la santità, la giustizia, la conoscenza — e vi è poi un preteso sapere che si ciba delle consuetudini linguistiche e che sa argomentarsi soltanto chiamando a riprova un qualche esempio.

Così, per esempio, stanno le cose per la conoscenza: quando Socrate propone come tema del dialogo la definizione di che cosa sia conoscenza, Teeteto crede di poter avviare la discussione procedendo sul terreno degli esempi. Alla domanda sulla natura del conoscere si può rispondere ricordando che vi è un sapere del geometra, dell'astronomo o dell'artigiano, ed in questo modo di aprire il discorso Teeteto sembra alludere alla necessità di ancorare le parole alle loro diverse modalità di impiego. Si tratta tuttavia di un cammino che non può essere percorso, e Socrate affida all'ironia il compito di rifiutare la legittimità di questa prima mossa in cui a suo avviso si cela un fraintendimento della domanda. A Teeteto si deve dunque rispondere così:

SOCRATE: «Ma la questione, o Teeteto, non era questa di che cosa si dà conoscenza, né quante sono le conoscenze; non richiedevo io, con la mia domanda, un'enumerazione di conoscenze; bensì volevo sapere che cosa è essa la conoscenza in sé. O dico cosa senza senso?» TEETETO: «No, tu dici cosa giustissima» (*Teeteto*, 146 e).

Al tentativo di seguire la parola nelle sue diverse applicazioni e di scio-

gliere l'interrogativo sul concetto riconducendolo al terreno degli esempi Socrate oppone un rifiuto estremamente deciso, per poi constatare che — lasciati da parte gli esempi — la conoscenza del concetto si è dissolta, anche se è rimasta viva l'*esigenza* di comprendere che cosa propriamente significhino le parole che pure usiamo. Non si tratta di un'esigenza priva di un motivo condivisibile. Le parole talvolta si fanno davvero oscure, e questo non soltanto in questo nostro tempo che ama presentarsi come se l'incertezza, l'oscurità e la crisi fossero un suo esclusivo appannaggio.

Nella sua storia della *Guerra del Peloponneso*, Tucidide si lamenta del fatto che le parole nel corso della guerra hanno smarrito il loro senso più autentico, e in un certo senso tutta la fatica di Socrate può essere intesa come un tentativo di dare una risposta a questo turbamento concettuale. Di fronte all'oscurità dei concetti la riflessione filosofica deve reagire se non vuole che alla fiducia riposta in pensieri oscuri e in ragionamenti privi della necessaria chiarezza faccia eco una sfiducia altrettanto immotivata nella ragione nel suo complesso e nella nostra capacità di avvalersene. Il filosofo deve dunque reagire al pericolo dello scetticismo — o come Platone lo chiama: alla misologia — impegnandosi in un nuovo sforzo razionale. Allo scoramento di Teeteto si deve dunque rispondere così:

SOCRATE: «Abbi fede dunque in te stesso: non credere che Teodoro abbia parlato con leggerezza; e adopra ogni tuo zelo per darti ragione esatta e delle altre cose in genere e in particolare della conoscenza, che cosa realmente essa è» (*Teeteto*, 148 d).

Di qui il compito del filosofo: da un lato deve liberare il cammino dalle false convinzioni e dalle certezze a buon mercato che sorreggono l'esistenza quotidiana, dall'altro deve superare le incertezze che dal dubbio sorgono, ancorando il significato delle parole ad un nucleo concettuale che stia al di là dei singoli esempi e li *giustifichi*.

Il dialogo deve approdare alle *idee*: alla *molteplicità* degli esempi che sono di fronte ai nostri occhi, il filosofo deve reagire con uno sforzo della ragione che afferri quell'*unica* entità concettuale che non è già data sul terreno fenomenico ma che deve essere comunque pensata affinché si possa scorgere il motivo che ci permette di dire di qualcosa che è ciò che

è. «Non guardare, pensa» — questa è la massima che deve guidare il filosofo nel suo tentativo di fissare con una definizione il significato dei termini generali.

Non vi è dubbio che, per Wittgenstein, quest'immagine della filosofia debba essere senz'altro rifiutata, insieme alla sua lontana origine platonica:

L'idea che, per comprendere il significato di un termine generale, si debba trovare l'elemento comune a tutte le sue applicazioni, ha paralizzato la ricerca filosofica: non solo non ha portato ad alcun risultato, ma ha anche indotto il filosofo a respingere come irrilevanti i casi concreti, l'unica cosa che avrebbe potuto aiutarlo a comprendere l'uso del termine generale. Quando Socrate pone la domanda: «Che cos'è la conoscenza?», egli non considera neppure una risposta preliminare un'enumerazione di casi di conoscenza» (*Libro blu*, p. 30).

La posizione platonica ci appare così come l'espressione più chiara di un errore che ha attraversato la nostra riflessione filosofica: l'errore di cercare dietro ad ogni termine generale un'unica idea, un identico nucleo concettuale che *fissi*, una volta per tutte e al di là degli esempi, che cosa si intende quando si predica di qualcosa il suo essere conforme a quel concetto.

A questo atteggiamento filosofico di carattere generale si lega un metodo ben preciso: il metodo delle definizioni. Un tale metodo procede così: rifiuta innanzitutto di perdersi sul terreno delle esemplificazioni e poi immagina di avere di fronte a sé l'universo dei concetti e di poter trovare per ciascuno di essi un insieme di parole che lo descriva esattamente. E ciò è quanto dire: i concetti debbono essere intesi come entità ideali che preesistono al nostro tentativo di definirli, — un tentativo che può davvero compreso alla luce dell'analogia che lo stringe ai viaggi di esplorazione: che cosa siano le idee — ricorda Platone nel *Filebo* — l'anima un tempo l'ha visto ed ora, precipitata sulla terra, deve narrare a parole i suoi ricordi di viaggio.

Da questa prospettiva di carattere realistico occorre prendere le distanze, almeno per Wittgenstein:

Non dimenticare: le parole hanno i significati che noi abbiamo dato ad esse, e ad esse noi diamo significati mediante spiegazioni. È possibile che abbia dato una definizione di una parola ed abbia usato quella parola conformemente alla definizione, oppure che coloro che mi hanno insegnato l'uso di quella parola, mi abbiano da-

to la spiegazione. Oppure è possibile che, per spiegazione di una parola, intendiamo la spiegazione che, su domanda, siamo pronti a dare. Se siamo pronti a dare una spiegazione; nella maggior parte dei casi non lo siamo. Molte parole, in questo senso, non hanno allora un significato rigoroso. Ma questo non è un difetto. Pensare che ciò sia un difetto sarebbe come dire che la luce della mia lampada non sia una luce vera e propria poiché non ha un confine netto. I filosofi parlano molto dell'indagare, dell'analizzare il significato delle parole. Ma non dimentichiamo che una parola non ha un significato dato, 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 (*Libro blu*, op. cit., p. 40).

Le parole hanno il significato che noi gli diamo — questo è il punto. Certo, talvolta le parole hanno un impiego rigoroso che corrisponde ad una procedura normativa: abbiamo introdotto quel termine insieme ad una *definizione* che ne regola l'uso. E le definizioni talvolta sono utili, ma non perché riducano l'impiego di una parola ad un metro assoluto che ad esso preesiste; il compito della definizione è meno impegnativo: le si chiede soltanto di fissare un confine preciso ad un gioco linguistico dato. Per dire le cose con un esempio: potremmo chiederci se la roulette russa è un gioco, e forse risponderemmo di sì o forse di no — a seconda di ciò che di volta in volta ci sembra prioritario nel concetto di gioco. Ora, se questa oscillazione di giudizi ci infastidisce *potremmo* proporre una definizione: potremmo dire che un gioco non può decidere della vita e della morte di qualcuno e che quindi la roulette russa per noi non è affatto un gioco. Ma così facendo non abbiamo *scoperto* nulla, non ci siamo *ricordati* del vero concetto di gioco: abbiamo soltanto *deciso* di usare così quella parola. E si tratta comunque di una decisione che può essere in ogni istante revocata, come ci mostra la storia della scienza che deve procedere per definizioni, ma che — proprio per questo — si costringe a tornare sui propri passi, per revocare decisioni già prese o per modificarle. Lo abbiamo già osservato: per Wittgenstein i concetti hanno una storia, poiché i giochi linguistici sono in linea di principio aperti.

Le ragioni che guidano Wittgenstein nella sua polemica con le tesi del realismo concettuale non sono tuttavia sufficienti per rendere conto del suo rifiuto della metodica delle definizioni e del suo schierarsi a favore del metodo degli esempi. All'origine di questa scelta vi è innanzitutto il

segno di una posizione di stampo *intuizionistico*: disporsi sul terreno degli esempi vuol dire innanzitutto *vincolare il concetto alle sue possibili illustrazioni*, suggerendo così una filosofia del concetto.

Per Wittgenstein, i concetti non sono entità chiuse in se stesse e non rimandano ad un orizzonte puramente intellettuale: sono piuttosto *procedure operative* che possono essere comprese solo a partire dalla loro concreta applicazione. All'eco platonica che è lecito associare al metodo delle definizioni si contrappone così una filosofia del concetto che attira fin da principio l'attenzione sulla *natura operativa e funzionale dei concetti*: intenderli vorrà dire allora coglierli come *forme di ordinamento*, come regole che danno forma ad un determinato gioco linguistico. La prassi della chiarificazione concettuale non passa dunque per la riconduzione di concetto a concetto attraverso lo strumento della definizione, ma muove piuttosto dall'*esibizione del concetto stesso nel suo concreto operare*.

Che in questo vincolare il concetto agli esempi sia all'opera anche un'istanza di carattere genetico e pedagogico è — in qualche misura — indubbio: se dobbiamo spiegare ad un bambino che cosa significhi la parola «gioco» non avrebbe senso imbarcarsi in definizioni, mentre sarebbe opportuno spingerlo a ragionare su un insieme di esempi. Sarebbe tuttavia un errore credere che all'origine di questa posizione wittgensteiniana vi sia soltanto, o anche solo prevalentemente, un'istanza pedagogica. Il discorso di Wittgenstein mira ben più in alto: se i concetti debbono essere vincolati agli esempi, ciò accade perché i concetti non soltanto non sono entità ideali, ma si danno come regole *in linea di principio aperte* che dobbiamo imparare a seguire. Rifiutare la prospettiva del realismo concettuale significa allora riconoscere che i concetti *non sono affatto cose*, e non ha senso pensare che in qualche modo esistano, sia pure in un cielo sopra il cielo. I concetti non sono entità già date, ma regole operative che si attestano nella prassi e a cui nella prassi ci accordiamo, continuando un gioco cui siamo stati addestrati. Così, quando pronunciamo un termine che abbia un significato generale, non ci richiamiamo ad un *modello* che sia dato una volta per tutte e nemmeno facciamo riferimento ad un'identica essenza che ritorni in ognuno degli oggetti cui ci riferiamo con quel termine: ci limitiamo infatti a comportarci secondo una regola cui siamo stati addestrati, secondo un gioco linguistico che abbiamo ap-

preso da una molteplicità di esempi.

E se non possiamo fare affidamento su una concezione essenzialistica della realtà, allora è ben chiaro che ogni nuova mossa di un gioco linguistico deve in un certo senso porsi come una *decisione* nuova — la decisione di seguire una regola data, orientandola secondo i dettati di un materiale nuovo. Per tornare al nostro esempio: tutti conosciamo il significato della parola «gioco», e solitamente non abbiamo dubbi nel chiamare così una certa attività — l'applicare così quel nome non sembra implicare nulla di nuovo e sembra anzi ripetere uno schema già dato. E tuttavia il ripetersi della regola non poggia mai sulla ripetizione dell'identico: ogni nuovo evento ha una sua fisionomia, e talvolta di somiglianza in somiglianza è possibile giungere sino al punto in cui la necessità della decisione si fa evidente. Vi sono giochi in cui ci si prende gioco di qualcuno, e nella norma non abbiamo dubbi nel dire che si tratta appunto di giochi. E tuttavia è facile passare il segno, e ci capita allora di dire che questo non è un gioco, che è soltanto una cattiveria, — ed anche se nel dire così cerchiamo di giustificare la nostra decisione richiamandoci alle pieghe del concetto, resta comunque il fatto che di una decisione si tratta.

Ma ciò è quanto dire: ogni nuova applicazione della regola è insieme anche, in linea di principio, una nuova determinazione della regola stessa. Per dirla con un'immagine: *una regola non è una strada già tracciata, ma è un certo modo di continuare i passi che sono già stati compiuti*. Rileggiamo ciò che Wittgenstein dice:

Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. — Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi deve vedere la comunanza che io — per una qualche ragione — non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo *indiretto* di spiegazione, — in mancanza di un metodo migliore (*Ricerche filosofiche*, § 71).

Wittgenstein lo dice chiaramente: il metodo degli esempi non è un metodo indiretto, ma è l'unico mezzo per venire a capo di un concetto. E se degli esempi abbiamo bisogno ciò accade perché la regola non può essere di fatto disgiunta dalle forme concrete della sua applicazione: all'immagine del concetto come quell'identico di cui le singole cose partecipano si sostituisce così l'idea di un organizzarsi dell'esperienza secondo un insieme di pratiche e di consuetudini consolidate, sorrette

da una regola aperta che gioca secondo diversi registri quella molteplicità di somiglianze che risuonano di volta in volta negli oggetti di cui il concetto si predica. All'invito platonico che ci chiedeva di abbandonare gli esempi per pensare alla ragione profonda che fa sì che tutte le occorrenze di un termine designino qualcosa di eguale, si deve così contrapporre un consiglio radicalmente differente: il consiglio di non pensare affatto ma di *guardare* all'intreccio di somiglianze che guidano e sorreggono i nostri giochi linguistici.

Il richiamo al momento intuizionistico assume così una portata più ampia: se dagli esempi dobbiamo partire è perché il concetto non è altro che un certo modo di intenderli e non può quindi essere propriamente *colto se non nel suo concreto operare*. Richiamarsi alla dimensione degli esempi non vuol dire dunque alludere soltanto alla dimensione della pienezza sensibile — non vuol dire, in altri termini, dar nuova forma alla tesi kantiana secondo la quale l'intelletto senza la sensibilità sarebbe cieco — ma significa anche rammentare che *i concetti sono innanzitutto significati che si costituiscono nella prassi dei giochi linguistici, come un momento ideale che si consolida nella consuetudine d'uso delle parole*. Al di fuori di questa consuetudine d'uso che si mostra nei diversi giochi linguistici il concetto semplicemente non è.

Di qui, da questa concezione del concetto, si può tuttavia trarre un'ulteriore considerazione che concerne propriamente il problema del fondamento — un problema cui non possiamo evidentemente sottrarci dopo aver chiamato in causa le pagine del *Teeteto* platonico. Se vi è un senso nella teoria delle idee è proprio questo — si deve poter mostrare che all'origine dei nostri usi linguistici vi è qualcosa che li fonda, un essere vero che è misteriosamente concesso e negato alle nostre riflessioni. È concesso, perché ogni nostro ragionamento implica comunque un rimando alle idee, senza le quali il pensare non sarebbe tale. Ma è anche negato, perché di fatto i nostri ragionamenti si perdono in una miriade di esemplificazioni che non sembrano nessuna in grado di sorreggere l'assolutezza del concetto. Sappiamo già come Platone intenda questo nostro ambiguo rapporto con la verità delle idee: l'immagine della memoria, il suo porsi come una facoltà che è insieme possesso dell'oggetto e insieme consapevolezza della sua inattingibilità deve chiarire a noi

stessi come sia possibile il nostro essere sospesi tra doxa ed episteme, così come deve insieme disporre il tempo della nostra vita sullo sfondo della necessità di un ricongiungimento. La memoria diviene così, metaforicamente, il luogo di una fondazione, di un rimando a quelle idee cui spetta il compito di garantire metafisicamente la certezza del nostro pensare.

Da questo quadro generale e dalle sue implicazioni filosofiche dobbiamo evidentemente prendere le distanze, poiché di un fondamento che vada al di là dell'evidenza dell'esibizione degli esempi non possiamo davvero parlare. Wittgenstein lo dice con chiarezza

Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. — Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi deve vedere la comunanza che io — per una qualche ragione — non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo *indiretto* di spiegazione, — in mancanza di un metodo migliore» (§ 71).

Nel proporti di usare così questo esempio e di intendere così questa parola non ho altre ragioni se non quelle che si esibiscono nel contesto del gioco linguistico. Qui non vi è un'idea in un cielo iperuranio che possa guidarci, ma vi è una prassi d'uso che ad ogni sua nuova mossa ripropone, arricchendola di un nuovo esempio, una regola. Giocando con gli esempi si fanno le regole di questo gioco, e ciò è quanto dire che non abbiamo la possibilità di trovare un fondamento del gioco che vada al di là del gioco stesso. L'abbiamo osservato fin dalle primissime battute del corso: prima o poi le spiegazioni finiscono e allora non resta altro che l'evidenza della regola, il suo poter essere percorsa e il suo costituirsi come terreno di un accordo. Un diverso fondamento non c'è.

Forse, nel dire così, si potrebbe avvertire un'enfasi che è in realtà del tutto sproporzionata all'entità della rinuncia. Anche qui ci imbattiamo in un'immagine consueta: il secolo in cui siamo nati ha davvero troppe volte tentato di vestire i panni tragici della crisi e troppe volte ha dipinto il venir meno della tematica del fondamento come se ciò implicasse necessariamente una sorta di sospensione delle nostre certezze. Se il sapere non ha un fondamento razionale allora dobbiamo riconoscere l'abisso su cui ci sporgiamo e il filosofo, che vantava un tempo la certezza dell'approdo, deve ora riconoscere che le teorie sono navi che è possibile riparare soltanto in mare aperto e che gli unici materiali che abbiamo a

disposizione sono relitti di altri naufragi.

Da queste enfasi è forse opportuno tenersi lontani, e questo perché non è affatto vero che il venir meno dell'orizzonte di una fondazione razionale ultima del sapere si leghi al venir meno del terreno della certezza. Ancora una volta, l'immagine del dialogo platonico può consentirci di dare una forma definita alle nostre riflessioni. Anche qui tutto muove da un dubbio che può avere valenze tragiche — la morte di Socrate, nel *Fedone* — ma questo dubbio dev'essere infine tacitato e può esserlo proprio perché il filosofo è libero di meravigliarsi e, nel dubbio, di tacitare la scena del presente per lasciare aperto il campo alla recita della memoria. Ora, quale sia il metodo che deve guidarci in questo faticoso sforzo del ricordare è ben noto: dalle ovvietà della *doxa* possiamo liberarci solo se sappiamo davvero mettere in gioco i nostri concetti, risalendo dalle loro presunte ragioni alla ragione che infine si deve manifestare e che costituisce il dinamismo latente del dialogo, la ragione che tiene insieme le due voci del dialogo nell'unità di un *logos*.

È in questa luce — e sullo sfondo di queste considerazioni sulla natura del dialogo platonico — che debbono essere colte le osservazioni che Wittgenstein dedica al rapporto tra un maestro e uno strano scolaro che sembra disposto a dubitare di tutto:

uno scolaro e un maestro. Lo scolaro non si lascia spiegare nulla perché interrompe continuamente il maestro con dubbi riguardanti, per esempio, l'esistenza delle cose, il significato delle parole, ecc.. Il maestro dice: «Non interrompermi più, e fa' quello che ti dico; finora il tuo dubbio non ha proprio nessun senso» (*Della certezza*, § 310).

Il maestro deve alzare la voce, poiché qui il dubbio non ha ancora alcun senso, se non quello di impedire l'apprendimento e quindi, più in generale, di negare lo spazio dell'accordo che il gioco linguistico apre. Ma ciò è ancora una volta quanto dire che il bambino *deve* credere al maestro, che non può dubitare di tutto e tanto meno delle mosse istitutive dei giochi linguistici. Il bambino che ascolta il maestro *deve* accettare la regola che gli viene proposta, — deve se non vuole abbandonare il terreno comune del dialogo. Così, se l'addestramento riceve un ruolo essenziale è perché esso svolge una funzione etica minimale: in esso si realizza infatti la possibilità dell'accordo. Si realizza se il bambino è appunto disposto ad essere *ragionevole* — a

appunto disposto ad essere *ragionevole* — a non dubitare di ciò di cui nessuno dubita e ad accettare di seguire la regola che tutti seguiamo:

consideriamo ora questo tipo di gioco linguistico: B deve scrivere, dietro ordine di A, certe successioni di segni secondo una determinata legge di formazione. La prima di queste successioni sarà quella dei numeri naturali nel sistema decimale. — Come impara B a comprendere questo sistema? — Anzitutto gli si fa vedere come si scrivono quelle successioni numeriche e gli si chiede di copiarle [...] Forse in un primo tempo gli guidiamo la mano mentre copia la successione da 0 a 9; ma poi la *possibilità di una comprensione reciproca* dipenderà dal fatto che egli continui a scrivere i numeri da solo (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 143).

Dobbiamo così, per Wittgenstein, prendere definitivamente commiato dall'immagine del sapere che ha le sue radici antiche sin nei *Dialoghi* platonici: l'immagine di un sapere che nasce in seno ad uno spirito critico radicale, ad un'intelligenza che non accetta senza dubitare o interrogarsi. Al dialogo e alla sua struttura di interrogazione reciproca si deve sostituire così la relazione asimmetrica dell'insegnamento, che presuppone nell'alunno una disposizione a seguire — quella docilità che è già tutta racchiusa nella radice del verbo *doceo*. Lo scolaro deve essere docile, perché questo, appunto, fa parte del metodo del cercare e del dubitare: non mettere in questione il fondamento che li rende possibili. Almeno ad un primo livello del problema si deve dunque riconoscere che la "razionalità" dello scolaro che accetta di proseguire nelle spiegazioni senza fare troppe domande deve essere davvero scritta così, sotto il segno modificante delle virgolette, poiché è evidente che nell'atteggiamento di chi accetta senza porsi interrogativi di seguire il maestro nelle sue spiegazioni non si può certo scorgere la luce critica della ragione. Almeno ad un primo livello, parlare di razionalità significa in questo contesto alludere ad un atteggiamento di ragionevolezza, — dove con questo termine intendiamo soltanto quella pacatezza d'animo che, per amor di pace, rifiuta di mettersi in contrasto con gli altri.

E tuttavia, da questo breve racconto filosofico che narra di un maestro e di uno scolaro che lo tempesta di domande non dobbiamo lasciarci ingannare. Non così normalmente vanno le cose. «Il bambino impara — scrive Wittgenstein — perché crede all'adulto. Il dubbio viene *dopo* la credenza» (*ivi*, § 160) — un'osservazione che per noi è importante pro-

prio perché mette l'accento sul fatto che normalmente il dubbio non si affaccia mai alla coscienza, poiché *la vita si muove sul terreno della certezza*. Alla domanda che Wittgenstein si pone

Voglio dunque dire che la sicurezza risiede nell'essenza del gioco linguistico? (*ivi*, § 457).

si deve dunque dare una risposta affermativa. Alla ragionevolezza del bambino che deve piegarsi ad apprendere ciò che il maestro gli dice fa così eco la sicurezza che fa da sfondo ad ogni nostro gioco linguistico e che di fatto esclude la possibilità del dubbio. Si dubita solo per ragioni ben precise (*ivi*, § 458), e vi sono casi in cui un dubbio non è soltanto irragionevole, ma è logicamente impossibile, anche se non esistono regole e criteri precisi per tracciare un confine tra dubbi ridicoli e dubbi insensati.

E tuttavia riconoscere che vi sono limiti al dubbio non significa affatto sostenere che vi sono cose che ci appaiono tanto certe da non poter essere revocate in dubbio. Ancora una volta dobbiamo mettere da parte ogni considerazione di natura psicologica e riconoscere che la certezza non è una questione di opinioni e non dipende dal nostro vissuto soggettivo, ma è sancita dalla forma dell'accordo su cui poggiano i nostri giochi linguistici. Se non posso dubitare di tutto è perché

Qualcosa ci deve essere insegnato come fondamento (*ivi*, § 449).

A difendere le certezze dalle insidie del dubbio non è dunque il lume naturale, ma la posizione che esse occupano nell'immagine complessiva del mondo che ci è stata tramandata e che si attaglia alla nostra forma di vita. Ma ciò è quanto dire che il dubbio sui fondamenti deve essere bandito perché mette in forse la possibilità dell'accordo, cancellando così lo spazio per una riflessione razionale. Ed a partire di qui per l'autoritarismo del maestro e per l'atteggiamento supino dell'alunno sembra aprirsi lo spazio per un'apologia la cui motivazione etica fondamentale non dovrebbe sfuggirci, perché è sulla base di quell'atteggiamento ragionevole che si apre lo spazio dell'accordo entro il quale soltanto è possibile un comportamento propriamente umano.

LEZIONE UNDICESIMA

1. Ciò che un'immagine dice

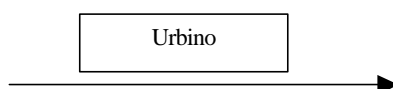
Nella precedente lezione ci eravamo soffermati sulle critiche che Wittgenstein rivolge alla pretesa “purezza” della logica e alla convinzione che sia possibile ancorare la sensatezza dei concetti e delle regole che li sorreggono ad un rispecchiamento delle strutture della realtà, sia pure pensata alla luce delle condizioni che il requisito della sensatezza proposizionale detta. Che il linguaggio rispecchi il mondo e possa, una volta per tutte, mostrarne le articolazioni ultime è una pretesa tanto illusoria quanto falsante, poiché di fatto la trama dei nostri significati non esibisce una rete a priori del mondo o un ordinamento necessario dei fatti ma solo un modo relativamente mutevole di ordinarli. Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, dobbiamo muovere ora per trarre una conclusione più impegnativa che concerne direttamente il problema del carattere raffigurativo delle proposizioni. E per farlo dobbiamo chiederci che cosa sia, in generale, racchiuso in un'immagine, — per esempio nella trascrizione di un brano musicale sul pentagramma. Su questo esempio ci siamo soffermati molte volte, ed abbiamo più volte osservato come la condizione di possibilità della raffigurazione poggiasse sulla presenza di una *duplice forma di connessione* tra ciò che il pentagramma ci mostra e il brano musicale che gli corrisponde: da un lato debbono esservi determinati segni che stiano per determinati eventi sonori, dall'altro deve sussistere invece un' *omologia di struttura* tra la forma degli eventi sonori e la forma di rappresentazione del pentagramma.

Queste sono, appunto, le condizioni di possibilità dell'immagine, ma sono anche — almeno per il Wittgenstein del *Tractatus* — i fondamenti su cui poggia la sua *applicabilità*. Ed è su questo punto che è opportuno ora insistere. Una proposizione ha un senso perché raffigura un possibile stato di cose, e ciò è quanto dire che il suo aver senso fa tutt'uno con la possibilità di applicare al mondo la configurazione degli elementi che in

essa si mostra. Se questo non accadesse, se non fosse possibile “leggere” nella configurazione degli elementi dell’immagine un’analoga configurazione degli oggetti raffigurati — se non fosse, in altri termini, possibile applicare l’immagine ad una situazione possibile, non sarebbe in alcun modo legittimo attribuirle un senso. Questo punto dev’essere ben chiaro, così come chiaro deve essere che questa è *la* richiesta che avanziamo all’immagine come condizione della sua sensatezza. Una volta che siano state soddisfatte le due condizioni su cui si fonda la raffiguratività di un’immagine, la proposizione è perspicua, poiché ciò che in essa *si mostra* è il suo senso (*Tractatus*, § 4.022): *vediamo* come stanno le cose *guardando* nella proposizione come si rapportano gli uni agli altri gli elementi dell’immagine, e possiamo farlo perché la forma della raffigurazione è la stessa forma che lega tra loro gli oggetti in uno stato di cose. Di più non vi è bisogno di dire, e non è nemmeno possibile dire, perché la forma logica della raffigurazione è comunque presupposta da qualsiasi proposizione e non può quindi essere giustificata, più di quanto il barone di Munchhausen possa davvero sollevarsi dalle acque tirandosi per il codino dei suoi capelli. Anche per il *Tractatus*, dunque, le *spiegazioni hanno comunque una fine*, e non è possibile andare al di là di ciò che nelle nostre proposizioni *si mostra*: la logica, si legge in una sezione del *Tractatus*, è trascendentale, e ciò è quanto dire che non è possibile renderne conto e andare al di là dell’evidenza e di ciò che *si mostra* come forma della sensatezza delle nostre proposizioni e come condizione della loro applicabilità al mondo. Di qui la posizione del *Tractatus*: da un lato Wittgenstein riconosce che non è possibile spiegare il linguaggio o giustificare la forma logica ma, dall’altro, *ancora* la struttura proposizionale al mondo, ritenendo che — una volta che siano state soddisfatte le condizioni cui un’immagine deve ottemperare per essere tale — non sia in ultima analisi problematica la relazione di proiezione che lega la raffigurazione al raffigurato.

Non vi è dubbio che sia proprio quest’ultima convinzione che merita di essere discussa. Dobbiamo in altri termini chiederci se sia legittimo sostenere che le condizioni di applicabilità dell’immagine determinano anche, una volta soddisfatte, l’univocità dell’applicazione. Per venire a capo di quest’ordine di considerazioni possiamo muovere da un esempio

che Wittgenstein ci propone — l'esempio dell'indicatore stradale. Di fronte a noi vi è un segnale fatto così:



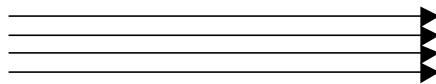
che noi intendiamo come una freccia che ci indica la strada che dobbiamo percorrere per recarci verso quella città.

Sul significato di una simile freccia e di una simile indicazione di norma non abbiamo dubbi, e tuttavia il modo in cui la interpretiamo è *uno tra i molti possibili modi di intendere quel segnale*: per quanto plausibile ci sembri leggerlo proprio così come di fatto lo leggiamo, è comunque opportuno rammentare che altre letture sono *teoricamente* possibili e talvolta praticabili. Potremmo forse immaginarne qualcuna: potremmo per esempio pensare che quel cartello non sia rivolto a un viandante generico, ma a una comitiva di amici che viene da Urbino (ed è questo che la scritta significa) e che deve recarsi al mare, abbandonando così le colline che ospitano quella piccola città. Oppure potremmo pensare alle strane indicazioni che talvolta ci vengono date per raggiungere una città per una strada che non conosciamo: prosegui dritto fino a che vedi un cartello che indica «Urbino», ma tu non imboccare quella strada e vai dritto, se non vuoi perderti in un dedalo di strade. Per chi abbia ricevuto questo consiglio, la freccia vale come un invito a non seguirla: ci dice che se vogliamo recarci ad Urbino non dobbiamo affatto andare nella direzione indicata dalla freccia.

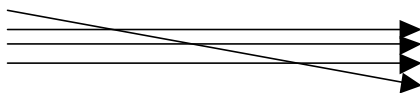
Potremmo immaginare altri possibili modi di intendere quel segnale stradale, e tuttavia piuttosto che perderci in queste strane storielle dobbiamo chiederci quale sia il problema su cui ci invitano a riflettere. Un prima risposta sembra imporsi: se posso leggere quel segnale in diversi modi è perché la freccia che vedo è troppo semplice per non essere ambigua. Il segnale deve diventare allora più complesso: alla prima freccia potremmo affiancarne un'altra che ci mostri come dobbiamo intenderla o altri segnali che escludano interpretazioni divergenti e ci assicurino sulla giustezza delle nostre decisioni. Nei sentieri di montagna talvolta si ripete il segnale più volte, e non è detto che questa moltiplicazione del messa-

gio ci sembri un'inutile perdita di tempo. Ancora una volta è opportuno sottolinearlo: questa prassi *può avere un senso*, e il tentativo di spiegare un segno con un segno *può* essere utile e può consentirci di tacitare un dubbio. E tuttavia è chiaro che lungo questo cammino non è possibile giungere ad una *fondazione definitiva* del significato dei nostri segnali e delle regole che li sorreggono: ogni nuova regola esplicativa ripropone infatti il problema ad un nuovo livello e questo sembra legittimare il comportamento di chi osserva che il dubbio che poteva annidarsi nelle precedenti indicazioni può sussistere anche rispetto alle spiegazioni chiamate a dissolverlo. L'utilizzo di una freccia può essere chiarito da una tabella: quando vedi una freccia fatta così (e segue un disegno) devi andare in questa direzione (e segue il disegno di una bussola con l'ago rivolto verso un punto cardinale determinato). Ma è evidente che anche la tabella può essere fraintesa e che non è possibile proporre una regola che sia di *per sé* difesa dal rischio di un'interpretazione erronea; anche di una tabella sono possibili diverse interpretazioni:

Immagina che ora vengano introdotti differenti modi di leggere una tabella; che cioè essa venga letta una volta, come sopra, secondo questo schema:



e un'altra volta secondo quest'altro schema:



o altro ancora. — Un tale schema è allegato alla tabella, come regola del modo in cui la si deve usare. Non potremmo immaginare ulteriori regole intese a chiarire *questa?* (*ivi*, § 86).

Qual è il senso di questi interrogativi che affastellano l'una dietro l'altra le possibili risposte all'incertezza dell'interpretazione rilevando insieme l'inadeguatezza di ogni regola che pretenda di recidere in modo assoluto la catena delle possibili letture di un'immagine?

Un fraintendimento deve essere fin da principio messo da parte: nel proporci queste strane riflessioni Wittgenstein non intende sostenere che

ogni nostra prassi, proprio in quanto è sorretta da regole che non possono addurre una giustificazione ultima, sia sospesa sull'abisso del dubbio. Talvolta capita di sbagliarsi e di dubitare di avere scelto la strada che si doveva prendere, ed in questi casi può aver senso sostenere che la regola da cui ci si è lasciati guidare è incompleta. Ma si tratterebbe di un'incompletezza di fatto e non di principio. Si tratta di un problema che ci è già noto e in cui ci siamo imbattuti fin dalle prime lezioni, quando ci eravamo domandati se avesse un senso chiedersi se un gioco semplice è un gioco incompleto. A questa domanda avevamo dato una risposta duplice: da un lato avevamo infatti osservato che può capitare che le regole di un gioco si rivelino incomplete quando, giocando, non sappiamo decidere se la mossa che abbiamo appena fatto è o non è una mossa del gioco. Ma avevamo poi osservato, dall'altro lato, che a partire di qui sarebbe del tutto illegittimo muovere per affermare che un gioco è *in sé* incompleto se possiamo immaginare una qualche situazione che non è da esso contemplata. Una simile situazione si può sempre immaginarla e si può sempre pensare un possibile fraintendimento delle regole. Scrive Wittgenstein:

Una regola sta lì come un indicatore stradale. — Non lascia adito ad alcun dubbio circa la strada che devo prendere? Mi dice in quale direzione devo procedere quando l'ho oltrepassato? Mi dice se devo prendere la strada o il viottolo o se devo andare per i campi? Ma dove sta scritto in quale senso devo seguire quel segnale? Se devo andare nella direzione indicata dal dito o non piuttosto (per esempio) nella direzione opposta? — E se invece di un indicatore stradale ci fosse una fitta successione di indicatori o di segni di gesso sulla superficie stradale — ci sarebbe per essi *una* sola interpretazione? — Dunque posso dire che, dopo tutto, l'indicatore stradale non lascia adito a dubbi. O piuttosto: qualche volta lascia adito a dubbi, qualche volta no. E questa ormai non è più una proposizione filosofica, ma una proposizione empirica (*ivi*, § 85).

Dietro queste considerazioni si può scorgere in trasparenza un rimando polemico nei confronti di un "mostro sacro" della riflessione filosofica — Cartesio. Anche la riflessione cartesiana muove innanzitutto dalla constatazione della possibilità dell'errore, ma di qui trae innanzitutto lo spunto per una sua radicalizzazione estrema: se ci siamo ingannati anche soltanto una volta, allora dobbiamo riconoscere la certezza è per sempre perduta. La possibilità dell'errore è sempre in agguato, e nelle

Meditazioni filosofiche tutti i vecchi argomenti dello scetticismo trovano nuovamente diritto di cittadinanza. Così leggiamo che i sensi sono testimoni che, avendo qualche volta mentito, non meritano più fiducia; che le malattie alterano la normale sensibilità; che, infine, talvolta ci capita di non sapere distinguere il sonno dalla veglia.

Ora, da tutto quest'armamentario di dubbi filosofici possiamo prendere serenamente commiato, poiché l'ipotesi di un dubbio universale è in realtà un'ipotesi insensata che dimentica che la *possibilità del dubbio implica un insieme di certezze*, poiché il dubbio è un comportamento che poggia su un insieme di presupposti, e tra questi in modo particolare implica le esperienze paradigmatiche che ci consentono di impiegare sensatamente parole come veglia e sogno. Possiamo temere di dormire perché sappiamo che esempi addurre per dire che cosa sia il sognare e possiamo temere che la percezione ci inganni perché abbiamo viva la consapevolezza di quale sia la natura di un'esperienza che ingannevole non è. Anche il sonno e la veglia hanno bisogno di un metro campione che li misuri e che ci consenta di coglierli per quello che sono — e di ciò che vale come pietra di paragone non si può dubitare, poiché se venisse meno ogni possibile unità di misura non avrebbe semplicemente senso chiedersi se vegliamo o sogniamo. Certo, non possiamo escludere che la vita sia stata sino ad oggi un sogno, e non possiamo nemmeno escludere l'ipotesi che ciò che abbiamo fatto valere come «metro campione» si riveli in seguito inadeguato, ma ciò non toglie che la possibilità di enunciare un verdetto così fallimentare presupponga il farsi avanti di una nuova unità di misura e, insieme ad essa di un nuovo sistema di certezze entro il quale soltanto ha senso riproporre — come una prassi circoscritta e che non può essere generalizzata — l'atteggiamento di chi sensatamente dubita: se possiamo screditare come sogno il nostro passato è, infatti, solo perché ci siamo infine svegliati, ed abbiamo dunque rinnovato in un'esperienza che si dà come certa il paradigma che definisce ciò che vale come veglia e sogno. Posso dubitare solo se ho un criterio per sciogliere il dubbio, e ciò è quanto dire che debbo sapere che cosa significa «sogno» e «veglia» se voglio poter dubitare di essere sveglio o di sognare — e posso sapere che cosa quelle parole significhino solo se posso esibire esperienze certe e paradigmatiche del sogno e della veglia. Cartesio non se ne avvede e cer-

ca di giustificare nel linguaggio la grammatica del linguaggio, nel dubbio metodico la possibilità di un sapere apodittico: l'ipotesi di un demone maligno si pone così come il contro canto della pretesa di un sapere assoluto. Una fantasia genera l'altra.

Proprio perché chiedi spiegazioni anche là dove devi accontentarti dell'evidenza, proprio per questo ti convinci che sia possibile un dubbio radicale. Ma un demone che *sempre e di nascosto* ci ingannasse, sarebbe un innocuo diavoleto che non ci inganna mai, perché l'inganno si gioca sul terreno della conoscenza e la presuppone, così come presuppone un criterio per distinguere sensatamente tra ciò che è e ciò che non è un inganno. Posso usare sensatamente la parola "inganno" solo quando non ne sono più vittima. Così, per l'immagine cartesiana del demone maligno Wittgenstein riserva gli strali di un'ironia che dobbiamo però prendere alla lettera:

Nessun diavoleto ci inganna in questo momento? Bene, se ci inganna non importa. Occhio non vede, cuore non duole (*Osservazioni sui fondamenti della matematica*, II, § 78).

Un sapere apodittico non vi è e non è lecito il dubbio cui dovrebbe dare risposta. Il dubbio metodico è il frutto di un fraintendimento filosofico:

Supponi che io dia questa spiegazione: «Per "Mosè" intendo l'uomo, ammesso che sia esistito, che ha condotto il popolo dio Israele fuori dall'Egitto, comunque egli si chiamasse allora e qualunque altra cosa possa aver fatto o non fatto». — Ma sulle parole di questa spiegazione possono sorgere dubbi simili a quelli riguardanti il nome "Mosè" (che cosa chiami "Egitto", chi "popolo di Israele", ecc.?). Queste domande non cessano neppure quando si giunge a parole come "rosso", "oscuro", "dolce". — «Ma allora come può una spiegazione aiutarmi a comprendere se non è la spiegazione ultima? Allora la spiegazione non è proprio mai finita; io dunque continuo a non capire e non capirò mai che cosa egli intenda!» — Quasi che una spiegazione, quando non è sostenuta da un'altra, resti per così dire sospesa nel vuoto. Invece una spiegazione può bensì poggiare su un'altra spiegazione già data, ma nessuna spiegazione ha bisogno di un'altra — a meno che non ne abbiamo bisogno *noi*, per evitare un fraintendimento — dunque un fraintendimento che potrebbe sopravvenire in assenza della spiegazione; non ogni fraintendimento che io possa immaginare (*Ricerche filosofiche*, § 87).

Ma se non è legittimo scorgere nelle strane considerazioni che abbiamo proposto un invito a dubitare di ciò che ci sembra ovvio, perché soffermarsi sulla possibilità in sé così remota di leggere altrimenti un indi-

catore stradale? Per dirla diversamente: non abbiamo davvero nulla da imparare da quell'esempio?

Qualcosa su cui valga la pena di riflettere vi è, e concerne il problema dell'insufficienza di principio delle *immagini* rispetto al compito che bro si affida. Vorremmo dire: basta segnare una freccia per terra e tutto è già chiaro. Ma le cose non stanno così, e ciò ci costringe a riflettere sul fatto che se quel segno è chiaro per noi e se non è pensabile un dubbio è *perché sappiamo già come dobbiamo avvalercene*. Di per sé, un'immagine non dice ancora nulla perché *non dice quale sia il suo uso effettivo*. Proporre un'immagine non significa avere detto qualcosa sulla relazione di proiezione che la rende tale, poiché in linea di principio sono possibili innumerevoli relazioni che ci consentono ciascuna di connettere un'immagine ad una diversa interpretazione. E ciò è quanto dire che un'immagine parla soltanto all'interno di un qualche gioco linguistico.

2. *L'immagine determina il suo impiego?*

Dobbiamo ora cercare di comprendere meglio che cosa voglia dire la tesi secondo la quale un'immagine di per sé non ha un senso definito poiché non è chiaro quale sia il criterio che ci guida nel suo impiego.

Ora, questa tesi, al di là dell'esempio che abbiamo dianzi proposto, può lasciarci perplessi, poiché nella norma noi ci avvaliamo di immagini e non abbiamo alcuna esitazione nell'intenderle in un certo modo, anche se non vi è nessuno che richiami esplicitamente le mosse di un gioco linguistico, per indicare la regola che dovrebbe guidarci. Così accade per le indicazioni stradali, per i disegni, per le nostre forme linguistiche:

Se qualcuno mi dice la parola «cubo», io so che cosa significa. Ma l'*impiego* della parola può starmi tutto quanto davanti alla mente quando la *comprendo* in quel modo? E d'altra parte, il significato della parola non è anche determinato da *questo* impiego? E in tal caso è possibile che queste determinazioni si contraddicano? È possibile che quello che comprendo *d'un colpo* si accordi con un impiego, convenga o non convenga ad esso? E come è possibile che quello che ci sta davanti alla mente per un attimo convenga a un *impiego*? Che cos'è propriamente quello che sta davanti alla nostra mente quando *comprendiamo* una parola? Non è qualcosa come un'immagine? Non può *essere* un'immagine? Ebbene, supponi che quando odi la parola «cubo» si presenti alla tua mente un'immagine, poniamo il disegno di un cubo. In che senso quest'immagine può convenire o non convenire alla parola «cu-

bo»? — Forse tu dici: «È molto semplice; — se quest'immagine mi sta davanti alla mente e io indico, per esempio, un prisma triangolare dicendo che si tratta di un cubo, quest'impiego non conviene all'immagine». Ma è poi vero che non le conviene? Ho scelto l'esempio intenzionalmente, in modo che riuscisse assai facile immaginare un *metodo di proiezione* secondo il quale l'immagine conviene. L'immagine del cubo ci *suggeriva* bensì un certo impiego, ma io potevo anche impiegarla diversamente». (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 139).

Il senso di questa riflessione è relativamente chiaro. Wittgenstein si chiede se non sia possibile venire a capo del significato di una parola — la parola “cubo” — riconducendola ad un'immagine, per poi mostrare l'inaccettabilità di questa tesi.

Avremo modo di tornare su quest'obiezione che sembra offrire A sostegno delle osservazioni del suo interlocutore, Wittgenstein introduce rapidamente un problema su cui dovremo in seguito soffermarci: Wittgenstein parla del significato come se esso coincidesse con una certa *consuetudine d'uso* di un termine, e tuttavia — come fa osservare al suo ipotetico interlocutore — è un fatto che noi le parole le comprendiamo in un *istante*, mentre la catena degli esempi cui abbiamo vincolato la significatività della parola sembra essere afferrabile soltanto nel tempo. L'apertura del concetto e il suo esplicito rimandare all'impiego che ne facciamo sembra così scontrarsi con la possibilità stessa di intenderlo come un tutto che comprendiamo “in una volta sola”. Di qui la via d'uscita che l'interlocutore di Wittgenstein sente di dover riproporre: se comprendiamo istantaneamente le parole, forse dobbiamo riconoscere che siamo stati troppo sbrigativi nel dire che una parola non può avere per significato un'immagine. Poiché almeno questo è chiaro: un'immagine può essere effettivamente abbracciata dalla mente in una volta sola, per altra via una maggiore credibilità all'equazione tra linguaggio e immagine. Ora vogliamo invece domandarci che cosa Wittgenstein intenda mostrare quando ci invita a pensare a qualcuno che comprende il significato della parola «cubo» grazie al disegno che ha in mano o all'immagine mentale che lo pervade. Il testo che abbiamo proposto parla chiaro: la possibilità di intendere il significato di quella parola viene senz'altro ricondotto al possesso di una qualche raffigurazione. Ma non facciamo che ripetere un percorso in parte già noto se rammentiamo che un'immagine in quanto tale non è mai sufficiente per determinare il

suo impiego. Anche se fosse possibile (e di fatto non lo è, come ricordava Berkeley) trovare un'immagine per ogni significato, sarebbe comunque un errore credere che data l'immagine sia dato anche il suo impiego: se traccio sul foglio un segmento posso immaginarlo come se fosse la proiezione di un cerchio, di un'ellisse o di un segmento qualsiasi. Data un'immagine — ed è evidente che qui questo termine può essere impiegata nell'astratta generalità che caratterizza il suo impiego nel *Tractatus* — non è ancora risolto il problema di come la si possa applicare alla realtà. E ciò è quanto dire: l'impiego che una certa immagine ci suggerisce non è l'unico possibile:

Allora qual è il risultato della mia argomentazione? Essa ha richiamato la nostra attenzione sul fatto che (ci ha ricordato che) in determinate circostanze saremmo disposti a chiamare «applicazione dell'immagine di un cubo» anche un procedimento diverso da quell'unico cui avevamo originariamente pensato. Il nostro credere che "l'immagine ci costringa a una determinata applicazione" consisteva nel fatto che ci veniva in mente solo un caso e nessun altro. «C'è anche un'altra soluzione» significa: c'è anche qualcos'altro che sono pronto a chiamare «soluzione»; a cui sono pronto ad applicare questa e quest'altra immagine, questa o quest'altra analogia, ecc. E l'essenziale è vedere che, quando udiamo una parola, alla nostra mente può presentarsi la stessa cosa e tuttavia la sua applicazione essere diversa. Allora si ha lo stesso significato entrambe le volte? Credo che diremo di no (*ivi*, § 140).

Mostrare che vi sono altre cose che sarei pronto a chiamare «soluzione» significa comprendere come l'immagine di per sé non sia sufficiente per determinare un uso particolare, ma ne lasci aperti molti davanti a sé. Certo, e lo vedremo meglio in seguito, Wittgenstein ritiene che vi siano reazioni normali e reazioni anormali rispetto ad un'immagine: chi, di fronte al mio dito puntato, seguisse l'indicazione volgendosi nella direzione che va dalla mano alla spalla, applicherebbe in modo innaturale l'immagine — su questo non vi sono dubbi. E forse possiamo spingerci un passo in avanti, ed osservare che una delle condizioni cui è vincolata la comprensibilità dei nostri giochi linguistici passa proprio di qui — *per il processo che rende familiare e naturale una determinata immagine e ci permette di sentire risuonare in essa il gioco linguistico*. Non solo: se una qualche naturalità dell'immagine non accompagnasse e sostenesse i giochi linguistici forse non sarebbe possibile comprendersi. In altri termini: il nostro discorrere sul fatto che nell'immagine non è

contenuto il gioco linguistico non equivale a sostenere che le immagini siano ininfluenti o che non si possa e debba tenere conto della natura dell'immagine per comprendere quali siano i giochi linguistici che possiamo con essa sensatamente giocare. Data un'immagine, vi sono reazioni normali e reazioni normali rispetto ad essa, proprio come vi sono giochi che ad essa si legano ed altri che con essa collidono. E tuttavia l'innaturalità di una reazione rispetto all'immagine non è ancora un segno della sua infondatezza: la *costrizione psicologica* non è una *costrizione logica*. Possiamo dunque trarre la conclusione che a Wittgenstein sta a cuore: nessun'immagine (sia essa un disegno, una rappresentazione mentale, una definizione nominale, una formula algebrica, ecc.) è di per sé sufficiente per determinare il modo in la si può applicare.

Nell'immagine l'applicazione non c'è, — essa dipende dall'uso che ne facciamo. Ne segue che una raffigurazione è tale solo all'interno di un gioco linguistico. La tesi secondo la quale il linguaggio consta di immagini della realtà che possiamo applicare al mondo deve dunque essere abbandonata, poiché il gesto che applica la proposizione ad un qualche stato di cose avviene nel linguaggio, o per essere più esatti: nella nostra esperienza, così come essa si codifica all'interno di una prassi socialmente codificata.

Forse, dietro questa tesi, non è facile scorgere in tutta la sua rilevanza la mossa che Wittgenstein ci sta invitando a compiere. Non è facile farlo se non si rammenta che cosa vi è dietro il concetto di *immagine*, se non ci si ricorda del luogo teorico che esso occupa nella storia della riflessione filosofica. In un passo del *Libro blu* (p. 46) si legge che l'immagine è come l'*ombra* dei fatti, e l'ombra è l'eco di una realtà e la ripete, seppure in una forma più semplice e stilizzata, in cui il colore e la consistenza delle cose si è persa (o sollevata) nell'individuazione di un contorno, di una traccia immateriale. Nella metafora dell'ombra vivono dunque due momenti, che ci aiutano ad alludere (anche se non a sviluppare in un senso più pieno) la risonanza filosofica che è racchiusa in quest'immagine sull'immagine. Il primo momento è di stampo platonico: l'ombra è ciò cui abbiamo abituati i nostri occhi di prigionieri, incatenati nella caverna della sensibilità. Ed è un'immagine dove la distanza ontologica tra ciò che c'è dato e il modello da cui deriva non può tacitare l'istanza realistica

che la pervade: ciò di cui abbiamo esperienza è l'eco, sia pure esangue, di una realtà che si impone ai nostri ragionamenti e cui dobbiamo cercare di dare ascolto. Non vi è dubbio che rispetto a questa possibile descrizione della relazione conoscitiva le considerazioni delle *Ricerche filosofiche* ci appaiano sotto il segno di un netto rifiuto: i concetti e le proposizioni non sono il calco di una realtà altrimenti già data, poiché i fatti si danno insieme alle proposizioni, come il frutto di una prassi in cui per noi prende forma il mondo di cui discorriamo. Le proposizioni non sono l'ombra di fatti, perché i fatti sorgono insieme alle proposizioni, anche se questo naturalmente non significa che il linguaggio crei il mondo o che gli eventi attendano la nostra formulazione per accadere. Su questo punto occorre essere ben chiari: rifiutare la tesi secondo la quale le nostre proposizioni raffigurano stati di cose non vuol dire sostenere una tesi di stampo idealistico ed impegnarsi nella strana pretesa che vi sia un luogo al di fuori del mondo cui è stato concesso il peculiare privilegio di decidere dell'essere e del non essere delle cose del mondo. Tutt'altro: sostenere che il linguaggio non è una copia del mondo e che le sue proposizioni non ripetono le trame di un'ontologia definita significa soltanto rammentare che anche il linguaggio accade nel mondo e che è un momento importante di quella prassi in cui si costituisce per noi l'universo delle cose di cui discorriamo e di cui ci occupiamo. Così, se non si trattasse di un termine per altri versi carico di risonanze da cui vorrei tenermi lontano, potremmo davvero dire che ciò che qui è in gioco è una concezione di stampo trascendentale che ci invita a rendere conto delle cose e del mondo a partire dall'esperienza intersoggettiva che ne abbiamo.

Del resto, è proprio quest'ordine di considerazioni che ci guida nel prendere le distanze da un'altra possibile lettura della metafora dell'ombra — una lettura che ci riconduce a Plinio e al *topos* antico della nascita della pittura. Il sole proietta l'ombra delle piramidi — di questi smisurati giganti di pietra — e la ma-



no segue il contorno immateriale e traccia sulla sabbia il disegno di una forma che ha già assunto i toni lievi della spiritualità. Si tratta di una metafora consueta che ha una sua storia antica e una sua rinascita rinascimentale quando la prospettiva doveva restituire al disegno il compito di salvare nella forma la materialità delle cose — un'idea, questa, che doveva essere ben chiara nella mente acuta di Masaccio quando dipinge nella Cappella Brancacci un San Pietro che guarisce i malati sfiorandoli con la sua ombra e che sembra una celebrazione allegorica del senso della pittura. Ma per il filosofo questa metafora ha un significato preciso: allude ad una concezione soggettivistica del significato. Alla domanda che cosa il significato sia sembra quasi che si debba rispondere alludendo ad un'immagine nella soggettività, ad un disegno che si delinea nell'anima e che, in virtù del suo accadere in un luogo così peculiare, sembra poter sfuggire alle normali condizioni cui un disegno è vincolato. Le immagini nella coscienza sono strane immagini. Ma anche da questo modello Wittgenstein ci invita a prendere commiato, e questo proprio perché l'origine del significato non ci riconduce nel cuore della soggettività, ma nell'accordo intersoggettivo e in una prassi che ha luogo nel mondo, operando con le cose.

LEZIONE DODICESIMA

1. *Comprendere una regola*

Le considerazioni che abbiamo proposto nelle lezioni precedenti ci hanno permesso di prendere definitivamente commiato dalla teoria raffigurativa della proposizione e, in generale, dalla concezione logica e filosofica che permea di sé il *Tractatus*. Ora dobbiamo invece cercare di comprendere come la critica generale del concetto di immagine debba guidarci nel tentativo di delineare con maggiore esattezza che cosa si debba intendere quando asseriamo che il significato di un termine non è un evento mentale ma è la *regola* del suo impiego.

Sul senso che deve essere attribuito ad una simile affermazione possono ancora sussistere molti dubbi e ce ne rendiamo non appena ci interroghiamo su che cosa voglia dire comprendere un enunciato o anche soltanto una parola o una successione numerica. Per tutti questi casi una risposta sembra essere già pronta: comprendere una parola o una successione numerica vuol dire cogliere la regola che è sottesa dal suo uso. Ma appunto: che cosa vuol dire cogliere una regola? Se qualcuno pronuncia la parola «cubo» capisco che cosa voglia dire, e lo capisco in un solo istante, senza bisogno di anticipare nella mente una lunga teoria di usi linguistici. Ma se le cose stanno così, non dovremmo forse sostenere che la mia comprensione della regola d'uso di un termine è qualcosa di simile ad un'immagine, — sia essa un disegno, uno schema o una formula?

Per venire a capo di quest'interrogativo (su cui c'eravamo fermati solo incidentalmente nella scorsa lezione) dobbiamo, come di consueto, immergerci in strani racconti che narrano di scolari e del loro rapportarsi ad una serie numerica che si chiede loro di continuare. Che questa mossa sia strettamente connessa con il problema che ci sta a cuore non è difficile scorgerlo: comprendere una serie significa *infatti cogliere in una successione numerica la regola che ci permette di continuarla*. Così, se vogliamo far luce sulla possibilità di intendere in un solo istante il significa-

to di una parola possiamo senz'altro tenere sott'occhio questo caso semplicissimo — vi è un maestro che cerca di insegnare ad un bambino la serie dei numeri. La prima mossa consisterà nello scrivere i numeri da 0 a 9 e poi nel guidare la mano del bambino nel copiarli. Poi il maestro mostrerà come la successione che si ripete dalla parte delle unità sia dia anche dalla parte delle decine, e naturalmente questo mostrare sarà accompagnato da gesti e toni di voce che diano enfasi a ciò che di fatto si mostra. Infine il maestro dovrà farsi da canto e lasciare che sia il bambino a continuare la serie, ed il successo in questo compito varrà come una riprova del fatto che qualcosa è stato appreso e che lo scolaro ha capito. Tutto questo è chiaro, e tuttavia un interrogativo rimane, poiché questo breve racconto non sembra in grado di dirci quando il bambino afferra la regola. Ecco, il maestro guida la mano dello scolaro, corregge i suoi errori, osserva il modo in cui assolve al suo compito e infine si convince che il bambino abbia capito — ma quando?

Vi è un senso in cui rispondere a questa domanda è ovvio: il maestro dirà di essere stato compreso quando il bambino riproduce un *numero sufficiente di volte ed in modo corretto* — o comunque con pochi e sporadici errori — la serie che gli è stata insegnata. Le riflessioni sul «saper leggere» che Wittgenstein ci propone in queste pagine delle *Ricerche filosofiche* si orientano del resto nella stessa direzione: un maestro dice che l'alunno sa leggere non quando gli capita “una volta per sbaglio” di leggere correttamente una parola, ma quando gli errori divengono abbastanza rari da non gettare più l'ombra del dubbio. Ma ciò è quanto dire: il maestro ha un *criterio empirico* per decidere se il bambino ha imparato a leggere o sa continuare correttamente una serie numerica, e questo criterio empirico non può essere precisato al di là di un certo limite di esattezza. Potremmo anzi riconoscere che si tratta di un criterio fallibile: il bambino potrebbe avere imparato a memoria i nomi dei numeri, ma non aver compreso la regola che ci permette di scriverne all'infinito, ed un maestro con poco mestiere potrebbe “caderci”, sentendo recitare correttamente la litania delle cifre.

Basta tuttavia disporsi sul terreno filosofico perché questa risposta non *sembri* più sufficiente. Certo, un maestro dovrebbe comportarsi così, ma non per questo sembra legittimo cancellare ogni distinzione tra le appli-

cazioni della regola che permettono a un estraneo di saggiare la comprensione di qualcuno e la consapevolezza in prima persona di avere effettivamente compreso. Il maestro deve costringere l'alunno a spingersi *abbastanza* avanti nella serie per essere certo che abbia compreso, ma la comprensione — si dirà — non è in quest'*applicazione della regola*, ma in un *qualche stato* che il bambino vive e che attesta il suo aver compreso.

Di qui il nesso con le considerazioni da cui abbiamo preso le mosse. Per il maestro, saggiare la comprensione di una serie numerica da parte dello scolaro è una *questione che chiede tempo*: che il bambino abbia compreso lo si vede dall'uso e dalla ripetizione di una serie di passi. Ma per il bambino le cose sembrano stare diversamente: il maestro gli mostra una serie e ad un tratto egli esclama «ora so andare avanti!». *Qualcosa* si è fatto strada nella sua testa: ora è certo di aver compreso — non ha bisogno di altri aiuti perché sente di poter continuare da solo. Alla prospettiva esterna della terza persona sembra possibile affiancare il punto di vista dell'io, che non ha bisogno — o non sembra avere bisogno — di un critico per dire che sa, perché ciò che gli altri debbono evincere attraverso il gioco delle domande e delle risposte è fin da principio evidente per lui. Solo io conosco la strada che mi conduce al centro del labirinto della mia mente e solo io posso percorrerla per scoprire se ho compreso ciò che tu dici e ciò che io potrei far credere di avere già o di non avere ancora afferrato. In fondo non sono io il primo che può esclamare «ora sì che ho capito!» e la mia istantanea certezza non è per te il frutto di un lavoro che avviene nel tempo e che deve assoggettarsi alla possibilità dell'errore proprio perché è costretto a diluire nel linguaggio empirico delle ipotesi ciò che per me è fin da principio evidente?

In tutte queste osservazioni vi è qualcosa su cui è effettivamente opportuno riflettere, e tuttavia prima di lasciarci convincere da queste argomentazioni è necessario chiedersi che cosa effettivamente si faccia strada nella mente di chi esclama «ora sì che ho capito!» e se si può davvero a ragione sostenere che questo qualcosa sia ciò che chiamiamo «*comprendere*».

Una prima classe di risposte può essere fin da principio messa da parte: ogni tentativo di ricondurre il nostro comprendere ad un qualche evento

fisiologico manca il bersaglio poiché — suggerisce Wittgenstein — sostituisce con un'ipotesi esplicativa su fatti che possiamo ignorare ciò che invece guida il nostro applicare o non applicare determinate parole. Quando comprendo la serie numerica accadrà certo qualcosa nella mia testa, ma il fatto che sia del tutto ragionevole supporre una qualche modificazione a livello neuronale non spiega che cosa voglia dire comprendere una serie, e io debbo già sapere che cosa intendo con quell'espressione per cercare se — quando comprendo — accade proprio quello che credo debba accadere.

Ma se la via fisiologica ci è interdetta, anche l'*indagine introspettiva* non può aiutarci. Alcune ci riconducono in generale alla critica allo psicologismo che è così caratteristica della posizione wittgensteiniana: il significato di una parola o di una qualsiasi mossa di un gioco linguistico non può essere ricondotto ad un vissuto, perché ciò che accade nella nostra testa è un fatto e non una regola, e come tale non può legittimare il nostro comportamento. Così, può darsi che tutte le volte che comprendo come proseguire una qualche serie numerica io viva un'esperienza particolare, ma questo mio provare un determinato vissuto non è un argomento che mi consenta di dire che ho davvero compreso la regola di progressione della serie. Quando comprendo la serie provo un senso di sollievo che si lega all'allentarsi di una tensione e insieme un irrefrenabile desiderio di "alzare la mano" — ma è questo che ci consente di dire che abbiamo compreso quella successione numerica? La risposta, per Wittgenstein, è negativa:

Ma immagina il caso seguente: a uno che sa leggere correttamente diamo da leggere un testo che non ha mai visto prima d'ora. Egli ce lo legge — ma ha la sensazione di recitare un brano imparato a memoria (potrebbe essere l'effetto di una qualche droga). Diremmo, in tal caso, che in realtà non legge quel testo? Assumeremmo qui le sue sensazioni come criterio per stabilire se legge o no? Oppure supponiamo di presentare a un uomo, che si trova sotto l'influsso di una certa droga, una serie di segni grafici che non necessariamente devono appartenere a qualche alfabeto esistente e che egli pronuncii alcune parole a seconda del numero dei segni, come se quei segni fossero lettere dell'alfabeto; e lo faccia con tutti tratti esteriori e le sensazioni del leggere. (Abbiamo esperienze simili nei sogni; allora, dopo il risveglio, si dice: «mi pareva di leggere dei segni, benché non fossero affatto segni»). In un caso del genere alcuni sarebbero inclini a dire che il nostro uomo *legge* quei segni, altri che non li legge. — Supponiamo che abbia letto (o interpretato) in questo modo un

gruppo di cinque segni, per esempio SOPRA — ora gli mostriamo gli stessi segni in ordine inverso: egli legge ARPOS; e così, in prove successive, mantiene sempre la stessa interpretazione dei segni: qui forse saremmo disposti a dire che quell'uomo si costruisce un alfabeto *ad hoc* e legge in base ad esso (*ivi*, § 160).

Quale sia il senso di queste considerazioni è ben chiaro. Ci mostrano come sia possibile avvertire il vissuto del leggere quando non si legge, e leggere quando non si prova tale vissuto. Ma ciò è quanto dire che l'esserci o non esserci di quel vissuto *non è* né un *criterio sufficiente*, né un *criterio necessario* per asserire che qualcuno sta leggendo, e la conclusione del pensiero che abbiamo citato richiama la nostra attenzione sul fatto che il nostro dire che qualcuno legge o meno un certo insieme di segni dipende proprio e solo dai criteri consueti di cui il maestro si avvale e non dalla trama dei vissuti che il lettore potrebbe introspektivamente attingere come testimonianze della sua prassi.

Non solo. Se ci interroghiamo sulla grammatica filosofica del verbo «sapere» o del verbo «comprendere» ci accorgiamo che non è in alcun modo riconducibile alla grammatica degli stati psichici, dei vissuti, poiché vi sono davvero molte cose che valgono per i vissuti e che non potremmo affatto attribuire al nostro sapere o al nostro comprendere qualcosa. Così, nota Wittgenstein, ha senso dire che ho mal di denti ininterrottamente da ieri, ma non ha invece alcun senso dire che da ieri so o comprendo ininterrottamente come continuare la serie numerica. Quest'espressione suona inguaribilmente ridicola, e non perché io debba necessariamente aver cessato di comprendere come quella serie continua quando, per esempio, mi sono messo a fare altro; il punto non è evidentemente questo: se non posso dire che ho ininterrottamente compreso una certa parola è perché il comprendere non è un vissuto che sia per un certo tempo presente, ma è qualcosa di simile a un saper fare di cui si può parlare affermativamente anche se nulla accade e se non si può dire che vi è qualcosa ora nella mia mente. Ora, si potrebbe obiettare (come è accaduto a lezione) che esiste un uso del verbo «comprendere» che allude al presente: talvolta ci capita di esclamare «ora comprendo!», ed in questa peculiare accezione avrebbe senso distinguere il comprendere dal sapere, e sembrerebbe lecito sostenere che almeno per il primo (anche se non per il secondo) vi è qualcosa che ci riconduce in prossimità dell'accadere di

un vissuto. La differenza, tuttavia, permane e basta disporsi nella prospettiva del passato per rendersene conto. Se dico «ieri avevo una grande malinconia addosso» voglio dire anche che oggi le cose stanno diversamente e che la malinconia è passata. Se dico invece che ieri ho compreso il teorema di Pitagora non voglio affatto sostenere che ora non lo comprendo più. Ma ciò è quanto dire: anche se si può indicare un momento in cui comprendo, ciò non significa che il comprendere sia qualcosa che accade nella mia mente, perché non ha senso dire che cessi nel momento in cui smetto di avvertire il vissuto che lo accompagna.

Sarebbe un errore credere che con ciò si voglia negare che vi sia qualcosa come l'*impressione* di saper continuare una serie o che essa sia del tutto priva di interesse rispetto al problema che ci sta a cuore. Quando comprendiamo qualcosa (quando esclamiamo: «ora ho capito!») accade qualcosa in noi — chi potrebbe negarlo? — ma ciò che accade quando comprendiamo non è necessariamente il comprendere, e noi lo sappiamo bene perché quando viviamo quel vissuto che ci spinge a batterci la fronte con la mano davanti ad una serie numerica non cerchiamo conferma della nostra comprensione in un'indagine introspettiva che metta definitivamente a nudo quel vissuto, ma proviamo invece a continuare la serie per vedere se abbiamo capito. Il vissuto non vale dunque per sé, ma solo perché si lega ad un insieme di circostanze che lo trasformano in un *segnale* che promette a me stesso che, se mi si chiederà di continuare la serie, io saprò farlo.

Di qui la prima conclusione che Wittgenstein ci invita a trarre: per rendere conto del significato dell'espressione «ora comprendo (so continuare) la serie!» non si può additare un qualche vissuto. L'errore è proprio qui: nel pensare che la comprensione sia un evento psichico che il soggetto avverte immediatamente in se stesso. Ma gli esempi su cui abbiamo attirato l'attenzione suggeriscono una diversa lettura del problema: il comprendere ci si rivela come qualcosa di cui ci rassicuriamo agendo, ed in questo è davvero molto simile al *padroneggiare una tecnica*, — a qualcosa che mette se stesso alla prova nella prassi e nel suo eventuale successo. Comprendere la regola della serie significa continuarla come gli altri si attendono che sia continuata: non un vissuto, ma un *agire conforme alle attese* è *conferma dell'aver compreso*.

Forse, queste osservazioni ci hanno persuaso del fatto che comprendere non significa avere un qualche vissuto che ci dice che le cose stanno proprio così, anche se un simile vissuto può effettivamente aver luogo e assumere per noi e per gli altri una *fisionomia* definita — proprio come una fisionomia definita ha per noi il volto di chi ha compreso o di chi non ha compreso affatto. E tuttavia, le considerazioni che abbiamo sin qui proposto sembrano dimenticare proprio l'ipotesi più ovvia: che cos'altro potrebbe infatti significare aver compreso una serie se non il fatto che nella nostra mente si è fatta strada un'*immagine* — la formula algebrica che determina i valori della successione? Guardo la successione 1, 5, 11, 19, 29, ..., e mi convinco di averla compresa perché mi viene in mente una formula algebrica; questa:

$$a_n = n^2 + (n - 1)$$

E se ora qualcuno mi dicesse che la mia comprensione di quella successione implica che io controlli passo dopo passo come stanno le cose e che ad ogni successo mi convinca un poco di più della mia supposizione, leggendo così il criterio del mio aver compreso allo sviluppo effettivo di un tratto significativo della successione, forse reagirei così:

«Ma come può esserlo? Quando *io* dico che comprendo la legge di una successione non lo dico in base all'*esperienza* di aver finora applicato l'espressione algebrica in questo modo così e così. In ogni caso, lo so benissimo da solo che intendo questa successione così e così; non importa fino a che punto l'ho effettivamente sviluppata» (§ 147).

Ma sarebbe una reazione sbagliata, e per due differenti ragioni su cui dobbiamo brevemente soffermarci.

La *prima* è che evidentemente non basta che mi venga in mente una *formula* per dire di aver capito. Ora tu mi dici la formula ($a_n = \dots$) e io non la comprendo, o semplicemente non riesco a capire come applicarla alla successione che ho davanti agli occhi. Il fatto di vedere o di sentire “nella mente” l'enunciazione della regola di una successione non significa ancora che io sappia *usare* quella regola per continuarla. Dunque, l'espressione

«egli comprende» deve racchiudere in sé qualcosa di più che: gli è venuta in mente la formula. E anche qualcosa di più di uno qualsiasi di quei *fenomeni concomitanti*

o di quelle manifestazioni che sono più o meno caratteristiche del comprendere (*ivi*, § 152).

Che cosa in questo caso manca lo sappiamo: perché quella formula dica qualcosa io debbo sapere l'algebra. E ciò significa: perché quella formula sia qualcosa di più di un'immagine priva di significato, io debbo padroneggiare la tecnica che è presupposta dalla sua applicazione.

Ora, rammentare che debbo sapere l'algebra perché abbia un senso sostenere che se mi viene in mente la formula posso continuare una serie è un fatto tanto ovvio quanto, in fondo, apparentemente scontato. Basta tuttavia riflettere un poco per muovere di qui alla *seconda* ragione cui alludevamo, e che ci riconduce in prossimità di un problema che abbiamo già discusso. *Data una formula esistono ancora molti e diversi modi per applicarla*, e questa constatazione — che ci riconduce a quanto abbiamo detto a proposito del concetto di immagine — deve rammentarci che non è in generale possibile leggere in una formula il criterio che deve essere seguito per applicarla. Così, se un'espressione algebrica è una formulazione (un'interpretazione) di una regola, allora è opportuno ribadire che *nessuna formulazione di una regola è capace di determinare univocamente l'applicazione della regola stessa*. Ne segue che per decidere se ho compreso una successione l'applicazione della formula (e quindi concretamente lo sviluppo della serie) resta anche per me un criterio ineludibile:

se ora chiedo: «Se va avanti di cento passi nella successione allora ha capito il sistema»; oppure — se nel nostro gioco primitivo non vogliamo parlare di “comprendere”: se scrive correttamente la successione sino a *quel punto*, possiede il sistema? — Qui forse dirai: il possedere un sistema (o anche il comprenderlo) non può consistere nel fatto che si vada avanti a scrivere la successione fino a *questo* o fino a *quel* numero; *questa* è soltanto l'applicazione del comprendere. Il comprendere stesso è uno stato *da cui* ha origine l'impiego corretto. E a che cosa si pensa propriamente qui? — Non si pensa forse alla derivazione di una successione dalla sua espressione algebrica? O a qualcosa di analogo? — Ma a questo punto ci eravamo già. Possiamo appunto pensare a più d'una applicazione di una espressione algebrica; e ogni tipo di applicazione può bensì essere a sua volta formulato algebricamente, ma ovviamente questo non ci fa compiere alcun passo in avanti. — L'applicazione rimane un criterio di comprensione (*ivi*, § 146).

Siamo così ricondotti sul terreno della prassi, — di una prassi socialmente codificata che deve guidare il mio applicare così la regola. Anche se ci poniamo nella prospettiva della prima persona, comprendere

significa necessariamente saper applicare una regola.

2. *L'applicazione di una regola e la metessi platonica*

Le riflessioni che, con qualche fatica, abbiamo raccolto nella precedente ora di lezione ci hanno forse aiutato a prendere definitivamente commiato dall'idea che il comprendere una regola significhi qualcosa come il possedere una sua immagine o una sua formulazione adeguata. E tuttavia vi è ancora una resistenza che deve essere vinta e che riposa su una concatenazione di pensieri cui è difficile sottrarsi e cui avevamo rivolto la nostra attenzione fin dalle prime battute della lezione di oggi: sembra infatti ovvio sostenere che il comprendere una formula o l'intendere un concetto sia qualcosa che avviene in un solo istante — ti ascolto e comprendo subito quello che mi dici. Di questo fatto così evidente si deve tuttavia rendere conto, e questo non sembra davvero possibile *se* si crede che il significato di un termine sia il modo in cui ce ne avvaliamo o se si pensa che il comprendere una serie voglia dire saperla passo dopo passo continuare: quando dico «aggiungi 2!» ti propongo una serie che consta di un numero infinito di passi, e nessuna mente umana può abbracciare un'infinità di mosse, e tanto meno in un unico istante. Di qui la conclusione cui sembra necessario giungere: anche se forse non sappiamo come rispondere alle difficoltà che abbiamo sollevato, se posso comprendere in un attimo una parola o una serie numerica allora la comprensione di una regola deve fare tutt'uno con l'afferramento di un *oggetto ideale*, di un *eidos* che, proprio come una formula, sappia idealmente abbracciare *in una volta sola* tutte le sue possibili applicazioni. Scriviamo una serie e proponiamo la formula che ne svela la regola, e diciamo poi che un qualsiasi elemento della serie può essere desunto dalla formula, come sua x -esima applicazione; il fascino della formula è proprio qui: nella formula sembra essere già tutto deciso, proprio come nella forma di un insieme di ingranaggi è già racchiuso ogni possibile movimento di una macchina.

Venire a capo di un problema filosofico significa talvolta costringersi a riflettere sulle *tesi* che sono implicite nella domanda e che trasformano una questione su cui tutti siamo disposti a dare il nostro assenso in un a-

bisso teorico che solo il filosofo può colmare con le sue profonde intuizioni. La questione ovvia cui tutti siamo disposti ad assentire è ben chiara: comprendo in un attimo quale sia la serie espressa dalla formula $a_n=n^2$, e quindi non posso avere compiuto uno dopo l'altro i passi (infiniti) di cui consta. Ma proprio quest'affermazione così certa si lega ad un pensiero silenzioso — il pensiero che, *comunque* stiano le cose, se comprendo la serie di cui discorriamo, quei passi io debbo in qualche modo averli compiuti, sia pure solo *idealmente*. Quando ho scritto $a_n=n^2$ non ho forse pensato al caso $n=12$ e quindi non ho detto tra me e me che il dodicesimo posto della serie è occupato dal numero 144, ma la mia formula di cui mi avvalgo deve aver fatto questo lavoro per me e deve aver ordinatamente riposto nel suo spazio ideale anche quel numero. Questo pensiero ci guida e alla sua luce la nostra originaria certezza tende a modificarsi insensibilmente tra le nostre mani e ad assumere le vesti curiali e magnifiche della filosofia: ci sembra infatti legittimo sostenere che la formula di una serie contenga *idealmente* in sé tutti gli infiniti passaggi di cui la serie consta. La formula e, con essa, il concetto divengono *il contenitore finito di un'infinità di mosse reali*, il luogo ideale e prima del tempo in cui è già da sempre racchiuso ciò che a noi passo dopo passo si manifesta. Un pensiero silenzioso ci ha condotto sulle soglie di una filosofia che si pronuncia *ore rotundo*:

la tua idea era che quell'intendere il comando avesse già eseguito a suo modo tutti quei passaggi: che la tua mente, quando intende, voli, per così dire, in avanti e compia tutti i passaggi prima che tu pervenga fisicamente a questo o a quel punto. Tu eri dunque disposto a usare espressioni come: «Per parlar *propriamente* i passaggi sono già compiuti; anche prima che io li compia per iscritto, oralmente o idealmente». E sembrava che fossero predeterminati, anticipati in un modo *singularissimo* — come solo l'intendere può anticipare la realtà (*ivi*, § 188).

Le nostre innocue considerazioni sulla generalità della formula si sono così trasformate in un'*immagine platonica* infinite volte ripetuta nella nostra tradizione filosofica — l'immagine più o meno metaforica della comprensione come un rapidissimo volo dell'anima — che allude a sua volta alla *concezione platonica delle idee*: il pensiero della formula (e quindi del concetto) come un'entità ideale che racchiude in sé tutte le sue possibili applicazioni, anche se queste sono infinite e, per così dire, si situano lungo un cammino che si scandisce in un'aperta molteplicità

di mete di fatto irraggiungibili per l'io.

Anche su questo tema Wittgenstein ritiene opportuno moltiplicare gli esempi, ed è in questo senso che vanno lette le osservazioni 193 e 194. Una macchina ha una certa struttura che predetermina i suoi futuri movimenti. Ora, il futuro potrebbe riservarci delle sorprese: la macchina potrebbe rompersi e il movimento atteso potrebbe non aver luogo. E tuttavia, proprio perché queste accidentalità empiriche debbono essere descritte nel linguaggio degli imprevisti o dei cattivi funzionamenti siamo portati a pensare che il movimento atteso era comunque *prefigurato*, almeno nella sua *possibilità*. Di qui l'aprirsi di un'apparente squarcio filosofico: ci sembra infatti possibile dire che nella macchina sono *già presenti i movimenti nella loro possibilità*, anche se non nella loro realtà. Così, la possibilità di un movimento diviene un movimento possibile: il suo essere atteso nel futuro, un esser presente come possibilità. Ma si tratta di un passo che forse non è il caso di compiere, nel caso delle macchine e nel caso dei concetti:

«È come se in un solo istante potessimo afferrare tutto quanto l'impiego della parola». E anzi diciamo proprio che l'afferriamo. Vale a dire, con queste parole descriviamo ciò che facciamo. Ma in ciò che accade non c'è nulla di sorprendente, nulla di strano. Strano diventa quando siamo indotti a pensare che lo sviluppo futuro debba essere già in qualche modo presente nell'atto dell'afferrare e tuttavia presente non è. — Diciamo infatti che non c'è alcun dubbio che comprendiamo una certa parola, e d'altra parte il significato sta nel suo impiego (*ivi*, § 197).

Ma se questo passo non deve essere compiuto, allora è necessario interrogarsi sulla legittimità di quel pensiero silenzioso da cui ci lasciamo guidare. Dobbiamo, in altri termini, chiederci se sia davvero legittimo stringere in unico nodo il fatto che io so che, se ti ho chiesto una progressione in ragione di 2, tu dovevi dire 1002 dopo 1000 alla conclusione secondo la quale debbo aver idealmente afferrato insieme alla regola della serie ogni suo singolo passo. Questo nodo dev'essere reciso, per Wittgenstein:

«Ma quando gli ho dato l'ordine, sapevo già che dopo 1000 doveva scrivere 1002!»
— Certo, e puoi addirittura dire che l'avevi *inteso* sin d'allora; soltanto non devi lasciarti indurre in errore dalla grammatica delle parole "sapere" e "intendere". Infatti non vuoi certo dire che hai pensato al passaggio da 1000 a 1002 — e se anche hai pensato a questo non hai pensato certo ad altri passaggi. Il tuo «Allora sapevo già

...» vuol dire pressappoco: «Se allora mi si fosse chiesto che numero doveva scrivere dopo il 1000, avrei risposto “1002’». E io non lo metto in dubbio. Si tratta di un’assunzione all’incirca dello stesso tipo di questa: «Se allora fosse caduto in acqua, mi sarei tuffato per salvarlo» (*ivi*, § 187).

Il nodo va reciso, ed è possibile reciderlo così: osservando che il mio saper già che cosa segue il numero 1000 non significa altro se non questo: che non avrei avuto alcuna esitazione a rispondere *se* tu mi avessi chiesto il successore di 1000 in una progressione in ragione di 2. Il tuo «Allora sapevo già ...» deve vestire i panni dimessi di un periodo ipotetico poiché non significa null’altro che questo: «non ho già risolto il mio compito, ma siccome padroneggio la tecnica che consente di adempiervi, se mi additerai un qualsiasi posto di quella serie ti dirò qual è il successore». Ma ciò significa, ancora una volta, che il sapere o il comprendere non sono eventi che accadano nella nostra mente, poiché di essi parliamo per alludere ad un saper fare, alla nostra capacità di padroneggiare una tecnica, ed il possedere una tecnica (una procedura operativa) non equivale certo ad avere già assolto un qualche compito in ogni sua singola parte, ma implica solo la legittimità del periodo ipotetico che asserisce che se mi verrà chiesto di fare ciò che dichiaro di sapere ne verrò a capo.

Di qui, da queste riflessioni che ci permettono di scorgere qual è l’errore che ci ha insensibilmente condotto verso le profondità metafisiche di una teoria del concetto di stampo platonico, dobbiamo muovere per delineare che cosa sia una regola e che cosa possa voler dire comprenderla. Riconoscere che la regola non raccoglie in sé la totalità delle sue applicazioni vuol dire infatti qualcosa di più che mettere da parte la vecchia immagine della comprensione come un volo dell’anima che, rapidissimo, saprebbe in un istante abbracciare ciò che invece richiede di essere prodotto in un *tempo* infinito; vuol dire anche mettere in luce il fatto che la regola non è qualcosa di diverso dalla sua *problematica* applicazione e che non si può pensarla se non come il *cammino* che si viene tracciando nel suo *uso*.

Usare una regola *significa crearla passo dopo passo*, e ciò che l’immagine platonica del concetto tende a nascondere è proprio questa necessità di prendere ad ogni nuova mossa una nuova *decisione*, per quanti

problemi si celino dietro questo termine. Dire che la comprensione di una regola non implica che sia stata abbracciata, sia pur solo idealmente, la totalità delle applicazioni possibili, vuol dire allora rammentare che *nessuna regola può racchiudere, come un'accidentalità già contemplata, il caso particolare cui debbo cercare ora di applicarla e quindi anche il modo in cui debbo ora concretamente comportarmi*. La regola che permette *questo* gioco linguistico e che da *questi* esempi traggio non contiene in sé, come un'individualità già permeata dalla sua appartenenza al concetto, *questo* caso specifico. Qui, in un certo senso, sono chiamato ad una *nuova intuizione* della regola, ad una nuova comprensione del suo senso. O più precisamente, sono chiamato a *decidere* che cosa voglia dire, in questo caso, fare ciò che la regola chiede, poiché non è affatto detto che abbia argomenti per motivare la mia scelta. Semplicemente agisco così, perché *questo* modo di agire e di applicare la regola è quello che meglio si attaglia alla forma del mio ragionare:

«Quello che tu dici mette capo a questo: che per una corretta esecuzione dell'ordine "aggiungi n" ("n") sarebbe necessaria ad ogni passo una nuova comprensione—intuizione». — Per una giusta esecuzione! Ma come si fa a decidere qual è, in un punto determinato, il passo giusto? «Il passo giusto è quello che è conforme al comando — così come questo è *stato* inteso». — Dunque nel momento in cui davi l'ordine «aggiungi 2» hai inteso che egli dovesse scrivere 1002 dopo 1000 — e hai anche inteso che dovesse scrivere 1868 dopo 1866, e 100036 dopo 100034, e così via per un numero infinito di tali proposizioni? — «No, io intendevo che dopo *ogni* numero che scrive dovesse scrivere il successore del suo successore immediato; e da ciò seguono, ciascuna a suo luogo, tutte quelle proposizioni». — Ma la questione è appunto di stabilire che cosa, in un posto qualsiasi della successione, segua a quella proposizione. O anche che cosa si debba chiamare, in un posto qualsiasi, «concordanza» con quella proposizione (e anche con l'*intendimento* che tu allora hai collegato alla proposizione, — in qualunque cosa esso possa consistere). Anziché dire che in ogni punto è necessaria un'intuizione sarebbe forse più esatto dire: ad ogni punto è necessaria una nuova decisione (*ivi*, § 186).

Ora, sul significato di quest'affermazione è opportuno soffermarsi un poco ed osservare che qualche volta l'applicazione di una regola può essere tutt'altro che banale e può effettivamente costringerci ad una decisione effettiva, che scioglie un nodo proponendo insieme un possibile paradigma da cui farsi in futuro guidare. Ogni decisione effettiva implica una sorta di reinterpretazione della regola che può assumere contorni

più o meno espliciti. Così, se — per rifarci ad un vecchio esempio — ci chiediamo se la roulette russa è o non è un gioco, la via che dovremo seguire per rispondere a questo interrogativo ci costringerà a riflettere su ciò che ci sembra essenziale o almeno caratteristico in un gioco, ed è da questo tentativo di far luce sul significato di una parola che la decisione trarrà le sue motivazioni, determinando un diverso modo di impiegare quel termine e aprendo una via d'ora in poi percorribile.

Talvolta, appunto, la decisione può diventare esplicita, e tuttavia quando si tratta di applicare una regola parlare in senso proprio di una decisione è, *nella norma*, fuori luogo, poiché le regole di solito *si seguono ciecamente*, senza porsi problemi e senza essere chiamati a decidere alcunché. L'esempio della serie numerica lo mostra chiaramente: dato un numero, aggiungi 3 e otterrai il prossimo elemento della serie, e così di seguito, e noi che abbiamo imparato da tempo le progressioni in ragione di 3 sappiamo eseguire questo comando senza esitazione e dato un qualsiasi numero il passaggio al successivo è per noi tanto ovvio quanto interamente determinato. Possiamo dunque proseguire ciecamente nell'applicazione della regola, e *in un certo senso* possiamo davvero dire che tutte le mosse sono già date insieme alla formula che “genera” la serie e al modo di usarla. Wittgenstein lo dice esplicitamente: è pienamente legittimo sostenere che quando ti ho dato l'ordine «aggiungi 2!», *sapevo già* che dopo 1000 dovevi scrivere 1002 e se non diamo alle nostre parole un'enfasi filosofica che di per sé non meritano possiamo anche dire che ogni singola mossa che tu compi era già racchiusa in ciò che intendevo quando ti ho chiesto di scrivere quella successione. Spazio per un possibile dubbio qui non vi è, e *dove non vi sono dubbi non possono esservi nemmeno decisioni* in un senso pregnante del termine. Ma se le cose stanno così, se nel seguire la regola di norma procediamo senza indugi e senza alcun dubbio, perché richiamare l'attenzione su un caso così anormale come quello in cui siamo chiamati a decidere?

Per una ragione molto semplice: perché qui si mostra in modo esemplare che la regola non è una formula che racchiuda in sé tutte le sue possibili singolarizzazioni, che non è dunque riconducibile ad un'*interpretazione* che anticipi in modo singolarissimo (come solo l'intendere sembra poter anticipare la realtà) le sue future applicazioni,

ma altro non è se non *un certo modo di usare un esempio* che ha dalla sua un sostegno duplice: da un lato il nostro usare così l'esempio *ripete* infatti un comportamento socialmente codificato, dall'altro si *adegua* ad una prassi comune, *perpetuando la possibilità dell'accordo*.

Ricondurre la prassi del seguire una regola al suo porsi come un momento che ha nell'accordo intersoggettivo la ragion d'essere della sua prescrittività non significa naturalmente sostenere che non sia legittimo proporre una qualche formulazione della regola che si esprime nella nostra prassi o che non si possa fissare un'interpretazione canonica di una qualche regola. Tutt'altro: le formule algebriche cui abbiamo rivolto la nostra attenzione mostrano con chiarezza come sia *possibile* fissare un'interpretazione e anche quali siano le ragioni che ci spingono a farlo. Formulare la regola significa appunto *fissarla* e proporle un uso definito, e quindi sottratto alle oscillazioni del caso. Ma il punto resta egualmente ben fermo: l'interpretazione della regola *non fonda la regola* e non può pretendere per sé il diritto di porsi come il luogo in cui appare già dato ciò che di volta in volta si attuerà in virtù della regola. I concetti sono *procedure operative* che possiamo affinare e rendere, se è necessario, più esatte, ma questo non significa che sia possibile dimenticare il loro porsi come forme operative che ci riconducono ad un paradigma e ad un modo socialmente codificato di avvalercene.

Di qui si può scorgere in una prospettiva almeno in parte diversa come l'obiettivo polemico di queste pagine sia, ancora una volta, riconducibile all'antica tesi metafisica della *metessi*. Per Platone, la realtà sensibile (il mondo dei fenomeni percepiti) può essere compresa e conosciuta solo perché in essa si rispecchia imperfettamente il mondo delle idee — di quelle realtà perfettissime che racchiudono e anticipano l'essere vero di ciò che appare, la cui ragion d'essere è tutta già data nelle idee di cui partecipano. Ora, che in una simile prospettiva il problema dell'applicazione del concetto alle *sue* singolarità non sia *in linea di principio* un problema (anche se può esserlo evidentemente in linea di fatto) non è difficile comprenderlo. Se la conoscenza è conoscenza delle idee e se le idee sono il nucleo vero dell'essere e svelano ciò che nel fenomeno è verità, ne segue che la possibilità dell'applicazione di un modello ideale alla realtà fenomenica si dissolve come problema e ci riconduce ad un duplice rico-

noscimento: da un lato infatti la filosofia platonica ci invita a considerare il rapporto tra il fenomeno e l'idea come un nesso antecedente alla conoscenza e comunque risolto sul terreno metafisico della metessi, dall'altro ci permette di interpretare lo scarto tra il fenomeno e la sua matrice ideale come se fosse una differenza *irrilevante*, di cui non si deve rendere conto se non all'interno di una prospettiva metafisica generale. L'idea — si argomenta — è la verità del fenomeno; ne segue che ciò che nel fenomeno è irriducibile all'idea deve essere interpretato sul piano gnoseologico come un evento *trascurabile* e sul terreno metafisico come un segno della necessaria *opacità* che all'ideale si aggiunge nel suo avventurarsi nel mondo che ci è dato sensibilmente.

Da quest'immagine dobbiamo prendere necessariamente commiato, e dobbiamo insieme riconoscere che ciò che ci è dato — un modello e un certo modo di usarlo — non ci consente affatto di proiettare nel cielo iperuranio delle decisioni già prese la prassi che guida il nostro impiego della regola. Anche se, come abbiamo osservato, l'applicazione della regola è, nella norma, una prassi che seguiamo ciecamente, vi è dunque un senso in cui è comunque lecito parlarne come di una decisione: nell'applicare *così* il modello non seguiamo altro modello se non quello che si attesta in una *consuetudine condivisa*. All'origine della regola vi è una prassi comune che è insieme possibile e condivisa, ma non vi è un modello eterno, che trascenda la prassi e ancori ogni nostra mossa ad una verità in se stessa fondata.

Non vi è dubbio che questa conclusione si radichi direttamente nella natura stessa delle regole così come ci si è lentamente manifestata: ogni gioco linguistico ci riconduce infatti ad uno o più esempi paradigmatici di cui ci avvaliamo seguendo un criterio cui siamo stati addestrati, e ciò è quanto dire che le regole su cui si fondano i nostri giochi linguistici sono davvero soltanto *procedure operative, non entità ideali che possano esibire una qualche fondazione ultima*. Torniamo così ad un tema che ci è già noto e che ora ci appare in tutta la sua ricchezza filosofica: la tesi secondo la quale il metodo degli esempi non è un metodo indiretto di spiegazione, in mancanza di un metodo migliore. Di questa tesi avevamo sottolineato nelle precedenti lezioni la vocazione anti-essenzialistica; ora dobbiamo invece sottolineare ciò che essa ci *insegna sulla natura delle*

regole. E ciò che ci dice è chiaro: ci invita a riconoscere che la regola non è null'altro che questi esempi e questo modo di impiegarli, e che non vi è una giustificazione che li trascenda o che stia al di sotto di essi, come il fondamento che li sostiene:

«Ma la comprensione non arriva forse più in là di tutti gli esempi?» — Un'espressione molto strana, eppure del tutto naturale. Ma questo è tutto? Non c'è una spiegazione più profonda? O non dovrà essere più profonda la comprensione della spiegazione? — e sì, perché io ho forse una comprensione più profonda? *Ho* davvero più di quanto non dia nella spiegazione? [...] (*ivi*, § 209). «Ma gli spieghi veramente ciò che tu stesso capisci? L'essenziale non glielo lasci forse *indovinare*? Tu gli dai esempi, — egli però deve indovinare dove vanno a parare, e dunque il tuo intento». Ogni spiegazione che posso dare a me stesso la do anche a lui [...] (*ivi*, § 210). «In qualunque modo tu lo addestri a proseguire nell'esecuzione di un motivo ornamentale, — come può sapere in che modo deve continuare da solo? — Ebbene, e *io* come lo *so*? — Se questo vuol dire «Ho delle ragioni?» la risposta sarà ben presto le ragioni verranno meno. E allora agirò senza ragioni (*ivi*, § 211).

Le ragioni vengono meno — questo è il punto. Posso mostrarti che cosa voglia dire sommare un oggetto ad un altro e posso mostrare con quante certezze si lega la regola che ti propongo — che uno e uno oggetto sommati diano due è una regola che fa tutt'uno con le mie certezze più elementari sugli oggetti, sul loro porsi come entità che posso raggruppare in insieme più ampi senza che per questo venga meno il loro carattere di unità a sé stanti. Certo, la matematica non ci parla di oggetti e procede sicura nel suo diritto di dimenticarsi del fatto che in origine il calcolo è qualcosa che non va al di là della sua etimologia — si contano sassi e cose come i sassi, non le gocce d'acqua che non posso mettere insieme senza perdere la loro individualità. Di tutto questo, appunto, la matematica deve dimenticarsi, ma la regola che ci insegna a seguire quando ci dice che uno e uno fanno due, due e uno fanno tre, e così via, è forse una regola che ci appare fin da principio plausibile proprio perché fa corpo con queste nostre antiche certezze che narrano di sassi, di oggetti concreti e del nostro consueto maneggiarli. Ma se di queste “ragioni” che rendono plausibile quel gioco non ti accontenti e mi chiedi perché le cose stanno proprio così, perché uno e uno fanno davvero due, non saprei davvero che cosa dirti e tornerei a mostrarti che cosa faccio quando faccio una somma e qual è l'esempio che ti chiedo di as-

sumere come paradigma del tuo addizionare. Qui le ragioni sono finite e non resta null'altro da fare che richiamarti alla regola, mostrandotene l'uso. Se dubiti di questo, non posso fare altro che dirti che *si fa così* e sostituire al terreno delle ragioni e delle spiegazioni l'esibizione di un comportamento che ti chiedo di condividere:

«In che modo posso seguire una regola?» — Se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco *così*. Quando ho esaurito le spiegazioni arrivo allo strato di roccia e la mia vanga si piega. Allora sono incline a dire: «Ebbene, io agisco così». (Ricordati che, qualche volta chiediamo spiegazioni più per la forma della spiegazione che per il suo contenuto. La nostra è una richiesta architettonica: la spiegazione è un finto cornicione, che non regge nulla). (*ivi*, § 217).

Là dove le ragioni terminano fa presa un comportamento condiviso. Una consuetudine che *dobbiamo* condividere per non incorrere da un lato nella sanzione di chi ci ascolta e, dall'altro, per non cancellare la dimensione intersoggettiva dell'accordo che ci guida nell'usare così quella regola. Di qui si deve muovere per intendere ciò che Wittgenstein dice in un'osservazione tanto importante, quanto difficile:

«Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a *questo* punto? Qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione». — No, non si dovrebbe dir così. Si dovrebbe invece dire: ogni interpretazione è sospesa nell'aria insieme con l'interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni da sole non determinano il significato. «Dunque, qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola?». Lasciami chiedere: che cosa ha da spartire l'espressione della regola — diciamo un segnale stradale — con le mie azioni? Che tipo di connessione sussiste tra le due cose? — Ebbene, forse questa: sono stato addestrato a reagire in questo modo a questo segno, e ora reagisco così. Ma in questo modo hai solo indicato un nesso causale, hai soltanto spiegato come mai ora ci regoliamo secondo le indicazioni di un segnale stradale; non in che cosa consista propriamente questo attenersi a un segnale. No; ho anche messo in evidenza che uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine (*ivi*, § 198).

Nessuna interpretazione (nessuna formulazione della regola) può racchiudere in sé le sue singolarità, poiché non può determinare il modo della sua applicazione — questo lo abbiamo detto più volte. Ma questo non significa affatto che si possa affermare che qualunque cosa io fac-

cia, può sempre essere resa compatibile con la regola, poiché le regole non sono (non vivono) nelle loro interpretazioni e nelle loro formulazioni, ma in un certo modo di avvalersene. Il fondamento della regola non è nel suo carattere ideale o nella sua capacità di anticipare idealmente il futuro delle sue applicazioni, ma è nel fatto che «sono stato addestrato a reagire in questo modo a questo segno, e ora reagisco così».

Quest'osservazione non deve essere fraintesa, ed è per questo che Wittgenstein osserva come il rimando all'abitudine *non significhi qui chiamare in causa una ragione di stampo causalistico*. L'addestramento è una condizione necessaria dell'uso della regola *non* perché il comportamento secondo la regola sia una sorta di riflesso condizionato che produce meccanicamente un consenso proprio come le molte gocce d'acqua del ghiaccio che si scioglie scavano ciascuna per sé il letto del torrente in cui poi insieme scorrono; la ragione è un'altra: l'addestramento è necessario perché *crea un accordo* ed è solo in quanto è *condizione di un accordo* che la regola ottiene il suo fine e la sua *prescrittività*. La regola *debbo* usarla così, come gli altri la usano, poiché solo *in quanto è condivisa* una regola è davvero una regola. Dobbiamo allora riconoscere che, di per sé, l'interpretazione di una regola non è ancora niente, poiché il suo significato sorge solo *nel nostro usarla in un certo modo*: solo quando la regola appartiene ad una prassi consolidata e si pone come momento di un'istituzione vi è significato — altrimenti vi è solo una forma vuota, suscettibile di essere applicata secondo le più diverse modalità. Ma ciò è quanto dire che non è possibile seguire una regola una sola volta nella vita, così come non è possibile seguirla da soli.

LEZIONE TREDICESIMA

1. Seguire una regola

Le osservazioni che in modo particolare vorremmo commentare oggi (§§ 199 e 201) ad un tema su cui molto si è scritto, ma noi ci avvarremo ancora una volta del nostro personalissimo diritto all' *epoché* per mettere tra parentesi quelle molte letture e cercare di venire a capo del testo senza preoccuparci di intervenire in un dibattito che è sì interessante (mi riferisco al dibattito che ha origine dal libro di Kripke del 1982), ma che non è forse opportuno ripetere. Così, piuttosto che immergerci in una discussione su Kripke e sui suoi critici, vorrei ritornare alle parole di Wittgenstein che affrontano un problema che nelle *Ricerche filosofiche* svolge un ruolo centrale: il problema che sorge quando ci chiediamo che cosa in generale significhi «*seguire una regola*».

Nel riflettere su questo problema, Wittgenstein aveva innanzitutto richiamato l'attenzione su un possibile fraintendimento: seguire una regola non significa muovere dall' *espressione* di una regola — da una formula algebrica, da una definizione concettuale, ecc. — per cercare poi di comprendere come quella regola così formulata potesse essere di volta in volta applicata all'esperienza. Una simile posizione teorica si scontra infatti con la tesi, più volte ripetuta, secondo la quale non esiste un'unica possibile proiezione della regola sul materiale cui si applica:

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 messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione (*ivi*, § 201).

All'origine di quest'affermazione vi è la polemica wittgensteiniana nei confronti di un atteggiamento platonico. Il filosofo platonico si ferma alla formulazione della regola come se questa contenesse già in sé la chiave della sua applicazione. Ciò che conta, egli dice, è l'espressione evidente del concetto: come avvenga poi la *metessi* tra l'idea e gli infi-

niti casi delle sue applicazioni possibili è un problema che si può lasciare da canto, poiché si ritiene che le applicazioni siano o una questione empirica o un problema già risolto dalla natura del concetto. L'interpretazione sembra essere banale proprio perché è univoca ed è tutta racchiusa nell'*eidòs* che abbraccia *idealmente* l'infinità delle sue possibili singolarizzazioni.

Conosciamo gli argomenti che Wittgenstein contrappone a questo quadro tranquillizzante: a suo avviso, nell'espressione di una regola (nelle parole che la esprimono) non è racchiuso il modo in cui dobbiamo applicarla agli oggetti. Anche su questo punto ci siamo soffermati nella precedente lezione, e tuttavia dobbiamo nuovamente parlarne, seppure in una prospettiva lievemente diversa: dobbiamo infatti rivolgere la nostra attenzione al fatto che, data l'espressione di una regola, non si è ancora determinato il modo in cui si debba *agire* per seguirla. Se infatti qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola e se, d'altro canto, è sempre possibile *interpretare* la regola in modo da porla in contrasto con la prassi che sembrerebbe scaturirne, allora è di fatto lecito trarre questa conclusione: finché ci poniamo sul terreno dell'interpretazione, la regola è *comunque esterna alla prassi* e non può determinarla. Ma ciò significa: se la regola deve poter determinare il mio modo di agire *deve* esserci un modo di intenderla che istituisca una relazione *interna* con la prassi e che non sia quindi in balia del gioco delle interpretazioni. In altri termini: la formulazione astratta della regola non può legarsi ad un gioco linguistico in virtù di un'interpretazione, poiché è soltanto nella sua *esecuzione* che la regola guadagna una relazione interna con ciò cui si applica.

Di qui l'opportunità di correggere il vocabolario teorico di cui ci siamo sin qui avvalsi. Abbiamo parlato più volte della regola e della sua applicazione; ora osserviamo invece che è forse opportuno sottolineare che la regola è la sua applicazione: il fatto effettivamente primario è appunto il seguire la regola, il comportarsi in un certo modo, di cui la regola — l'*espressione della regola* — è soltanto una possibile formulazione linguistica. Muovere dall'espressione della regola come se fosse questo il momento primario significa fraintendere il problema ed immergersi nella spirale delle *interpretazioni* e nel loro apparente movimento di fondazio-

ne.

È in questo senso che deve essere letta la conclusione dell'osservazione che abbiamo dianzi citato, — una conclusione volta a negare le presunte ragioni in cui ci si imbatte quando si tenta di ancorare la regola ad una qualche formula e l'applicazione ad una sua possibile esegesi:

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 alla prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che, di caso in caso dell'applicazione, si manifesta in ciò che chiamiamo «seguire la regola» o «contravvenire ad essa» (*ivi*, § 201).

In quest'osservazione alla *pars destruens* si affianca una *pars construens*: Wittgenstein ci invita infatti a *distinguere* l'agire secondo una regola dall'interpretarla. Interpretare una regola significa proporle una (diversa) formulazione: vi è un disaccordo sul modo in cui dobbiamo agire in un determinato caso e cerchiamo di giustificare la nostra decisione proponendo una formulazione del criterio secondo cui abbiamo agito. Ma ogni interpretazione della regola *presuppone che la regola vi sia già* e che abbia già istituito una *relazione interna* con i fenomeni cui si applica: interpretare significa infatti formulare in un *determinato* modo una relazione che deve comunque *mostrarsi* nel gioco linguistico e che non può essere quindi desunta dalla formulazione della regola.

Possiamo trarre allora una *prima* conclusione: prima dell'espressione (della formulazione) della regola, la *regola vi è già* e si *manifesta* nel nostro concreto applicarla caso per caso, — in quei casi che possono così acquisire il carattere di *esempi* e di *paradigmi* della regola stessa. Ne segue che il «seguire una regola» non è l'esito necessario cui conduce l'interpretazione di una formula astratta, ma coincide con il nostro comportarci in un determinato modo. Il «*seguire una regola*» è una *prassi*, ed è solo in questa prassi che si *mostra* quale sia la regola che dobbiamo seguire e come essa determini il nostro modo di agire. Tentare di rendere conto della prassi del seguire una regola attraverso il rimando ad una qualche formulazione di quella regola significa invertire l'ordine logico del problema e insieme suggerire una falsa immagine delle regole — l'immagine che ci presenta il concetto (la regola) come se racchiudesse

l'orizzonte infinito di ciò che ne partecipa.

Ma vi è anche una *seconda* conclusione che può essere tratta. Come abbiamo osservato, le regole si danno nella prassi e ciò è quanto dire che il mio seguire la regola altro non è che il mio agire così come *debbo* agire quando mi lascio guidare da un qualche paradigma socialmente codificato. Ma nella prassi di cui discorriamo vi è un'altra caratteristica su cui attirare l'attenzione: seguire una regola non vuol dire soltanto essere rivolti all'esempio che funge da paradigma e che si situa evidentemente nel passato ma decidere anche che cosa significhi ascoltare ciò che la regola dice in una situazione determinata — la situazione presente. Agendo così *mostro* che cosa la regola ci chiede di fare ora: nel mio «seguire una regola» ogni concreta mossa (ogni singola applicazione) può divenire in linea di principio, anche se non deve necessariamente in linea di fatto, un (possibile) esempio, un (possibile) paradigma della regola stessa. Di qui la conclusione cui alludevamo: agire secondo una regola vuol dire anche *creare il paradigma della regola stessa* poiché l'applicazione della regola in un caso determinato indica come *dobbiamo* e *dovremo* in seguito comportarci in circostanze analoghe. Proprio perché seguire una regola vuol dire impiegare in un certo modo un determinato esempio, possiamo poi sostenere che ogni nuovo caso si pone non soltanto come una singolarità che può essere sussunta sotto il concetto, ma come un possibile *paradigma* che determina la regola, mostrandoci che cosa voglia dire *qui* accordarsi ad essa. Il *risultato* cui si è giunti diviene il *criterio* che permette di asserire che la regola è stata seguita:

Se non può essere una proposizione empirica che la regola ['aggiungi 1'] conduce da 4 a 5, allora questo, il *risultato*, deve essere preso come criterio del fatto che si è proceduti secondo la regola. Dunque la verità della proposizione che $4+1=5$ è per così dire *sovradeterminata*. Sovradeterminata, perché il risultato dell'operazione è stato definito anche come il criterio per stabilire che quest'operazione è stata eseguita. Per essere una proposizione empirica quella proposizione si regge ora su un piede di troppo. Si è trasformata in una definizione del concetto "applicare l'operazione $+1$ a 4". In altre parole ora possiamo giudicare in un senso nuovo se qualcuno abbia seguito la regola. Pertanto $4+1=5$ è ora, a sua volta, una regola con la quale giudichiamo certi procedimenti. Questa regola è il risultato di un procedimento che ora prendiamo come un procedimento decisivo per giudicare altri procedimenti. Il procedimento che fonda la regola è la prova della regola (*Osservazioni sui fondamenti della matematica*, VI, § 16).

Che cosa vuol dire quest'osservazione? Perché mai dovremmo anche solo sospettare che $4+1=5$ sia una proposizione empirica? Bene, perché abbiamo imparato la regola "aggiungi 1" soltanto a partire da esempi, da alcuni esempi, ed ora ci chiediamo che cosa essa voglia dire nel caso in questione. Sembra dunque davvero una proposizione empirica perché stiamo facendo un'*ipotesi nuova*, che pure è in qualche modo fondata su *esperienze passate* — proprio come accade alla nostra certezza empirica che domani il sole sorga di nuovo. Ma le cose non stanno così, poiché in questo caso ciò che accade non è soltanto una certa procedura — il sommare 1 a 4 — *ma è anche insieme la proposta di una definizione esemplare di che cosa voglia dire appunto sommare 1 a 4*. Sommando così io propongo un paradigma, che da un lato pretende di essere colto come un'applicazione della regola — nel fare così questa somma mi comporto *secondo una tradizione consolidata* che si esprime negli esempi che ho appreso per i numeri 1, 2 e 3 — dall'altro suggerisce di *considerare come applicazioni della regola del sommare 1 a 4 solo quelle procedure che terminano con il 5*. E ciò è quanto dire: *giocando in questo modo propongo una regola del gioco e quindi suggerisco di chiamare gioco della somma solo ciò che si gioca così*.

Ancora una volta possiamo tornare all'osservazione che abbiamo citato: il seguire una regola, dice Wittgenstein, non si mostra in un qualunque prassi, ma è qualcosa che si rivela soltanto *in ogni singolo passo di ciò che chiamiamo seguire la regola o contravvenire ad essa*. Quando seguiamo una regola vi sono, in altri termini, *mosse lecite e mosse illecite*, e questo scandirsi del nostro agire in mosse legittime ed illegittime si radica evidentemente nel rimando ad un paradigma che da un lato decide della legittimità della mossa compiuta, dall'altro la rende in linea di principio esemplare.

E tuttavia, per comprendere che cosa voglia dire «seguire la regola» non possiamo limitarci a descrivere il nostro agire secondo un modello, ma dobbiamo rendere conto del suo carattere *prescrittivo*. Di qui il compito cui dobbiamo assolvere: dobbiamo cercare di far luce su ciò che determina la natura paradigmatica dell'esempio che ci guida e quindi anche di ogni singola applicazione di una regola. Non si tratta di un compito nuovo, poiché abbiamo già osservato che un paradigma è tale se e solo se

vale come *unità di raffronto* che ci permette di saggiare la correttezza di ciò che ad esso è commisurato all'interno di una prassi codificata. Così, il metro conservato a Parigi è il paradigma che ci permette di dire se un oggetto è o non è lungo un metro, e lo stesso discorso vale per gli ipotetici campioni dei colori su cui ci siamo così spesso soffermati. Ora, perché qualcosa valga come unità di misura (come paradigma, appunto) è necessario assumerlo come *modello*, e qualcosa può porsi come un modello solo in una prassi che assuma tanto il carattere della *ripetitività* quanto quello della *intersoggettività*. Perché si dia un paradigma è necessario che vi sia una *consuetudine* d'uso: tra le condizioni di possibilità di quel «devi!» che accompagna la regola vi è il fatto che la regola *sia applicata più volte e da più persone*:

«Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *uno* solo, *una sola* volta nella sua vita? — E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione «seguire una regola». Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. — Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi, sono *consuetudini* (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione vuol dire comprendere un linguaggio. E comprendere un linguaggio significa padroneggiare una tecnica» (*ivi*, § 199).

Ripetizione e intersoggettività: sono questi i momenti su cui dobbiamo soffermarci nel nostro tentativo di far luce sul dover essere che attraversa il comportamento conforme ad una regola.

2. La ripetizione e l'accordo

Comprendere il carattere prescrittivo dell'agire secondo una regola significa, per Wittgenstein, rammentare che non è possibile che una regola sia seguita una sola volta e da un solo uomo. Si tratta di un'affermazione su cui è necessario riflettere, e per farlo vorrei innanzitutto rivolgere lo sguardo al primo di questi momenti, e cioè alla *ripetizione*. «L'uso della parola "regola" — così si legge nel § 225 — è intrecciato con l'uso della parola "eguale", e quest'osservazione ha innanzitutto la funzione di rammentare che il seguire una regola è una prassi che è resa possibile dal suo essere un comportamento ripetitivo.

Si tratta di una constatazione scontata: seguire una regola significa infatti lasciarsi guidare da uno o più esempi che esercitano una funzione paradigmatica e ciò è possibile se e solo se l'agire si richiama ad un modello, perpetuandolo. Tutto è ancora una volta racchiuso nell'esempio che ha guidato le nostre ultime lezioni: comprendere una successione numerica significa infatti proprio questo — capire in che senso stiamo *ripetendo* ad ogni nuovo passo la stessa operazione ed imparare a capire come si possa continuare passo dopo passo quella ripetizione. Ti ascolto mentre proponi la successione «1, 4, 9, 16,...» e quando, finalmente, capisco che cosa dici esclamo: «ma non fai altro che proporre la successione dei naturali elevata al quadrato!». *Non fai altro*, — questo è il punto. Quando si segue una regola si fa *sempre la stessa cosa*, e se qualche volta la prassi della ripetizione può sembrarci complessa e può non essere del tutto ovvio che cosa voglia dire caso per caso “ripetere”, ciò non toglie che, nella norma, l'agire secondo una regola è sotto il segno della monotonia. Procedere secondo una regola significa piegarsi ad un'abitudine consolidata:

Non è che si abbia la sensazione di dover essere sempre in attesa del cenno (del suggerimento) della regola. Al contrario. Non siamo curiosi di sapere quello che ci dirà tra poco; ma ci dice sempre la stessa cosa, e noi facciamo quello che ci dice. Alla persona che stiamo addestrando potremmo dire: «Vedi, io faccio sempre la stessa cosa: io...» (*ivi*, § 223).

Di questa breve osservazione sono soprattutto le considerazioni conclusive che ora ci interessano. Wittgenstein ci invita a disporci nella prospettiva dell'apprendimento, proprio perché nell'apprendimento la dimensione della ripetitività si manifesta con chiarezza. Il maestro mostra come si esegue un certo passaggio e poi dice di fare come ha fatto. Le addizioni si fanno *così*, mettendo in colonna i numeri proprio come faccio io e come ti chiedo d'ora in poi di fare, proponendo il mio agire come un paradigma ed invitandoti a piegare la tua prassi alla ripetizione del modello che ti propongo. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che la ripetizione che è insita nel concetto di paradigma deve assumere le vesti ancor meno accattivanti dell'abitudine. Si impara facendo esercizio, o addirittura facendo gli esercizi — *repetita iuvant*, si diceva una volta.

Che nell'apprendimento e, più in generale, nella prassi del seguire una regola l'abitudine giochi un ruolo significativo è un fatto che non può essere negato e se rileggiamo l'osservazione § 199 ci imbattiamo in un termine — la parola *Gepflogenheit* — che potremmo tradurre anche così, con “*abitudine*” perché non vi è dubbio che vi è un senso in cui è vero che l'agire secondo una regola è un agire che si lascia guidare dall'abitudine e che è tanto più sicuro quanto più riesce a procedere senza dover pensare, seguendo un cammino che per essere stato molte volte percorso si è fatto più chiaro e aperto. Così, non pensiamo affatto quando mettiamo in colonna i numeri per sommarli ed è l'abitudine che ci guida quando senza esitare afferriamo il cavallo e lo muoviamo sulla scacchiera proprio come abbiamo imparato a fare tanto tempo fa. «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciacamente*» — scrive Wittgenstein (*ivi*, § 219), ed è evidente che una simile affermazione si lega bene al carattere abitudinario che è implicito nella prassi di cui discorriamo. E tuttavia se mi sembra più opportuno tradurre *Gepflogenheit* con “*consuetudine*” non è soltanto per ragioni di natura linguistica, ma è anche perché Wittgenstein non intende (qui come altrove) ricondurre la ripetitività della regola esclusivamente all'instaurarsi di un'abitudine, di una ripetizione meccanica — e le consuetudini (ma non le abitudini) possono essere illuminate dalla decisione di perpetuarle.

Tutte le volte che mi siedo al mio tavolo e apro un libro per leggere cerco la *mia* matita, non una qualunque: è un gesto da cui non so liberarmi. Se ogni volta meccanicamente lo ripeto è, tuttavia, *soltanto* per abitudine: non vi è nessuna ragione che mi costringa a fare così ed io non mi sento obbligato in nessun modo a perpetuare un comportamento che non debbo a nessuno, nemmeno a me stesso. E così come una macchina ripete sempre lo stesso movimento senza per questo abbandonare l'istante presente ed ancorare il suo movimento a qualcosa che è stato, così anch'io ogni volta prendo la mia matita, ma nel farlo non intendo affatto richiamarmi ad un gesto paradigmatico compiuto in un qualche giorno lontano, più di quanto non senta di ripetere il mio primo risveglio ogni mattina quando mi alzo. Quando seguo una regola debbo ogni volta agire così perché vi è un paradigma che mi guida; ma nell'abitudine tutto questo non c'è: il gesto dell'abitudine *accade*, ma non *deve* accadere, e si

ripete non per ripetere qualcosa d'altro, ma perché nel suo darsi scava la nicchia in cui si adagia. L'*abitudine* è una ripetizione senza modello, ed è per questo che ogni tentativo di leggere humaneamente la prassi del seguire una regola deve essere rifiutata, poiché quella «dolce piega dell'intelletto» che ci costringe a ripetere il corso consueto delle nostre idee è un fatto tra gli altri, ed un fatto (ce lo insegna proprio Hume) non può giustificare un dover essere. Se, dunque, nel seguire una regola si fa riferimento alla ripetizione, ciò accade perché la ripetizione è in *linea di principio racchiusa nel concetto stesso di paradigma*, nel suo porsi come un modello da *imitare*.

Del resto, per cogliere la differenza tra la ripetizione che si dà nel seguire la regola e il ripetersi dell'abitudine potremmo osservare che il gesto abitudinario è sempre lo stesso, ma non si pone *come* lo stesso, ed è proprio per questo che nella grammatica dell'abitudine non vi è posto per la dialettica della ripetizione. L'abitudine ci inchioda ad un gesto che *non intende* ripetere e non può quindi porsi il problema di che cosa voglia dire riproporre l'eguale nel diverso; proprio questa è invece la situazione cui ci chiama l'esercizio di una regola: applicarla vuol dire infatti agire secondo un modello che abbiamo appreso in una situazione data e che deve essere fatto valere ora in una situazione diversa. Così, seguire la regola vuol dire far sempre la stessa cosa, ma non significa affatto essere inchiodati ad essa ed è per questo che al momento dell'identità fa eco, se pur flebilmente, il momento della differenza. Alla domanda che chiede se nel seguire una regola si faccia sempre la stessa cosa o si faccia qualcosa di diverso, si può così rispondere rifiutando senz'altro l'alternativa:

Supponi che un tale segua la progressione 1, 3, 5, 7, ... sviluppando la successione rappresentata dalla formula $2x + 1$, e si chieda: «Ma faccio sempre la stessa cosa, o faccio ogni volta qualcosa di diverso?». Chi, giorno dopo giorno, promette a un amico «Domani verrò a trovarti» — dice ogni giorno la stessa cosa, o dice ogni giorno qualcosa di diverso? (§ 226).

Chi segue la progressione fa sempre la stessa cosa — applica sempre la stessa regola — ma fa anche qualcosa di nuovo, poiché mostra come quella stessa regola debba essere applicata in situazioni sempre nuove. E ciò è quanto dire: *ogni nuova applicazione della regola decide che cosa voglia dire comportarsi in quella circostanza nello stesso modo di*

sempre (secondo la regola, dunque). O se si preferisce: ogni *nuova* applicazione della regola mostra in che senso il procedere *così come ora procediamo* non sia altro che una nuova applicazione di un paradigma già noto.

Verso considerazioni analoghe siamo ricondotti anche da un'osservazione (§ 207) che Wittgenstein ci propone e che ci invita ad immaginare una situazione paradossale: vi è una strana tribù di uomini che si parlano (o *sembrano* parlarsi) scambiandosi grida sempre diverse, che non si ripetono al ripetersi delle situazioni che accadono. Il racconto di questo breve capitolo di antropologia immaginaria suona così :

Immaginiamo che gli abitanti di [un] paese svolgano le comuni attività umane e nello svolgerle si servano di quello che sembra un linguaggio articolato. Il loro comportamento, se l'osserviamo, è intelligibile, ci appare "logico". Se però cerchiamo di apprendere la loro lingua, ci accorgiamo che la cosa è impossibile. Presso quel popolo non sussiste infatti connessione regolare tra ciò che le persone dicono, i suoni e le azioni; tuttavia questi suoni non sono superflui; infatti, se per esempio imbavagliamo uno di costoro, le conseguenze sono le stesse che per noi: senza quei suoni le loro azioni precipitano nel caos — così voglio esprimermi. Dobbiamo dire che questi uomini hanno un linguaggio; ordini; comunicazioni, e via di seguito? Rispetto a ciò che noi chiamiamo «linguaggio» manca una cosa: la regolarità (*ivi*, § 207).

Quale sia il senso di questo racconto è presto detto: Wittgenstein ci pone di fronte ad uno strano mondo in cui suoni sempre diversi sembrano guidare le comuni attività umane e si chiede se si possa parlare in questo caso di linguaggio. Ora, vi sono alcune ragioni che sembrano legittimare questa scelta: gli abitanti di questa nuova finzione filosofica sembrano proporre intenzionalmente le loro grida e la loro *apparente* funzione è davvero paragonabile a quella del linguaggio: le loro grida *sembrano* essere necessarie per dirigere la prassi, e basta farle tacere perché venga meno l'armonia del loro operare. E tuttavia di un seguire la regola in questo caso non si potrebbe parlare, poiché il nesso tra i suoni e le azioni non è qui manifesto: le grida di questa immaginaria tribù non si richiamano in alcun modo ad un paradigma poiché non manifestano nella ripetizione questo loro richiamarsi. Così, anche se potesse davvero accadere — al di là di ogni ragionevole attesa — che grida casuali e prive di una qualsiasi regolarità si connettano, determinan-

dolo, al comportamento di chi le ascolta (se in altri termini accadesse che, alle urla casuali del muratore, il manovale rispondesse portando ora una lastra, ora un mattone, ora di nuovo una lastra, venendo incontro ai desideri di chi “parla”), non potremmo affermare di assistere ad un gioco linguistico in senso proprio e dovremmo imputare l’efficacia di quelle strane emissioni sonore ad un *nesso esterno* di natura causale (sia pure di una causalità “magica”) che non può in alcun modo essere ricondotto alla relazione interna di stampo logico che è propria seguire la regola. Dunque non basta davvero che il rivolgersi reciproco di voci e di gesti abbia successo e sia efficace perché si possa parlarne come di un gioco linguistico: è anche necessario che la prassi comunicativa *abbia la forma* del seguire la regola. Alla situazione dell’esempio manca dunque qualcosa: la regolarità. O, ancor più chiaramente, l’*esibizione* della regolarità: solo nel suo *manifesto* iscriversi in una tradizione e nel suo esplicito richiamarsi ad un’applicazione paradigmatica la prassi acquista il carattere del «seguire la regola».

A partire di qui il ruolo della ripetizione nella prassi del seguire una regola risulta con relativa chiarezza. E tuttavia il nostro tentativo di mostrare che cosa si dovesse propriamente intendere quando si parla di ripetizione ci ha condotto ogni volta ad una constatazione peculiare: ci si è mostrato infatti che la ripetizione gioca un ruolo essenziale nel concetto di regola, proprio perché è attraverso la ripetizione esplicita e manifesta che qualcosa può porsi come un paradigma. La regola chiede la ripetizione perché applicare un modello significa questo — che si *deve* agire in conformità con il modello. Siamo così necessariamente ricondotti al fondamento su cui poggia questo dovere — un fondamento che ha nella *possibilità dell’accordo* la sua ragion d’essere. L’osservazione 199 lo dice chiaramente: il seguire una regola non è solo una consuetudine, ma è anche un’*istituzione*, e questo termine ci riconduce necessariamente sul terreno della *prassi intersoggettiva*.

Che la dimensione intersoggettiva del «seguire una regola» rivesta un ruolo centrale lo si coglie del resto anche nella frequenza dei rimandi alla prassi dell’insegnamento elementare che compaiono nelle *Ricerche filosofiche*. Seguire una regola non vuol dire soltanto ripetere un certo modo di comportarsi: significa anche aderire ad una *consuetudine condivisa*. Ed

è per questo che le regole ci vengono innanzitutto insegnate:

Dunque, è così che spiego che cosa voglia dire «comando» o «regola»: mediante il termine «regolarità»? — Come faccio a spiegare a qualcuno il significato di «regolare», «omogeneo», «eguale»? — A uno che parli soltanto il francese spiegherò queste parole mediante le corrispondenti parole francesi. Se però 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. Nel corso di questo addestramento gli mostrerò lunghezze eguali, figure eguali, colori eguali: e lui dovrà a sua volta individuarli e riprodurli, e così via. Lo avvierò, per esempio, a proseguire "in modo eguale" un motivo ornamentale, quando riceve un certo ordine. E anche a continuare certe progressioni: per esempio a proseguire ○○○○ così: ○○○○ ○○○○ ○○○○. Gli faccio vedere come si fa, e lui fa come faccio io; e influisco su di lui con espressioni di consenso, di rifiuto, di attesa, di incoraggiamento. Lo lascio fare, oppure lo trattengo, e così via (§ 208).

Non è l'unico esempio che, nel corso di questi poche osservazioni, richiami alla mente la situazione dell'addestramento: ad essa alludono anche le osservazioni 210, 211, 223, e anche nell'ombra minacciosa che ci chiede di continuare una serie, tacitando la nostra eventuale predisposizione al dubbio non è difficile scorgere il profilo di un maestro autoritario.

Ora, di questa centralità del momento dell'addestramento si deve rendere conto, e ciò significa in primo luogo richiamare l'attenzione sul fatto che nel rapporto docente discente vi è una radicale *asimmetria*: l'allievo è davvero un singolo, mentre attraverso il maestro è la collettività che parla ed espone le sue richieste. Il maestro mostra all'allievo come deve comportarsi, ma nei gesti valutativi che accompagnano il suo proporsi ad esempio e che scandiscono le reazioni dell'allievo è la comunità che si fa avanti. Di qui la prima conclusione che dobbiamo trarre: quando il maestro propone i primi passi di una successione numerica fissa, con l'autorità che gli deriva dal suo essere espressione della collettività, *l'applicazione paradigmatica della regola* — quell'applicazione che l'allievo è chiamato in seguito a riproporre, cercando di accordare la sua prassi ai gesti di incoraggiamento e di diniego con cui il maestro accompagnerà il suo fare.

I gesti di incoraggiamento e di diniego: questo è il punto. Si può seguire una regola solo se è possibile distinguere tra ciò che asseconda e ciò che contravviene alla regola stessa. Questa possibilità è essenziale: ha

senso dire che un comportamento è conforme alla regola solo se si possono indicare *applicazioni scorrette* della regola stessa. Ma ciò è quanto dire che deve esistere un criterio di correttezza che ci permetta di distinguere le applicazioni corrette della regola da quelle scorrette. Questo criterio *poggia sul consenso*, e per un duplice ordine di ragioni.

In primo luogo, infatti, è necessario osservare come un'applicazione possa dirsi paradigmatica solo se è condivisa. Di questo essere socialmente condiviso delle applicazioni paradigmatiche *si fa garante l'addestramento* che nell'*esigere* l'accordo su una possibile applicazione della regola la eleva ad applicazione paradigmatica. Su questo punto ci siamo già soffermati: l'addestramento ripropone il rapporto tra il singolo e la comunità e ha come fine esplicito l'ampliarsi del terreno dell'accordo.

Ma vi è anche una seconda ragione per cui si può seguire una regola solo se ci si muove in un contesto intersoggettivo, ed è che la prova del mio aver seguito la regola si dà solo nell'accordo, nell'approvazione del mio comportamento da parte degli altri. Wittgenstein si esprime così :

«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 (§ 202).

Ad una prima lettura è difficile convincersi di avere sotto gli occhi un argomento importante e non, piuttosto, uno scioglilingua. Ma al di là della forma concisa di questo pensiero il suo senso è abbastanza chiaro: per seguire una regola *non basta credere di seguirla*, poiché evidentemente chi crede di seguire la regola può in effetti non seguirla affatto. L'esempio della successione su cui ci siamo sin qui soffermati lo mostra con chiarezza: potrei *credere* di procedere correttamente nella serie fondata sull'incremento in ragione di 2, proponendo 5 come successore di 4, e se non vi è un criterio per distinguere ciò che credo da ciò che è, non sarà in alcun modo possibile distinguere tra le mosse che concordano effettivamente con la regola e le mosse che invece vi contravvengono. Questo criterio deve essere un criterio *esterno*, poiché solo in quest'ultimo caso possiamo abbandonare la sfera di ciò che mi sembra essere plausibile:

Immaginiamo una tabella che esista solo nell'immaginazione; per esempio, un vo-

cabolario. Mediante un vocabolario possiamo giustificare la traduzione di una parola X con una parola Y. Ma sarà il caso di parlare di giustificazione anche quando questa tabella venga consultata solo nell'immaginazione? — «Ebbene si tratterà appunto di una giustificazione solo soggettiva». — Ma la giustificazione consiste nell'appellarsi ad un ufficio indipendente. — «Però posso anche appellarmi da un ricordo ad un altro. Per esempio, non so se mi sono impresso esattamente nella memoria l'ora di partenza di un treno e, per controllare l'esattezza di questo ricordo, richiamo alla memoria l'immagine dei fogli dell'orario delle ferrovie. Non ci troviamo qui di fronte allo stesso caso?» — No; perché questo procedimento deve effettivamente evocare il ricordo *esatto*. Se non fosse dato controllare l'esattezza dell'immagine mentale dell'orario ferroviario, come potrebbe, questa, confermare l'esattezza del ricordo precedente? (*ivi*, § 265).

Uno stesso ordine di considerazioni vale naturalmente per il sentimento dell'evidenza, che è poi il grande accusato di queste pagine. Anche l'evidenza non può insegnarci nulla: chi argomentasse che tutte le volte che segue la regola ha un certo vissuto soggettivo non farebbe nemmeno un passo nella direzione voluta, poiché sarebbe sempre lecito dubitare tanto di questa connessione quanto del suo aver avuto effettivamente luogo. Per dirla con Wittgenstein: richiamarsi all'evidenza soggettiva è come comprare una nuova copia dello stesso giornale per saggiare la bontà delle notizie che vi sono pubblicate.

Sarebbe tuttavia un errore credere che ci si possa fermare qui o che le riflessioni che stiamo qui proponendo abbiano soltanto l'obiettivo di mostrare come chi usa privatamente una regola non può *sapere* se la usa in modo corretto o scorretto. In realtà l'argomento di Wittgenstein guarda molto più avanti, poiché non si limita ad affermare che il *solus ipse* non può sapere se impiega correttamente una regola, ma intende piuttosto mettere in luce come la nozione stessa di regola sia *contraddetta* da un suo uso privato. E le ragioni di questo fatto ci sono ormai note. Applicare una regola implica ad ogni nuovo passo una nuova decisione; e tuttavia questa decisione non è arbitraria poiché può richiamarsi ad un'applicazione paradigmatica: ogni nuova scelta avviene richiamandosi esplicitamente ad un modello. Ma proprio qui è il punto: un'applicazione paradigmatica è tale se e solo se è seguita correttamente. Per dirla altrimenti: un'applicazione diviene paradigmatica soltanto nel tempo, solo se viene di fatto usata come "metro" da una comunità. L'essere un'applicazione paradigmatica è infatti una proprietà che non spetta ad

un esempio in virtù delle sue caratteristiche intrinseche, ma in ragione dell'uso che ne viene fatto. Il metro di Parigi è l'unità di misura paradigmatica solo perché l'abbiamo usato così, non perché sia in sé dotato di proprietà peculiari. Il metro di Parigi è un paradigma perché lo usiamo così, perché è esposto come modello per un accordo.

Di qui la tesi di Wittgenstein: il rimando alla dimensione sociale che ci permette di distinguere tra il credere di seguire la regola e il seguirla effettivamente non è soltanto un criterio epistemico della regola, ma è anche il fondamento su cui poggia il suo stesso esserci. Se non posso *sancire* una determinata mossa come applicazione della regola, se — in altri termini — non è possibile dire che questa, e non qualsiasi altra, è un'applicazione esemplare della regola, allora a venir meno è la nozione stessa di regola, poiché una regola è ciò «che, di caso in caso dell'applicazione, si manifesta in ciò che chiamiamo «seguire la regola» o «contravvenire ad essa» (§ 201). Per dirla in breve: *se la regola vive soltanto nei suoi esempi, l'impossibilità di coglierli come tali cancella la sua stessa possibilità*. Il venir meno della *sanzione* che attesta un'applicazione come *esemplare* nega in linea di principio la *possibilità della regola*.

Di qui possiamo trarre un'ulteriore conclusione. Se non si può seguire una regola privatamente è perché il seguire una regola implica per la sua stessa forma un *accordo*. Se accordo non vi è, non si può nemmeno parlare di regole, ed è questa tesi che si può desumere da alcune osservazioni di Wittgenstein che ci mettono di fronte ad una strana ipotesi — l'ipotesi di un mondo in cui ciascuno seguirebbe la regola solo ascoltando una voce interiore. Mi è data una linea su un foglio e io debbo continuarla in conformità alla regola che in essa si esprime:

Supponi che una regola mi suggerisca il modo in cui devo seguirla; cioè mentre seguo la linea con lo sguardo una voce interiore mi dice: «Tracciala così!» — Qual è la differenza tra questo processo, del seguire una specie di ispirazione e quello del seguire una regola? Infatti i due processi non sono certo gli stessi. Nel caso dell'ispirazione mi aspetto la direttiva. Non potrei *insegnare* a un altro la tecnica del seguire la linea. A meno che non gli insegni un modo di di auto—ascoltarsi, di sviluppare la propria recettività. Ma in questo caso non potrei naturalmente pretendere che egli segua la linea come la seguo io. Queste non sono mie esperienze dell'agire seguendo un'ispirazione e una regola; bensì annotazioni grammaticali (§ 232).

Se il seguire una regola fosse il prestare ascolto ad una ispirazione non potrei insegnare la regola — questo è il punto. Ma le regole sono *per loro essenza* parte di un addestramento: se il linguaggio non si potesse insegnare ma ogni proposizione fosse il frutto cui conduce una misteriosa ispirazione soggettiva, verrebbe meno la necessaria socialità della regola, il suo essere la forma in cui si realizza l'accordo. L'accordo è appunto questo: l'istituirsi di una regola e quindi la *condivisione* di un comportamento. Seguire una regola «non è qualcosa che potrebbe essere fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita», e ciò significa che non è pensabile seguire da soli una regola e che, d'altro canto, ogni situazione dialogica implica la posizione e quindi l'accettazione di regole

Di qui la natura etica e razionale delle regole: le regole dettano l'*incipit* di un dialogo e costruiscono un terreno di accordo, in assenza del quale viene meno la possibilità di una vita in comune. Il bambino che ascolta il maestro *deve* accettare la regola che gli viene proposta, — deve se non vuole abbandonare il terreno comune del dialogo. Così, se l'addestramento riceve un ruolo essenziale in 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:

consideriamo ora questo tipo di gioco linguistico: B deve scrivere, dietro ordine di A, certe successioni di segni secondo una determinata legge di formazione. La prima di queste successioni sarà quella dei numeri naturali nel sistema decimale. — Come impara B a comprendere questo sistema? — Anzitutto gli si fa vedere come si scrivono quelle successioni numeriche e gli si chiede di copiarle [...] Forse in un primo tempo gli guidiamo la mano mentre copia la successione da 0 a 9; ma poi la *possibilità di una comprensione reciproca* dipenderà dal fatto che egli continui a scrivere i numeri da solo (§ 143).

Ora, se si riconosce che la reciproca comprensione è una condizione etica razionale si può riconoscere che il condividere una prassi e il dar luogo a una regola è espressione di un comportamento razionale. Così, se non vi è per i nostri giochi linguistici un fondamento nella ragion pura è forse possibile cercarlo nella ragion pratica, ed a partire di qui per il comportamento docile dell'allievo e per la sua decisione di tacitare lo

spirito critico sembra aprirsi lo spazio per un'apologia. L'addestramento che ci piega alle condizioni di un possibile accordo diviene così la forma entro cui ciascuno di noi matura il suo essere kantianamente un fine in sé, un possibile soggetto di un dialogo. Ed è nel dialogo, come luogo in cui valgono le ragioni, che il concetto di persona si fa avanti, con tutte le sue significative conseguenze.

LEZIONE QUATTORDICESIMA

1. La concordanza e la forma grammaticale

Le considerazioni che abbiamo proposto nelle ultime lezioni ci hanno fatto compiere un cammino ampio e complesso. Ci siamo dapprima soffermati su ciò che Wittgenstein chiama «seguire una regola», e di questo concetto abbiamo poi sottolineato la centralità: la chiave di volta delle *Ricerche filosofiche* è sita proprio qui, nelle ragioni che ci spingono a pensare alle regole come ad istituzioni, a comportamenti codificati e ripetibili. Ora dobbiamo invece attirare l'attenzione su due ulteriori momenti che sono evidentemente connessi con le argomentazioni wittgensteiniane: dobbiamo, in altri termini, cercare di chiarire meglio

1. che cosa voglia dire sostenere che la prescrittività delle regole poggia sul *consenso* intersoggettivo e
2. dobbiamo approfondire ulteriormente la tesi secondo la quale non è in generale possibile seguire da soli una regola o — come potremmo anche esprimerci — non è in generale possibile un linguaggio privato

Vorrei innanzitutto affrontare il *primo* punto. Come abbiamo osservato, il «seguire una regola» è una prassi che deve essere condivisa, e ciò significa che solo l'accordo mostra come si debba proseguire in una successione numerica data, quali siano le applicazioni corrette di un termine, o ancora come si debbano muovere i pezzi di un gioco. Di qui il dubbio cui l'interlocutore di Wittgenstein dà voce nell'osservazione 241:

«Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!» (§ 241).

Si tratta tuttavia di un'obiezione che può sembrarci a prima vista coerente con le tesi wittgensteiniane, ma che deve essere respinta. Wittgenstein non intende affermare che *sia vero ciò che la maggioranza sostiene*

ne: da questa conclusione di carattere scettico ci si deve tenere lontani. Per decidere se la somma $5+7=12$ è vera o falsa non abbiamo bisogno di interrogare più persone e chiedere che cosa ne pensino, poiché la verità di quel calcolo è racchiusa nelle regole dell'addizione che possono essere fatte valere come un criterio per decidere se le cose stanno proprio così come abbiamo detto. In altri termini, se sai fare le somme non puoi dubitare che questo calcolo sia esatto, e se invece non sai che cosa sia una somma posso mostrartelo, indicandoti come si debba procedere. Dunque che la somma che ti propongo sia vera o falsa non è cosa che si decida per alzata di mano, ma attraverso un'ispezione della regola. All'obiezione avanzata dal suo interlocutore, Wittgenstein può così rispondere che vero e falso sono predicati che si riferiscono a ciò che gli uomini dicono, non al fatto che lo dicano:

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 (*ivi*)

E tuttavia, rifiutare la tesi secondo la quale la verità o la falsità di un'affermazione dipende dal parere della maggioranza non significa contraddire ciò che abbiamo dianzi sostenuto sulla natura dei giochi linguistici e sul loro poggiare su convenzioni socialmente codificate. Vuol dire invece sottolineare con maggiore chiarezza che *verità e falsità presuppongono* comunque *l'accordo sulle regole*. La somma $5+7=12$ è vera in virtù delle regole, ma le regole con cui operiamo sono *garantite da un accordo intersoggettivo*, e lo stesso ordine di considerazioni vale anche per le proposizioni, perché che cosa sia una proposizione e quali siano i criteri cui è vincolato il suo esser vera è qualcosa che poggia su un accordo intersoggettivo. Ma ciò è quanto dire che il consenso e il dissenso su una singola tesi, presuppongono comunque che vi sia un *accordo sulla forma del linguaggio che le esprime*: non la verità o la falsità delle opinioni, ma la grammatica del linguaggio dipende dalla concordanza fra gli uomini. O più precisamente: la grammatica del linguaggio altro non è che la forma in cui si esprime la concordanza tra gli uomini.

Vista così, la distanza tra la posizione di Wittgenstein e la tesi scettica che abbiamo ascoltato dal suo interlocutore sembra essere meno rilevante di quanto dapprima ci fosse sembrato. Certo, verità e falsità di una tesi

non dipendono dal porsi di un accordo, ma ciò non toglie che la forma della descrizione ci riconduca alla forma del linguaggio e quindi al costituirsi di una convenzione socialmente definita: il detto protagoreo secondo cui l'uomo sarebbe misura di tutte le cose sembra trovare così un nuovo spazio per una nuova applicazione. E tuttavia la piega scettica cui abbiamo alluso non deve essere enfaticizzata, ed anzi si deve senz'altro osservare che la forma del linguaggio è sì priva di un fondamento assoluto, ma non per questo rimanda ad una libera scelta. Per Wittgenstein, parlare di linguaggio non significa prevalentemente far cenno all'esistenza di un codice che ha forme convenzionalmente stipulate, ma vuol dire rammentare la connessione che stringe i nostri gesti linguistici alle forme complesse del nostro vivere. Il linguaggio è l'insieme dei giochi linguistici, e i giochi linguistici abbracciano il contesto complessivo del loro accadere e traggono di qui il loro senso: ne segue che il vincolare il linguaggio come insieme di regole all'accordo intersoggettivo non significa alludere ad una convenzione, tra le altre possibili, che concerna un sistema di regole qualsiasi, ma vuol dire invece sottolineare la dipendenza della plausibilità delle regole dal *contesto ampio della prassi e dell'esperienza umana*. Ma ciò è quanto dire che l'accordo deve *concernere innanzitutto la prassi di vita*, il nostro comune modo di comportarci, poiché è qui che il linguaggio assume un senso — nel suo essere parte di un comportamento che ha forme tipicamente umane e che tali forme gioca in un contesto d'esperienza determinato. Wittgenstein lo dice chiaramente: nel linguaggio gli uomini concordano, e questa non è una concordanza delle opinioni, ma della *forma di vita* — e se di forma di vita si parla è per alludere al fatto che ogni comunità umana è determinata da convinzioni di fondo, da atteggiamenti generali, da stili di comportamento di natura generale o specifica che appunto costituiscono lo scheletro su cui poggiano le nostre riflessioni, le nostre credenze, i nostri giochi linguistici.

Certo, osservare che la comprensione poggia su una comunanza della forma di vita, non significa negare che vi siano oscillazioni *quantitative* che rendono più o meno piena la comprensione dell'altro. Noi sappiamo scrutare gli altri nell'anima, ma non sempre chi ci sta di fronte è un libro aperto:

Anche di un uomo diciamo che è trasparente per noi. Ma per questa considerazione

è importante che un uomo possa essere un completo enigma per un altro uomo. Una cosa del genere si sperimenta quando si arriva in un paese che ha tradizioni che ci sono completamente estranee, e precisamente anche quando si è padroni della lingua di quel paese. Non si capiscono gli uomini. (E non perché non si sappia che cosa quegli uomini dicano quando parlano a se stessi). Non possiamo trovarci con loro (II, XI, § 216).

Qui un margine di *comunanza* vi è: quel tanto che è sufficiente a capire il linguaggio. La comunanza tuttavia non si spinge sino al punto di farci comprendere davvero l'altro nella sua pienezza: le forme di vita sono appunto diverse, almeno in superficie, anche se non sono tanto diverse da non farci comprendere che ciò che capiamo è ancora troppo poco. Perché una persona possa essere enigmatica molte cose del suo comportamento debbono essere già date per scontate, e tra queste che il suo agire sia comunque un agire umano. E un discorso analogo vale anche per gli animali: se un leone avesse il dono della parola, non lo capiremmo poiché il suo linguaggio non si integrerebbe con la nostra prassi (II, XI, 218).

Vi è dunque, nelle pagine di Wittgenstein, la consapevolezza della *diversità* delle forme di vita e anche la consapevolezza che comunità umane differenti parlano linguaggi che in qualche misura differiscono gli uni dagli altri. Ma questa tesi non contraddice la conclusione cui siamo precedentemente giunti. La verità non è una questione di opinioni, ma è un fatto interno al linguaggio. Ne segue che possiamo certo pensare che accada in un qualche futuro di trovarci in una situazione nella quale, senza abbandonare le regole della nostra aritmetica, tutti stranamente credano che sia vera l'eguaglianza « $2+2=5$ », ma ciò nonostante questo non la renderebbe vera nel nostro sistema di calcolo. E tuttavia se l'errore persistesse nel tempo o se ci accorgessimo di altri significativi punti di disaccordo, forse un sospetto si farebbe avanti nella nostra mente: quello strano calcolo non ci sembrerebbe più una mossa errata di un nostro gioco linguistico, ma una mossa, probabilmente corretta, di un gioco che non conosciamo. Se in una tribù tutti calcolassero così saremmo propensi a dire che hanno regole di calcolo diverse dalle nostre e quindi una diversa matematica:

«La verità matematica è certo indipendente dal fatto che gli uomini la riconoscano o non la riconoscano!» — Certamente: le proposizioni: «gli uomini credono che

$2+2=4$ » e « $2+2=4$ » non hanno il medesimo senso. La seconda è una proposizione della matematica, mentre la prima, anche ammesso che abbia un senso, può forse voler dire che gli uomini sono *arrivati* alla proposizione matematica. Queste due proposizioni hanno un *impiego* completamente differente. — Ma che cosa vorrebbe dire *questo*: «Anche se tutti gli uomini credessero che $2+2$ è eguale a 5, tuttavia sarebbe ancora eguale a 4». — Ma che aspetto avrebbe se tutti gli uomini lo credessero? — Ebbene, potrei forse immaginare che essi possiedano un altro sistema di calcolo, o un'altra tecnica che noi non chiameremmo calcolare». Ma sarebbe *falsa*, quest'altra tecnica? (È *falsa* l'incoronazione di un re? Ad esseri diversi da noi potrebbe apparire estremamente strana). (II, XI, § 239).

Che a queste domande si debba dare una risposta negativa è evidente. L'incoronazione di un re è una cerimonia, e non può quindi essere falsa: falsi possono essere invece determinati gesti al suo interno. E ciò è quanto dire: nella cerimonia esiste un criterio di correttezza e scorrettezza che ci permette di dire se un determinato gesto è o non è fuori luogo. Un analogo discorso si può fare per la matematica. Il calcolo con i numeri negativi può sembrarci strano (in un cassetto ci sono (-3) matite, ne aggiungo (-4) e infine chiedo quante matite devo mettere perché il cassetto sia vuoto) ma non avrebbe senso dire che è falso: falsi possono essere determinati calcoli che di quelle regole si avvalgono.

È tuttavia sufficiente leggere con attenzione la citazione che abbiamo appena proposto per rendersi conto che al *criterio interno* di correttezza Wittgenstein affianca un *criterio esterno di plausibilità*: possiamo valutare il gioco linguistico di cui ci occupiamo, ed è questo ciò cui si allude quando si osserva che la cerimonia dell'incoronazione può sembrare estremamente strana ad un'invidiabile tribù di eguali. Ora, quale sia la ragione che spinge Wittgenstein a proporre proprio questo esempio nella patria di una delle più antiche monarchie del mondo, è difficile dirlo. Forse potremmo leggere in questa scelta un'ironia sottile: ciò che ci sembra normale in questa cerimonia dovrebbe in realtà stupirci profondamente. La correttezza delle singole mosse di cui consta la prassi dell'incoronazione dovrebbe infatti scontrarsi con la consapevolezza che quei gesti e quei rituali appartengono ad una forma di vita che nega, anche se solo per un momento, la convinzione tacita, ma certa, dell'eguaglianza tra gli uomini.

Su queste arrischiate considerazioni è forse opportuno sorvolare. Se tuttavia su di esse ci soffermiamo è perché ci invitano a porci una do-

manda: ci invitano infatti a chiederci se, quando parliamo di forme di vita, intendiamo solo un determinato insieme di stili soggettivi o antropologicamente universali del vivere o anche un certo insieme di determinanti oggettive. Per rispondere a questa domanda si debbono percorrere due differenti sentieri, o almeno credo che siano due e che siano diversi.

Il primo ci invita a domandarci se non abbia senso sostenere che vi siano alcuni giochi linguistici che non possono mancare se è in generale possibile un rapporto tra uomini. Verso quest'ordine di considerazioni forse ci conducono le riflessioni che nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein dedica alla presenza di giochi linguistici che sembrano essere comuni agli uomini. L'osservazione 206 sembra alludere ad un terreno comune dell'agire:

Seguire una regola è analogo a obbedire a un comando. Si viene addestrati a obbedire al comando e si reagisce ad esso in una maniera determinata. Ma che dire se uno reagisce al comando e all'addestramento *in un modo*, e un altro *in un altro modo*? Chi ha ragione? Immagina di arrivare, come esploratore, in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota. In quali circostanze diresti che la gente di quel paese dà ordini, comprende gli ordini, obbedisce ad essi, si rifiuta di obbedire, e così via? Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta (§ 206).

Ecco, qui ancora una volta si immagina il caso di un addestramento cui due o più allievi rispondono in forme tra loro inconciliabili, anche se altrettanto pronte e, almeno apparentemente, altrettanto conseguenti nel loro decorso. Facciamo un esempio. In un paese straniero la cui lingua ci è ignota, un maestro, dopo una breve spiegazione, pronuncia alcune strane parole che non comprendiamo anche se capiamo che si tratta di un ordine; gli allievi — dopo aver attentamente ascoltato quanto gli si dice — reagiscono prontamente, dimostrando apertamente il loro desiderio di ubbidire, e tuttavia uno si alza per aprire la finestra, l'altro invece ostenta una forzata immobilità. Di qui il porsi di un'ovvia domanda: come possiamo decidere chi ha ragione? Come possiamo, in altri termini, dire quale sia il comportamento che si adegua all'ordine che viene impartito?

Dare una prima risposta a questa domanda è facile: dobbiamo continuare a spiare queste strane lezioni, perché presto impareremo a decidere

chi in quell'occasione si era comportato correttamente e chi invece aveva frainteso il comando. Così, se appena pronunciato l'ordine, il maestro guarda con occhi torvi lo scolaro seduto e si precipita verso la finestra che l'altro allievo ha spalancato per osservare qualcosa che accade nella strada, non avremo dubbi su chi ha davvero obbedito, ed insieme coglieremo qual è la condizione da cui infine dipende il nostro comprendere: se il significato di un asserto linguistico si comprende solo nella sua prassi d'uso e se l'impiego di un termine si fa evidente nel suo connettersi con un insieme di azioni e di risposte, allora *la possibilità di venire a capo del linguaggio avrà come suo fondamento la relativa trasparenza dei comportamenti di chi ci parla, il loro accordarsi ad uno stile genericamente umano della prassi.*

«Die gemeinsame menschliche Handlungsweise — il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua» — scrive Wittgenstein, e di questa riflessione potremmo fare il motto per sottolineare come in realtà non sia affatto vero che il linguaggio sia una convenzione che potremmo fare e disfare a nostro gusto. E tuttavia, proprio questo rimando ad un *comune* modo di comportarsi agli uomini, che è insieme condizione di possibilità di una reciproca comprensione, pone in realtà più di un problema. Certo, alludere ad un modo di comportarsi comune agli uomini e sostenere che di esso ci si debba avvalere come di un sistema di riferimento che ci permette di comprendere una lingua che non ci è nota sembra voler dire che la comunanza va al di là delle singole lingue e che deve essere intesa come una sorta di invariante antropologica. Se vi è un «modo di comportarsi comune agli uomini» allora sembra lecito sostenere che vi è una comune natura umana, e del resto questo termine così imbarazzante — il termine «natura» — l'abbiamo già trovato in un contesto relativamente simile: vi sono infatti, per Wittgenstein, giochi linguistici che appartengono alla storia naturale dell'uomo

Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare (*ivi*, § 25)

Ora, questa constatazione di carattere generale che nell'osservazione 25 ci appare legata alle forme linguistiche deve essere ora colta sul terreno delle forme di vita — su quella dimensione invariante delle forme di vi-

ta che deve esserci se vogliamo comprenderci. E tuttavia, su questo tema le pagine di Wittgenstein non ci permettono di dire molto di più di quello che abbiamo già detto, ed è difficile sostenere che queste osservazioni abbiano un carattere sino in fondo persuasivo. La loro relativa occasionalità ci impedisce anzi di essere davvero certi di quello che Wittgenstein voleva asserire. Wittgenstein parla di «un modo di agire comune agli uomini», ma intende davvero parlare di una comunanza che va al di là delle relatività culturali o vuole limitarsi a sostenere che, in una situazione data, esistono pratiche comuni — una comune forma di vita? È difficile dirlo, specie se si rimane nell'alveo delle *Ricerche filosofiche*.

Forse uno sguardo più chiaro sul nostro problema si potrebbe guadagnare gettando uno sguardo alle osservazioni che Wittgenstein dedica ad un testo di un antropologo inglese del secondo Ottocento — il *Ramo d'oro* di James George Frazer. Per Frazer, miti e riti sono espressioni di *false credenze* e così lo stregone che danza per la pioggia o il canto che accompagna in alcune tribù il sorgere del sole deve valere come il segno evidente del fatto che vi sono uomini che non comprendono l'ordine della natura e pensano di poterlo dirigere così — a parole o con i passi di una danza. La loro forma di vita è lontana dalla nostra, tanto lontana da chiedersi se non si debba rinunciare al tentativo di comprendere ciò che suona così irrimediabilmente altro. E tuttavia, basta formulare questa tesi perché si affacci più di un dubbio. Lo stregone danza per la pioggia — ma *quando*? Lo dice lo stesso Frazer: la prassi magica del rito non ha luogo in un momento qualsiasi e nemmeno semplicemente quando i campi sono aridi — la stagione in cui il rito ha luogo è normalmente la stagione in cui le piogge sono comunque già attese. La danza della pioggia si fa quando la stagione delle piogge si avvicina.

Non possiamo nemmeno fidarci del buon selvaggio — così di primo acchito vorremmo reagire a queste considerazioni. Ma sarebbe un errore, poiché rammentare questa preoccupante coincidenza non significa sostenere che lo stregone sia un imbroglione o che la tribù non sappia che prima o poi le piogge arriveranno: vuol dire solo che le credenze che accompagnano il rito *non* si comprendono se le si considera solo come *opinioni erronee* e non invece soprattutto come momenti di un rituale che da

un lato non cancella ma anzi presuppone l'immagine consueta del mondo, dall'altro dà vita ad una prassi espressiva che *non pretende di spiegare i fenomeni* ma di *commentarne la vicinanza e la centralità per la vita*. Certo, anche al rito si *crede*, e questo lo accomuna alle molte opinioni che di fatto condividiamo e in cui crediamo, ma la *diversità* della credenza non deve sfuggirci: solo perché vi è una *diversa forma del credere* possiamo cedere alla logica del rituale senza per questo rinunciare alla certezza del mondo, anche se l'una sembra togliere l'altra e l'altra l'una. La credenza nei miracoli convive con la certezza della fisica anche nella mente sottile di Pascal, e lo stupore del filosofo che non riesce a spiegarsi come una contraddizione così evidente possa essere tollerata da un simile genio è in parte un tributo all'ambiguità del verbo "credere".

Così, il rito che prepara la pioggia può convivere con ciò che della pioggia la percezione e l'esperienza ci insegnano — il suo essere un evento *periodico* che appartiene alla *causalità intuitiva* della natura e che ci attendiamo quando il cielo si fa pesante e si copre di nuvole. Ed un analogo discorso vale per i rituali che precedono di poco il sorgere del sole e che pure sono investiti di una valenza magica. Il sole che sorge deve essere aiutato nel suo sforzo poiché da esso dipende *visibilmente* la nostra vita, e ciò chiede che ci si attenga a un rituale, che si compiano certe azioni. E tuttavia dobbiamo davvero pensare che i selvaggi dubitino davvero che il sole tra poco sorgerà, e sorgerà comunque? Dobbiamo davvero credere che la massima dello scetticismo accademico — domani il sole potrebbe non sorgere — sia la divisa teorica dei popoli primitivi? La naturalità del sorgere e del tramontare del sole non è in questione, e l'ipotesi che non scenda la notte non è nemmeno presa in esame; il punto è un altro: è che questo fatto è importante per noi uomini e sentiamo il bisogno di partecipare a questo evento. Se non lo facessimo ci sentiremmo in colpa — un po' come ci capita di sentirci in colpa quando il sole tramonta sul mare e noi abbiamo finito il rullino delle fotografie. Per dirla con la consueta ironia di Wittgenstein:

di mattina, quando sta per sorgere il sole, gli uomini celebrano i riti dell'alba — ma non di notte quando, molto semplicemente, accendono lampade (*Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1993, p. 34).

Il sole sorgerà e con esso la luce — questo lo sappiamo noi, come lo

sanno i popoli primitivi. E sorgerà proprio quando *si vede* che sta per sorgere, ma ciò nonostante può essere importante accompagnarlo nella sua *fatica* con un rituale — può essere importante farlo per quei popoli che danno spazio ad un agire che *non* si fonda su opinioni — una cosa, questa, che in misura maggiore o minore facciamo tutti. Di qui la conclusione che vogliamo trarre: il gesto arcaico dello stregone che invoca la pioggia o il sorgere del sole implica una differente *forma di vita* rispetto alla nostra, ma si lega ad una percezione dei nessi intuitivi del mondo che non può essere affatto descritta nei termini di una *radicale alterità*. Anche per le tribù primitive vi è uno stile intuitivamente causale del mondo, ed è solo perché il mondo è comunque presente per gli uomini come una compagine intuitiva in cui le cose e gli eventi si susseguono secondo nessi intuitivi di natura preteoretica che diviene possibile poi sottolineare emotivamente e ritualmente la presenza di quei fenomeni che sono particolarmente vicini alla nostra vita. Dopo aver trafitto in effigie il nemico — osserva ancora Wittgenstein — il selvaggio si arma di frecce letali (*ivi*, p. 22).

Forse possiamo allora sostenere che in Wittgenstein un partito preso per il relativismo non ci sia. Ma basta rileggere meglio l'interrogativo da cui ha preso le mosse la nostra riflessione per renderci conto che per rispondervi non è sufficiente additare una comunanza fattuale tra gli uomini — una comune natura umana, poiché vi è una differenza ovvia tra ciò che è soltanto comune e ciò che invece *deve* accomunarci. Ora, io credo che questa distinzione sia una distinzione importante e che le riflessioni wittgensteiniane poggino sulla convinzione che il bambino debba apprendere e il maestro debba cercare di farsi capire e che, *se ci si dispone sul terreno dell'apprendimento e quindi anche sul piano di una concordanza umana*, allora vi sono comportamenti che non sono soltanto naturali, ma necessari.

Ma vi è anche una seconda via da seguire che ci riconduce al fatto che ogni agire è comunque un agire che avviene in un contesto d'esperienza. In altri termini: non basta riconoscere che vi sono giochi linguistici che poggiano su certe forme di vita — è necessario anche tenere ben presente che ogni forma di vita si muove in un *mondo della vita* che la determina *a parte objecti*. Ora, può essere significativo osservare che alle riflessioni

sulla stranezza della cerimonia di incoronazione su cui ci siamo soffermati, fanno eco alcune riflessioni sulla varietà delle possibili forme di calcolo, ed in questo caso l'attenzione di Wittgenstein non sembra essere rivolta soltanto sulla possibilità di aritmetiche diverse dalla nostra, ma anche alle *ragioni* che potrebbero renderle plausibili.

Certo, molte aritmetiche diverse dalla nostra potrebbero apparirci strane, ma la stranezza non dipenderebbe soltanto dalla nostra scarsa familiarità con le tecniche di calcolo che una qualche tribù di marziani impiega, ma anche dal ruolo che il nostro calcolo solitamente riveste nella prassi. Possiamo immaginare un calcolo in cui tutti i numeri superiori a 20 sono elementi neutri per la somma, ma che cosa potremmo farcene di questo gioco formale? L'aritmetica non è solo una teoria; ci serve nelle sue applicazioni:

In un certo senso la matematica è certamente una teoria, — tuttavia è anche un *agire*. E “mosse false” possono darsi soltanto come eccezioni. Perché se quelle che noi chiamiamo eccezioni diventassero la regola, il gioco in cui tale mosse sono false verrebbe cancellato (II, XI, § 240).

Così, se ogni volta che sommo due cose a due cose ne sorgesse una nuova, non ci troveremmo forse in una situazione in cui sarebbe naturale formulare diversamente la regola dell'addizione? E non sarebbe una conseguenza ovvia il riconoscere che il gioco linguistico in cui $2+2=4$ è un gioco che non vale la pena di giocare? La riflessione sulle forme di vita ci riconduce così insensibilmente verso la tesi secondo la quale la reciproca comprensione poggia anche su una certa concordanza nei giudizi.

2. Verità e grammatica

Le considerazioni che abbiamo appena proposto sono chiaramente contrassegnate da una piega ermeneutica: le parole hanno un significato solo all'interno di un gioco linguistico, e i giochi linguistici non possono essere intesi se non sullo sfondo di una tradizione che li rende possibili. E tuttavia, proprio nel proporre questa tesi che così chiaramente vincola la sfera del senso alla sfera degli *usi* e delle *consuetudini socialmente codificate*, Wittgenstein intende d'altro canto sottolineare che la possi-

bilità di un accordo poggia anche su un fondamento *obiettivo*. In altri termini: la costanza dei comportamenti richiesta dai giochi linguistici ci costringe a riflettere non soltanto sulla tendenza umana a rispondere *in un certo modo* a certe situazioni, ma anche sulla natura delle situazioni stesse, sul loro spingerci a *rispondere proprio così*.

In questo ordine di considerazioni ci eravamo imbattuti quando avevamo osservato che non tutte le possibili reazioni di fronte ad un gioco linguistico sono egualmente probabili, e questa constatazione che ci era servita per mettere da parte come anomali e *innaturali* i comportamenti dell'allievo che sembra non comprendere le indicazioni del maestro, reagendo in forme sempre diverse da ciò che noi ci attenderemmo. Ora, un analogo ordine di considerazioni deve guidarci nella discussione del nostro problema: dobbiamo in altri termini chiederci quale senso si debba attribuire alla tesi secondo la quale vi sarebbe comunque una natura umana che si rispecchierebbe in quegli atteggiamenti comuni che sono condizione ultima dell'accordo linguistico. Certo, la regola è innanzitutto una *forma dell'accordo*, ed è quindi opportuno sottolineare che il significato di un'espressione come «seguire una regola» deve necessariamente essere ricondotto alla dimensione intersoggettiva che le compete: la regola si mostra negli esempi e che cosa possa darsi un esempio della regola dipende dalla sanzione sociale, — dal fatto che una certa applicazione sia stata considerata come paradigmatica e che si consideri la mossa presente come una sua fedele replica. E tuttavia, lo sviluppo delle argomentazioni wittgensteiniane mostra che il rimando alla sanzione dell'accordo non ha soltanto un'eco soggettiva: è necessario infatti che la convenzione intersoggettiva della regola *sia di fatto resa possibile dalla natura dei contenuti cui si applica*.

Su questo punto è opportuno insistere, se non si vuole rischiare di fraintendere la posizione complessiva di Wittgenstein e trasformarla in una ripresa ingenua di istanze antropologiche e psicologiche. Il vincolo della regola non è in alcun modo riconducibile alla natura umana, e Wittgenstein è lontanissimo dal pensare che il modo di seguire una regola tragga la sua legittimazione da una qualche piega dell'intelletto comune a tutti gli uomini, — una piega che per esempio giustifichi il nostro derivare 8 e non 10 dalla somma 4+4. Una simile giustificazione psicologica

sarebbe, per Wittgenstein, priva di senso, e l'unico fondamento che abbiamo per seguire la regola così come la seguiamo poggia sul nostro *condividere* con gli altri gli stessi esempi paradigmatici e lo stessa prassi del loro uso. La regola non è nella mente ma negli esempi in cui vive:

«Ma gli spieghi veramente ciò che tu stesso capisci? L'essenziale non glielo lasci forse *indovinare*? Tu gli dai esempi. — egli però deve indovinare dove vanno a parare e dunque il tuo intento». — Ogni spiegazione che io posso dare a me stesso, la do anche a lui (§ 210).

Ma se la regola è, per me che la spiego come per chi cerca di apprenderla, solo nella concatenazione di esempi in cui si mostra, allora è necessario porsi anche il problema di quali siano le condizioni che rendono *concretamente possibile l'apprendimento*. E la risposta è nel complesso chiara: un gioco linguistico, per poter essere appreso, deve potersi inserire in una forma di vita, *senza contraddirla*. Ma ciò — ed è questo il punto su cui dobbiamo ora riflettere — non significa soltanto sottolineare che vi sono comportamenti tipicamente umani: vuol dire anche richiamare l'attenzione sul fatto che ogni forma di vita *appartiene ad un mondo della vita* e che non vi è gioco linguistico che non sia in qualche modo *il frutto del suo appartenere ad una forma di vita nel mondo della vita*.

Da queste affermazioni così preoccupantemente cariche di riferimenti filosofici vorrei muovere per sostenere che nelle *Ricerche filosofiche* non vi è soltanto una riflessione volta a far luce sulle forme di vita che rendono plausibili determinati giochi linguistici, ma vi è anche la constatazione che un gioco linguistico ha una sua effettiva sensatezza *solo se si attaglia alla situazione data e se ci permette di concordare sui giudizi che dal suo impiego derivano*. Così, se ci chiediamo quali siano le condizioni che rendono comprensibile e sensato il gioco linguistico del misurare, ci imbattemmo fin da principio nella constatazione che questa prassi ha come suo fondamento la costanza delle misurazioni. Ha un senso misurare solo se lo scarto tra due misurazioni di uno stesso oggetto non è, nella norma, sensibile, se cioè più misurazioni dello stesso oggetto danno più o meno lo stesso risultato. Del resto, solo se un gioco linguistico si inserisce sensatamente nella prassi è possibile apprenderne una regola; e per inserirsi sensatamente nella prassi il misurare deve dare risultati costanti:

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 della misurazione. (§ 242).

Si tratta di un'affermazione impegnativa, poiché effettivamente sembra minare un presupposto di fondo della logica: la tesi secondo la quale la *sensatezza di un enunciato è prima della sua eventuale verità o falsità* e quindi non ne dipende. Ora, questa tesi è uno dei punti fermi del *Tractatus* e non sarebbe difficile mostrare quante e quanto impegnative siano le conclusioni che Wittgenstein lega a questo assunto generale in quella sua prima opera. Liberarsene e riconoscere che la sensatezza di una proposizione può dipendere da una certa «una concordanza nei giudizi» non significa fare un passo al di là di ciò che è lecito?

Per il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* le cose non stanno così, e per rendersene conto è necessario riflettere meglio su ciò che si intende con «applicazione paradigmatica» di una regola. Per misurare è necessario un metro, ma il metro campione (e tale è ogni metro nell'atto del misurare) deve essere un oggetto la cui grandezza non muta. Ma ciò è quanto dire: l'essere sempre eguale in grandezza non è una proprietà empirica del metro campione, che è appunto qualcosa di cui non si può dire che sia grande un metro in un qualsiasi istante di tempo — si tratta infatti di una caratteristica che parla non dell'oggetto, ma del ruolo che esso svolge nella misurazione. Scrive Wittgenstein:

Di una cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro (§ 50).

E tuttavia che il metro di Parigi sia un buon metro campione è qualcosa che possiamo dire soltanto se vi è una concordanza di giudizi nelle sue applicazioni. Di qui la tesi che attraversa le pagine wittgensteiniane: proprio come la regola definisce in ogni sua nuova applicazione i criteri paradigmatici che vincolano la sua applicabilità in circostanze simili, così il concordare nel giudizio assume un valore paradigmatico, poiché in esso si mostra la *percorribilità* di un gioco linguistico. Anche una

certa concordanza nei giudizi fa dunque parte delle applicazioni paradigmatiche necessarie per l'istituzione della regola, e questo non solo nel caso della misurazione. Posso evidentemente sbagliarmi quando credo di ricordarmi qualcosa, ma che cosa accadrebbe se tutti noi ci sbagliassimo troppo di frequente quando diamo di ricordarci qualcosa? La memoria, qualche volta, tira brutti scherzi — ma se ci ingannasse sempre potremmo ancora parlare del passato come di qualcosa che abbiamo un tempo vissuto? E se il maestro ottenesse ogni volta numeri diversi quando fa la stessa somma, avrebbe ancora senso parlare di regole dell'aritmetica? A tutte queste domande si deve dare una risposta negativa, e basterebbe rileggere in questa luce un'osservazione che abbiamo già commentato (§ 207) per convincersene. Possiamo dunque affermare che, in generale, *il successo nell'applicazione è condizione dell'applicabilità della regola.*

Potremmo forse fermarci qui nel nostro tentativo di far luce su queste complesse pagine di Wittgenstein. Il percorso che abbiamo seguito è del resto relativamente chiaro e, in un certo senso, non fa altro che trarre le estreme conseguenze che sono implicite nel concetto di gioco linguistico: sottolinearne la centralità vuol dire infatti riconoscere che la regola che sorregge il gioco non può essere disgiunta dalle sue applicazioni, — un fatto questo che ha come sua ultima conseguenza il rimando non soltanto all'intersoggettività della regola, ma ad una prassi condivisa tanto nelle forme, quanto almeno in parte nei *risultati*. E tuttavia, proprio queste osservazioni ci spingono in realtà verso uno sviluppo che è implicito nelle considerazioni di Wittgenstein e che è per noi della massima importanza. Non vi è dubbio infatti che il rimando alla necessaria concordanza nei giudizi allude ad una *condizione di possibilità dei giochi linguistici e del loro apprendimento*. Possiamo apprendere il gioco della misurazione solo se chi misura la lunghezza di un certo oggetto ottiene sempre lo stesso risultato: se la misurazione desse risultati casuali, se il metro mutasse improvvisamente la sua lunghezza sarebbe per noi impossibile comprendere il *sensu* della *strana cerimonia* cui assistiamo. Nella concordanza dei giudizi trova dunque espressione l'effettiva percorribilità di un gioco linguistico, il suo essere non soltanto una pratica condivisa, ma *condivisibile* — un termine questo che allude alla dimensione obiettiva del fonda-

mento.

Su questo punto per noi è importante insistere, poiché ciò è quanto dire che per ogni gioco linguistico *ha senso domandarsi che cosa in linea di principio lo renda più naturale e percorribile di un altro*. I nostri giochi linguistici possono essere molteplici e vari, ma questo non significa che sia possibile davvero ogni mossa e che non vi sia un vincolo dal basso alla libertà del nostro linguaggio.

Nelle pagine di *Della Certezza* quest'ordine di considerazioni ci riconduce al vincolo della prassi, al fatto che ogni gioco linguistico fa presa sul nostro agire in una realtà data:

Come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma il termine non è il presupposto infondato, ma il modo di agire infondato (*Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1984, § 110).

Si tratta di un'osservazione importante che, in primo luogo, richiama la nostra attenzione sul significato che la prospettiva fondazionale assume in Wittgenstein. Che questa prospettiva vi sia e che debba essere riconosciuta in tutta la sua significatività filosofica è difficile negarlo, anche per chi non si accontenti di cogliere uno sviluppo di pensiero relativamente ben definito, ma vada in cerca del vocabolario classico del problema: nelle riflessioni di *Della certezza* ci imbattiamo infatti di continuo in termini come *Boden, Grundlegung, Grundlage, unwankende Grundlage, Fundament, Substrat, Grund, Prinzipien, Grundprinzipien*, ecc., — e cioè nei termini e nelle immagini che la tradizione ha consacrato al problema della fondazione. E non si tratta di immagini o di parole usate a casaccio: Wittgenstein intende sostenere che il sapere si *radica* in un insieme di certezze, che ci riconducono al *terreno immediato della prassi*. Quanto più ci immergiamo nella lettura delle riflessioni wittgensteiniane, tanto più ci convinciamo che il fondamento delle nostre credenze non possa avere natura proposizionale: proprio come scrive Faust, all'origine non vi è il logos, ma l'azione.

In quest'affermazione è racchiuso un invito a riflettere. Normalmente, alludere ad un terreno di fondazione significa proporre un movimento a ritroso che si dipana tuttavia in un identico *medium*: così, i postulati della geometria sono proposizioni geometriche elementari, proprio come il *cogito* cartesiano è una verità sul cui fondamento si pretende di far poggiare

ogni altra verità che possa essere da noi conosciuta. Nella sua forma classica (e sotto questo titolo cadono anche le filosofie del senso comune) il problema del fondamento è caratterizzato da una sostanziale *omogeneità* tra il livello delle proposizioni fondanti e il piano della fondazione.

Come sappiamo, la posizione di Wittgenstein è più complessa. Wittgenstein non afferma che vi siano proposizioni del senso comune, ma vuole mostrare come *ogni* sistema di proposizioni poggia su un insieme di presupposti che ne determinano le coordinate grammaticali. Ma se ogni sistema di credenze poggia infine su certezze, non vi è invece un identico modo di rapportarsi delle credenze fondate alle certezze prive di fondamento.

Su questo punto dobbiamo riflettere: per Wittgenstein occorre distinguere da un lato il processo in cui determinate proposizioni vere vengono modificate nella loro funzione originarie e trasformate in regole del gioco, dall'altro il terreno di quelle certezze che si manifestano nella prassi e che sono presupposte dai giochi linguistici elementari. Che cosa caratterizzi le certezze che hanno, in senso stretto, *forma proposizionale* è presto detto: si tratta di proposizioni empiriche che «forse una volta venivano messe in questione» (*ivi*, § 211), ma che ora «ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico» (*ivi*, § 210). Queste proposizioni ci sono state di fatto insegnate: che la Terra sia rotonda è una proposizione empirica che abbiamo un tempo appreso e della cui verità ci siamo convinti, ma che ora funge da regola che determina il modo in cui pensiamo i fatti. La certezza ha origine così da un insegnamento, cui abbiamo attribuito una funzione paradigmatica. Ed in quest'origine è racchiusa la radice duplice della sua plausibilità: da un lato di quella tesi ci siamo un tempo convinti, dall'altra essa dà buona prova di sé come regola, come modo di pensare ai fenomeni. Per esprimersi nello stile paradossale di Wittgenstein: il muro maestro delle certezze è sorretto dalla casa che su di esso poggia (*ivi*, § 248).

Ma appunto le cose non stanno sempre così, *non* sempre le certezze si radicano in proposizioni empiriche cui in seguito si attribuisce una funzione paradigmatica, e la riflessione wittgensteiniana che abbiamo dianzi citato e che ci invita a prendere atto del fatto che là dove le giustificazioni hanno un termine non ci si imbatte in presupposizioni infondate ma in un

agire infondato che addita un differente cammino. Percorrerlo vuol dire innanzitutto disporsi sul terreno dei giochi linguistici più elementari e del loro apprendimento nell'infanzia:

Il bambino impara a credere a un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza (*ivi*, § 144). Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc. (*ivi*, § 476). Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Quale sia il senso di queste osservazioni è presto detto. Qui Wittgenstein ci invita innanzitutto a riflettere sul fatto che ogni gioco linguistico è innanzitutto un agire e che, come tale, presuppone il *contesto dell'azione che fa da sfondo alla prassi*, rendendola possibile. Il bambino impara a prendere libri ben prima che qualcuno gli insegni la regola del giudizio esistenziale; questo, tuttavia, non significa che il bambino dubiti che i libri esistano: il loro esserci è un'ovvietà di cui quella prassi è *intrisa*. Di qui si deve muovere per comprendere l'*incipit* dell'osservazione 144: il bambino impara a credere a un *sacco* di cose, e quest'espressione così a buon mercato è in realtà ben scelta, poiché allude ad una modalità dell'apprendere che non è né ordinata né premeditata. Imparare un gioco linguistico vuol dire certamente imparare il significato (la regola d'uso) di un termine — per esempio della parola «lastra!». Ma vuol dire anche imparare un *sacco* di cose: l'insieme *non formulato proposizionalmente* dei presupposti di quel gioco linguistico che si danno insieme all'agire in cui esso si esplica. E tra questi presupposti ve ne sono molti che è difficile formulare, poiché — scrive Wittgenstein — si tratta di convinzioni che sono radicate nella prassi e che sono implicate da tutte le nostre domande e da ogni nostra risposta, così che diviene arduo toccarle con mano (*ivi*, § 103). Nel grido «Lastra!» sono racchiuse molte cose: è implicito, per esempio, che una lastra vi sia, che abbia senso tentare di afferrarla e di trasportarla, e che si possa andare a prenderla e cercarla, poiché il suo *esse* non è riducibile al *percipi*. Queste e molte altre cose sono presupposte dalla prassi di chi si appresta ad *inscenare* quel gioco linguistico.

Di qui la prima conclusione. Vi sono molte cose di cui siamo e diventiamo certi proprio perché *impariamo* un gioco linguistico:

Immagina un gioco linguistico: «Quando ti chiamo entra per la porta». In tutti i casi ordinari sarà impossibile dubitare che vi sia davvero una porta (*ivi*, § 391).

Che vi sia una porta e che sia un buon esempio di ciò che potremmo chiamare “oggetto fisico” nessuno ce lo insegna, ma lo apprendiamo egualmente *inghiottendo* insieme al gioco linguistico lo sfondo su cui poggia (*ivi*, §§ 95, 143). Così, se le certezze che hanno, in senso stretto forma, proposizionale ci sono state di fatto insegnate, il tessuto di certezze che sorregge l'agire in cui si esplicano i nostri giochi linguistici *non* è a rigore qualcosa che si possa imparare, poiché il bambino se ne appropria come di uno sfondo che è dato insieme al gioco, come qualcosa che si è riversato nelle sue regole (*ivi*, § 558): il sistema delle nostre certezze fondamentali

l'uomo lo acquisisce attraverso l'osservazione e l'addestramento. Intenzionalmente non dico: «impara» (*ivi*, § 279). Il bambino impara a reagire così e così; e reagendo in questo modo non sa ancora nulla. Il sapere inizia solo a un livello successivo (*ivi*, § 538).

In tutte queste osservazioni *un* tema si fa avanti con chiarezza: per Wittgenstein vi sono certezze che si manifestano nel modo in cui agiamo e ci comportiamo e che sono implicate dal contesto dei giochi linguistici più elementari. Ma ciò è quanto dire che disporsi sul terreno della fondazione vuol dire insieme mostrare come il venir meno della giustificazione ci riconduca sul terreno intuitivo della prassi, sul piano delle semplificazioni intuitive e delle certezze del vivere.

Di qui anche la necessità di differenziare il modo in cui le forme linguistiche si radicano nel contesto della nostra esperienza. Ai giochi linguistici che trovano un legame con il mondo in virtù della duplice funzione di determinate proposizioni che ora hanno valenza empirica, ora di regola della rappresentazione, si debbono contrapporre quei giochi linguistici che guadagnano il come della loro applicazione insieme ai presupposti che sono implicati dalla prassi della loro attuazione. Il radicamento dei giochi linguistici elementari passa così attraverso l'esibizione paradigmatica del contesto intuitivo cui appartengono. Disporsi sul terreno del fondamento non significherà allora attingere ad un terreno di evidenze che parlino direttamente al nostro *lumen naturale*; vorrà dire invece chiamare in causa direttamente il nostro modo di agire, la forma che

caratterizza la nostra prassi:

Ma la fondazione e la giustificazione delle evidenze arrivano a un termine. — Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra: il termine è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico (*ivi*, § 204).

Possiamo forse esprimerci così: se il fondamento ultimo si sottrae alla critica non è in virtù di una *decisione* della soggettività, ma a causa del suo carattere non teorico che lo rende sordo a ciò che accade sul terreno del sapere e quindi del dubbio.

Ma vi è una seconda tesi che sembra possibile ricavare da quanto abbiamo detto. Se riflettiamo su questa forma originaria della certezza, sul suo porsi non come un insieme di proposizioni che si sono irrigidite in un'immagine del mondo, ma come lo sfondo delle presupposizioni che sono implicate dalla prassi, allora assume una maggiore plausibilità l'ipotesi secondo la quale sarebbe legittimo individuare un insieme di certezze cui sembra impossibile rinunciare poiché su di esse si fondano i giochi linguistici più elementari e la possibilità di quell'accordo su cui riposa ogni altro gioco linguistico. Il «modo di comportarsi comune agli uomini» che si porrebbe come «il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo le lingue che ci sono sconosciute» sarebbe così il sistema di quelle certezze che non abbiamo imparato, ma che *sono date con la vita stessa poiché sono implicate dalle forme più semplici del suo manifestarsi*. Prima dell'universo delle proposizioni che so e che sono, proprio per questo, rivedibili e confutabili vi sarebbe un insieme di certezze che si manifesta nell'agire e che funge da presupposto ineliminabile delle nostre credenze. E se ora osserviamo che

la mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose (*ivi*, § 344)

allora è forse lecito rammentarsi del concetto di mondo della vita [*Lebenswelt*], poiché anche la *Lebenswelt* è innanzitutto un insieme di certezze cui è possibile da un lato ricondurre le forme più elaborate della prassi e che dall'altro trae da questa funzione fondazionale la ragione che la mette al riparo dalle istanze di revisione che la riflessione scientifica avanza.

Dovremo in seguito ritornare su questo tema perché per noi è importan-

te: lo è meno per Wittgenstein. Nelle pagine delle *Ricerche filosofiche* sembra anzi essere prioritaria una convinzione che si muove in una direzione diversa: nel suo sottolineare come vi siano atteggiamenti naturali e innaturali rispetto ad un gioco linguistico dato, Wittgenstein intende soprattutto mostrare come l'accordo intersoggettivo sia un *fatto* che potrebbe anche non essere. Nella nostra vita siamo appagati, e siamo ben certi di ciò che sorregge la nostra prassi — ma ci basta fare un passo indietro rispetto al coinvolgimento consueto del vivere nella vita perché la sua fattualità ci si mostri in tutta la sua radicale evidenza. In un pensiero di *Della Certezza* si legge:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì — come la nostra vita (*ivi*, § 559).

E se dei giochi linguistici si può sottolineare l'imprevedibilità è solo perché non abbiamo alcuna ragione che ci costringa a pensare che questa avrebbe dovuto essere la (forma della) nostra vita. Così, se non possiamo andare al di là della vita per giustificare il nostro sapere, dobbiamo insieme riconoscere che la vita è un dato che avrebbe potuto essere altrimenti.

LEZIONE QUINDICESIMA

1. *L'argomento del linguaggio privato*

Le riflessioni che abbiamo svolto nella precedente lezione ci conducono oggi ad affrontare uno dei temi più discussi delle *Ricerche filosofiche*: l'argomento concernente l'impossibilità di un *linguaggio privato* — di un linguaggio, quindi, in cui ciascuno per sé potesse dar forma linguistica ai propri vissuti, alle proprie sensazioni ed emozioni, coniando le parole di cui ha bisogno ed utilizzandole in una sorta di cronaca della propria esperienza soggettiva. Che un simile linguaggio non possa esistere è una conclusione cui avremmo potuto giungere già a partire da quanto abbiamo detto nelle scorse lezioni: riconoscere il carattere essenzialmente intersoggettivo delle regole vuol dire infatti negare la legittimità di un loro uso privato. E tuttavia, come di consueto nelle pagine di Wittgenstein, il risultato cui si è appena giunti deve essere difeso contro le obiezioni che sembrano sorgere non appena ci si dispone in una diversa prospettiva.

Questa diversa prospettiva si muove nella dimensione dell'interiorità, dischiusa esemplarmente dall'argomento cartesiano del *cogito*. Secondo Cartesio di tutto possiamo dubitare, tranne che delle nostre idee: la certezza del *cogito* si estende infatti ai suoi *cogitata* che rappresentano un possesso sicuro dell'io, cui l'io può liberamente e direttamente accedere. La constatazione cartesiana della certezza della sfera immanente costituisce del resto il punto di partenza obbligato delle filosofie dell'esperienza dell'età moderna: per chi si dispone sul terreno *introspettivo* si apre un campo di dati certe — le sensazioni — che possono essere descritte in modo adeguato, e che costituiscono non soltanto il fondamento di ogni sapere, ma anche il criterio ultimo di significatività dei termini del linguaggio. Di questa tesi Berkeley e Hume hanno fatto una bandiera: un termine ha senso se è possibile ricondurlo all'esperienza immediata, che deve configurarsi così come il fondamento ultimo e pienamente accessibile della significatività del linguaggio. E ciò che è vero per Hume, vale

anche, seppure in una differente forma, per molte filosofie novecentesche, che affidano al linguaggio dei *sense data* il compito di garantire intrispettivamente l'ontologia da cui il filosofo intende prendere le mosse. Di qui l'obiezione che Wittgenstein si rivolge, per poter poi dissipare i dubbi intorno al proprio pensiero: se il rifiuto di un impiego privato delle regole equivale a negare la possibilità di un significato privato, la nozione di gioco linguistico implica necessariamente una radicale negazione dell'immagine cartesiana della coscienza come capacità immediata di accedere e di comprendere senza residui i vissuti che le si danno. Ma proprio questo è il punto: una posizione filosofica che nega la tesi cartesiana del *cogito* non è insieme una dimostrazione per assurdo della sua falsità?

Il cammino che dobbiamo seguire per tacitare questa obiezione muove innanzitutto da un parziale riconoscimento della posizione cartesiana. Su un punto la tesi cartesiana è indiscutibile: in effetti, posso in linea di principio dubitare che chi mi sta di fronte provi dolore, ma non avrebbe alcun senso dubitare che io ora soffra. Per dirla con Wittgenstein, l'espressione: «Io dubito di avere dolore» è priva di senso, e questo sembra confermare la tesi del *cogito*. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti e osservare che anche nella tesi della trasparenza della coscienza a se stessa qualcosa di vero vi deve pur essere, se un'espressione come «so bene che cosa si intenda con "dolore", ma se ciò che ora provo sia o non sia dolore, questo non lo so» (*ivi*, § 288) ci sembra inaccettabile: in questo caso, commenta Wittgenstein, «l'espressione di dubbio non fa parte del gioco linguistico» (*ivi*).

Certo, qualche volta può capitare di dire che non sappiamo bene che cosa sia ciò che pure avvertiamo — è il caso di Catullo in una famosa poesia (“odi et amo / quare id faciam fortasse requiris / nescio, sed fieri sentio et excrucior”). Ma si tratta di un diverso problema: il non poter definire uno stato d'animo riconducendolo alla positività di una parola non chiama in causa il mio sapere che cosa sia ciò che provo, ma si pone come un'affermazione della *complessità della mia esperienza*. L'incertezza, in questo caso, si dissipa nello sforzo di soppesare le parole per dire, non rivolgendo lo sguardo per vedere meglio ciò che comunque viviamo.

E tuttavia per comprendere il senso di queste considerazioni che sem-

brano concedere a Cartesio e al suo *cogito* un qualche diritto di cittadinanza è opportuno affiancarle ad una riflessione che muove dalla prospettiva cartesiana ma che innanzitutto ci invita a sottolineare ciò che a suo avviso può davvero cadere sotto i colpi del dubbio. Non posso dubitare di ciò che provo, ma posso sempre pensare che gli uomini che osservo dalla finestra della mia stanza — così si legge nelle *Meditazioni metafisiche* — siano soltanto manichini o automi su cui certo si imprime la mimica delle espressioni, ma senza che a quei gesti consueti si accompagni ciò che ad esse dà un senso. Alla mimica della *res extensa* potrebbe non corrispondere un vissuto nella *res cogitans*, poiché la soggettività è sempre e solo in prima persona ed io non posso sapere se la parola «io» ha un senso al di là dei confini della mia persona. Sento le tue risa e vedo la gioia nei tuoi occhi, ma se tu sia davvero felice non posso saperlo: posso solo congetturarlo.

La vita degli altri è soltanto congettura? Possiamo davvero chiederci se parole come gioia o dolore hanno soltanto in me lo spazio della loro legittima applicazione? Che questa tesi sia contraddetta dalla vita è certo: non sono capace anche soltanto di pensare che una persona ferita gravemente finga di soffrire. Il dubbio è in certi casi non sa dover far presa e non riesco a lasciarmi determinare dalle vesti del filosofo scettico che pure ho deciso di impersonare. Ma se non è sempre possibile dubitare ciò non accade soltanto per questioni empiriche: la *possibilità di dubitare di qualcosa presuppone comunque che si dia la regola rispetto a cui quel dubitare verte*, e ciò significa a sua volta che il dubitare presuppone la certezza. Perché possa dubitare che l'altro ora soffra *debbo comunque padroneggiare il gioco linguistico che mi permette di attribuire all'altro la tristezza*, e questo implica che la *regola che lo sorregge possa essere talvolta seguita con successo*. Proprio come il misurare le lunghezze, anche il "misurare" lo stato d'animo degli altri è possibile solo se vi è una costanza nei giudizi, solo se chi mi sembra triste o allegro riconosce sempre, o quasi sempre, di essere triste o allegro. Ma ciò è quanto dire che la sensatezza di un gioco linguistico non può tollerare un dubbio che neghi in linea di principio l'esistenza di un criterio capace di risolverlo: se fosse davvero lecito dubitare sempre delle sensazioni e degli stati d'animo altrui, dovremmo semplicemente sostenere che di un gioco lin-

guistico che concerne le esperienze dell'altro non si può parlare e che le espressioni che lo caratterizzano sono prive di senso. Certo, posso sempre sbagliarmi e credere che tu sia triste quando invece stai solo fingendo di esserlo; ciò non toglie tuttavia che l'espressione "sei triste" e l'espressione "tu fingi di essere triste" hanno un senso solo all'interno di due differenti giochi linguistici le cui regole debbono esserci già date, così come debbono esserci già dati i criteri che ci permettono di asserirle sensatamente. Lo scetticismo è una dottrina che continuamente presuppone quel criterio di verità di cui tuttavia lamenta continuamente l'assenza: lo scettico può lamentare l'inganno di cui la conoscenza intera è vittima solo perché si concede, almeno per un attimo, il diritto di accedere ad una conoscenza vera — quella che svela ogni conoscere come un errore. Una simile consapevolezza deve guidare le considerazioni sull'esperienza altrui. Posso talvolta ingannarmi, ma non *posso* credere ad un inganno universale, poiché si può simulare un'emozione solo se si dà per scontato che vi siano e che siano proprio così le espressioni sincere delle emozioni. La possibilità dell'inganno poggia sull'eccezionalità della simulazione.

Così, possiamo senz'altro riconoscere che le sensazioni siano private, ma da questa proposizione apparente che sembra enunciare un fatto e che invece illustra una proprietà grammaticale del nostro linguaggio emotivo non si possono davvero dedurre le conseguenze che le *Meditazioni metafisiche* ci invitano a trarre. Dire che le sensazioni sono private è come rammentare che i solitari si giocano da soli: significa alludere ad una caratteristica di fondo delle sensazioni che determina il modo in cui esse possono entrare a far parte dei nostri giochi linguistici. Riconoscere che le sensazioni sono private vorrà dire allora richiamare l'attenzione sul fatto che non è possibile che il nostro linguaggio ne parli come se fossero *oggetti* che possiamo condividere con chi ci ascolta. Il linguaggio di cui ci avvaliamo non può rinunciare alle forme proprie dell'orizzonte intersoggettivo:

Un uomo può farsi coraggio, dare ordini e obbedire; può biasimare e punire se stesso, porsi una domanda e rispondere ad essa. Dunque si potrebbero immaginare uomini che parlassero solo in monologo; che accompagnassero la loro attività con soliloqui. — Un esploratore che li osservasse e stesse ad origliare i loro discorsi riuscirebbe a tradurre la loro lingua nella nostra. (Sarebbe pertanto in grado di predire

correttamente le azioni di questi uomini; infatti li sente anche formulare programmi e prendere decisioni). Ma sarebbe anche pensabile un linguaggio in cui uno potesse esprimere per iscritto o oralmente le sue esperienze vissute interiori — i suoi sentimenti, umori, ecc. — per uso proprio? — perché, queste cose non possiamo già farle nel nostro linguaggio ordinario? Ma io non lo intendevo così. Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio (*ivi*, 243)

In quest'osservazione sono racchiusi due differenti problemi. Da un lato Wittgenstein allude in linea ipotetica alle condizioni cui dovrebbe ottemperare un linguaggio privato, di cui tuttavia si riserva di vagliare in seguito la possibilità. D'altro lato, invece, sottolinea che nel linguaggio ordinario non possiamo non disporci sul terreno di regole e di riferimenti intersoggettivi e che non è dunque possibile pretendere di parlare di ciò che è soltanto nostro e che è inaccessibile agli altri. Ma noi, tuttavia, delle nostre esperienze di fatto parliamo: ne segue che deve esistere un modo di discorrere della nostra esperienza vissuta che non implichi necessariamente un rimando di natura denotativa alla sensazione che, proprio perché appartiene ad una dimensione in linea di principio sottratta allo spazio intersoggettivo, non può porsi come terreno comune del dialogo. Questo modo vi è, e chiama in causa il nostro comportamento in cui le nostre sensazioni si manifestano in varia forma: le espressioni del volto, le voci naturali, il gestire, il complesso del nostro agire in una situazione data sono forme in cui si esprime la nostra vita psichica ed emotiva. Dobbiamo quindi disporci sul terreno dei giochi linguistici e chiederci quali siano i comportamenti da cui si può comprendere il significato di parole come “dolore”, “piacere”, “gioia”, “ansia”, ecc. Wittgenstein lo dice chiaramente:

Il sentimento di fiducia: come si manifesta nel comportamento? (*ivi*, § 579); Un “processo interno” ha bisogno di criteri esterni (§ 580).

Le citazioni potrebbero essere moltiplicate e ci condurrebbero tutte dalla privatità della sensazione alla dimensione pubblica del comportamento che alla sensazione si lega, esprimendola. Su questo tema, del resto, dovremo in seguito ritornare, e tuttavia già questo breve cenno è sufficiente per comprendere in che senso, per Wittgenstein, se ci muoviamo sul terreno dei nostri giochi linguistici, non sia lecito dedurre

dalla natura privata delle sensazioni la tesi secondo la quale *non potremmo sapere* se anche gli altri provano dolore. Che cosa gli altri provino lo sappiamo, proprio come sappiamo molte altre cose, anche se occasionalmente possiamo sbagliarci. E correlativamente: non è vero che tu non possa sapere se soffro e che soltanto io possa effettivamente saperlo. Tutt'altro; se ci lasciamo guidare dal linguaggio ci accorgiamo che le cose non stanno così e che, anzi, se c'è qualcosa che suona falso è proprio la pretesa che io *sappia* ciò che provo:

in che senso le mie sensazioni sono private? — Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo. — Per un verso ciò è falso, per un altro insensato. Se usiamo la parola «sapere» come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore — Già, ma non con la sicurezza con cui lo so io stesso! — Ma di me non si può dire in generale (se non per scherzo) che *so* di provare dolore. Ma che cosa deve mai significare, — se non, forse, che *provo* dolore? (§ 246).

Il senso di queste affermazioni può da principio sfuggirci: ci sembra infatti che Wittgenstein si perda in un'inutile pignoleria. Nessuno dice di *sapere* che prova dolore, ma questo che cosa importa? Il fatto che non ci si esprima così non è una buona ragione per convincerci che si possa dubitare di avere una sensazione determinata. Certo, la forma del linguaggio non può insegnarci nulla di per se stessa, e tuttavia è possibile scorgere in questa consuetudine linguistica qualcosa di più di un tratto meramente empirico. Nella norma, dico di sapere di qualcosa se posso addurre un criterio che consente di verificare (e quindi anche, eventualmente, di falsificare) la mia presunta conoscenza. Così, se dico di sapere che c'è un albero in giardino posso poi giustificare la mia affermazione invitandoti a controllare se così stanno le cose. Non così quando parliamo di una sensazione che avvertiamo: in questo caso la mia pretesa di sapere che vi è in me una determinata sensazione si sottrae necessariamente alla possibilità di una verifica poiché non posso offrirti nessun criterio per verificare se le cose stanno come dico. Così, se il sapere ha bisogno di un criterio intersoggettivo, allora *non* si può affermare di sapere che si prova un determinato dolore, poiché non vi è un criterio che permetta agli altri di accertare che vi sia dentro di me un oggetto tanto fuggevole e vago quanto la sensazione del dolore.

Si tratta di un'osservazione interessante che sembra tuttavia costringer-

ci ad una precisazione ulteriore. Certo, se ci poniamo sul terreno dei giochi linguistici, possiamo dire di sapere che cosa provano gli altri, perché abbiamo un criterio intersoggettivo per dire come stanno le cose, ma non abbiamo invece la possibilità di dire che sappiamo di soffrire — le mie sensazioni non sono accessibili che a me stesso. Ora, a partire di qui, comprendiamo forse perché non si possa dire di sapere che cosa proviamo — un criterio intersoggettivo che ci permetta di accertare l'esserci delle nostre sensazioni non c'è — e tuttavia al sapere in senso consueto sembra possibile accostare il sapere apodittico del *cogito*: anche se non posso darti un criterio per dire che le cose stanno così, io so quali siano le sensazioni che vivo. Anche se soltanto io conosco la strada che conduce agli oggetti della mia mente, ciò nondimeno so che le mie sensazioni ci sono, ed è questo che intendo quando asserisco che *questi* sono ora i miei vissuti, anche se poi debbo riconoscere che nell'abbandonare lo spazio protetto della mia consapevolezza per dispormi sul terreno comunicativo sono costretto a dimenticare il nesso che lega le parole ai miei vissuti, poiché nulla può guidare lo sguardo degli altri nel labirinto inaccessibile della mia coscienza. Detto altrimenti: anche se solo nella prospettiva di uno spazio solipsistico e di un linguaggio essenzialmente privato, la tesi cartesiana sembrerebbe legittima.

Una tesi plausibile, — ma una tesi falsa, almeno per Wittgenstein, che ci invita a domandarci se l'ipotesi di un linguaggio privato è percorribile. Un simile linguaggio chiede almeno questo: che si disponga di un *criterio di identità* che ci permetta di parlare delle nostre sensazioni e di riconoscerle come se fossero gli oggetti di uno spazio solipsistico tanto privato, quanto indubitabile. Ed ancora una volta, per provare a comprendere il senso di queste complesse argomentazioni dobbiamo immergerci nelle pieghe di un breve racconto, che narra la vicenda sottilmente inquietante di un uomo solo che vuole annotare su un diario le sue sensazioni:

Immaginiamo questo caso: mi propongo di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una determinata sensazione. A tal fine associo la sensazione alla lettera "S" e tutti i giorni in cui provo la sensazione scrivo questo segno in un calendario. — Prima di tutto voglio osservare che non è possibile formulare una definizione di un segno siffatto. — Però posso darla a me stesso come una specie di definizione ostensiva! — Come? Posso indicare la sensazione? — Non nel senso ordinario. Ma io parlo o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensa-

zione — come se la addita ssi interiormente. — Ma che scopo ha questa cerimonia? Perché sembra trattarsi solo di una cerimonia! Però una definizione serve a fissare il significato di un segno. — Questo avviene appunto mediante una concentrazione dell'attenzione; in questo modo, infatti, mi imprimo nella mente la connessione tra il segno e la sensazione. — Ma «me la imprimo in mente» può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi *correttamente* questa connessione. Però nel nostro caso non ho nessun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di “corretto”. (*Ricerche filosofiche*, § 258)

Immaginiamo di tenere davvero un simile diario e chiediamoci: che cosa implica quest'operazione? Implica, appunto, un *criterio di identità*, in assenza del quale non avrebbe alcun senso parlare di un rapporto di designazione: un nome denota qualcosa solo se è possibile indicare che cosa questo qualcosa sia e se possediamo un criterio per distinguerlo da altri oggetti e per riconoscerlo qualora si ripresentasse. Ora, che ciascuno possieda *per suo conto* un simile criterio di identità è un fatto tutt'altro che scontato, poiché non è chiaro che cosa voglia dire *indicare* una determinata sensazione. Il tavolo che è di fronte a me posso indicarlo, e il suo essere lo stesso tavolo su cui ieri ho cenato è un fatto su cui è possibile concordare: l'indicazione allude infatti ad uno spazio pubblico e può essere condivisa. Ma che cosa può voler dire indicare *una* sensazione? La risposta che ci viene offerta allude ad una strana cerimonia: scrivo un nome su un foglio e intanto concentro la mia attenzione su ciò che vivo, — sul dolore che provo. Ora, a che serve questo mio volgere interiormente lo sguardo sulla sensazione? Non certo ad indicarla agli altri: se l'attenzione indica qualcosa, la indica solo a me stesso. Ma non è affatto chiaro perché io debba indicare qualcosa a me stesso: il gesto della mano serve solo a chi non guarda ancora nella direzione giusta. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: se ha un senso indicare qualcosa a se stessi, ciò significa soltanto che, in questo caso, l'indicare funge come un *mezzo* per permetterci di *rammentare* ciò cui rivolgiamo l'attenzione. La cerimonia che l'attenzione è chiamata ad inscenare ha dunque questa funzione: serve per celebrare le nozze tra la sensazione e il segno con cui pretendo di designarla.

Queste nozze, tuttavia, hanno soltanto un garante: l'attenzione che le celebra, e ciò è quanto dire che si tratta di nozze prive di testimoni che

possano garantire che il rito è stato seguito correttamente. In altri termini: non è affatto lecito sostenere che ciò che ora chiamo “S” sia la *stessa* sensazione che dianzi ho chiamato così, poiché non vi è un criterio che ci permetta di distinguere ciò che mi *sembra* essere vero da ciò che davvero lo è. La “cerimonia” che dovrebbe garantire il mio *imprimermi nella mente* la sensazione che provo e che designo con la lettera “S” di fatto non mi offre un criterio di correttezza, poiché non mi permette di accedere ad una fonte esterna di confronto e di legittimazione. L’infallibilità dell’esperienza interna diviene così il segno del suo sottrarsi ad una possibile verifica. La certezza dell’esperienza interna ci appare così come il calore di un fuoco dipinto che non può essere spento da un nessun accidente esterno, ma non può tuttavia aiutarci a passare meglio l’inverno. Scrive Wittgenstein:

Le regole del linguaggio privato sono *impressioni* di regole? — La bilancia su cui si pesano le impressioni non è l’*impressione* di una bilancia. (§ 259). «Ebbene, io *credo* che questa sia ancora la sensazione S». — Tu *credi* di crederlo! (§ 260).

Tu *credi* di crederlo —questo è il punto. Se *non* ci si dispone sul terreno di istituzioni socialmente condivise la possibilità di discernere che cosa sia un comportamento corretto e che cosa sia invece un comportamento scorretto è priva di senso, poiché in ogni caso non mi è lecito andare al di là di ciò che di fatto mi appare. Gli esempi che Wittgenstein ci propone per chiarire il suo pensiero sono molteplici. Ci parla del dimensionamento di un ponte, costruito nell’immaginazione, attraverso immaginarie prove di carico; del nostro controllare che ore sono, facendo girare le lancette sino a quando ci sembrerà che l’ora risponda alle nostre attese o ancora del verificare la bontà di una nostra traduzione sfogliando un vocabolario immaginario. Ma all’origine di questi esempi vi è *una* tesi: ha senso sostenere che qualcuno segue una regola solo se si può indicare un criterio di verifica che permetta di rendere conto della distinzione, che il linguaggio traccia, tra il mio seguire una regola e il mio credere di seguirla.

Ma torniamo al nostro argomento: ciò che Wittgenstein intende innanzitutto mostrare è che chi pretende di muoversi all’interno di un linguaggio privato non ha alcun criterio per stabilire se la sensazione che ora prova e che lo induce a segnare sul foglio il contrassegno pattuito sia la

stessa dianzi provata e precedentemente indicata dalla lettera “S”. Sarebbe tuttavia un errore credere che l’argomento che abbiamo appena esposto si limiti ad affermare che non possediamo un criterio per riconoscere, per esempio, un dolore da un altro: le sue conseguenze hanno un raggio d’azione ben più vasto. Se infatti non è possibile individuare un criterio di identificazione, le sensazioni non saranno soltanto indiscernibili, ma saranno anche private della loro specificità e delle loro proprietà caratteristiche. Riconoscere qualcosa significa infatti coglierlo come un *quid* che appartiene ad una determinata *categoria* oggettuale; ogni categoria ci riconduce tuttavia ad una regola che vale *nel* linguaggio e che può essere correttamente applicata solo se esiste un criterio indipendente di valutazione: dire di ciò che vivo che è una sensazione o qualsiasi altra cosa vuol dire allora presupporre comunque l’utilizzo di una regola che è data nel linguaggio comune e che lo implica.

Scrive ancora una volta Wittgenstein:

Che ragione abbiamo di dire che “S” è il segno di una sensazione? «Sensazione» è infatti una parola del linguaggio comune a noi tutti, non di un linguaggio che soltanto io posso comprendere. L’uso di questa parola richiede dunque una giustificazione che sia compresa da tutti. — E non servirebbe a nulla neppure il dire: non deve essere una *sensazione*; quando scrive “S” sul calendario quel tale ha *qualcosa* — e di più non potremmo dire. Ma “avere” e “qualcosa” appartengono anche al linguaggio di tutti. — Così filosofando si arriva a un punto in cui l’unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato. — Ma solo in un determinato gioco linguistico [...] un suono del genere è un’espressione (§ 261).

Tolto il linguaggio come insieme di regole condivise è tolta anche la possibilità di parlare sensatamente di ciò che avvertiamo: la pretesa cartesiana di parlare di ciò che la coscienza racchiude si scontra così con la forma stessa delle regole su cui poggia il linguaggio e, con esso, il significato. Di qui la conseguenza che l’osservazione 261 mette in luce: il segno sul calendario diviene sempre più povero, e privo di significato. «Filosofando si arriva a un punto in cui l’unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato» — scrive Wittgenstein, ma il senso di una simile tesi è tutto racchiuso nel fatto che anche un simile grido può fungere da segnale di qualcosa solo se vi è un gioco linguistico che lo ospita. Il pianto del bambino appena nato significa qualcosa solo perché vi sono genitori che hanno già imparato a prendersene

cura.

2. Di che cosa parlo quando parlo delle mie sensazioni

Possiamo cercare ora di trarre qualche conclusione di carattere generale. Rammentiamo innanzitutto la premessa dell'argomento di cui discorriamo: se ci disponiamo sul terreno del linguaggio privato, non abbiamo un criterio di identificazione per indicare le sensazioni che provo. Certo, le sensazioni sono private, ma questo non significa molto di più che riconoscere che sono io che mi lamento quando mi fa male la testa, e non tu. Se invece si pretendesse di affermare che quando parlo del mio mal di testa indico *un* vissuto che è soltanto mio, allora l'affermazione diverrebbe in realtà un non senso, poiché non vi è un criterio che ci permetta di indicare *quale* sia l'oggetto che intendo quando parlo dei miei dolori:

«Un altro non può avere i miei dolori». — Ma quali sono i *miei* dolori? Qual è, qui, il criterio di identità? Considera che cosa renda possibile, nel caso degli oggetti fisici, parlare di “due cose esattamente eguali” [...]. Nella misura in cui ha *sensu* dire che il mio dolore è lo stesso del suo, è anche possibile dire che entrambi proviamo lo stesso dolore [...]. Durante una discussione su questo soggetto ho visto una persona battersi il petto dicendo: «Ma un altro non può avere *QUESTO* dolore!» — La risposta è che, accentuando enfaticamente la parola «questo» non si definisce nessun criterio di identità. Piuttosto quest'enfasi ci induce a credere, erroneamente, che un tale criterio ci è familiare, ma deve esserci rammentato (§ 253).

Che cosa trarre da questa discussione con questo filosofo che della sua coscienza parla come se fosse un sacello che solo lui può aprire? Innanzitutto questo: che — almeno sin quando non ci lasciamo confondere dalla filosofia — siamo tutti d'accordo nel sostenere che vi è un senso ovvio in cui si può dire che il dolore che un'altra persona prova è lo stesso che anche noi ora avvertiamo — sentiamo per esempio lo stesso dolore quando siamo infastiditi dalla stessa causa. Ma riconoscere che possiamo condividere con altri le stesse sensazioni, ci invita fin da principio a riflettere sul fatto che il nostro linguaggio, che ci permette di trovare un accordo sulle espressioni che concernono la sensibilità, deve necessariamente riferirsi a qualcosa che non cada nella sfera di ciò che appartiene al *solus ipse*. Se nel linguaggio ci comprendiamo e se

talvolta possiamo dire di avere lo stesso dolore o di vedere lo stesso colore che dice di avere o di vedere chi ci è accanto, ciò significa che nei nostri giochi linguistici la sensazione — nella sua natura eminentemente privata — resta necessariamente esclusa. Di essa semplicemente non parliamo. Così, il filosofo che si batte il petto e che affida soltanto ad un gesto il suo proclamare che le chiavi che danno accesso alla profondità del suo io sono soltanto in suo possesso, diviene insieme un'immagine dell'ineffabilità delle esperienze private e della loro parziale *irrilevanza* rispetto al linguaggio: quel gesto enfatico lascia infatti trasparire da un lato la propria incapacità di *indicare* in un modo perspicuo il vissuto che prova, ma testimonia dall'altro, sia pure indirettamente, il fatto che *il linguaggio non denota le sensazioni di nessuno*, — non le denota proprio perché non esistono criteri per identificarle.

Ma ciò è quanto dire che il linguaggio, che pure parla delle sensazioni, ne parla senza denotarle, senza trasformarle in oggetti su cui far vertere il discorso. Dobbiamo allora avanzare — sia pure soltanto a titolo di ipotesi, per il momento — il sospetto che nel nostro parlare di stati d'animo e di sensazioni *non abbia affatto luogo un riferimento denotativo* e che i problemi che sembrano sorgere quando riflettiamo sulle espressioni che parlano della nostra vita psichica abbiano la loro origine in un *fraintendimento della grammatica del linguaggio che sembra suggerirci l'idea che vi sia un oggetto su cui verte il discorso anche là, dove di un oggetto non si parla affatto*. Verso questa conclusione così apparentemente paradossale ci spingono anche le suggestioni racchiuse in una strana ipotesi che Wittgenstein ci sottopone:

«Immagina un uomo che non sia in grado di tenere a mente *che cosa* significhi la parola “dolore” — e quindi chiami così sempre qualcosa di diverso — ma che tuttavia impieghi la parola in accordo con i consueti sintomi e presupposti del dolore!» — e dunque l'impieghi come noi tutti l'impieghiamo. Qui vorrei dire: una ruota, che si possa muovere senza che tutto il resto si possa muovere con essa, non fa parte della macchina (§ 271).

Che una simile finzione sia fino in fondo credibile è cosa su cui è possibile avanzare più di un dubbio ma che qui non ci interessa: non vogliamo, in altri termini, davvero sostenere che qualcuno possa usare correttamente la parola “dolore” anche se di continuo dimentica che co-

sa prova quando soffre, e ora creda che il dolore sia uno stato di beatitudine, ora un languore, ora un senso di spossatezza. E tuttavia se tacitiamo questo dubbio, che cosa la finzione reciti è ben chiaro: qui si parla di un uomo smemorato che crede che la parola “dolore” *denoti* cose sempre diverse, ma che sa tuttavia usare egualmente questa parola in accordo con le regole che normalmente circoscrivono il suo uso — la usa quando si ferisce o quando vede qualcuno contorcersi per la sofferenza o in altre simili circostanze. E ciò è quanto dire: delle strane amnesie di questa cavia filosofica noi come ascoltatori possiamo disinteressarci, poiché se non ci comunicasse il suo disappunto noi non ci accorgeremmo di niente e troveremmo del tutto legittimo il suo impiego del linguaggio.

Di qui la conseguenza che Wittgenstein ci invita a trarre. Se è possibile che una parola sia usata sempre nello stesso modo anche se sempre diversa è la sensazione che il parlante pretende di associarle, allora *si può dedurre che di quell’associazione il linguaggio può fare a meno*, poiché non concerne il significato del termine in questione «Una ruota, che si possa girare senza che tutto il resto si possa muovere con essa, non fa parte della macchina» — scrive Wittgenstein, e non è difficile applicare quest’analogia al problema che abbiamo sotto i nostri occhi. La macchina è il linguaggio; l’ingranaggio che sembra appartenerele ma che poi si rivela indipendente nel suo poter girare a vuoto è evidentemente la sensazione che provo; e se posso in linea di principio pensare che la sensazione cui la parola dovrebbe riferirsi muti anche se non muta il significato che la parola assume nel gioco linguistico, allora posso dedurre che la sensazione stessa è ininfluente rispetto al significato. *Qualunque cosa essa sia, posso comunque disinteressarmene, poiché non è di essa che il linguaggio parla.*

Di fronte a questa conclusione è difficile non rimanere almeno un poco perplessi, e la stranezza dell’esempio che ci viene suggerito sembra dare nuovi argomenti al nostro stupore. E tuttavia basta mutare di poco l’esempio perché lo stesso argomento ci si presenti in una nuova e più favorevole luce. Di fronte a noi c’è un oggetto, sul cui colore tutti concordiamo: diciamo tutti che è rosso. Ma ora ci chiediamo: possiamo di qui muovere per sostenere che tutti abbiamo un’identica sensazione

cromatica? La risposta non può che essere negativa: non possiamo in alcun modo sapere se la sensazione del rosso che ora vivo è identica alla sensazione di rosso che tu ora provi, e questo semplicemente perché non mi è in alcun modo accessibile la tua sensazione. Certo, noi concordiamo nel chiamare “rosso” quest’oggetto e ci intendiamo quando usiamo questa parola; tuttavia, la concordanza nell’uso non è un argomento sufficiente per sostenere un’analoga concordanza nelle sensazioni. Quando impariamo i colori, impariamo a pronunciare uno stesso nome in certe circostanze tra bro simili, ma il sussistere di somiglianze non dice nulla sulla qualità assoluta della sensazione: posso “smascherare” il daltonico, perché certe somiglianze che per la maggioranza degli uomini sono evidenti non lo sono per lui, ma non potrei affatto accorgermi di una differenza radicale nelle sensazioni che non si riflettesse nell’*incapacità* di giocare il gioco linguistico secondo le regole stabilite. In altri termini: se per magia la mia macchina fotografica imparasse a parlare, potrebbe concordare pienamente con noi nell’uso dei termini cromatici, ma le sue sensazioni — fissate nella pellicola — sarebbero appunto il negativo delle nostre.

Ora, proprio questo esempio così stravagante sembra tuttavia suggerire una via d’uscita: la diversità delle “sensazioni” la vedo appunto nel negativo, mentre nel caso degli uomini colgo la sostanziale identità di ciò che avvertono negli eventi psicofisici che accompagnano la percezione. La diversa sensibilità del daltonico ha una sua eco nella chimica dei recettori: il daltonico è obiettivamente riconoscibile perché non ha tre differenti tipi di coni, ma soltanto due. Non si potrebbe allora sostenere che l’eguaglianza obiettiva dei recettori è una prova dell’eguaglianza delle sensazioni? Anche in questo caso, si deve rispondere negativamente: l’unica connessione che possiamo effettivamente stabilire è tra un determinato apparato fisiologico e la risposta verbale che il soggetto sperimentale dà di fronte allo stimolo. E del resto, il problema non è naturalmente quello di sostenere che non sia probabile l’eguaglianza delle sensazioni tra gli uomini; che le cose stiano così, possiamo senz’altro concederlo: tutto lascia pensare che le nostre sensazioni siano simili in circostanze simili. Ma il punto della questione non muta: l’ipotesi dell’eguaglianza della sensazione non appartiene alla situazione *fenomenologica* del gioco linguistico. Di qui la conclusione

linguistico. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: il significato della parola “rosso” non mi riconduce alla sensazione che provo, poiché *questa* sensazione non è confrontabile con le sensazioni che gli altri avvertono quando osservano qualcosa di rosso:

Ciò che è essenziale nell'esperienza vissuta privata non è, propriamente, il fatto che ciascuno possiede il proprio esemplare, ma che nessuno sa se anche l'altro ha *questa*, oppure qualcosa di diverso. Sarebbe quindi possibile, benché non verificabile, che una parte dell'umanità abbia *una* sensazione di rosso, e un'altra ne abbia un'altra (§ 272).

Potremmo tutti avere una sensazione diversa, ma sappiamo già che il fine cui queste considerazioni tendono non consiste affatto nel cercare di instillarci questo irragionevole dubbio. L'obiettivo di Wittgenstein è un altro: egli intende ribadire una volta per tutte che un gioco linguistico non poggia su sensazioni private, ma sulla condivisione di una regola. Ma ciò è quanto dire che “rosso” non è il nome di una sensazione: chiarirlo non vuol dire ricondurlo ad un dato immediato, ma mostrare attraverso gli esempi quale sia la regola del gioco che con questa parola giochiamo.

Del resto, che i nomi di colori non siano nomi di sensazioni è una constatazione di cui di solito non avvertiamo affatto il bisogno: rosso è quest'oggetto fuori di me, non l'impressione in me. L'uso normale dei nomi di colori “sa” bene ciò che il filosofo si ostina a negare:

Guarda l'azzurro del cielo e di” a te stesso: «Come è azzurro il cielo!» — Se lo fai spontaneamente, e non con intenzioni filosofiche, non ti viene certo in mente che quest'impressione cromatica appartenga soltanto a te. E non hai alcuna esitazione a rivolgerti con questa esclamazione a un'altra persona. E se, pronunciando quelle parole, indichi qualcosa, indicherai il cielo. Voglio dire che non hai quel sentimento di additare in te stesso che spesso accompagna il “denominare una sensazione”, quando si riflette sul “linguaggio privato”. E neppure pensi che a rigore dovresti indicare il colore non con la mano, ma soltanto con l'attenzione (§ 275).

A partire di qui, la tesi secondo la quale parole come “dolore” o “rosso” non designano sensazioni sembra aver guadagnato una qualche plausibilità, e tuttavia vi è ancora un dubbio cui si deve cercare di dare risposta — un dubbio che sorge dal fatto che la mia sensazione di dolore sembra essere l'unica fonte da cui traggio un'informazione diretta su ciò che il dolore è. La parola “dolore” significhi pure ciò che vuole nell'uso

consueto: ma che cosa essa significa *per me* lo so solo nel momento in cui di fatto soffro — questa è l'obiezione che non riusciamo a tacitare.

Ora, venire a capo di questa difficoltà significa ancora una volta cercare di non farsi ingannare dalle parole. Dobbiamo allora chiederci che cosa significa sapere che cosa sia il rosso o il dolore, e la risposta non può che ricondurci ad un criterio obiettivo e controllabile: sapere che cosa siano il rosso o il dolore significa disporre di esempi e quindi di una o più applicazioni paradigmatiche che corrispondano alle regole sottese dall'uso di quei termini — dovrò cioè far riferimento ad un campione del rosso o ad un comportamento in cui la sofferenza si mostra in modo esemplare. Per poter dire di conoscere il rosso o il dolore debbo dunque avere un "metro" che mi permetta di fare le mie misurazioni, — ed il metro deve essere un oggetto che tutti possano riconoscere come tale e che si ponga come la pietra di paragone del mio giudizio. Non così stanno le cose se il mio sapere viene ancorato ad un'esperienza soltanto mia, ad una sensazione che non è in linea di principio accessibile agli altri: in questo caso il significato della parola si misura con se stesso, in una *cerimonia che paga la sua infallibilità con la negazione della possibilità stessa di una falsificazione*. Se dico di sapere che cos'è il verde solo sulla base del mio avere ora la sensazione del verde mi comporto — scrive Wittgenstein — come chi ci assicura di sapere quanto è alto e per tutta risposta a questa domanda si pone una mano sulla testa ed esclama: «sono alto così!» (§ 279). Che questa risposta non sia una risposta è chiaro: da questa strana misurazione non imparo nulla di nuovo e *non rendo confrontabile l'altezza di quella persona con l'altezza di altri oggetti*, ed è questo che significa "sapere quanto x è alto". Ma lo stesso accade se pretendo di derivare il mio sapere sul dolore o sui colori rifacendomi ad un campione interno, — alla sensazione che provo e che mi fa dire che vedo il rosso o che provo dolore. Anche in questo caso dal mio additare dentro di me non traggio nessuna conferma sul mio effettivo sapere che cosa, per esempio, significhi la parola "rosso" poiché non rendo in alcun modo confrontabile il mio attuale utilizzo di quel termine con un'applicazione paradigmatica accessibile a tutti.

Del resto, se fosse davvero lecito dire che soltanto dalla mia esperienza so che cosa è il dolore, dovremmo concludere che ciò è vero per tutti:

ciascuno per sé dovrebbe imparare che cos'è il dolore *solo da ciò che prova*. Ma poiché per definizione nessuno può sapere che cosa gli altri oltre a lui avvertono, siamo costretti a riconoscere che *se* la parola "dolore" ha *ciò nonostante* un significato, questo non può coincidere con ciò che ciascuno di noi in sé vive. Quest'affermazione sembra lasciare spazio ad una possibile obiezione: se la parola «dolore» ha un significato, ciò accade perché tutti noi proviamo la stessa cosa e questa voce ci è strappata dal petto dallo stesso vissuto. E lo stesso vale per il rosso o per le altre esperienze del colore: vediamo tutti la stessa cosa ed è per questo che la risposta sonora del nostro organismo allo stimolo da evento privato *diviene* linguaggio — l'uguaglianza di fatto delle reazioni umane è il fondamento dell'identità dei significati. Si tratta di un'ipotesi che è forse empiricamente vera, ma che — credo — non ha in sé la molteplicità adeguata per rendere conto della natura dei significati. Perché una parola abbia significato ciascuno *deve* poterla usare proprio come gli altri la usano, e questo *dovere* e questo *potere* sono proprio quelli che necessariamente vengono meno nel caso di un linguaggio fondato sulle sensazioni: infatti, anche se tutti provassimo di fatto lo stesso dolore, non avrebbe senso dire che tutti dobbiamo poter provare lo stesso dolore. Una regola *si deve poter seguire* e non ha senso trovarsi di fatto per caso a seguire una regola, poiché se per un caso ci trovassimo d'accordo non vi sarebbe ancora il convenire su cui quell'accordo dovrebbe poggiare. I giochi linguistici sono dialoghi, e *il dialogo non può ridursi ad un'armonia prestabilita* — e questo anche se con tutta probabilità un'armonia prestabilita vi è davvero, poiché siamo tutti empiricamente fatti nello stesso modo e le nostre sensazioni dipendono tutte dall'incontro di stimoli fisicamente confrontabili con un analogo apparato fisiologico.

Di qui la conclusione cui tendono le considerazioni di Wittgenstein. proprio perché tutti ci intendiamo sul significato della parola "dolore" *non possiamo porre poi il criterio del suo uso (l'applicazione paradigmatica che ci mostra la regola) in un luogo che sia consultabile solo privatamente da ciascuno*, poiché un simile oggetto nascosto non può fungere da metro della misurazione, poiché non può godere del crisma dell'esemplarità. Wittgenstein illustra queste nostre considerazioni proponendoci, ancora una volta, uno strano gioco di società, che ci ripropone

— sotto un velo piuttosto esile — una discussione più generale sulla coscienza e i suoi vissuti:

Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! — Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo "coleottero". Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero solo guardando il *suo* coleottero. — Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura supporre che questa cosa mutasse continuamente. — Ma supponiamo che la parola "coleottero" avesse tuttavia un uso per queste persone! — Bene, non sarebbe certo quello di designare una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: la scatola potrebbe anche essere vuota. — No, si può "tagliar corto" con questa cosa che è nella scatola; qualunque cosa essa sia, si riduce a nulla. Questo vuol dire: se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello "oggetto e designazione", allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante (§ 293).

Su quest'ultima affermazione si deve riflettere. Della sensazione (del coleottero nella scatola) si può proprio fare a meno, — si può farne a meno, tuttavia, solo se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello "oggetto e designazione". E ciò significa sostanzialmente due cose. La *prima*: la sensazione privata non è ciò che è designato dal termine che l'esprime. Se si intende il rapporto tra la parola e l'esperienza vissuta alla luce del modello che lega il nome alla cosa denotata allora la sensazione può essere messa da parte, poiché non è possibile farne il terreno comune di un reciproco intendersi. Ma — ed è questa la *seconda* conclusione che possiamo trarre — il sostenere che la sensazione non è ciò di cui si parla, non significa ancora negare che essa possa svolgere un qualche ruolo nel gioco linguistico: solo «se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello "oggetto e designazione", allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante». Un'altra ipotesi tuttavia è possibile: nel mio lamentarmi per il dolore che provo, le parole che pronuncio potrebbero non essere intese come nomi di sensazioni, ma come forme in cui il dolore si manifesta e si esprime. I gesti linguistici in cui la mia vita emotiva e sensibile si manifesta non sarebbero allora — con buona pace di Cartesio — nomi che additano gli unici oggetti di cui posso essere certo, ma forme di un comportamento che quella vita esprime, continuando-

la al di là dello spazio angusto della mia persona.

Dunque, anche quando parlo di ciò che vivo e provo, il linguaggio non denota quegli oggetti che dovrebbero essere soltanto a me stesso accessibili. Ma allora, se le cose stanno così, dobbiamo davvero credere che Cartesio si è soltanto ingannato quando ha sostenuto la peculiarità della posizione della prima persona e l'asimmetria tra il mio dire di me stesso che sono sereno e il dirlo di un altro? Non credo che le cose stiano così, e non penso che si possa davvero sostenere che non vi è asimmetria tra la prima e la terza persona. Tutt'altro: questa *asimmetria* vi è, e ci siamo già imbattuti in essa quando abbiamo osservato che non posso dire di sapere che cosa provo. Non posso dirlo, perché non ho un criterio per identificare le mie sensazioni — su questo punto ci siamo già soffermati; ma non posso dirlo anche per un'ulteriore ragione: perché quando parlo delle mie sensazioni non *affermo* che vi è qualcosa, ma — più semplicemente — *lo esprimo*. La mia parola non *dice* che vi è in me un vissuto, ma lo esprime e lo prolunga nel mondo. E in questo senso posso davvero comprendere che cosa voglia dire che non ha senso dubitare di chi, in prima persona, dice di soffrire o di essere felice: in questi gesti linguistici non si parla di un oggetto che potrebbe essere stato comunque frainteso, ma si compie la mossa in virtù della quale soltanto ha senso parlare di ciò che provo. Quando dico che provo un certo vissuto, il mio dire non afferma un fatto che possa essere messo in questione. Più semplicemente lo è — poiché il dolore di cui noi uomini parliamo è questo suo esprimersi in gesti e comportamenti peculiari. Di qui la domanda che dovremo porci: quale immagine della soggettività e quale espressione di vissuti soggettivi derivano dal nostro accettare l'argomento che nega la possibilità di un "linguaggio privato"?

LEZIONE SEDICESIMA

1. Un nuovo comportamento del dolore

L'osservazione 244 delle *Ricerche filosofiche* ci permette finalmente di abbandonare la dimensione insidiosa delle argomentazioni per assurdo, riconducendoci sul terreno degli esempi. Ecco allora un bambino che cade e che piange, e i genitori che gli si fanno vicini, per consolarlo con parole e con gesti: il bambino (è così che dobbiamo immaginare l'esempio che Wittgenstein ci propone) è un bambino piccolo che ancora non sa parlare, eppure chi lo consola non può fare a meno di pronunciare promesse e parole, sia pure con un tono di voce particolare. Ora, questa scena così domestica e così frequente potremmo guardarla con lo sguardo stupito di chi assiste ad un rituale senza senso: il bambino ancora non parla e noi tuttavia lo rassicuriamo a *parole*, gli *promettiamo* che il dolore passerà in breve, gli *diciamo* che è soltanto un graffio, e così via. Noi parliamo, ma il bambino che non ha ancora imparato a parlare che cosa può capire? Non sarebbe forse più serio, almeno in questo caso, tacere?

E invece parliamo, perché qualcosa il bambino comprende: comprende i gesti e il tono della voce e di qui, da questo contesto che è il contesto di una socialità immediata che si fonda su gesti e su visi noti, può muovere per acquisire un *nuovo comportamento* del dolore che da un lato lo lega gradualmente al mondo umano cui appartiene, dall'altro attribuisce un primo rudimentale significato alle parole che nel tempo *sostituiranno* il pianto e le altre manifestazioni naturali del dolore. Per comprendere come ciò accada è sufficiente gettare uno sguardo nuovo su questa scena antica, uno sguardo lievemente estraniato, che la colga come un gioco, o meglio: come quella prima mano dei giochi che si fa "a carte scoperte" per insegnare al principiante le regole cui dovrà in seguito attenersi. Il bambino piange, e il pianto è innanzitutto una *voce naturale* che è immediatamente comprensibile e che si fa comunque del tutto trasparente alla luce del contesto in cui accade: il bambino è caduto e manifesta la sua ri-

chiesta di aiuto. Ora, nel reagire a questa richiesta il genitore accompagna i gesti alle parole: il bambino è preso in braccio, è accarezzato e a questo comportamento *esemplarmente* affettuoso fanno eco le parole sempre più *sommesse* che *accompagnano* il dolore nel suo decorso, sottolineando il suo rapido o lento incedere verso la soglia che lo rende pienamente dominabile. Al bambino si chiede dove si sia fatto male e poi, dopo le prime voci concitate, si cantilena una promessa che è insieme un incitamento: «su, vedrai, ora passa, ora passa», ed il senso di queste parole è innanzitutto nel loro porsi come una *misura umana del tempo*, come una scansione che si sovrappone alla vicenda corporea del dolore, come se fosse capace di guidarla e di garantirne l'esito felice. Il tempo *naturale* del dolore diviene il tempo *raccontato* dal gesto di chi consola, ed è in questo gioco complesso che la voce naturale del pianto si inserisce in un *contesto tipicamente umano*, in un gioco che da un lato insegna al bambino a dominare una sensazione così invadente, dall'altra lo rassicura sulla possibilità di condividere con gli altri un presente così difficile. Di qui dunque traggono il loro senso le parole e i gesti della sofferenza — nel loro integrarsi in una prassi complessa che il bambino deve imparare a sue spese a giocare. Se il bambino cade e piange, il genitore *deve* prenderlo in braccio e parlargli; ma anche il bambino ha un compito: gli si chiede di *lasciarsi consolare*. In altri termini: il pianto, prima o poi, *deve* cessare, ed è per questo che spesso alle parole di conforto e di commiserazione si affiancano veri e propri richiami alle regole del gioco — al bambino che piange si chiede più o meno velatamente di smetterla.

Così appunto stanno le cose. Ma quali conseguenze filosofiche dobbiamo trarre da queste osservazioni così risapute? Wittgenstein lo dice con chiarezza: di qui, da questa prassi, prende forma il significato della parola “dolore” — un nome che non deriva il suo significato dalla possibilità di accedere privatamente alla sensazione che ciascuno di noi di volta in volta avverte, ma dal modo in cui di quella parola ci si avvale all'interno di quel gioco linguistico, sulle cui forme più elementari ci siamo sin qui soffermati. Ma ciò è quanto dire che la parola “dolore” *esprime*, ma *non denota* una sensazione: la sensazione si esprime nel grido e il grido continua sé nella parola, che non è una freccia che ci riconduca all'interno della soggettività, ma un momento che appartiene al compor-

tamento *umano* del dolore. Il suo senso è tutto qui: nel suo essere parte di quel comportamento, nel suo *permetterci di condurlo in porto*.

Il senso di questa riconduzione dei nomi di sensazione dal compito di denotare alla funzione dell'esprimere deve essere tuttavia precisato e difeso da possibili fraintendimenti che rischiano di renderla inaccettabile.

Il primo fraintendimento poggia su una banalizzazione del discorso wittgensteiniano che viene inteso come se esso si riducesse alla tesi secondo la quale *non può esistere una sensazione di dolore senza il comportamento tipico del dolore*. Wittgenstein si esprime così:

«Ma il risultato di quello che tu dici non è che non esiste, ad esempio, dolore senza *comportamento tipico del dolore?*» — Il risultato è che soltanto dell'uomo vivente e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo; che sia in sé o che non sia cosciente (§ 281).

Chi sperava in un sì o in un no, deve ancora una volta fare i conti con la predilezione wittgensteiniana per le risposte che ci costringono a pensare. Alla domanda che l'interlocutore delle *Ricerche filosofiche* avanza si potrebbe rispondere negativamente: possiamo pensare ad un uomo — ad una di quelle figure che campeggiano nell'aneddotica dello stoicismo — che non manifesti in alcun modo le indicibili sofferenze che pure prova. Qui vi è dolore, ma non vi è comportamento del dolore: ciò che avverte — la sensazione — c'è, anche se non vi è il comportamento che dovrebbe manifestarla. Del resto, non potremmo pensare di prendere alla lettera una metafora e di restare davvero *impietriti* dal dolore? E non dovremmo in questo caso sostenere che dal di fuori nulla tradirebbe le nostre emozioni, che noi tuttavia continueremmo a provare? Per dirla con i versi cantati del *Giuseppe riconosciuto* del Metastasio:

Se a ciascun l'interno affanno / Si leggesse in fronte scritto / Quanti mai, che invidia fanno, / Ci farebbero pietà

Basta tuttavia formulare così l'ipotesi dello stoico perché la risposta di Wittgenstein smetta di suonarci oscura. Siamo certi che il filosofo stoico soffra anche se non lo dà a vedere, ma questa possibilità di rescindere il nodo che lega la sensazione al gesto in cui si esprime non ci riconduce sul terreno di una filosofia dell'interiorità perché il comportamento imperturbabile dello storico di cui discorriamo è comunque un com-

portamento tipicamente umano, e il suo tacitare l'espressione delle emozioni avviene in un contesto che ci assicura che sono comunque avvertite. Così, possiamo anche pensare che «l'interno affanno» non sia leggibile sulla fronte di chi ci ispira invidia, ma ciò non toglie che su quel viso si possa leggere qualcos'altro. Il tacere e il celare sono *comportamenti che appartengono alla persona umana* e alla sua *profondità*, mentre di fronte al sasso che mi sta di fronte e che calpesto con tutto il mio peso non mi è possibile pensare che provi dolore; in questo caso nulla sorregge il gioco linguistico che mi si chiede di giocare:

Guarda una pietra e immagina che abbia sensazioni! — Ci chiediamo: come può anche soltanto venirci in mente di ascrivere una sensazione a una cosa? Con lo stesso diritto si potrebbe attribuire una sensazione a un numero! — E ora osserva una mosca che si dimena convulsamente, e subito la difficoltà è svanita: qui il dolore sembra *far presa*, mentre prima si trovava di fronte, per così dire, tutte cose *lisce*. E allo stesso modo anche un cadavere ci appare del tutto inaccessibile al dolore. Il nostro atteggiamento verso i viventi non è lo stesso che verso i morti. Tutte le nostre reazioni sono differenti. — Se qualcuno dicesse: «La differenza non può consistere soltanto nel fatto che gli esseri viventi si muovono in un certo modo e i morti no» — gli farei intendere che qui ci troviamo di fronte ad un caso di passaggio dalla «quantità alla qualità». (§ 284).

Di fronte ad una pietra non riusciamo a pensare che provi dolore — ma perché ciò accade? Non potremmo pensare che le pietre abbiano un'anima e che essa sia attraversata da ogni sorta di esperienze e di vissuti? Come posso escludere che la pietra dentro di sé soffra? Non potremmo pensare che la pietra abbia una scorza invalicabile, al di sotto della quale tuttavia pulsa una vita affettiva? A tutte queste domande si deve rispondere in un identico modo: si deve semplicemente ribadire che il nostro negare che la pietra possa aver dolore *non implica* affatto una qualche *ipotesi metafisica* sull'essenza di quegli oggetti che non a caso chiamiamo *inanimati*. Dire che un sasso non può soffrire non *significa* negare che al suo interno possano accadere fenomeni di vario genere: vuol *dire* solo riconoscere che nulla in una pietra sorregge l'applicazione di quel gioco linguistico che chiamiamo «attribuzione di una sensazione di dolore a qualcuno». Dire che una pietra non può provare dolore significa allora *rammentare il fatto che le pietre non si lamentano*, né chiedono aiuto e che non è possibile considerarle parte di

un gioco linguistico. Ma allora dobbiamo davvero sostenere che le fantasie di una sofferenza e di una vita che non trapelano mai nell'espressione e nel gesto sono prive di senso? Dovremmo forse sostenere che la fantasia di Polidoro o di Pier delle Vigne e dei loro corpi trasformati in sterpi è una fantasia gratuita e priva di oggetto?

No, naturalmente. In quell'immagine parla l'angoscia metafisica del *dolore del mondo*, di un dolore imprigionato in una scorza che lo rende interamente inespresso, e che quindi spalanca dietro la tranquilla presenza dei fenomeni la possibilità di una sofferenza costretta al silenzio. E quest'ipotesi è di fatto ineliminabile, ma — ed è questo il punto che Wittgenstein intende far valere — il suo senso ci conduce oltre se stessa, poiché quella possibile sensazione imprigionata nella pietra o nel legno diviene a pieno titolo un dolore solo se la proiettiamo sullo sfondo del gioco linguistico che ci è noto — quel gioco linguistico che la fantasia poetica prontamente ravviva costringendo il dolore a farsi parola e la materialità del legno a farsi immagine di un corpo contratto che sanguina. Lo stesso ordine di considerazioni guida Wittgenstein in alcuni esempio che concernono il mondo animale:

Perché un cane non può simulare il dolore? È troppo onesto? Si potrebbe insegnare a un cane a simulare il dolore? Si può forse insegnargli, in determinate circostanze, a guaire come se soffrisse, senza che in realtà provi dolore. Ma per poter parlare di simulazione vera e propria mancherebbe pur sempre, al comportamento ora descritto, il contesto adeguato (ivi § 250).

Dire che un cane non può essere ipocrita non significa sostenere che vi sono vissuti che sappiamo di poter escludere dalla sua vita di coscienza: vuol dire invece asserire che il suo comportamento non ha quella complessità che è richiesta dal *gioco linguistico* dell'ipocrisia. E ancora:

Diciamo che il cane teme che il padrone lo picchi, ma non che teme che il padrone lo picchierà domani. Perché no? (ivi, § 650).

Il senso di quest'osservazione è chiaro: chi nega ad un cane la capacità di preoccuparsi del domani non avanza un'ipotesi sul tipo di vissuti che possono passare nella testa di quell'animale: sostiene invece che nel comportamento dei cani non vi è nulla che permetta di far presa ai giochi linguistici che rimandano al futuro. Del resto, rammenta Wittgenstein, solo ad una pentola che *borbotta* la fiaba può attribuire una qual-

che vita emotiva.

E tuttavia, nonostante queste considerazioni, il riconoscere che *i nomi di sensazioni non denotano stati psichici*, ma *acquistano un significato come parti di un comportamento complesso* sembra giustificare un secondo fraintendimento delle pagine di Wittgenstein — il *fraintendimento di stampo behavioristico*.

Che cosa si intenda con behaviorismo è presto detto: si tratta di una corrente della psicologia americana (le cui linee teoriche risalgono ad un saggio di J. B. Watson del 1913, intitolato *Psychology as the behaviorist View*) che è caratterizzata dalla convinzione che la psicologia debba abbandonare interamente il metodo introspettivo per limitarsi all'analisi delle reazioni obiettivamente percepibili. La tesi del behaviorismo è appunto questa: tutto ciò che concerne la vita psichica deve essere ricondotto al comportamento, poiché solo così lo psicologo può mantenersi sul terreno della scienza che di fatto coincide con la sfera dei *fatti* empiricamente constatabili. Un esempio può forse aiutarci a comprendere meglio come stiano le cose: per lo psicologo comportamentista interrogarsi sulla psicologia delle emozioni vorrà dire circoscrivere l'insieme delle reazioni corporee che accompagnano determinati stati psichici — ci dirà allora che cosa sia la paura descrivendo l'accentuato battito cardiaco che l'accompagna, la tensione muscolare che ne consegue, la contrazione dei tratti del volto che ne disegna la maschera, e così via. La paura deve essere dunque *ridotta* a questo: a quell'insieme di fatti obiettivi che può essere constatato da chi non la prova. Tutto il resto deve essere messo da parte, come un materiale incerto o addirittura fittizio: che vi siano fenomeni psichici e che sia possibile descriverli è un fatto su cui è lecito dubitare, vista la disparità delle descrizioni che la lunga tradizione delle psicologie introspettive ci ha consegnato.

Di qui la domanda che dobbiamo porci: Wittgenstein è o non è un behaviorista? In un certo senso, sembrerebbe lecito dir di sì: anche per Wittgenstein la via dell'introspezione è preclusa e non sarebbe difficile trovare nelle pagine di Wittgenstein passi che sembrano giustificare una lettura comportamentistica:

Il sentimento di fiducia: come si manifesta nel comportamento? (*ivi*, § 579); Un "processo interno" ha bisogno di criteri esterni (*ivi*, § 580). Le parole con cui e-

sprimo i miei ricordi sono le mie *reazioni* mnemoniche (*ivi*, § 343).

Sarebbe tuttavia un errore fermarsi a queste proposizioni e ricondurre senz'altro la prospettiva wittgensteiniana ad una sorta di interpretazione filosofica del behaviorismo. Del resto, che questa riduzione non sia legittima è Wittgenstein a dirlo, in un'osservazione che, come di consueto, ritiene necessario dire molte cose con poche allusive parole:

«Allora sei un cripto-behaviorista. In fondo non dici che all'infuori del comportamento umano tutto è finzione?» — Se parlo di una finzione, allora si tratta di una *finzione* grammaticale (*ivi*, § 307).

Che cosa si deve ricavare da questa tesi? Un primo punto è chiaro: Wittgenstein non concorda con il suo interlocutore e sostiene che il punto del disaccordo con lo psicologo comportamentista risiede nel senso che deve essere attribuito alla tesi secondo la quale le psicologie del vissuto poggerebbero su una *finzione*.

Ora, a questa tesi si possono attribuire *due* significati diversi. Il primo rimanda ad una dimensione *empirica*: disporsi sul terreno di un'indagine del comportamento vorrebbe dire, in questo caso, trarre le conseguenze della radicale inaffidabilità dell'introspezione. L'introspezione, si dice, è dubbia e le sensazioni di cui parla sono avvolte nell'incertezza: lo psicologo deve invece analizzare ciò che è inconfutabilmente ed obiettivamente *dato* — il comportamento. Le psicologie del vissuto pretendono di parlare di fatti, ma i fatti su cui confidano sono soltanto *presunti*: sostenere che le teorie introspettive poggiano su una finzione vuol dire allora negare che vi *siano* eventi psichici, poiché un fatto, per essere tale, deve essere verificabile. Possiamo allora chiederci: anche Wittgenstein intende negare che vi siano processi interni? La risposta è negativa:

«Ma non puoi negare che quando, ad esempio, si ricorda, abbia luogo un processo interno». — Perché, diamo forse l'impressione di voler negare qualcosa? Quando si dice «Ma qui ha pur luogo un processo interno» — si vorrebbe continuare: «Lo vedi bene». Ed è appunto questo processo interno ciò che si intende con la parola «ricordarsi». L'impressione che vogliamo negare qualcosa deriva dal fatto che ci opponiamo all'immagine di un "processo interno". Ciò che neghiamo è che l'immagine del processo interno ci dia l'idea giusta dell'impiego della parola «ricordare». Anzi, diciamo che quest'immagine, con tutte le sue ramificazioni, ci impedisce di vedere l'impiego della parola quale esso è veramente (*ivi*, § 305).

Un processo mentale avviene senz'altro: negarlo vorrebbe dire semplicemente negare «che qualcuno si ricordi mai di qualcosa» (*ivi*, § 306). Potremmo allora sospettare che il problema di Wittgenstein concerna, in ultima istanza, non già l'esistenza delle rappresentazioni, ma la nostra capacità di coglierle fedelmente: il rimando al comportamento varrebbe allora come una risposta ad un'istanza scettica, — quella concernente l'effettiva capacità di “sapere” che cosa accade dentro di noi. Ma anche questa ipotesi deve essere scartata:

«Ma perché di fidi così poco di te stesso? [...] Se dici di vedere qualcosa di rosso nella tua rappresentazione, *sarà* proprio rosso. Negli altri casi sai bene che cosa è “rosso”. — E inoltre: non sempre fai affidamento sugli altri: spesso dichiari di aver visto qualcosa che nessun altro ha visto». — Ma sì che mi fido di me stesso — anzi dico senza esitazione [...] di essermi rappresentato questo colore. La difficoltà non è questa: che io dubiti di essermi realmente rappresentato qualcosa di rosso; ma questa: che possiamo senz'altro indicare o descrivere il colore che ci siamo rappresentati; che la riproduzione della rappresentazione nella realtà non comporti proprio nessuna difficoltà. Appaiono forse così somiglianti da poterle confondere? Però io posso ben riconoscere un uomo basandomi su un disegno. Ma posso davvero chiedere: «Che aspetto ha una corretta rappresentazione di questo colore?», oppure «Com'è fatta?» Posso *impararlo*? (Non posso accettare la sua testimonianza perché non è affatto una *testimonianza*. Mi dice soltanto ciò che egli è propenso a dire) (*ivi*, § 386).

Che il ricordarsi o il rappresentarsi un colore siano esperienze psicologiche è dunque un fatto che non si vuole negare né mettere in dubbio, ed è qui che ci imbattiamo nel secondo significato della parola “finzione” — nel suo significato *grammaticale*.

Rileggiamo il paragrafo 305: come risposta alle proteste dell'interlocutore che sottolinea la realtà del processo memorativo Wittgenstein si chiede, con una punta di ironia, se mai abbia dato l'impressione di voler negare *qualcosa*. Ed è questo il punto: non vi sono *cose* che Wittgenstein intenda negare, anche se deve essere negata la tesi, *di natura grammaticale*, secondo la quale il significato della parola “ricordo” può essere chiarito ed inteso facendo riferimento ad una qualche descrizione del vissuto, ad un'*immagine* che ce ne facciamo e che starebbe appunto per un peculiare oggetto — l'oggetto psichico del ricordo. E invece le cose non stanno così: il significato di questa parola non può essere disgiunto dal gioco linguistico cui appartiene. I ricordi, le sensazioni, le passioni si e-

sprimono nel linguaggio, e ciò significa che rimandano ad un comportamento socialmente condiviso, ad una regola che può sussistere solo perché la prassi del suo applicarla è parte di un'istituzione che la sorregge. Tu ed io guardiamo un oggetto e diciamo che è rosso; ma che cosa significa asserire che abbiamo una stessa opinione? Vuol forse dire che ciascuno di noi dà un nome alla sensazione che prova e quindi constata che le sensazioni che avvertiamo debbono essere identiche? Ma non è possibile forse argomentare il contrario? Non potrebbe darsi che identico sia solo il suono pronunciato e diverse siano invece le sensazioni da cui scaturisce? L'eguaglianza delle sensazioni si rivela essere così il frutto di un'ipotesi che non può essere in linea di principio verificata e che poggia su una finzione insostenibile: sulla tesi secondo la quale la parola "rosso" significa la sensazione che provo. La finzione da cui ci si deve liberare è dunque soltanto questa — è *la finzione che si possa chiarire il significato di una parola alludendo al vissuto che le corrisponde* e cercando in esso la fondazione, introspettivamente accessibile, del nostro gesto linguistico:

Come faccio a riconoscere che questo è rosso? — «Vedo che è *questo*; e poi so che si chiama così». *Questo?* — Che cosa?! Quale genere di risposta a questa domanda ha senso? (Continui a dirigerti verso una definizione ostensiva interiore). Al trapasso *privato* da ciò che vedo alla parola non potrei applicare nessuna regola. Qui le regole sono veramente sospese nel vuoto, perché manca l'istituzione della loro applicazione (*ivi*, § 380).

La mia sensazione del rosso non può essere il "questo" che sorregge il mio impiego della parola "rosso", e la ragione ci è ormai ben nota: le parole hanno un significato se vi è una regola, ma una regola chiede applicazioni paradigmatiche e quindi anche un criterio che permetta di dire se l'applicazione è o non è corretta. Ed è proprio questo che non può accadere nel caso del trapasso privato dalla sensazione alla parola che l'esprime, poiché manca un criterio per distinguere tra le applicazioni corrette e quelle che *sembrano* corrette. Ciò che manca in questo caso è, dunque, una *legittimazione* dell'uso della parola:

Come posso *giustificare* il fatto che a questa parola connetto questa rappresentazione? Qualcuno mi ha mai mostrato la rappresentazione del colore blu e detto che *questa* è la rappresentazione del blu? Che cosa significano le parole «*Questa* rappresentazione»? Come si fa a indicare una rappresentazione? Come si fa a indicare due volte la stessa rappresentazione? (*ivi*, § 382). Come faccio a sapere che questo

colore è rosso? — Una risposta potrebbe essere questa: «Ho imparato l'italiano». (ivi, § 381) Il concetto "dolore" lo hai imparato con il linguaggio (ivi, § 384).

Di qui la via che Wittgenstein suggerisce: quando crediamo di parlare delle nostre sensazioni, parliamo in realtà o di *oggetti intersoggettivamente accessibili* (ed è il caso dei nomi di colore che non alludono a un vissuto accessibile introspektivamente, ma a un paradigma cui tutti possono in linea di principio richiamarsi) o di un *comportamento* intessuto in una prassi complessa e in cui infine i nostri vissuti emotivi sfociano.

Le considerazioni che abbiamo svolto sin qui ci hanno permesso di comprendere almeno in parte il senso di quella breve osservazione in cui Wittgenstein si difende dall'accusa di essere un seguace di Watson. E tuttavia è necessario forse soffermarsi ancora su questo tema, perché nella constatazione della natura grammaticale del problema sono implicite due ulteriori conseguenze che debbono essere tratte.

In primo luogo comprendere che il problema non concerne l'esistenza o meno delle sensazioni significa anche riconoscere che i *vissuti giocano comunque un ruolo nel gioco linguistico con le parole che li esprimono*. Nel gioco linguistico con la parola "dolore" la sofferenza che provo entra davvero, anche se non vi entra come un qualcosa che cerco di descrivere e che dovrebbe essere designato dal nome. Se la mia sofferenza entra a far parte del gioco è perché essa *continua se stessa nel comportamento linguistico che la esprime*, sorreggendolo e attribuendogli la necessaria serietà. Ancora una volta: il punto dell'argomento wittgensteiniano è grammaticale, non fattuale: se si pensa alle sensazioni come al metro privato che giustifica l'uso delle parole, allora il loro esserci o non esserci è del tutto indifferente. Ma non lo è affatto se, abbandonata la credenza secondo la quale le parole raffigurano sempre i fatti (ivi, § 292), ci si rende conto che la presenza del vissuto può fungere come un momento importante di quel comportamento su cui poggia la significatività della regola:

«Ma ammetterai certamente che c'è una differenza fra il comportamento tipico del dolore in presenza di dolori e il comportamento tipico del dolore in assenza di dolori». — Ammettere? Quale differenza potrebbe essere maggiore?! — «Tuttavia ritorni sempre al risultato che la sensazione in se stessa non è nulla». — Niente affatto. Non è un qualcosa, ma non è nemmeno un nulla! Il risultato era soltanto che un nulla rende lo stesso servizio di un qualcosa di cui non si possa dire niente. Non abbiamo fatto altro che respingere la grammatica che, in questo caso, ci si vuole im-

porre. Il paradosso scompare soltanto se rompiamo in modo radicale con l'idea che il linguaggio funzioni sempre in *unico modo*, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri — siano questi pensieri intorno a case, a dolori, al bene, al male, o a qualunque altra cosa (*ivi*, § 304).

Ma con il riconoscere che la sensazione ha un ruolo nel gioco linguistico, la distanza che separa Wittgenstein dal behaviorismo non è ancora effettivamente tracciata, e questo perché non ha davvero senso nella prospettiva delle *Ricerche filosofiche* sostenere che il comportamento è un *fatto*. Per Watson, ciò che resta sono *soltanto* le manifestazioni esterne, i fatti osservabili: il dolore sarà allora un insieme di smorfie, di posture del corpo ed eventualmente anche di mutati ritmi fisiologici. Il behaviorismo è una forma tipica di riduzionismo: ciò che infine intende sostenere è che non vi è davvero nulla di ciò che si chiama vita psichica e che si può parlare solo di fatti visibili e misurabili — il movimento del corpo, le sue manifestazioni espressive, i suoi diversi stati di attività. Ora, si può davvero parlare di riduzionismo in Wittgenstein? Si tratta di una domanda cui è difficile rispondere, ma credo che almeno questo si possa sostenere: se per riduzionismo si intende la tesi che riconduce il significato ad un fatto, allora nelle *Ricerche filosofiche* non vi è davvero alcuna istanza riduzionistica, ed anzi il rifiuto di ricondurre il significato di una parola come “dolore” alla sensazione del dolore può essere inteso come espressione di un'istanza anti-riduzionistica — i fatti mentali non sono meno empirici degli eventi esterni e non sono più vicini alla dimensione dell'idealità solo perché accadono vicino al cervello o al cuore. Così, laddove per Watson l'analisi delle emozioni deve ricondurci ad una sequenza di fatti esteriori, per Wittgenstein, invece, comprendere che cosa sia il dolore o la gioia significa innanzitutto alludere ad un determinato gioco linguistico, ad un comportamento secondo una regola. E le regole *non sono fatti*.

2. La parola «io»

Le considerazioni che abbiamo appena concluso ci hanno mostrato ancora una volta come la via che dal linguaggio risale alla sfera dei vissuti soggettivi sia sbarrata: che cosa siano le sensazioni o gli stati d'animo lo apprendiamo infatti soltanto con il linguaggio, poiché è solo

lo apprendiamo infatti soltanto con il linguaggio, poiché è solo nel linguaggio che si definisce il significato di parole come “dolore”, “gioia”, “ansia”, e così via. E tuttavia, anche se le parole che esprimono sensazioni *non* traggono il loro significato da ciò che ciascuno in se stesso prova, si deve riconoscere che vi è una differenza sensibile tra il discorso in prima persona e il discorso che riguarda gli altri, tra *l’aver* una sensazione dolorosa e il *sapere* che qualcuno soffre.

Di questa differenza in cui ci siamo più volte imbattuti si deve cercare di rendere conto, e questo significa che è necessario porsi su un terreno descrittivo che renda conto della specificità dei giochi linguistici che concernono la parola «io». E rendere conto non significa ovviamente risolvere: l’uso della parola «io» deve essere reso trasparente, ma questo ovviamente non significa che si debba attuare una qualche metodica riduttiva capace di mostrarci che di quella parola si può fare a meno. L’espressione ironica che Wittgenstein ci propone nella riflessione 305 — «Perché, diamo forse l’impressione di voler negare qualcosa?» — deve essere tuttavia presa alla lettera: se ci imbattiamo in un gioco linguistico che traccia una distinzione, dobbiamo renderne conto e non assumere un atteggiamento riduzionistico. Il filosofo deve descrivere, non spiegare — e questo vale naturalmente anche nel caso della peculiarità degli usi linguistici che concernono la prima persona. L’uso della parola «io» è un uso particolare, e di questa particolarità si deve rendere conto.

Nel riconoscere questa differenza, Wittgenstein sembra talvolta essere mosso esclusivamente o almeno prevalentemente dalla preoccupazione di rifiutare la tesi secondo la quale l’ego sarebbe un dato evidentissimo, un possesso sicuro di ogni esperienza. Degli altri, lo abbiamo già osservato, posso appunto *sapere* che hanno sensazioni, di me invece non posso dire di saperlo. La forma «ora so di avere dolore!» suona inguaribilmente ridicola — normalmente, non ci esprimiamo affatto così, e se anche lo facessimo non sapremmo davvero dire che cosa la paroletta «so» aggiunge al fatto che più semplicemente provo un dolore. Ma allora, se le cose stanno così, che differenza c’è tra questi due diversi giochi linguistici, tra il gioco del sapere e il gioco del provare? Una differenza relativamente ovvia, credo. Per sapere una cosa dobbiamo avere un criterio che ci permette di asserire ciò che diciamo di sapere. Il sapere ha un complemento oggetto che è evidentemente indipendente dal verbo che

oggetto che è evidentemente indipendente dal verbo che lo pone: vi sono determinati eventi che sussistono di per sé e di cui tuttavia posso essere a conoscenza. Posso per esempio sapere che Wittgenstein è nato a Vienna il 26 aprile del 1889, ma potrei evidentemente non saperlo e nulla muterebbe. Il sapere è una relazione che ha un oggetto, ma l'oggetto del sapere non dipende nel suo essere dal sapere stesso.

E ora ci chiediamo: le cose stanno così anche nel caso in cui dico di "provare una sensazione"? Muoviamo da un esempio: dico di provare un certo stato d'animo, di sentirmi sereno. Ma ora ci chiediamo: avrebbe senso dire che la serenità c'è anche se non la sento? O viceversa: potremmo dire che mi sento sereno ma che la serenità — la serenità che provo — non c'è? Non vi è dubbio: queste espressioni non hanno alcun senso, e ciò è quanto dire che nell'espressione "sento (avverto, provo, ho,...) un dolore" un vero complemento oggetto non vi è, poiché non vi è nulla di cui si possa parlare al di là del mio viverlo. Quando provo un dolore il mio dolore è nel mio viverlo — anche se di questa strana occorrenza del verbo essere, che ci sembra non a caso "carica di filosofia", possiamo senz'altro fare a meno.

Ma se le cose stanno così, una prima differenza tra la prima e la terza persona balza agli occhi: nel caso degli altri il dolore che essi provano è colto da me come un evento che è e che posso sapere o ignorare; nel caso del dolore che provo, invece, un'analoga scissione tra il dolore che provo e il mio provarlo non vi è, ed è questa differenza che si manifesta nel linguaggio che ci costringe a trovare ridicole espressioni come "so (o *dubito*) di avere mal di testa".

Dalle considerazioni che abbiamo proposto è tuttavia possibile trarre un'ulteriore conseguenza. Torniamo al nostro esempio, modificandolo appena un poco: immaginiamo cioè una persona che di sé dica: «Mi sento sereno e dunque la serenità — *questa* serenità — c'è!». Come reagire di fronte a questa affermazione così strana? In primo luogo osservando che nella proposizione che abbiamo appena citato c'è una paroletta che ci sembra assolutamente necessaria ma che non possiamo usare — la paroletta "questo". Ci sembra necessaria: se mi chiedo qual è il dolore che provo, la serenità che sento o lo stato d'animo che vivo debbo — o almeno credo di dovere — rispondere dicendo che è appunto *questo*. E tutta-

via una cosa ci colpisce fin da principio: che di questo pronome dimostrativo non mi sembra di poter mai fare a meno quando parlo della mia esperienza. Tutte le mie esperienze sono appunto *queste* mie esperienze. Ma una freccia indica davvero se non indica tutte le cose, altrimenti il suo valore indicativo scompare. Nel *Libro blu* Wittgenstein descrive un orologio cui, per errore, le lancette sono state fissate al quadrante — ed è evidente che a un simile orologio non si potrà chiedere di segnare le ore. Si potrà allora davvero pretendere che la parola “questo” indichi qualcosa? Non lo indica per gli altri che non possono guardare dentro di me, ma non ha una funzione indicativa nemmeno per me — poiché la freccia della deissi gira portando con sé il quadrante della mia esperienza. E questo è quanto dire che se della parola “questo” ci avvaliamo anche quando parliamo dei nostri stati d’animo, ciò accade in una funzione diversa dal solito: qui il dimostrativo non serve per denotare un oggetto, ma per radicare l’espressione ad un contesto di enunciazione. Quando dico «*Questo* dolore è terribile!» voglio dirti che proprio *ora* e proprio *io* soffro molto; quando invece dico «*Questa* casa è bella» non voglio dirti che proprio io e proprio ora la vedo bella. Voglio dirti invece *quale* tra le molte case che vedo è bella.

Di qui, da queste prime considerazioni di carattere generale, si deve muovere per comprendere che cosa comporti il sostenere che il nostro discorrere in prima persona delle sensazioni ha una natura propriamente espressiva. In quest’affermazione è racchiusa, lo abbiamo osservato, la constatazione che quando esprimiamo i nostri stati d’animo non *asseriamo* la loro esistenza ma li *manifestiamo*, consentendo loro un’esistenza che va al di là dello spazio angusto della nostra coscienza. Ma è racchiusa anche una tesi che concerne la forma peculiare della presenza che è propria del gesto che esprime il mio stato d’animo: quel gesto non è un’asserzione che possa essere controllata nel suo valore di verità, il suo farsi avanti non è l’attestazione dell’esserci di una cosa (di un vissuto, di un’emozione, di una sensazione, ...) e non ci riconduce ad un qualche criterio che possa giustificarla. Non ho un criterio che mi permetta di dire che vi è il dolore che provo o la sensazione che vivo:

Come faccio a riconoscere che questo è rosso? — «Vedo che è *questo*; e poi so che si chiama così». *Questo?* — Che cosa?! Quale genere di risposta a questa domanda

ha senso? (Continui a dirigerti verso una definizione ostensiva interiore). Al trapasso *privato* da ciò che vedo alla parola non potrei applicare nessuna regola. Qui le regole sono veramente sospese nel vuoto, perché manca l'istituzione della loro applicazione (*ivi*, § 380).

Ma, appunto, se non ho un criterio per dire che c'è ciò che vivo, questo deve valere per noi come una conferma del fatto che il mio dire, per esempio, «ora sto bene» non attesta affatto lesserci di una sensazione, ma la esprime. Dicendo così non constato nulla che tu possa controllare; tutt'altro: nell'esprimere il mio stato d'animo non propongo asserzioni, ma mi faccio avanti sulla scena e impongo ciò che provo all'attenzione degli altri, cui non è lecito dubitare se non della mia sincerità. Non è lecito dubitare poiché io stesso non ho giustificazioni che possa addurre per sostenere il mio gesto espressivo; e tuttavia non aver ragioni per dire non significa dire a torto:

«Quando dico: “provo dolore” sono sempre giustificato di fronte a me stesso». — Che cosa vuol dire? Vuol forse dire: «Se un altro potesse sapere che cosa io chiamo “dolore” ammetterebbe che uso questa parola correttamente»? Usare una parola senza giustificazione non vuol dire usarla a torto (*ivi*, § 289).

Una giustificazione che io possa esibire per dimostrare che soffro non c'è, ma questo non significa che io non possa dire ciò che dico: dico che soffro e me ne assumo la *responsabilità*. Ma questo significa evidentemente che il mio dir così non pretende di affermare qualcosa, ma si *impone* sulla scena esprimendo uno stato d'animo. Il gesto espressivo non constata una presenza, ma è il gesto che inaugura un nuovo gioco linguistico (*ivi*, § 290). Nel farsi parola la mia sensazione calca la scena che ci appartiene e diviene parte di questo nostro mondo umano.

Quanto più ci addentriamo nella grammatica dell'espressione, tanto più manifesto si fa il nesso che stringe le nostre considerazioni ad un problema che ci guarda dall'alto della storia della riflessione filosofica: il problema della *soggettività*. Che questo problema si annidi nelle cose di cui discorriamo non è difficile scorgerlo. Quando dico che soffro o che sono felice non descrivo un oggetto che sia nella coscienza, e in questo prendere commiato dalla nozione di oggettività le nostre allenate orecchie di filosofi non possono fare a meno di sentir risuonare una voce che ha una sua larga eco nella nostra tradizione culturale: l'io, si diceva una volta, non può mai

divenire pienamente oggetto, ed in questa sua radicale trascendenza è insito il suggello della sua grandezza e della sua irriducibilità alle cose del mondo. Di quest'affermazione la tradizione filosofica conosce diverse forme: l'irriducibilità del soggetto all'oggetto può assumere un significato logico e può vestire i panni della differenza tra pensante e pensato oppure può disporsi sul crinale dialettico della presenza, svelando la dimensione soggettiva della temporalità: il presente, come chiave di volta di un «ora» che si apre al passato e al futuro, si pone come il luogo di un «io penso» che ha rinunciato alla sua astratta logicità, per dipanarsi nel flusso della temporalità soggettiva. E tuttavia, comunque stiano le cose, il soggetto ci appare come una funzione irriducibile all'oggettività, come un momento che trascende il dato e che non può ridursi ad esso.

Ora di queste tesi maiuscole non possiamo che salvare una pallida eco, se facciamo nostro il compito di far luce sulle pagine delle *Ricerche filosofiche*. Nella prospettiva di Wittgenstein, la trascendenza dell'io deve infatti tradursi in una riflessione sulla natura di certi giochi linguistici, ed in particolar modo nella constatazione del *nostro essere privi di un criterio di identità per la prima persona*: così, se l'io non può obiettivarsi è perché la parola «io» e i termini che le si connettono, *non designano* affatto *qualcosa*, ma hanno una *funzione espressiva*. Su questo punto, dunque, Wittgenstein potrebbe concordare con il passato della tradizione filosofica: la parola «io» non sta per un oggetto. Ma negare alla paroletta «io» un *qualcosa* che le corrisponda non significa sostenere che sia lecito parlare di un *quid* che sfugge alle categorie dell'obiettività e che le trascende. Per Wittgenstein, la parola «io» non è il *nome* di un qualcosa che non può ridursi ad essere un oggetto, ma è un termine *privo di una funzione denotativa*. Nel mio pronunciare la parola «io» non intendo designare alcunché, ma intendo solo inaugurare un gioco linguistico peculiare: un *gioco che mi riguarda*. La parola «io» sottolinea soltanto la mia presenza, richiama su di me lo sguardo e l'attenzione di chi mi è accanto, chiedendogli di prendere atto del mio esserci. Ma ciò non significa ancora che io, così facendo, denomini qualcosa o qualcuno:

«Quando dico «provo dolore» non mi riferisco a una persona che prova dolore, perché in un certo senso non so affatto chi prova dolore». E questo si può giustificare. Perché innanzitutto non ho detto che la tale persona prova dolore, ma: «Io provo...». Dicendo

questo io non nomino nessuna persona. Come non nomino nessuno quando gemo per il dolore. Anche se, dai *geniti*, l'altro vede chi prova dolore (*ivi*, § 404).

Il senso di quest'affermazione è chiaro. Quando dico di provare un certo dolore di fatto non intendo affermare che in questa stanza esiste una persona e che questa persona avverte un dolore: intendo semplicemente richiamare l'attenzione di chi mi ascolta sul mio soffrire. Il mio dire che provo un dolore non è un mezzo per dirimere la questione di chi sia in questa stanza colui che soffre: se mi lamento non è per distinguere me dagli altri che non soffrono, ma per dare a ciò che provo la molteplicità che è propria dell'accordo intersoggettivo.

Certo, talvolta è possibile che la parola "io" abbia proprio la funzione di distinguere me dagli altri e talvolta può davvero aver senso indicare se stessi. Così, se il medico mi chiede che cosa mi fa male io posso indicare una gamba, — ed è del tutto ragionevole, in questo caso, indicare la propria. Ma la gamba, per quanto possa farci male, non ci crea problemi teorici: dal punto di vista filosofico il problema è invece tutto racchiuso nella paroletta "mi". Posso indicare la gamba, ma come faccio a indicare che fa male a me? È in questo senso che debbono essere intese le strane riflessioni sulla possibilità di sentire il dolore nel corpo di un altro. Nell'osservazione 302, per esempio, si osserva che sarebbe in linea di principio possibile che io avvertissi male nella tua gamba, ma ciò non cambierebbe affatto le cose poiché la localizzazione del dolore non coincide con l'ascrizione del dolore. Mi può far male una parte del corpo, ma sono *io* che soffro. E tuttavia, se ci chiediamo per quale ragione diciamo che non è soltanto un corpo a soffrire ma la persona che lo abita, siamo ricondotti ancora una volta alla dimensione dei giochi linguistici e al gesto espressivo che imponendo sulla scena la soggettività di qualcuno inaugura quel gioco complesso che è fatto dell'espressione del dolore e della possibilità di lasciarsi consolare:

Ma non è assurdo dire che un *corpo* prova dolore? — E perché si avverte in ciò un'assurdità? In che senso non è la mia mano a sentire dolore, ma sono io che sento dolore nella mia mano? Che genere di questione è mai questa: è il *corpo* che sente dolore? — Come può essere risolta? Come è possibile avvertire che *non* è il corpo? — Ebbene, forse così: quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva; e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; è a lui che si guarda negli occhi (*ivi*, § 286)

Si potrebbe commentare questo pensiero complesso osservando, in primo luogo, che in essa si asserisce ancora una volta che l'io non è una cosa tra le altre: l'io non c'è, e non è un qualcosa di cui si possa attestare l'esistenza. C'è invece il corpo, ed è qui che ha luogo tutto quello che può effettivamente esserci, compresa quell'alterazione fisiologica che corrisponde al dolore e quell'evento che si dirama dalla mia mano e che determina una certa reazione psicologica. Tutto questo, e solo questo, c'è quando soffro, ma ciò non toglie che l'io sia ineliminabile — anche se la sua presenza non va al di là della funzione del porsi *espressivamente sul proscenio* e di richiamare su di sé l'attenzione. Non c'è qui, davanti al mio indice, qualcosa che possa chiamare io, ma sono io che soffro quando mi lamento ed è me che guardi negli occhi per consolarmi.

Per comprendere sino in fondo queste considerazioni è forse opportuno ritornare sui nostri passi e dare un rapido sguardo alla posizione da cui Wittgenstein prende le mosse — dal *Tractatus*, dunque. Ed anche in questo caso le nostre considerazioni debbono assumere una piega apparentemente paradossale, poiché non dobbiamo richiamare alla mente una qualsiasi pagina del *Tractatus*, ma le riflessioni che in quest'opera concernono il riconoscimento di ciò che nella tesi del solipsismo deve essere preso sul serio, ed il solipsismo è una posizione filosofica che sembra davvero lontana dalle considerazioni che abbiamo appena proposto.

Ora, in che contesto il primo Wittgenstein affronta l'ipotesi solipsistica? Nel *Tractatus* quest'ipotesi viene discussa in un contesto particolare: Wittgenstein intende infatti mostrare che anche se vi sono limiti del linguaggio non è tuttavia possibile *dire* dove corra il confine che li traccia. Una proposizione per essere sensata deve parlare di oggetti esistenti; dunque le proposizioni sono limitate dall'esserci di questi e non di altri oggetti. Ma questa limitazione del linguaggio è una limitazione che si mostra, ma che non può essere detta: non posso dire che ci sono questi e non questi altri oggetti, poiché non si può proporre una proposizione che non abbia un oggetto di cui ci parla. Che vi siano solo questi oggetti si mostra nel fatto che vi sono solo queste proposizioni.

Ora, anche il solipsismo è certamente una dottrina che concerne i limiti del linguaggio, poiché il solipsista afferma che «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (5.6). Ma qual è il senso che deve

essere attribuita a questa tesi del *Tractatus*?

La prima mossa di Wittgenstein è ben chiara. A suo avviso, la tesi solipsistica *non* può essere intesa come una *proposizione* tra le altre che possa essere verificata o falsificata; se la si intende così, la tesi solipsistica diviene priva di senso: il solipsista afferma infatti che *altri uomini non ci sono*, ma una simile affermazione ha un senso solo se il termine “altri” ha un denotato. Di ciò che non c’è non si può dire nulla, poiché la condizione di significatività di un enunciato coincide con la possibilità di istituire un nesso di rappresentazione tra gli elementi dell’immagine proposizionale e gli oggetti intesi. Forse, di fronte a questo modo di liberarci dell’argomento solipsistico si può reagire con un certo fastidio. Il solipsista potrebbe infatti argomentare diversamente: potrebbe astenersi dal dire che gli altri non vi sono ed affermare invece che sotto il concetto di soggettività cade un unico oggetto — il suo io. In altri termini, l’argomento solipsistico non ci invita ad una negazione, ma ad un’affermazione: non diciamo che non vi siano altri uomini, ma sosteniamo che in senso proprio vi è un solo soggetto, poiché l’esperienza è sempre in prima persona e nel cerchio tracciato dal compasso dell’esperienza non vi è nulla che non sia un oggetto *per l’io*.

Ora, questa cautela è necessaria, ma non è ancora sufficiente per chiarire davvero a che titolo il solipsismo è una prospettiva irrefutabile (per il primo Wittgenstein). Un primo fraintendimento deve essere messo da parte: quando diciamo di qualcosa che è mia ci avvaliamo di un termine che trae la sua sensatezza da un uso contrastivo. Così, se dico che questa è la *mia* matita, la mia affermazione ha un senso proprio perché la matita avrebbe potuto essere tua, ed io intendo appunto scongiurare questa ipotesi. Nel caso della *mia* esperienza, invece, questa mossa non può trarre di qui il suo senso, ed in generale è affatto chiaro che cosa voglia dire asserire che ogni esperienza è una *mia* esperienza. Qui non è possibile una contrapposizione: la mia esperienza (e cioè il luogo di ogni possibile data) occupa interamente lo spazio che all’esperienza è assegnato e non può quindi chiedere di essere distinta dall’esperienza altrui.

Da queste considerazioni traspare già, io credo, quale sia la natura della soggettività cui alludiamo quando diciamo che l’esperienza è sempre mia. La soggettività non è il mio corpo — il mio corpo è un oggetto tra

gli altri (sia pure un oggetto peculiare), e si distingue da altri oggetti e dagli altri corpi di cui ho esperienza e che non dubito che siano corpi vivi. Ma non è nemmeno la mia mente, e cioè il luogo occupato dai miei *eventi psichici*, poiché io non dubito che tu abbia sensazioni ed emozioni, anche se questa certezza appartiene soltanto alla mia esperienza. Di qui la conclusione che Wittgenstein ci invita a trarre: l'io di cui l'argomento solipsistico ci invita a prendere atto non è una cosa nel mondo, ma è ciò che *si mostra nell'essermi il mondo dato*. Il mondo è il mondo così, come io lo trovo, così come ne ho esperienza — e ciò è quanto dire da un lato che nel mondo non vi è soggettività (nulla nel mondo è un io), ma che dall'altro la tesi del solipsismo coincide con il realismo puro (*Tractatus*, 5.64). Il mondo è l'insieme dei fatti e nel mondo non vi è nulla che non sia meramente fattuale, poiché l'io non è altro che il limite trascendentale del mondo. Proprio come l'io non appartiene al suo campo visivo, poiché è nel punto geometrico da cui quello si origina, così l'io dell'esperienza deve prendere commiato dal mondo, proprio perché il mondo è per lui. Per dirla con il linguaggio tradizionale della filosofia: l'io è una soggettività trascendentale che si mostra solo nella forma del suo avere il mondo.

Credo che il rifiuto di questa scelta sia strettamente coerente con la posizione delle *Ricerche filosofiche* e faccia tutt'uno con il riconoscimento del carattere espressivo e non denotativo dei giochi linguistici della soggettività. Così, credo si debba innanzitutto osservare che dalla tesi dell'io come punto di vista esterno sul mondo Wittgenstein ci invita a prendere commiato, e in primo luogo proprio perché non è affatto chiaro che cosa voglia dire affermare che io sono il limite del mondo, o che il mondo è il mio mondo. La risposta sembra passare attraverso il rimando alla caratteristica dell'esperienza di essere sempre la mia esperienza: l'io solipsistico è quello che ora esperisce così. Ma ancora una volta: è davvero possibile dare un criterio del mio essere io facendo riferimento alla mia esperienza? In questo caso la parola «io» coincide con l'esperienza stessa e ciò significa che non posso in linea di principio distinguermi da quel flusso di esperienze come un io personale che si distingue dalle altre individualità personali. Anche in questo caso, le lancette dell'orologio sono state fissate al quadrante e girano con esso.

Ma ciò non significa ancora che non resti davvero nulla della posizione

del *Tractatus* nelle *Ricerche filosofiche*. Resta la convinzione che non si possa considerare la parola “io” come un termine denotativo, ma che lo si debba intendere solo come una parola espressiva. E non è poco.

Nel rifiuto del carattere denotativo dei termini in prima persona traspare con relativa chiarezza un divieto che è caratteristico del *Tractatus*: dell’io non si può parlare come di una cosa del mondo, come di un fatto tra i fatti. L’io non è un oggetto, ma è soggettività trascendentale. Questa tesi in un certo senso permane: anche per le *Ricerche filosofiche* l’io non è un oggetto nel mondo; ma non è nemmeno un super oggetto: dire che l’io non è una cosa tra le altre non significa sostenere che sia un oggetto rarefatto, uno di quegli oggetti evanescenti di cui solo la filosofia può parlare. La proposta wittgensteiniana è meno altisonante: ci invita a considerare che il linguaggio in prima persona non è denotativo.

Ma questo non significa che sia privo di senso: quando Wittgenstein afferma che il mio lamentarmi per il dolore non dice che vi è qualcuno — io, appunto — che soffre, non intende convincermi del fatto che si tratta di un’espressione priva di senso. Niente affatto: riconoscere che un lamento non denota nulla non significa negarne la sensatezza. Il mio lamentarmi per il dolore ha un senso diverso dall’additare una sostanza pensante ed una sensazione che in essa occorra. Un lamento non denota nulla, ma *dice* il mio dolore e inaugura un gioco linguistico peculiare: il gioco che permette all’altro di consolarmi e di rivolgere alla persona che vede lamentarsi le sue parole di conforto.

Anche su questo punto credo che il testo di Wittgenstein ci inviti ad una riflessione estremamente sottile e complessa. Il tema — almeno questo — è chiaro: dobbiamo chiederci infatti che cosa significhi per me dire la parola “io”. Certo, quella parola è utile perché offre agli altri un criterio di identificazione; ma qual è il senso espressivo che essa per me ha? Per venire a capo di questo interrogativo dobbiamo muovere da alcune brevi e criptiche osservazioni di Wittgenstein:

«Ma quando dici “provo dolore” è chiaro che vuoi attirare l’attenzione degli altri su una persona particolare». — La risposta potrebbe essere: No, voglio attirarla soltanto su di *me* — (*ivi*, § 405).

Che senso ha mai questa contrapposizione? Non sono forse io una persona? Sì, lo sono, ma non è questo il punto: ciò su cui Wittgenstein in-

tende attirare l'attenzione è che nel mio dire "io" *non intendo affatto, nella norma, distinguere me dagli altri*, proprio come non intendo indicare il luogo in cui sono quando, entrando in una stanza di persone che mi aspettano, esclamo: «Sono qui!». Il senso di queste affermazioni è, nella norma, un altro: se dico «sono qui» è solo per annunciare la mia presenza e per attirare l'attenzione su di me e su ciò che intendo fare.

Certo, talvolta è davvero possibile che la parola "io" serva per distinguere me dagli altri e che la sua funzione sia quella di consentire che l'altro capisca chi, per esempio, sta soffrendo (*ivi*, § 406). Alla domanda «chi?» si può, in altri termini, rispondere «io»: talvolta, il senso di una simile mossa linguistica è infatti prevalentemente orientato verso chi ci ascolta e ci interpella. Alla stessa stregua anche il naufrago può rispondere «sono qui!» alla domanda «dove sei?» pronunciata da chi intende salvarlo, e nel comportarsi così è innanzitutto mosso dall'esigenza di dare all'altro una guida per ritrovarlo. La voce è un segnale che indica il luogo da cui proviene: emetterla significa insieme segnare un punto nelle coordinate spaziali di chi mi vuole aiutare.

E tuttavia, comunque stiano le cose in questi casi particolari, quando dico «sono qui!» non intendo, nella norma, indicare un punto in un sistema di riferimento già dato, ma voglio dare voce, per un attimo, ad un nuovo sistema di coordinate che ha nel «qui» la sua origine. E fissare l'origine di un sistema di coordinate non significa denominare un punto, poiché l'origine non può essere fissata dando una coppia di valori (xy). Qualcosa di simile accade quando pronuncio la parola "io", che è anch'essa un mezzo per attirare l'attenzione su di me e per orientare la situazione dialogica, ponendo la freccia dell'interesse su chi la pronuncia. Ma ciò non significa ancora indicare una persona tra le altre, anche se ne è ovviamente la premessa: orientando il gioco linguistico su di me e trasformando la situazione in un gioco che mi concerne, creo la premessa perché qualcun altro mi noti, distinguendomi esplicitamente dagli altri. Così, nel mio lamentarmi esprimo il mio dolore e chiedo che gli altri se ne facciano carico, ma non asserisco che vi è una persona — Paolo Spini, appunto — che ora soffre e che, lamentandosi, distingue sé dalle altre. Tutto, in un certo senso, è già racchiuso in quella bella citazione da cui abbiamo preso le mosse: quando il bambino impara a dare al pianto

una veste umana e ad ingabbiare i singhiozzi nelle parole che gli insegniamo, ciò che prende forma è solo un nuovo comportamento del dolore. La parola che ci si fa incontro e che ha sostituito il pianto non ha per questo rinunciato al compito che il pianto stesso si prefiggeva: porsi come la prima mossa di un comportamento che è volto a sollecitare le attenzioni e le cure di chi ci è vicino.

LEZIONE DICIASSETTESIMA

1. Giochi linguistici e mondo della vita

Nelle precedenti lezioni avevamo tentato di far luce su alcuni dei nodi principali delle *Ricerche filosofiche* e, insieme, avevamo cercato di tracciare un cammino che ci consentisse di giungere dai problemi più caratteristici della riflessione wittgensteiniana ad una domanda che riveste, per me, un'importanza centrale: la domanda concernente il nesso che lega la molteplicità dei giochi linguistici alla dinamica delle forme di vita e al terreno del mondo della vita, ponendo insieme un limite alla libertà e alla varietà delle forme linguistiche.

In questo tema ci siamo imbattuti più volte, e più volte abbiamo osservato che *le Ricerche filosofiche* ci offrono sì vari spunti per discutere il problema, ma non sembrano di fatto volere o saper sciogliere il nodo del relativismo in modo univoco: se, in altri termini, il nostro problema fosse quello di decidere se Wittgenstein possa o non possa essere schierato sotto l'egida del relativismo culturale, allora dovremmo forse osservare che non vi sono evidenze testuali che siano sufficienti per sciogliere il nodo. Ma non è questo il nostro problema. Anche se il compito di queste lezioni è prevalentemente di natura espositiva, non per questo dobbiamo necessariamente dare alle nostre considerazioni l'obbligo di lasciarsi guidare esclusivamente da preoccupazioni esegetiche. Così, piuttosto che domandarci quali siano di fatto le tesi che Wittgenstein fa sue, vogliamo chiederci se non sia possibile trovare nelle *Ricerche filosofiche* qualcosa che ci consenta di pensare in modo più determinato il nesso che lega i giochi linguistici alla dimensione dell'esperienza.

Questo nesso c'è, e molte osservazioni disseminate nelle *Ricerche filosofiche* ci invitano a riflettere sui vincoli che l'esperienza percettiva pone al nostro discorrerne. Queste osservazioni spaziano dall'ambito visivo all'ambito uditivo, dalla pittura alla musica, invitandoci a riflettere sulle possibilità del riconoscimento:

Dico: «Questo volto (che dà l'impressione della pusillanimità) posso anche imma-

ginarlo coraggioso». Con questo non intendiamo che posso immaginare come un tale con questa faccia possa, per esempio, salvare la vita di un uomo (naturalmente una cosa del genere si può immaginare di ogni volto). Parlo piuttosto di un aspetto [*Aspekt*] del volto stesso. E non intendo neanche che mi è possibile immaginare che quest'uomo possa cambiare il suo volto in uno coraggioso, nel senso usuale del termine; ma che esso può trasformarsi in un volto coraggioso in un modo ben definito. La diversa interpretazione di un'espressione del volto può paragonarsi alla diversa interpretazione di un accordo musicale, quando lo sentiamo come un passaggio ora ad una, ora ad un'altra tonalità (*ivi*, § 536). Che cosa accade quando impariamo a percepire la conclusione di un modo ecclesiastico come conclusione? (*ivi*, § 535)¹.

Si tratta di esempi abbastanza chiari: può darsi che io riesca a vedere in un volto che mi sembra eccessivamente timoroso l'espressione del coraggio solo perché tu mi mostri come debbo guardarlo. Non riesco a liberarmi dall'impressione della codardia sin quando tu non mi dici: «guardalo come se la sua apparente ritrosia fosse espressione della sua indifferenza alle minacce del mondo esterno». Ti ascolto e ora vedo; e tuttavia il vedere non dipende solo dalle parole, ma dalla possibilità di orientare lo sguardo come tu mi dici. Nelle crepe dell'intonaco di un vecchio muro possiamo vedere molte cose, non qualsiasi cosa: gli occhi possono guardare dove vogliamo e possono cercare ciò che vogliamo, ma *non possono vedere ciò che vogliamo*. Uno stesso ordine di considerazioni vale per l'esempio musicale che Wittgenstein ci propone: per cogliere in un plagale il momento della conclusione è necessario che qualcuno ci insegni qualcosa, ma se è vero che un simile allenamento può mostrarci come si possa sentire ciò che era prima per noi muto, non può tuttavia sovrapporsi interamente al dato: un orecchio allenato è pur sempre un orecchio e non può fare altro che sentire! Per quanti problemi qui si pongano, almeno questo è chiaro — cogliere qualcosa secondo un certo aspetto vuol dire *percepirlo* così, come qualcuno ci chiede di fare, e non è affatto plausibile la tesi secondo la quale sarebbe co-

¹ La teoria del canto gregoriano è basata su un insieme modale di otto scale, che danno origine a quattro modi detti *autentici* e a quattro *plagali*, costituiti una quarta sotto gli autentici. Ad ogni modo autentico corrisponde un proprio plagale; essi hanno in comune una nota che funge da base e da conclusione, ed è detta *finale*. Si hanno così quattro finali, riferibili alle note re, mi, fa, sol. Questa teoria compare nel VIII-IX secolo e ricalca in parte quella bizantina.

munque possibile percepire qualsiasi cosa in un qualsiasi modo.

Del resto, che vi sia un vincolo percettivo alla libera variazione dei giochi linguistici che hanno a che fare con gli oggetti della nostra esperienza sensibile è relativamente ovvio: i giochi linguistici ci riconducono alla dimensione paradigmatica degli esempi, e gli esempi hanno comunque una dimensione intuitiva che non può non influire sulla determinatezza della regola che in virtù di essi si istituisce. Certo, un colore può fungere da paradigma solo all'interno di un gioco linguistico e non vi è nulla che possa dirsi esemplare in se stesso: la proprietà di *essere un esempio* non è una proprietà assoluta ma rimanda necessariamente ad un contesto — al contesto dell'esemplificazione. E tuttavia, proprio perché una regola altro non è che un certo modo di usare un esempio, è plausibile sostenere che la nostra prassi d'uso è comunque vincolata dalla peculiarità del materiale con cui abbiamo a che fare. Lo abbiamo detto più volte: il metro campione è tale perché questa è la sua funzione nel gioco, ma la costanza esemplare della sua lunghezza non è soltanto frutto di un'investitura, ma è anche una sua caratteristica empirica.

Su tutti questi temi ci siamo già soffermati, ma in modo particolare avevamo osservato come i nostri giochi linguistici non fossero sospesi nel limbo di libere convenzioni ma si radicassero nelle nostre forme di vita:

Ciò che si deve accettare, il dato, sono, potremmo dire, *forme di vita* (ivi, XI, § 236).

Ora, parlare di forme di vita vuol dire insieme anche parlare del loro dipanarsi in un mondo della vita, e su questa nozione che trae evidentemente origine dall'elaborazione teorica di Husserl e che non appartiene all'orizzonte teorico wittgensteiniano dobbiamo ora fermarci un poco a discutere. Husserl introduce esplicitamente questo concetto nella *Crisi delle scienze europee* ed io credo che, al di là di preoccupazioni filosofiche più generali, siano *due* gli obiettivi teorici che Husserl ha mira, — due obiettivi, per altro, connessi l'uno con l'altro da una relazione che non è facile cogliere.

Il *primo obiettivo* è di carattere fondazionale: Husserl ritiene che sia possibile individuare un insieme di certezze che sono presupposte dalle diverse forme dell'agire teorico (e valutativo) e che circoscrivono l'orizzonte preteoretico del nostro comune mondo di esperienza. Certo,

parlare del mondo della vita vuol dire anche, necessariamente, rammentarsi del fatto che vi sono diversi stili di vita e che ciò implica che della *Lebenswelt* si possa parlare al plurale. Husserl ne è consapevole anche se non rinuncia a legare il riconoscimento della pluralità delle forme di vita alla convinzione che vi sia comunque una *struttura invariante* del mondo della vita, e che questa struttura sia possibile ritrovarla al di sotto di ogni diversa immagine del mondo, di ogni diversa modalità di appropriarsene:

Noi abbiamo l'orizzonte del mondo quale orizzonte di un'esperienza possibile di cose. Cose: cioè pietre, animali, piante, ma anche uomini e formazioni culturali; ma tutto qui è soggettivo relativo anche se normalmente nella nostra esperienza e nella cerchia sociale che è legata a noi in una comunità di vita, noi perveniamo a fatti «sicuri» e, in certi ambiti, del tutto spontaneamente, senza essere disturbati da circostanze di rilievo [...]. Ma se siamo gettati in un ambiente estraneo, tra i negri del Congo, tra i contadini cinesi, ecc. ci accorgiamo che le loro verità, i fatti che per loro sono assodati e verificati o verificabili non sono affatto quelli che noi riteniamo tali. Ma quest'imbarazzo scompare appena consideriamo il fatto che il mondo della vita, malgrado la sua relatività, ha una propria *struttura generale*. Questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa. Noi possiamo considerarla nella sua generalità e ritenerla, pur con la necessaria cautela, accessibile una volta per tutte e da parte di tutti (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 166-167).

Come si deve commentare questa lunga e complessa citazione husserliana? Credo così: Husserl sottolinea qui la storicità e quindi anche la mutevolezza del mondo della vita, la cui ricca compagine di senso varia di tempo in tempo e di luogo in luogo — su questo non vi sono, né potrebbero esservi dubbi. E tuttavia non rinuncia per questo alla tesi secondo la quale deve esserci egualmente una *struttura invariante* del mondo così come lo esperiamo — una struttura invariante cui tanto più ci si approssima quanto più si abbandona il mondo come prodotto della cultura e del sapere per accostarsi al terreno dell'*immediatezza percettiva*. Nell'affrontare questo nodo teorico Husserl è estremamente deciso; per Husserl non vi sono dubbi: una struttura invariante del mondo della vita vi è, e coincide con la sua dimensione puramente intuitiva — al di là della mutevolezza dell'immagine culturalmente determinata del mondo vi è la *struttura stabile* che di esso la percezione ci consegna. Puoi immaginare come vuoi il lento incedere della distanza — lo puoi immaginare come uno spegnersi («...ed alla tarda notte / un canto che

si udia per li sentieri / lontanando morire a poco a poco / già similmente mi stringeva il core») o puoi coglierlo alla luce di un'immaginazione matematizzante che vi legge l'eco della scoperta che il lontano è il vicino di ciò che è vicino ed è in sé abitabile, come accade negli sfondi abitati dei quadri del Mantegna — puoi farlo, *se* ti è comunque ben chiara nella sua datità percettiva la dimensione della distanza.

Ora, sui problemi che si legano a questa tesi dovremo in seguito ritornare, ed è un fatto che la certezza di una struttura invariante del mondo della vita faccia tutt'uno con la tesi secondo la quale è possibile una descrizione dei vissuti nella loro diretta immediatezza: prima di accedere al terreno della descrizione fenomenologica il filosofo deve attuare la sua *epoché* per liberarsi dai pregiudizi e dai presupposti impliciti nelle teorie presupposte e nella stessa forma concettuale del linguaggio. E tuttavia, riconoscere che su questo punto la teorizzazione husserliana dà per scontato ciò che invece andrebbe meglio discusso non significa ancora che si debba o che si possa sostenere che una *struttura stabile* del mondo della vita non vi è e che ci si debba necessariamente sporgere sul terreno di chi pretende di narrare la storia della percezione ricavandola da una qualche oscillazione di vocabolario.

Almeno dal punto di vista empirico, le cose non stanno affatto così e la costanza che si vorrebbe negare sulla base di vari argomenti di fatto, in larga misura, vi è. Ma, si dirà, come possiamo noi uomini di oggi condividere ancora il mondo percettivo dei nostri antenati? Come possiamo, per esempio, credere di *vedere* ancora lo spazio che essi abitavano — ora che noi lo percorriamo con mezzi sempre più celeri e che abbiamo imparato ad alzarci nel cielo, fino al punto di trasformare la visione del paesaggio — della terra su cui saldamente poggiamo i piedi — nella visione del pianeta — della Terra che è parte del sistema solare e che dobbiamo dunque scrivere proprio così, con la lettera maiuscola? Non dobbiamo, in altri termini tenere conto del fatto che l'esperienza vissuta della lontananza muta nel tempo e che è quindi opportuno sostenere che vi è una storia della lontananza e della sua percezione?

Naturalmente molto dipende dal significato che si attribuisce alla parola «percezione» ma è, credo, plausibile sostenere che quanto più ci liberiamo di un impiego metaforico del termine e distinguiamo astrattiva-

mente ciò che appartiene alla scena percettiva dagli orizzonti di senso che di fatto *possono* ma non necessariamente debbono arricchirla, tanto più il momento dell'invarianza si impone sulla dialettica delle differenze. Così, prima di argomentare filosoficamente vorrei far risuonare per un attimo le corde della persuasione, per contrastare almeno un poco il fascino di un'opinione diffusa — l'opinione della relatività della percezione. Voglio in altri termini proporvi il racconto di un antichissimo mito sumero, di una storia che è vecchia quasi come la scrittura e che narra la vicenda oscura di un re di nome Etana che, per avere un erede, deve cibarsi della pianta della vita. Simili piante, si sa, non crescono dappertutto, ed Etana deve avventurarsi in un temibile viaggio, che è fin da principio sospeso tra i limiti estremi dell'alto e del basso: una grande aquila, che il re libera da un profondo abisso nelle viscere della terra, deve portarlo sino alle altezze immense del cielo, e così noi lettori ci imbattiamo in un'antichissima descrizione di un volo negli spazi siderali, di un volo che infine ci conduce ad una vera e propria *fantasia del nostro pianeta* che certo è ignara di tutto ciò che noi oggi sappiamo sulla forma del mondo, ma che può egualmente apparirci persuasiva poiché si fonda sul fondamento invariante della struttura prospettica della visione. Quasi cinquemila anni fa la lontananza dal pianeta Terra doveva apparire così — come anche a noi apparirebbe, e doveva caricarsi degli stessi significati metaforici che oggi le attribuiremmo e che sono comuni a tante contemplazioni dall'alto del luogo delle nostre passioni, di quell'aiuola che ci fa tanto feroci. Così sollevatolo ad una lega dal suolo

l'aquila disse a Etana: / «Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra, / e scruta il mare e guarda i suoi confini: / la Terra sono quelle alture / e il mare è un ruscello». / Poi, a due leghe dal suolo, / l'aquila disse a Etana: / «Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra! / La Terra è un'altura». / Poi, dopo averlo sollevato di una terza lega, / l'aquila disse a Etana: / «Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra! / Il mare è ormai solo una pozza d'acqua».

Dovremo tornare su questo tema, che non può certo essere risolto così, commuovendosi un attimo su una favola di 4500 anni fa. Ma prima di immergerci in queste difficili questioni dobbiamo rammentare che, come abbiamo dianzi osservato, vi è un *secondo obiettivo* che si lega alla riflessione husserliana sul mondo della vita, e lo si può cogliere se si

rammenta il tema più noto di quell'opera: l'esigenza di connettere e di distinguere l'immagine scientifica del mondo con il mondo della nostra esperienza quotidiana, — con il mondo in cui viviamo. Di connetterlo: lo sforzo husserliano nella *Crisi* consiste infatti nel mostrare come le nozioni e le oggettualità della scienza traggano la loro origine dai concetti e dalle distinzioni che valgono sul terreno della nostra esperienza quotidiana. La geometria nasce quando Euclide *dice a parole* che cosa sia una retta e che cosa sia un piano, un angolo o una figura, ma prima di questo dire vi è il costituirsi sul terreno dell'esperienza di una concettualità pregeometrica che il filosofo deve rammentare se vuole comprendere le origini della geometria stessa

Ma anche di distinguerlo: se vi è un aspetto caratteristico della riflessione husserliana, questo è proprio la consapevolezza del fatto che vi è una differenza tra l'immagine del mondo che la scienza ci invita a pensare e il mondo in cui viviamo e che ha il carattere della *familiarità* e, insieme, della *certezza*. Nel mondo in cui viviamo le cose sono percettivamente disponibili e lo sono secondo un senso tanto ovvio quanto definito. Nella norma, non ci stupiamo affatto di ciò che vediamo e sentiamo, ed è per questo che si può parlare di *familiarità* del mondo della vita: ciò che percepiamo è sotto il segno del riconoscimento ed è per questo che uno dei compiti delle arti figurative (e non solo figurative) consiste in questo — nel costringerci a vedere diversamente ciò che altrimenti da sempre vediamo, a procrastinare il riconoscimento, per alleviare una familiarità che assume le forme della noia — di una noia del nostro mondo.

Da questo mondo che ci è così familiare si deve distinguere il mondo che impariamo a *ricostruire* razionalmente secondo i dettati delle scienze. Questa distinzione sembra ovvia, e tuttavia vi sono molte verità scientifiche che hanno permeato il nostro modo di vivere e di pensare e che si raccontano, con esiti non sempre felici, anche ai bambini più piccoli, come se ciascuno di noi ritenesse davvero opportuno divenire per un attimo il depositario della grandezza della specie — del suo aver finalmente compreso che le cose possono essere *diverse* da come invece appaiono. Così, insegniamo ad un bambino che la terra è rotonda come l'arancia che teniamo in mano, che gira su se stessa, creando così il succedersi dei giorni e delle notti, senza bisogno di scomodare il Sole che resta ben

fermo nel cielo — e il frutto di queste ripetute lezioni non è soltanto qualche vaga nozione astronomica, ma è l'apprendimento di una *grammatica nuova*: il bambino impara che nella grammatica del verbo «spiegare» è implicita la tesi che la realtà *possa* essere diversa da come si manifesta e comprende quale sia la ragione che ci consente di dire che ciò che ci appare talvolta ci appare *soltanto*.

E tuttavia, per quanto grande sia il successo di queste nostre spiegazioni e per quanto noi stessi ne siamo convinti, non riusciamo a non vedere il Sole che sorge e tramonta ogni nuovo giorno ed ogni riflessione sulla inapplicabilità delle direttrici spaziali dell'*alto* e del *basso* allo spazio cosmico (allo spazio *tout court*) — di questi modi di articolare lo spazio di cui dobbiamo comprendere la natura soltanto apparente — si affianca all'impossibilità di rinunciare ad impiegare questi concetti per il nostro spazio terrestre, e per quanto si affini e si consolidi il nostro sapere non è possibile esorcizzare una qualche larvata preoccupazione per quegli uomini, *apparentemente* meno fortunati di noi, che vivono nelle regioni malsicure dell'emisfero meridionale, una paura che si è scavata la sua nicchia in una parola dotta — gli *antipodi* — che lega il nome del punto diametralmente opposto in una sfera all'immagine acrobatica di chi ha i piedi opposti ai nostri.

Potremmo moltiplicare gli esempi, e tuttavia credo si possa trarre una prima conclusione: vi è un *mondo che sappiamo* e un *mondo che viviamo*, ed anche se questo non significa che l'uno non parli dell'altro e non lo spieghi, ciò non toglie che le *verità* che la scienza ci insegna non siano capaci di tacitare le *certezze* del mondo della vita. Ciò che sappiamo non sa farsi strada nell'universo percettivo, proprio come talvolta non basta che qualcuno ci mostri prove su prove per convincerci che ci ricordiamo male di un evento che pure ci sembra ben chiaro nella nostra mente.

Forse le osservazioni che abbiamo proposto potrebbero indurci a condividere la conclusione che abbiamo appena formulato, e tuttavia è un fatto che le cose sono più complesse di quanto non possa sembrare di primo acchito. Il sapere non determina la nostra scena percettiva, eppure è un fatto che il mondo in cui viviamo è un mondo *culturalmente determinato*, e se qualcuno ci chiedesse di *descrivere* ciò che percepiamo non avremmo dubbi nel sostenere che vediamo tavoli e sedie, che ascoltiamo *parole* e

non strida, che afferriamo utensili, e così via. Di questi e di molti altri oggetti è fatto il nostro mondo umano, ed in questo caso non ci sembra plausibile la distinzione che abbiamo dianzi applicato: non è vero che vediamo una configurazione di parti e insieme sappiamo che si tratta di un tavolo, — nessuno si esprimerebbe così. Noi vediamo semplicemente un tavolo, e questo suo darsi come una cosa che ha questa sua possibilità di impiego è colta in modo persino più esplicito dei molti dettagli della sua forma, di cui forse non ci accorgiamo. Ma ciò è quanto dire che possiamo *imparare* a percepire come percepiamo e che questo mondo che ci è così familiare è tale perché il dire fa presa sul percepire e lo orienta, guidando da un lato la nostra sensibilità a disporsi sotto l'egida di una prassi comune e dall'altro restituendo a questa stessa prassi il suo disporsi in un mondo che ha la disponibilità ovvia di ciò che si mostra allo sguardo.

Ci troviamo così di fronte ad un vero e proprio groviglio di considerazioni, che non è facile raccogliere sensatamente in un discorso unitario. Abbiamo richiamato l'attenzione in primo luogo sulla presenza di una struttura invariante nel mondo della vita, ed abbiamo ricondotto questa tesi husserliana alla convinzione che vi sia una dimensione puramente percettiva del nostro rapporto con il mondo. Abbiamo poi sottolineato come il mondo della vita, nella sua familiarità, si distinguesse dall'immagine scientifica del mondo ed in questa distinzione avevamo colto un'eco di una più generale distinzione tra l'orizzonte di una dottrina dell'esperienza e una dottrina della scienza. Infine, abbiamo riconosciuto che proprio il nostro disporsi sul terreno della *Lebenswelt* ci costringe a sostenere che vi è comunque un *apprendimento* percettivo, poiché da un lato sono propriamente percepiti come tali anche gli oggetti culturalmente determinati e, dall'altro, la nostra percezione delle cose è sempre arricchita dalla dimensione dell'*esser noto* e dell'*essere noto così* che ci riconduce ad un determinato orizzonte linguistico e culturale. Questo aspetto non può essere negato, poiché solo di qui si può comprendere che cosa attribuisca al mondo della nostra vita quel carattere di familiarità che così evidentemente lo contraddistingue.

Ora di tutti questi aspetti si deve tentare di rendere conto, districando i molti fili che abbiamo liberamente lasciato correre in queste considerazioni introduttive. Per farlo vogliamo tentare di rendere conto della di-

scussione che Wittgenstein ci propone del fenomeno del «vedere come»: non vi è dubbio, infatti, che dietro a questo concetto si cela una duplice questione che ci riconduce da un lato alla distinzione tra il vedere e l'interpretare e che dall'altro richiama la nostra attenzione sulla possibilità (che caratterizza alcuni dei nostri giochi linguistici più elementari) di far presa sul terreno percettivo, disponendosi in quel contesto familiare del mondo di cui abbiamo appena parlato.

E tuttavia, ancora una volta, non si tratta di analisi che assumano la forma distesa di una discussione ampia del problema, attenta a dire di volta in volta ciò che è più opportuno per guidare il lettore verso la comprensione di una teoria definita; tutt'altro: anche in questo caso non possiamo fare altro che cercare di orientarci negli schizzi paesaggistici che le *Ricerche filosofiche* ci offrono, disponendoci nell'atteggiamento interpretativo di chi va in cerca di distinzioni minute, per districare i fili della ragnatela concettuale nella quale siamo involuppati. Un'analisi minuta dunque, il cui senso tuttavia può essere davvero compreso solo se non ci si dimentica dello sfondo ampio su cui quelle distinzioni risaltano.

2. *Questioni di metodo*

Nell'ora precedente abbiamo cercato di mostrare quale sia lo sfondo di problemi su cui deve essere intesa la discussione del «vedere come», e tuttavia prima di addentrarci nelle analisi che Wittgenstein ci propone dobbiamo chiederci quale sia il metodo che sorregge queste pagine delle *Ricerche filosofiche*. Infatti, anche se il «vedere come» ci riconduce sul terreno dei fenomeni percettivi, Wittgenstein non intende dare alle sue analisi un taglio psicologico o fisiologico. Che cosa ciò significhi è presto detto. Ogni fenomeno percettivo ha cause di ordine *fisiologico* e *psicologico*, ed una parte dei problemi che la percezione ci pone trova qui una sua spiegazione esemplare.

Su questo punto occorre essere chiari: la percezione è un *evento reale* e come ogni altro evento reale *ha soltanto cause reali* che possono essere cercate sul terreno che loro compete: il terreno della fisica, della chimica, della fisiologia. Se apro gli occhi vedo una molteplicità di forme e di oggetti di colori differenti, siti ad una certa distanza da me; se poi mi chiedo

perché e come ciò accada sarò rimandato ad un insieme di scienze particolari, ciascuna delle quali avrà molte cose da insegnarmi. In particolare, da un punto di vista fisico, dovremo osservare che le nostre percezioni sono un evento che ha come sua origine prossima il fatto che vi sia una qualche trasmissione di energia che colpisce il nostro corpo: un fronte di onde luminose deve poter colpire e modificare qualcosa nella nostra retina, un fronte di onde sonore deve riverberarsi sul timpano, il calore o la pressione debbono agire meccanicamente sui nostri organi del tatto, e così via. Alle modificazioni fisiche e chimiche — cui si chiede di salvare la molteplicità di informazioni potenziali racchiuse nello stimolo — deve affiancarsi poi una molteplicità di processi di elaborazione dell'informazione ottenuta, ed il compito del fisiologo e dello psicologico consisterà nel mostrare per quali vie l'informazione che è racchiusa per esempio nella disposizione di un fascio di luce possa essere letta dai nostri organi percettivi come presenza di un oggetto di un certo tipo ad una certa distanza da noi. Si tratta di un cammino complesso su cui le scienze cognitive ci stanno insegnando oggi molte cose. Le scienze cognitive, appunto: non la filosofia: una teoria filosofica che illustri la natura dei processi percettivi non c'è più di quanto non vi sia una teoria filosofica del movimento o dell'assimilazione degli zuccheri. Ed è giusto che sia così: per quanto ciò possa infastidire il nostro millenario orgoglio di filosofi, è un fatto che la percezione non è un oggetto che — in virtù della sua presunta vicinanza allo spirito — goda di uno statuto speciale che ci consenta di dimenticare che gli eventi nel mondo hanno cause e che le uniche cause che conosciamo appartengono all'universo obiettivo della natura.

Ora, riconoscere che non vi è una *teoria* filosofica della percezione equivale a sostenere che per il filosofo non è in realtà possibile *spiegare* che cosa sia la percezione: il filosofo non fa esperimenti e non può quindi pretendere di risolvere le molte questioni empiriche concernenti la natura della percezione semplicemente intingendosi la penna nel cervello. Ma non può nemmeno arrogarsi il diritto di proiettarsi sui terreni di confine del sapere scientifico per ricavare una nicchia filosofica nel "non ancora" delle scienze sperimentali: il filosofo non è un teorico *in partibus infidelium* e non gli è affatto concesso di avanzare opzioni filosofiche sul futuro della ricerca scientifica o tanto meno di scegliere tra le ipotesi dello

scienziato quelle che gli sembrano vere per ragioni (?) filosofiche, e questo per la buona ragione che non è affatto detto che il mondo sia proprio come ci piacerebbe che fosse.

E tuttavia uno spazio per il filosofo permane, ma non concerne la dimensione teorica della spiegazione ma il *compito descrittivo della chiarificazione concettuale*. All'indagine scientifica che ci invita a spiegare come sia possibile la percezione deve sostituirsi un'analisi volta a chiarire che cosa intendiamo quando parliamo della percezione e quale sia il rapporto che stringe con le sue possibili complicazioni. Così, piuttosto che spiegare che cosa accada quando vediamo un oggetto, vogliamo per esempio limitarci a descrivere che cosa sia il vedere e che cosa lo distingue dal guardare, dal riconoscere o anche soltanto dal ricordare.

Non si tratta di una distinzione nuova, ed anzi l'antitesi tra spiegare e descrivere è un tratto caratteristico di molte filosofie dell'esperienza. Forse il primo a formularla con chiarezza è Berkeley nella sua *Spiegazione e apologia della teoria della visione* (1733), ma è un fatto che una distinzione come questa è un luogo che accomuna autori come Brentano e Bergson, come Dilthey e l'ultimo Lipps — soltanto per citare alcuni nomi. Basta tuttavia richiamare alla mente questi autori perché una difficoltà si faccia avanti: per Brentano o per Bergson, descrivere la nostra esperienza vuol dire fare affidamento sul *metodo dell'introspezione*, ed anche se questo metodo si declina in vari modi ed in differenti forme, è un fatto che non possiamo davvero pensare che Wittgenstein si disponga sul terreno di una descrizione dei vissuti introspettivamente attinti — che una simile mossa non sia attuabile nel contesto teorico delle *Ricerche filosofiche* è un fatto su cui non è lecito avanzare il più piccolo dubbio. Ma allora se la via dell'introspezione deve dirsi fin da principio preclusa, a che titolo possiamo parlare in Wittgenstein di un atteggiamento descrittivo?

Sappiamo già in che direzione dobbiamo cercare la risposta. La domanda descrittiva sulla natura della percezione dovrà tradursi in un'analisi della *grammatica dei verbi percettivi* e del loro rapporto con la grammatica di altri giochi linguistici. Ciò che ci interessa, in altri termini, non sono i vissuti, ma la grammatica dei concetti:

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». Le sue *cause* interessano lo psicologo. A noi interessa il concetto, e il posto che esso occupa tra i concetti di esperienza (*Ricerche filosofiche*, op. cit., XI, 3—5).

Si tratta di un'affermazione chiara, e tuttavia vi è un equivoco che deve essere messo da parte. Come abbiamo osservato, la descrizione cui Wittgenstein ci invita non abbandona il terreno dei giochi linguistici per disporsi sul piano introspeffivo. Ma questo tuttavia non significa che Wittgenstein ci stia invitando ad un'analisi che ha per oggetto il vocabolario di una qualche lingua empirica — la nostra, per esempio. Parlare del «concetto e del posto che esso occupa tra i concetti di esperienza» non significa avventurarsi sul terreno di un'indagine lessicografica, ma significa invece vagliare quali siano *i confini che ci sembrano circoscrivere l'uso sensato del verbo "vedere"* e quali *le relazioni che sensatamente può intrattenere con altri concetti* che ci permettono di caratterizzare l'ambito della nostra esperienza. Se poi, in una lingua data, vi sono parole che coprono esattamente l'area semantica così individuata è un fatto interessante, ma — in ultima analisi — inessenziale. Di qui il procedere cui Wittgenstein ci chiama. Lungi dall'invitarci a riflettere sul significato che in una lingua data spetta ad una qualche peculiare espressione, le *Ricerche filosofiche* ci chiedono di moltiplicare gli esempi, per vagliare in un *gioco di libera variazione* quali siano i confini che spettano alla sensatezza di un termine. Così, per distinguere che cosa sia il vedere e che cosa il notare un aspetto, Wittgenstein *non* ci invita a descrivere questi vissuti nella loro peculiarità, ma ci spinge piuttosto chiederci se, per esempio, proprio come ha senso chiedere a qualcuno di vedere qualcosa alla luce di una certa somiglianza («guarda quella nuvola: sembra un guerriero a cavallo!»), abbia anche senso cercare di vedere verde l'erba di un prato. E se una simile possibilità deve essere esclusa, allora si può osservare che tra il vedere e il notare un aspetto vi è una differenza di carattere grammaticale, che si mostra nel loro diverso modo di reagire rispetto alla possibilità di far fronte a un comando.

In altri termini: la grammatica di un concetto si mostra in tutta la sua determinatezza proprio nel gioco della sua differenziazione da altre simili forme grammaticali. La *determinatezza della grammatica del concetto traspare così nella differenza rispetto al simile*.

A partire di qui ci si mostra come la possibilità di far luce sul concetto di percezione faccia tutt'uno con il compito di mostrare il posto che esso occupa nel sistema dei concetti di esperienza. Un compito procede insieme con l'altro, poiché la chiarificazione concettuale di una nozione determinata assume la forma di una vera e propria *caratterizzazione del suo spazio grammaticale attraverso l'esibizione di differenze di struttura* che mirino insieme ad una delimitazione reciproca degli spazi di una famiglia di giochi linguistici.

Wittgenstein parla, a questo proposito, di *rappresentazione perspicua* [*übersichtliche Darstellung*], e una rappresentazione perspicua si dà quando riusciamo a disporre una serie di fatti o una serie di giochi linguistici all'interno di una *rete di possibili variazioni* che ci consentano di vedere tanto l'unicità di una forma quanto il gioco delle sue possibili declinazioni. Se mostro un cerchio e una parabola non ho elementi per cogliere ciò che li unifica e quindi nemmeno per indicare con precisione il punto della loro differenza. Ma se sono capace di scorgere gli "anelli intermedi" e di mostrare la loro comune appartenenza al sistema delle sezioni coniche, allora insieme al farsi avanti del gioco delle variazioni ho anche lo strumento che mi permette di fissare il luogo della diversità a partire dalla posizione di una permanenza. È questo il compito complesso cui Wittgenstein ci chiama nella sua analisi sul concetto del veder come e sul posto che esso occupa nel sistema dei nostri concetti di esperienza.

LEZIONE DICIOTTESIMA

1. Due impieghi della parola «vedere»

Nella precedente lezioni ci siamo soffermati su alcune considerazioni di carattere metodologico e ora vorrei senz'altro dispormi sul terreno di un'analisi effettiva di alcuni fenomeni percettivi particolari che Wittgenstein raccoglie sotto il titolo di *vedere come*.

Vorrei, ma credo sia necessario indugiare ancora un poco su una premessa di carattere metodologico poiché qui Wittgenstein si muove all'interno di una semplificazione di cui è opportuno sin da principio essere consapevoli: nelle pagine su cui ci soffermeremo è messa a tacere ogni complicazione di carattere dinamico che ci rammenti che la percezione è un processo in cui le singole scene si connettono nell'unità di un decorso. Un esempio può chiarire il senso di queste considerazioni: sto lavorando e qualcosa mi distrae e io alzo gli occhi dalla pagina su cui scrivo e lascio correre il mio sguardo che si posa dapprima sui fogli che sono sparsi sul tavolo, poi sulla parete ed infine giunge alla cornice della finestra e allo spicchio di cielo che si disegna di là della casa. Una vicenda che si ripete spesso e che ci interessa solo perché ci permette di scorgere come ogni singola scena si integri con le altre, secondo una regola la cui coerenza può essere colta soltanto se i fenomeni che si manifestano vengono colti nel loro succedersi e nel loro disporsi all'interno del decorso percettivo cui appartengono.

Di tutto questo complesso gioco di sintesi percettive possiamo momentaneamente disinteressarci poiché il problema su cui Wittgenstein ci invita a riflettere può essere colto senza abbandonare lo spazio della percezione statica, di una percezione che sembra tutta racchiusa in un solo fotogramma o nel confronto di singole scene percettive. Un fotogramma come questo: davanti a noi ci sono due volti, di cui tu noti la somiglianza, e che io osservo senza coglierne la relazione. *Vediamo* evidentemente gli *stessi* volti, ma *vediamo cose diverse*:

Due impieghi della parola «vedere». 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 così distintamente quanto li vedo io. L'importante: la differenza categorica tra i due "oggetti" del vedere (*ivi*, XI, 1).

Vi è un senso in cui quest'osservazione è tutt'altro che oscura. Guardo due volti e a chi mi domanda che cosa vedo rispondo nel modo più accurato possibile: dapprima dico di vedere due volti e poi li disegno o li descrivo a parole. Ma ciò che vedo e così meticolosamente ti dico può essere descritto diversamente: di quei due volti tu noti la somiglianza, ed è questo che dici di vedere, laddove io invece ho notato soltanto due volti e le loro interne caratteristiche.

Non vi è dubbio che gli oggetti del nostro vedere sono, in questo caso, molto differenti tra loro: un volto è una cosa tra le altre; la somiglianza, invece, non è affatto una cosa, ma una relazione, ed è per questo che Wittgenstein parla di una *differenza categoriale* tra gli oggetti percepiti, invitandoci a tracciare una distinzione molto netta all'interno di ciò che può fungere da complemento oggetto del verbo «vedere». Vi sono proprietà dell'oggetto e relazioni interne di un oggetto con altri oggetti, e vediamo le prime quando, per esempio, siamo colpiti dai lineamenti di un volto, mentre osserviamo le seconde quando da quegli stessi volti muoviamo per cogliere la somiglianza che li lega (*ivi*, XI, 138).

Basta tuttavia rileggere con un po' di attenzione l'osservazione da cui abbiamo preso le mosse per rendersi conto che Wittgenstein non si accontenta di sostenere che vi sono differenze categoriali tra gli oggetti della visione, ma si spinge sino ad osservare che vi è una differenza corrispondente anche tra le *forme del vedere* che a quegli oggetti corrispondono. O più precisamente: Wittgenstein osserva che è possibile cogliere un oggetto non soltanto per ciò che in se stesso è, ma anche alla luce di una qualche *relazione di somiglianza* che ci consenta di vederlo e di riconoscerlo come un oggetto di un certo tipo o come qualcosa che un tempo ci era familiare. L'esempio che ci ha guidato sin qui può ancora mostrarci quale sia la via che dobbiamo seguire, anche se vogliamo semplificarlo un poco e immaginare che a vedere in modo diverso sia una stessa persona, seppure in due diversi istanti di tempo. Così, posso vedere due volti ed osservarne i lineamenti senza notare null'altro; ma posso an-

che vedere nell'uno i tratti dell'altro e scorgere all'improvviso ciò che prima non vedevo, e in un caso il vedere ha un oggetto che si dà in se stesso, nell'altro ha luogo una percezione che si accorda a un modello.

Che vi siano qui due differenti impieghi del verbo «vedere» è una conclusione cui sembra necessario giungere semplicemente riflettendo sul fatto che per descrivere queste due reazioni di fronte a quei due volti ci sembrerebbe lecito esprimerci proprio così: ciò che vedo è pur sempre la stessa cosa, anche se *ora non vedo affatto la stessa cosa di prima*. Di qui la ragione per sostenere la tesi cui abbiamo alluso, poiché questa contraddizione sembra potersi sciogliere solo se riconosciamo che nei due casi il verbo «vedere» ha un diverso significato:

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" (*ivi*, XI, 3)

E ancora:

L'espressione del cambiamento di aspetto è l'espressione di una *nuova* percezione e, nel medesimo tempo, l'espressione della percezione che è rimasta immutata (*ivi*, XI, 22).

In mezzo alla folla vedo un volto. Poi all'improvviso lo riconosco: è un mio vecchio compagno del liceo e quei lineamenti che prima mi sembravano muti ora acquistano una loro familiarità e mi appaiono non soltanto per quello che sono ma anche per quello che sono diventati, nel tempo. Vedo sempre lo stesso volto, ma lo vedo in modo diverso, e forse, commenta Wittgenstein, se sapessimo dipingere ritrarremmo ora in modo diverso quel volto che prima non riconoscevamo (*ivi*, XI, 35).

Si tratta di un'osservazione interessante che può aiutarci a comprendere in che senso possa sembrarci legittimo sostenere che *vediamo diversamente* il volto di chi abbiamo appena riconosciuto, e tuttavia da questo possibile modo di chiarire il problema non dobbiamo farci trarre in inganno. È possibile che un pittore ritragga un volto in modo diverso dopo avere riconosciuto nei suoi tratti i lineamenti di un volto già noto, e tuttavia nelle due immagini che si consegnano alla nostra vista dal *punto di vista obiettivo* (si vorrebbe proprio dire così) non vi è nulla che sia mutato e la diversità della resa pittorica è tutta e solo conseguente alla volontà

di una diversa resa espressiva degli stessi lineamenti obiettivi. In questo senso si potrebbe dire allora che *vediamo* pur sempre *lo stesso volto*, e che il riconoscimento è qualcosa che non tocca il percepire nella sua effettiva datità.

Ci muoviamo qui su un crinale molto sottile, da cui è facile cadere e dire cose insensate. Ma forse il senso di queste osservazioni così difficili da soppesare può essere fissato in una forma non equivoca se ci poniamo questa domanda: potremmo spiegare che cosa vediamo quando finalmente, in un volto invecchiato, riconosciamo un amico semplicemente porrendo a chi come noi lo conosca una fotografia che riproduca esattamente la persona che ci sta di fronte? La risposta è evidentemente negativa, poiché così posso mostrare quel viso ma non ancora, necessariamente, ciò che ad esso si aggiunge quando lo riconosco. Un diverso esempio ci pone di fronte alla stessa conclusione:

Improvvisamente vedo la soluzione di una figura-rebus. Dove prima c'erano iami, ora c'è una forma umana. La mia impressione visiva è mutata, e ora riconosco che essa non soltanto aveva colore e forma, ma anche una "organizzazione" perfettamente definita. — La mia impressione visiva è mutata; — com'era prima? Com'è ora? — Se la rappresento per mezzo di una copia esatta — e non è forse una buona rappresentazione? — non si vede nessun cambiamento" (XI, 23).

Per spiegare che cosa vedo quando risolvo una figura enigmatica non posso semplicemente mostrare ad un amico quella stessa figura, esclamando: «ecco fatto!», — questo è chiaro. Di per sé il disegno non basta poiché debbo anche dirti che cosa *devi* guardare e dove devi rivolgere l'attenzione. Come io possa assolvere a questo compito poco importa: posso parlarti e dirti che cosa devi guardare; oppure posso affiancare a quell'immagine altre immagini che ti mostrino quale sia il percorso che devi compiere per giungere alla meta che il disegno ti addita — ma qualcosa, comunque, debbo fare.

Possiamo allora tentare una prima delimitazione del nostro problema. Parliamo di due diverse accezioni della parola «vedere» perché possiamo distinguere due differenti circostanze del suo impiego: normalmente possiamo spiegare che cosa vediamo semplicemente mostrando un disegno (e questo è ciò che caratterizza il vedere in prima accezione); ma possiamo anche imbatterci in circostanze in cui non potremmo affatto dire così

che cosa vediamo poiché il senso di questo vedere in seconda accezione si manifesta proprio nel concretizzarsi della possibilità di un percepire *altrimenti* — ora non vediamo più semplicemente un volto tra gli altri, ma gli restituiamo lo spessore di un passato e vediamo come è diventato ora un viso che ci era familiare.

Se ci poniamo in questa prospettiva il senso delle argomentazioni proposte diviene, credo, facilmente comprensibile. E tuttavia, è sufficiente fare chiarezza su ciò che Wittgenstein dice perché due obiezioni, e di segno opposto, si facciano avanti.

La prima potremmo formularla così: tu parli di un duplice impiego della parola «vedere», ma di fatto ti lasci guidare da considerazioni linguistiche che restano avviluppate nelle consuetudini accidentali del linguaggio. Un filosofo empirista reagirebbe così: ci inviterebbe a distinguere ciò che *propriamente* vediamo dalle interpretazioni che in virtù dell'abitudine si aggiungono al dato percettivo, ma non ne fanno parte. Vediamo forme e colori, ma gli oggetti dell'esperienza che pure diciamo di percepire sono in realtà il frutto di una sintesi associativa che lega le impressioni sensibili alle idee della memoria e dell'immaginazione — così almeno si legge nelle pagine di Berkeley e di Hume. Così, se qualcuno mi mostra un oggetto non dovrei dire che vedo, per esempio, una cesta, ma che ho un'impressione sensibile che, sul fondamento della mia passata esperienza, mi fa dire che vi è appunto una cesta. Nota Wittgenstein:

Qui si vorrebbe rispondere: la descrizione, per mezzo di un'interpretazione, dell'esperienza immediata, dell'esperienza vissuta del vedere, è una descrizione indiretta. «Vedo questa figura come una cassa» vuol dire: ho una determinata esperienza vissuta visiva che si accompagna abitualmente con l'interpretare quella figura come una cassa o con il guardare una cassa. Ma se davvero volesse dire questo, io dovrei saperlo. Dovrei essere in grado di riferirmi a questo vissuto direttamente, e non soltanto indirettamente (così come non debbo necessariamente parlare del rosso come del colore del sangue) (*ivi*, XI, 7).

Se davvero l'oggetto del mio vedere fossero macchie di colore dovrei saperlo, — commenta Wittgenstein e soprattutto dovrei essere in grado di descrivere i miei vissuti direttamente e senza fare appello all'oggetto, proprio come accade nel caso del colore del sangue che posso indicare con un nome, senza bisogno di alludere ad altro. Le impressioni non sono l'oggetto immediato della nostra percezione, e non è da esse che

dobbiamo muovere per dedurre l'esserci di un qualche oggetto o il suo esser così; se ci si pone in una prospettiva descrittiva e si dimentica l'ipotesi fisiologica che fa da sfondo esplicativo delle dottrine costruzionistiche dell'esperienza — ogni nostra esperienza ha inizio con una sensazione — allora non si può sostenere che il nostro vedere abbia per oggetto soltanto i nostri vissuti:

Che lì ci sia una sedia *segue* dalle impressioni sensibili che ricevo? — Ma come può una proposizione seguire da impressioni sensibili? Allora segue dalle proposizioni che descrivono le impressioni sensibili? No. — Ma non è forse dalle impressioni, dai dati sensibili che concludo che lì c'è una sedia? — Io non traggo alcuna conclusione! (*ivi*, § 486).

Che vi sia una sedia davanti a me non è il frutto di una *deduzione*: la sedia non debbo dedurla, perché più semplicemente la vedo. Ma ciò è quanto dire che l'oggetto della percezione non è una sensazione qualsiasi, ma è appunto ciò che di volta in volta diciamo di vedere, sia esso una sedia, un tavolo o il volto di un amico che riconosco.

Al rifiuto della tesi secondo la quale sarebbe lecito distinguere tra una percezione pura («ciò che *propriamente* percepiremmo») e la percezione così come la dipinge il nostro linguaggio fa eco tuttavia una seconda possibile obiezione che ci invita a trarre una conseguenza diametralmente opposta. La premessa da cui muovere è quella che abbiamo appena enunciato: se lasciamo alle nostre spalle la pretesa che vi sia una percezione pura, allora dobbiamo riconoscere che ciò che vediamo non è una mera sensazione visiva, ma nemmeno una qualche macchia di colore — vediamo invece gli oggetti che ci circondano nella determinatezza di senso che loro compete. Ma se le cose stanno così, se vediamo tavoli e sedie, allora non sembra essere in alcun modo legittimo il criterio di distinzione che abbiamo fatto valere per discernere le due differenti accezioni del verbo «vedere», e questo per la buona ragione che non è in linea di principio possibile sostenere che una percezione sia o non sia in generale riconducibile ad un qualche disegno. Nessuna percezione è riconducibile per ciò che concerne il suo contenuto di senso ad una mera immagine e questo perché — come sappiamo — di per sé un'immagine *non ha ancora un significato* e non lo ha sino a quando non è definito *il modo della sua applicazione*. Così, se posso mostrare che vedo un tavolo e dei libri

proponendoti un disegno che raffiguri proprio queste cose e se tu puoi comprendere ciò che intendo comunicarti con quell'immagine, ciò accade soltanto perché *condividiamo un certo modo di leggere quell'immagine* ed è quindi per noi del tutto scontato il modo in cui dobbiamo applicarla e intendere quegli oggetti: solo perché facciamo affidamento sulla presenza ovvia e condivisa di un atteggiamento comune che ci insegna a vedere in ciò che sta di fronte ai nostri occhi un libro e un tavolo possiamo poi fidare che un disegno basti a spiegare che cosa abbiamo visto. Se invece questo gioco non fosse condiviso e se non potessimo fare affidamento sul fatto che l'impiego di un'immagine è nella norma ovvio, allora dovremmo sostenere che l'ipotesi di rendere conto della nostra percezione semplicemente esibendo un'immagine, al di là di un qualche gioco linguistico che ci dica come usarla, è semplicemente priva di senso. Ma se le cose stanno così — e noi sappiamo che per Wittgenstein stanno appunto così — allora non è affatto lecito tracciare la distinzione tra due diverse accezioni del verbo vedere, poiché non è possibile sostenere che vi sia un vedere per cui abbia senso ricondurre senz'altro ciò che si è visto ad una qualche immagine.

Come reagire a questa seconda obiezione che, in qualche misura, coglie nel segno? Io credo, che si debba reagire così. In primo luogo si deve osservare che anche se un'immagine non ha un significato sino a quando non è definito il modo della sua applicazione, ciò che caratterizza la dimensione percettiva è proprio l'ovvietà dei riconoscimenti che essa chiama in causa. Certo, talvolta riconosciamo gli oggetti che vediamo e talvolta alla sensazione di estraneità fa da contrappunto il sentimento della familiarità; ma nella norma non è così:

Ci sono sentimenti di antica confidenza; talvolta si manifestano con un'occhiata, o con le parole: «la mia vecchia stanza» (che ho abitato per molti anni e che ora trovo immutata). Allo stesso modo ci sono sentimenti di estraneità: esito; guardo l'uomo o l'oggetto con aria interrogativa e sospettosa; dico: «mi è assolutamente estraneo». — Ma per il fatto che esiste questo sentimento di estraneità, non si può dire ogni oggetto, che ora ci appare estraneo, ci dà un sentimento di familiarità. — Pensiamo, per così dire, che il posto prima tenuto dal sentimento di estraneità debba essere occupato *in qualche modo*. Il posto per questa atmosfera c'è, e se non l'occupa l'uno allora l'occupa l'altro (*ivi*, § 596).

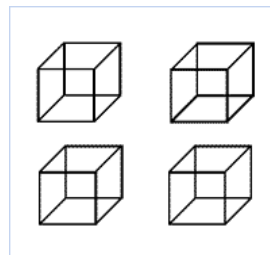
Ciò che è davvero familiare semplicemente tace e non si manifesta co-

me tale. Trovo familiare la mia stanza quando la ritrovo dopo un via-ggio, non tutte le mattine quando semplicemente la vedo:

Nessuno dirà che ogni volta che entro nella mia camera, nell'ambiente che da tempo mi è familiare, avvenga un riconoscimento di tutto ciò che vedo e che ho visto centinaia di volte (*ivi*, § 603).

Così, quando vediamo sul tavolo forchetta e coltello non avrebbe senso dire che li si *prende per* o che li si vede come posate più di quanto non avrebbe senso sostenere che, mangiando, si *cerca* di aprire la bocca o di muoverla (*ivi*, XI, 15). Quando mangiamo la bocca la muoviamo e basta, e la naturalezza di questo gesto fa tutt'uno con l'immediatezza del nostro veder così. Qui non vi è nulla da riconoscere e nulla da tentare: semplicemente vediamo, senza bisogno di ricordare nulla, senza fare confronti, senza rammentare il tempo lontano di un lontano apprendimento.

E tuttavia, prendere atto della *naturalezza* del percepire non significa semplicemente dimenticare che anche la percezione si intreccia con i nostri giochi linguistici, e che di questa tesi Wittgenstein si rammenti bene è un fatto che si mostra con chiarezza nell'attenzione che nelle sue pagine è rivolta al fenomeno del balenare degli aspetti. Le cose ci appaiono appunto secondo un aspetto: vediamo sedie e tavoli, anche se questo naturalmente non significa che ci si debba rammentare che cosa sia un tavolo e che cosa una sedia per vederli così (*ivi*, § 603). Ma se alla percezione di un *aspetto stabile* si affianca la percezione del *farsi avanti* di un *aspetto nuovo*, allora le cose mutano: in questo caso il rimando ad un'illustrazione che mostri ciò che vedo dovrebbe necessariamente apparirci insufficiente, poiché la familiarità che solitamente caratterizza la dimensione percettiva viene necessariamente meno. Disegno su un foglio un cubo di Necker e mi rendo conto che può essere visto in due differenti modi, a seconda di quali siano le coppie spigoli cui si concede il privilegio del campo ravvicinato; ora, è sufficiente rendersi conto di questa possibilità perché alla domanda «che cosa vedi?» non sia più possibile rispondere in modo soddisfacente



con un disegno².

Il cubo di Necker è una figura ambigua e per rendere univoca la descrizione di ciò che percepisci è necessario che tu costruisca un modello tridimensionale:

se io so che vi sono differenti aspetti dello schema del cubo e voglio sapere che cosa un altro veda, posso fare in modo che, oltre alla copia, egli faccia anche un modello di quello che vede, oppure che me lo indichi; anche se egli non sa affatto a che scopo gli richieda due spiegazioni. Ma con il cambiamento di aspetto cambiano anche le cose. Ciò che prima, confrontato con la copia, poteva sembrare (o forse anche era) una precisazione inutile, diviene ora l'unica precisazione possibile della sua esperienza vissuta (*ivi*, XI, 27).

Possiamo trarre allora una prima significativa conclusione da queste nostre considerazioni introduttive. Anche se in generale la percezione è caratterizzata da una dimensione di familiarità che rende ovvio il senso che attribuiamo alle immagini in virtù delle quali la descriviamo, anche se — in altri termini — è tuttavia possibile individuare alcuni fenomeni peculiari che ci consentono di rivolgere esplicitamente l'attenzione al momento in cui sulla percezione fa presa qualcosa che percezione non è — la riconduzione di ciò che vediamo sotto l'egida di un nuovo gioco linguistico. Ciò può avvenire in due modi. Può capitare, in *primo luogo*, che due percezioni diverse siano finalmente colte come due differenti modi di percepire un che di identico, ed è questo il caso cui Wittgenstein allude nelle osservazioni §§ 17-19 della sezione XI. Ma è soprattutto il cammino inverso che attira Wittgenstein, che ci invita ad un'analisi approfondita di una famiglia di esperienze — le percezioni ambigue — cui spetta il compito di far luce al di là di ogni possibile equivoco sulla distinzione tra le due differenti accezioni del verbo «vedere» cui avevamo dianzi alluso. A questi *fenomeni originari* in cui si manifesta il nesso tra percezione e giochi linguistici dobbiamo rivolgere ora la nostra attenzione.

² È interessante osservare che l'ambiguità del cubo di Necker si risolve, per ciascuno dei cubi che l'immagine presenta, in uno stesso identico modo: abbiamo dunque a che fare con immagini che sembrano dunque *condividere* un identico destino percettivo, — un fatto questo che pone un limite ben preciso alla nostra “libertà” di far variare a piacere il *come* della nostra percezione.

2. *Le figure ambigue e il «vedere come».*

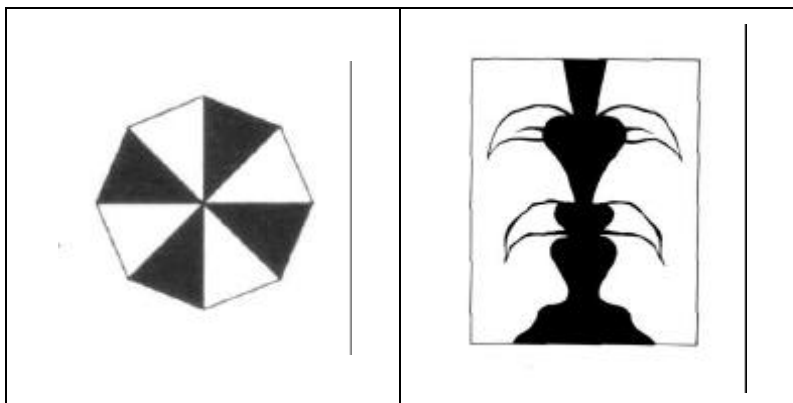
Siamo giunti a un punto fermo: normalmente la percezione può essere descritta da un'immagine, ma vi sono casi in cui questa possibilità viene meno perché muta l'orientamento che sorregge la percezione, determinandone il senso. È questo il senso dell'osservazione 48:

Dunque la copia di una figura è una descrizione *incompleta* della mia esperienza visiva? — No. — Dipende dalle circostanze se e quali determinazioni ulteriori siano necessarie. — *Può* essere una descrizione incompleta, — se resta ancora una domanda (*ivi*, XI, 48).

Ma appunto quando resta ancora una domanda? Quando la scena percettiva ci si mostra in una luce nuova, quando cogliamo dunque la possibilità di vederla secondo una diversa prospettiva, mettendone in luce un aspetto nuovo. Di qui appunto l'importanza di alcuni esempi che debbono valere come *fenomeni originari*, come manifestazioni esemplari di quell'intreccio tra percezione e giochi linguistici su cui Wittgenstein vuole richiamare la nostra attenzione. Ma appunto quali sono questi fenomeni? La risposta che le *Ricerche filosofiche* ci propongono passa per una molteplicità relativamente disparata (e disordinata) di esempi che vorrei provare ad organizzare secondo i criteri che sembrano attraversare le pagine di Wittgenstein, che non propone esplicitamente alcuna classificazione, ma ricorda che il mutamento di aspetto di una figura può avvenire in molti modi e assumere un senso di volta in volta diverso (*ivi*, XI, 105).

a) Vi sono innanzitutto gli esempi che ancorano il *vedere come* alla possibilità di organizzare in modo fenomenicamente diverso uno stesso materiale percettivo. In questo caso, non ha luogo un riconoscimento o una qualche interpretazione dell'immagine (questo termine colto in un'accezione non problematica e su cui dovremo in seguito tornare) ma un semplice oscillare rispetto a due possibili rese percettive. La figura che può essere vista ora come una croce bianca su sfondo nero, ora come una croce nera su sfondo bianco appartiene evidentemente a questa categoria di fenomeni e lo stesso vale per le figure di Rubin, che possono essere viste trasformando alternativamente la figura in sfondo e lo

sfondo in figura.



Un ulteriore tratto accomuna queste figure ambigue: possiamo mostrare ciò che vediamo semplicemente indicando che cosa vale ora come figura e che cosa come sfondo:

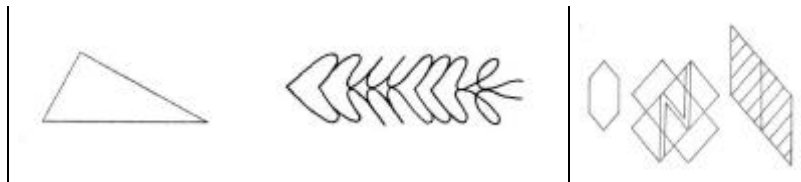
Entrambi gli aspetti della doppia croce [...] si possono comunicare, per esempio, indicando semplicemente ora una croce bianca isolata, ora una croce nera isolata, alternativamente. Sì, si potrebbe immaginare che questa sia la reazione primitiva di un bambino, prima ancora che sappia parlare. (Per comunicare l'aspetto indichere-
mo dunque una parte della figura della doppia croce. — Non sarebbe possibile de-
scrivere in maniera analoga l'aspetto coniglio e l'aspetto anatra) (*ivi*, XI, 107).

b) Ci muoviamo ancora in prossimità di queste considerazioni, quando ci imbattiamo in esempi che implicano ancora una mera riorganizzazione della scena percettiva, ma la vincolano alla risoluzione di un compito che viene chiesto allo spettatore. Così possiamo chiedere di guardare questo lato come la base del triangolo, di cercare in questa figura i due esagoni che vi si celano, di leggere in questa figura chiusa lo sdoppiamento sull'asse di simmetria di una breve sequenza di parole, e in tutti questi casi dobbiamo *sapere* qualcosa per riuscire a vedere ciò che in queste figure potrebbe rimanere celato. Il vedere si intreccia così con il sapere, e Wittgenstein si sofferma su questa caratteristica commentando la prima delle immagini che abbiamo riportato — l'imma-

gine del triangolo:

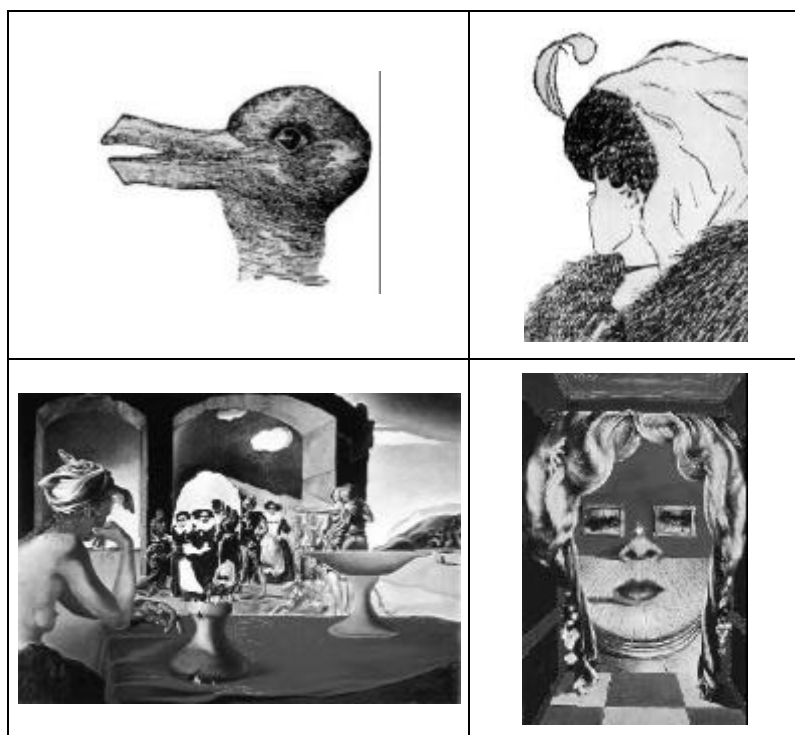
Nel triangolo posso vedere ora *questo* come vertice, *quest'altro* come base — ora *quello* come vertice, *quell'altro* come base. — È chiaro che allo scolaro, che ha appena fatto conoscenza con i concetti di vertice, base, ecc., le parole «ora vedo *questo* come vertice» non possono ancora dir nulla. Ma io non intendo questa come una proposizione empirica. Soltanto di colui che è *in grado* di fare speditamente certe applicazioni della figura si dice che ora la vede *in questo modo*, ora *in quest'altro*. Il substrato di quest'esperienza vissuta è la padronanza di una tecnica. (*ivi*, XI, 114). Ma come è strano che questo debba essere la condizione logica del fatto che uno *ha l'esperienza vissuta* di questo e quest'altro. Certamente tu non dici che uno “ha il mal di denti” soltanto se è in grado di fare questo e quest'altro. — Di qui segue che non abbiamo a che fare con lo stesso concetto di esperienza vissuta. È un altro concetto, anche se affine a questo (*ivi*, XI, 115).

Il vedere come implica dunque, in questo caso, il *rimando ad un riconoscimento*, questo termine inteso nella sua accezione più ampia: nell'immagine che sta di fronte ai nostri occhi noi *cerchiamo* di vedere ciò che qualcuno ci assicura che si può vedere, e «cercare» significa, in questo contesto, tentare di applicare alla figura che abbiamo sotto gli occhi una forma di organizzazione che conosciamo bene. Ed un riconoscimento deve evidentemente aver luogo sia nel caso della parola “mascherata”, sia nel caso degli esagoni di Köhler.



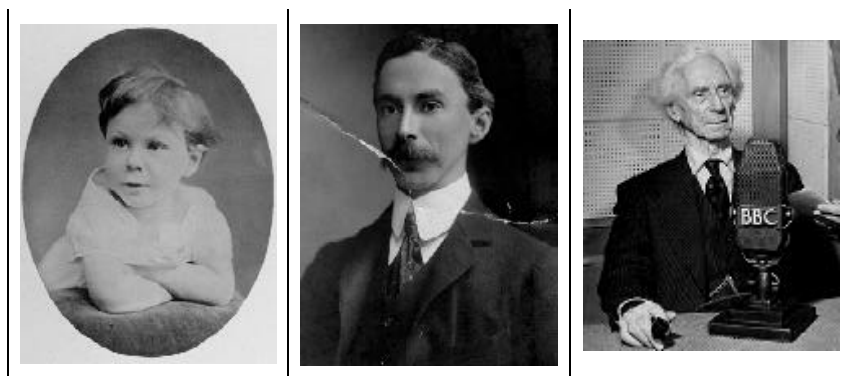
c) Un terza classe di esempi ci riconduce sul terreno delle *raffigurazioni*. Anche qui abbiamo evidentemente a che fare con la possibilità di un *vedere come* e quindi, in primo luogo, con figure ambigue che possono essere colte in due modi differenti, se in generale conosciamo già la natura degli oggetti raffigurati. L'anatra/coniglio di Jastrow (che è poi l'esempio cui Wittgenstein si richiama) o la fanciulla/vecchia di Boring sono forse gli esempi più noti. Ma ve ne sono molti altri, e Dalì ha giocato sulla strana sensazione di spaesamento che si lega alla percezione

dell'*altrimenti* per dare ai suoi quadri lo spessore ambiguo del surrealismo la cui presenza si annuncia proprio nell'*instabilità* del reale, nel venir meno della sua *consistenza* che si perde nel gioco di interpretazioni divergenti:



Che in questo caso abbia luogo un riconoscimento è appena il caso di rammentarlo così come è evidente che il *vedere come* ha come sua condizione di possibilità il nostro saper cogliere in una raffigurazione il raffigurato. È in questo senso, dunque, che Wittgenstein sottolinea la differenza tra l'anatra/coniglio e le figure in cui si gioca sul rapporto figura/sfondo («Solo colui che conosce a fondo le forme di quei due animali, “vede gli aspetti anatra e coniglio”. — Non esiste una condizione analoga per l'aspetto croce bianca/croce nera» (*ivi*, XI, 108)).

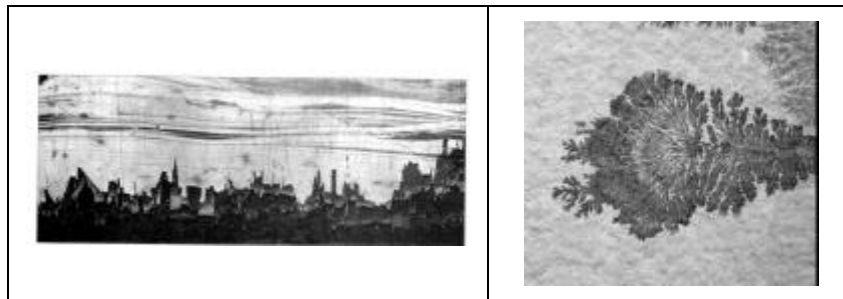
d) Una *quarta* classe di casi ci riconduce alla forma del riconoscimento e quindi allo sdoppiarsi della scena percettiva in due distinte possibilità, l'una determinata esclusivamente dalla datità presente, l'altra dal farsi avanti di una scena passata che guida e articola la nostra percezione del presente. Gli esempi sono, in questo caso, più difficili da mostrare e forse sono meno immediatamente persuasivi di quelli sinora addotti, e questo anche se tutti sappiamo che cosa voglia dire *riconoscere* all'improvviso qualcosa, sia questa una persona che non vedevamo da tempo o la fisionomia consueta di un oggetto di casa nostra che ci appare in una qualche prospettiva straniante, quando per esempio lo vediamo stagliarsi la mattina presto, in una luce ancora tenue. Vorrei tuttavia proporvi un diverso esempio, e per attenuare un poco l'atmosfera da salotto di Nonna Speranza che involontariamente richiamo, vi propongo di sfogliare l'album fotografico di un personaggio illustre, secondo un suggerimento che traggio da Gombrich:



Si tratta di Bertrand Russell in tre immagini fotografiche della sua lunga vita; e se sappiamo reggere al gioco un po' lugubre del ritrovare ciò che era in ciò che è diventato, la nostra percezione si arricchisce di un nuovo sapere e il ritratto di quel grande vecchio impara a parlarci insieme alla sua eco passata.

e) Vi è, infine, una quinta classe di esempi, ed in questo caso ad essere chiamata in causa, accanto alla percezione, è l'*immaginazione*. Un

bambino gioca con un manico di scopa come se fosse un cavallo, e l'assimilazione immaginativa si lega alla percezione, orientandola in qualche modo. Il manico di scopa non diventa un cavallo e non credo che abbia senso dire che un bambino lo vede così; ciò non toglie, tuttavia, che anche dal punto di vista percettivo qualcosa muti nella percezione che di quell'oggetto si ha nel gioco. Direi che muta, per esempio, l'asse rispetto al quale la percezione si orienta: una scopa si orienta rispetto all'asse della verticalità e ci appare in bilico o semplicemente mal posto se si discosta troppo da questa posizione. Ma se la scopa diviene nel gioco un cavalluccio, allora deve disporsi obliquamente secondo un piccolo scarto verso l'alto rispetto all'asse dell'orizzontalità: ogni altra posizione appare *percettivamente* "sbagliata". Anche in questo caso, tuttavia, il disporsi sul terreno delle immagini ci offre una nuova messe di esempi. Leonardo riteneva che il pittore dovesse esercitarsi nell'arte di una visione sognante e lo invitava per questo a cercare di scorgere nelle crepe dell'intonaco di un vecchio muro le gesta di una battaglia o i contorni di un paesaggio lontano, e questo invito ad una contemplazione immaginosa possiamo raccogliercelo anche noi semplicemente sfogliando le pagine di un libro di Baltrušaitis, intitolato *Aberrazioni*. Tra le molte immagini che Baltrušaitis ci porge ne guardiamo due, una pietra paesina e una pietra imboscata — come un tempo si chiamavano nei lapidari italiani e nei molti libri che in età passate si sforzavano di classificare le capacità raffigurative della natura, in un gioco tanto infondato teoricamente, quanto vivo immaginativamente:



In una pietra paesina vediamo una città lontana, uno strano affastellarsi

di guglie e di rovine — ma lo vediamo soltanto se ci disponiamo in un atteggiamento immaginativo, se accettiamo di lasciarci guidare da una qualche rappresentazione che sorregge il nostro sguardo. Nel marmo le venature tracciano mille forme diverse, ma io ti parlo di rovine e di guglie lontane, di campanili e di torri e tu le cerchi, e le trovi — se hai un po' di immaginazione (*ivi*, XI, 109). In questi casi, commenta Wittgenstein, è come se il nostro vedere fosse sfiorato dalle nostre rappresentazioni fantastiche e, per un poco, si intrecciasse con esse (*ivi*, XI, 103).

Sin qui abbiamo cercato di raccogliere (e di arricchire) gli esempi che Wittgenstein ci propone distinguendoli in cinque diverse classi, che si succedono secondo un criterio relativamente ovvio: dall'ambiguità della doppia croce o delle figure di Rubin, che non avanzano alcuna domanda al soggetto percipiente, sino a giungere al gioco infantile in cui il vedere deve sottomettersi alle richieste dell'immaginazione, il criterio di classificazione che abbiamo proposto ci ha mostrato con sempre maggiore chiarezza il nesso che stringe il vedere alla possibilità di un'interpretazione e di un riconoscimento.

Ora, è evidente che sono possibili anche altri criteri di classificazione e che non è affatto detto ci si debba fermare a questo peculiare modo di fare ordine nelle pagine wittgensteiniane. Per esempio: potrebbe essere interessante soffermarsi sul fatto che vi sono forme del *vedere come* che sono reversibili e altre che non lo sono, e basta porre l'uno accanto all'altro l'esempio dell'anatra/coniglio e del riconoscimento di una somiglianza per rendersene conto. Posso vedere ora l'anatra, ora il coniglio nella figura di Jastrow, e anzi una volta che questa possibilità è stata esplorata la figura *perde la sua stabilità* e diviene sempre più facile metterla in movimento. Diversamente stanno le cose quando guardo le tre fotografie di Russell su cui ci siamo appena soffermati, poiché se riconosco quel volto non mi è più possibile vederlo come prima che il riconoscimento avesse luogo. Certo, quanto più esigua è la somiglianza sensibile su cui il riconoscimento poggia tanto più instabile è il mio riuscire a vedere e riconoscere insieme; ma la differenza permane: se ho colto l'ambiguità della figura di Jastrow, posso vedere ora l'uno ora l'altra immagine e non posso farlo se non ho colto la possibilità di questa oscil-

lazione; se invece riconosco un amico nel volto che vedo non posso più vederlo come era prima, anche se è possibile che il dubbio mi assalga o che non riesca più a scorgere la somiglianza che mi aveva guidato. Il riconoscimento scopre una verità da cui non ci si può semplicemente disfare, laddove le oscillazioni percettive che hanno luogo quando guardo l'una la verità dell'altra non sono l'una la verità dell'altra e non si tolgono l'una con l'altra.

Ma vi è ancora un diverso criterio di ordinamento su cui forse varrebbe la pena di soffermarsi e che potrebbe vertere sulla presenza o sull'assenza di un nesso che leghi il mio *vedere così* all'esercizio di una tecnica o di un sapere. Per vedere la croce bianca su sfondo nero o la croce nera su sfondo bianco non ho bisogno di sapere nulla, ma debbo sapere l'alfabeto per leggere la scritta che, disposta in un contesto percettivo peculiare, si nasconde di primo acchito allo sguardo.

Di qui, da quest'ultima osservazione, si possono trarre alcune importanti conclusioni. Certo, Wittgenstein sembra essere innanzitutto interessato a ciò che accomuna tutti questi esempi, al fatto che in tutti i casi su cui ci siamo soffermati vi è innanzitutto quel balenare dell'aspetto che ci impedisce di equiparare ciò che vediamo ad una mera immagine, e tuttavia piuttosto che soffermarci su questo gioco di variazioni, credo sia opportuno tornare sui nostri passi ed osservare che Wittgenstein sembra essere prevalentemente interessato a ciò che accomuna le forme del «*vedere come*» che abbiamo analizzato sotto i punti (b)—(e), lasciando implicitamente da parte gli esempi raccolti sotto il punto (a). E non a caso. Quanto più si fa avanti il nesso che lega il vedere come ad una qualche rappresentazione che debba essere cercata o proiettata sulla scena percettiva, tanto più si fa avanti la tematica dei giochi linguistici. In altri termini, anche se il *vedere come* e quindi l'improvviso balenare dell'aspetto si manifestano anche quando osserviamo la doppia croce o il cubo di Necker, credo che il fenomeno percettivo cui Wittgenstein è propriamente interessato ci riconduca invece al pensiero che apre le sue considerazioni su questo tema — a quel rimando alla *somiglianza* che ci invita a disporre l'orizzonte percettivo sul terreno dei giochi linguistici.

LEZIONE DICIANNOVESIMA

1. Vedere e pensare

Nelle considerazioni della precedente lezione sono emerse molte cose cui vorrei cercare di dare ora uno sviluppo ordinato. È emersa, innanzitutto, una prima conclusione: Wittgenstein ci invita a distinguere il *vedere* dal *vedere come* richiamando la nostra attenzione sul fenomeno percettivo del balenare degli aspetti, del loro imporsi come una percezione nuova sul fondamento di una differente consuetudine percettiva. Nel mutamento dell'aspetto il *vedere come* si fa avanti nella sua specificità concettuale, e Wittgenstein lega le riflessioni grammaticali su questo concetto alla discussione di una molteplicità di esempi su cui ci siamo soffermati, arricchendoli a nostra volta e di cui abbiamo poi cercato di rendere conto, proponendo una loro classificazione che resta soltanto implicita nelle pagine delle *Ricerche filosofiche*.

Basta tuttavia riflettere sulle singole voci di questa classificazione per rendersi conto che i fenomeni del *vedere come* possono essere organizzati anche secondo un diverso criterio che ci invita a porre da un lato quelle forme che hanno a che fare con la mera riorganizzazione del dato percettivo secondo la regola figura/sfondo e, dall'altro, quelle forme che chiamano in causa il fenomeno del riconoscimento e che ci riconducono ad un percepire che si orienta secondo una relazione di somiglianza. Non vi è dubbio che, per Wittgenstein, il lato interessante di questa bipartizione sia proprio il secondo, sotto cui cadono le ultime quattro voci della nostra classificazione. Così, anche se nelle *Ricerche filosofiche* si dedica qualche riflessione all'esempio della doppia croce, resta vero che l'interesse per figure come questa resti del tutto marginale e che il punto della questione ci riconduca a quelle forme del vedere come in cui la percezione sembra subordinarsi ad una regola, al paradigma di un gioco linguistico. Se si deve riflettere sul fenomeno del balenare degli aspetti non è perché le figure di Rubin sappiano catturare un interesse momentaneo nella riflessione di Wittgenstein, ma perché sembra possibile scorgere proprio

qui un nesso che ci permette di cogliere sul terreno percettivo le stesse tematiche in cui ci eravamo imbattuti nell'analisi dei giochi linguistici, poiché è un fatto che per potersi animare nella posizione di un nuovo aspetto, la scena percettiva doveva apparirci nel suo disporsi sotto l'egida di una relazione di somiglianza che ci mostri un diverso modo di intendere ciò che abbiamo sotto gli occhi.

Su questo punto ci siamo già soffermati: per dire che cosa vedo quando osservo la doppia croce è sufficiente fare un cenno con la mano o proporre un disegno (una croce bianca, per esempio), cosa questa che non è affatto possibile nel caso dell'anatra/coniglio di Jastrow (*ivi*, XI, 107). In questo caso, indicare un contorno nello spazio visivo non basta: dobbiamo anche *dire* quale sia la somiglianza che deve guidare il nostro sguardo o dobbiamo comunque confidare che questa somiglianza si faccia in qualche modo strada nella percezione: a chi vedesse soltanto l'anatra in quel disegno potremmo certo mostrare come deve inclinare lo sguardo e orientare la figura, ma dovremo anche suggerire a parole che cosa debba cercare di vedere nel disegno — l'immagine di un coniglio, appunto. La percezione deve in altri termini lasciarsi guidare da un'indicazione che suggerisca qual è la regola del gioco alla cui luce la scena percettiva deve essere colta. Ma ciò è quanto dire che quando abbiamo a che fare con questa forma del *vedere come* vi è effettivamente una tensione tra *due momenti differenti* che non possono essere entrambi ricondotti immediatamente sotto l'egida dell'esperienza percettiva in senso stretto. Se, guardando la figura di Jastrow, ho l'impressione di cogliere una testa di coniglio, non potrò poi descrivere ciò che ho visto semplicemente ripetendo, in un disegno, i colori e le forme di quell'immagine, ma dovrò anche dire che vedo proprio quell'animale o fare cenno ad altre immagini di conigli che *mostrino in che direzione ho interpretato ciò che ho visto*. Da una parte la mia percezione si spiega indicando un insieme di proprietà sensibili, dall'altra alludendo ad una qualche relazione di somiglianza che connetta ciò che vedo ad un possibile *paradigma interpretativo*.

Nel *vedere come* la percezione si lega alla regola che lo interpreta:

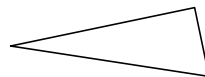
se ho visto la testa anatra/coniglio come coniglio, ho visto queste forme e questi colori (e li riproduco esattamente) — e, oltre a ciò, ho visto anche qualcosa del genere: e così dicendo indico un certo numero di immagini di conigli. — Questo mostra

la differenza tra i concetti. Il “*vedere come ...*” non fa parte della percezione. E perciò è come un vedere e non è come un vedere (XI, 29).

Per descrivere ciò che ho visto quando ho visto come un coniglio la testa che si raffigura nel disegno di Jastrow, non posso limitarmi ad additare un insieme di proprietà sensibili, ma debbo alludere ad una relazione rispetto alla quale propongo di intendere l’immagine. Ma ciò è quanto dire che il momento del *vedere come* non è in senso stretto dato insieme al contenuto della percezione, perché ciò che in questo caso si fa avanti non è una proprietà sensibile dell’oggetto, ma — scrive Wittgenstein — una *relazione interna* che esso stringe con altri oggetti. Posso vedere nell’immagine una testa di coniglio solo perché ciò che vedo è colto in quanto è simile ad altri oggetti, in quanto stringe con essi una relazione che determina la regola dell’apprendimento.

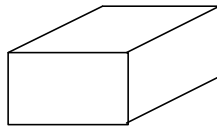
È tuttavia sufficiente rileggere la conclusione del pensiero che abbiamo dianzi citato per rendersi conto che siamo di fronte ad una constatazione più impegnativa. Certo, la somiglianza cui il *vedere come* ci riconduce non fa parte del contenuto percettivo, ma questo non spiega perché Wittgenstein sostenga che il mutamento di aspetto è come un vedere e *non* è come un vedere — in fondo, anche le somiglianze sono possibili oggetti della percezione. Credo che per intendere queste riflessioni si debba cogliere quale sia l’obiettivo verso cui mirano. Wittgenstein ci invita a ragionare così: ci suggerisce di cogliere nel fenomeno del balenare dell’aspetto il disporsi della percezione sotto l’egida di una somiglianza, per poi muovere di qui alla tesi secondo la quale il *vedere come* è un vedere secondo una regola ed è quindi una commistione di percezione e di pensiero. Il *vedere come* non è soltanto un vedere, ma è anche un *vedere secondo una regola* o, come potremmo anche dire, *secondo una qualche interpretazione*. Nel *vedere come*, nota Wittgenstein, la percezione si lega al pensiero:

è quasi come se il “vedere [...] in questo contesto” fosse l’eco di un pensiero. “Un pensiero che echeggia nel vedere” — si vorrebbe dire (XI, 139); Considera, come esempio, gli aspetti del triangolo. Il triangolo



può essere visto: come un buco triangolare, come un corpo, come un disegno geometrico; appoggiato sulla sua base, appeso per un vertice; come un monte, come un cuneo, come una freccia [...] come un corpo capovolto che (p. es.) dovrebbe poggiare di solito sul cateto minore, come un mezzo parallelogramma, e come diverse e svariate cose (ivi, XI,). «Puoi pensare ora a *questo*, ora a quello; puoi considerarlo una volta come *questa cosa* un'altra come *quest'altra*, e allora lo vedrai ora *in questo modo* ora in *quest'altro*» (ivi, XI,).

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, e del resto fin dalle primissime battute Wittgenstein ci invita ad immaginare la seguente situazione: un libro ci propone questo disegno schematico



e la didascalia che lo accompagna suggerisce interpretazioni di volta in volta diverse. Noi leggiamo, comprendiamo ciò che ci si chiede, e vediamo come la pagina suggerisce. Alle molte diverse interpretazioni corrispondono così molte diverse percezioni di uno stesso disegno, e ciò è appunto quanto dire che vediamo proprio come ci si chiede di interpretare, — proprio come se nel vedere echeggiasse un pensiero.

Forse queste considerazioni sono sufficienti per chiarire il senso di ciò che Wittgenstein intende quando osserva che nel vedere come risuona l'eco di un'interpretazione e quindi anche di un pensiero. E tuttavia non è difficile scorgere che le considerazioni che abbiamo proposto sin qui non sono sufficienti per sostenere questa tesi. Certo, possiamo interpretare così una certa figura e poi vederla così come la interpretiamo, ma questo non significa ancora che il *vedere come* racchiuda in sé un rimando al pensare: il fatto che possa vedere una figura proprio come recita la didascalia che l'accompagna *dice* che è possibile accordare la percezione al gioco delle interpretazioni, *non* che l'uno faccia presa sull'altra. Per sostenere che proprio così stanno invece le cose dobbiamo seguire un diverso cammino, ed immergerci come di consueto nelle pieghe di un esempio e delle sue possibili variazioni. Cammino per una strada di campagna e vedo alberi, prati e, di tanto in tanto, case. Tutto questo sempli-

cemente lo vedo, senza che avverta il bisogno di constatarlo o di giudicare che le cose stanno proprio così. Certo, se tu mi chiedi che cosa abbia visto nella mia passeggiata, posso senz'altro dirtelo, ma in questo caso le parole si aggiungono alla mia esperienza visiva nella forma di un resoconto che *non è richiesto dalla situazione percettiva*. Il senso di quest'affermazione è relativamente chiaro: Wittgenstein ci invita a sostenere che la percezione non è fin da principio sotto l'egida del conoscere e che se ne traccia un'immagine falsa se la si riconduce fin dai suoi primi passi sotto l'occhio vigile del giudizio, quasi che vedere significasse pronunciare tra sé e sé una molteplicità di proposizioni cui spetterebbe il compito di asserire l'esistenza e l'esser così di ciò che percepiamo. Normalmente questo non accade, e il percepire non assume la forma del constatare. Ma può assumerla, e basta cambiare di poco la scenetta da cui abbiamo preso le mosse per rendersene conto. Mi inoltra ancora nello stesso viottolo di campagna quando, da un cespuglio, balza fuori inatteso un coniglio e il mio sguardo cade su di esso e lo stupore della sorpresa si traduce subito in un atto di identificazione ed esclamo: «un coniglio!». Qualcosa, ora, è mutato, poiché in questo caso le parole non si aggiungono a ciò che vedo come un completamento estrinseco, ma — scrive Wittgenstein — stanno all'esperienza vissuta come il grido al dolore (*ivi*, XI, 30). Un'immagine di cui ci rammentiamo: ne abbiamo discusso a lungo quando, commentando il § 244, avevamo osservato come nel pianto del bambino, e nel suo lento vestirsi in panni di foggia umana, la sensazione del dolore si faccia largo nel nostro mondo comune assumendo le forme di un comportamento tipicamente umano. L'urlo e poi il pianto e poi ancora il lamento scandito dalle parole ci erano sembrato allora non già un commento che descrivesse le sensazione del dolore ma le forme umane che lo manifestano e che lo rendono un dolore umano e umanamente condivisibile. Qualcosa di simile accade alla sensazione che accompagna il mio improvviso vedere qualcosa che poi riconosco: anch'essa si fa parola e si propone come una mossa nel gioco linguistico degli uomini. E ciò è quanto dire: l'esclamazione con cui prendo atto di ciò che vedo è la diretta manifestazione del mio riconoscerlo per quello che è. In questo caso, dunque, la parola non descrive a posteriori ciò che ho visto, ma dà voce alla relazione che lega ciò che improvvisamente scorgo con un certo

modo di intenderlo — con un gioco linguistico peculiare. L'esclamazione diviene così espressione di un pensiero:

Non necessariamente chi guarda l'oggetto deve pensare all'oggetto; invece chi ha l'esperienza vissuta del vedere, di cui l'esclamazione costituisce l'espressione, pensa anche a quello che vede (*ivi*, XI, 31).

E poiché l'esclamazione non è altro che un modo in cui può manifestarsi il balenare di un aspetto, allora possiamo dire davvero che

Il balenare improvviso dell'aspetto ci appare metà come esperienza vissuta del vedere, metà come pensiero (XI, 32).

Solo per questo ha senso parlare di un vedere che è anche un pensare: se sentiamo l'esigenza di chiamare in causa il pensiero come momento costitutivo del *vedere come* è proprio perché è opportuno sottolineare che la stessa espressione che comunica ciò che vediamo è anche espressione di un riconoscimento. Quando, di fronte ad una persona in cui finalmente vediamo disegnarsi i contorni di un volto ben noto, esclamiamo: «ma è Giovanni!», l'esclamazione che accompagna la nostra percezione è anche espressione del fatto che quell'immagine viene riconosciuta e quindi colta sullo sfondo di un paradigma. In altri termini: il pensiero in cui qui ci imbattiamo non è null'altro se non questo — il nostro proporre un'immagine in un certo contesto, disponendola così in un gioco linguistico

Siamo giunti così, per un diverso cammino, a rendere più plausibile la tesi secondo cui il *vedere come* non è una mera forma della visione, né un'interpretazione che si aggiunga a posteriori al materiale percettivo senza far presa su di esso, ma è appunto l'echeggiare di un pensiero nella percezione, il suo animarla internamente, modificandone la forma e determinandone la risonanza. In questa conclusione è in qualche modo racchiusa una risposta alla domanda da cui Wittgenstein prende le mosse: se il compito che ci si pone consiste nel chiarire il concetto del *vedere come* mostrando il luogo che esso occupa nel sistema dei nostri concetti dell'esperienza, allora la tesi secondo la quale il balenare dell'aspetto è un vedere in cui echeggia un pensare rappresenta un primo significativo passo in questa direzione, poiché indica il *dove* dello spazio circoscritto dalla grammatica del concetto che ci sta a cuore.

E tuttavia, proprio queste considerazioni sembrano condurci in prossimità di un equivoco che deve essere fin da principio messo da parte. Dire che il pensiero risuona nella percezione significa evidentemente avvalersi di un'immagine che può dirsi chiara solo sin quando non ci chiediamo come possa concretamente accadere che il pensiero incida sulla percezione. Certo, diciamo che il pensiero alberga nel *vedere come*, ma se poi ci chiediamo *in che modo possa accadere* che il pensiero detti le sue regole a ciò che visivamente ci appare, sembra necessario rispondere facendo riferimento ad una qualche misteriosa esperienza psicologica che non sapremmo come caratterizzare ulteriormente e cui sarebbe affidato il compito, altrettanto enigmatico, di sovrapporsi alle immagini per alterarle. Che questa via per le *Ricerche filosofiche* sia preclusa è anche fin troppo ovvio, e Wittgenstein non intende affatto sostenere che, almeno qui, si possa seguire la via dell'introspezione e non vuole nemmeno invitarci a credere che il pensiero sia un filtro che colora di sé l'oggetto mentale, piegandolo alle esigenze che la situazione richiede. Con buona pace dell'immagine kantiana, il pensiero non può essere inteso come una lente colorata che riconduce alla sua determinatezza cromatica l'universo sensibile che *per* essa si dispiega. All'origine di una simile tesi vi è una metafora ingannevole: ci figuriamo il pensiero come se fosse una sensazione più eterea e mossa che può adagiarsi sul sensibile facendocelo cogliere nella trasparenza di una qualche idea. Un'immagine ingannevole, non c'è dubbio che ha tuttavia la funzione di consentirci di non pensare una relazione enigmatica: la relazione che dovrebbe mostrarci come può il pensiero agire sull'apparenza sensibile, piegandola alle sue esigenze.

In realtà, la tesi secondo la quale è possibile vedere qualcosa in accordo con un'interpretazione smette di suonare strana *non appena rinunciamo a figurarci il pensiero come un elemento che si aggiunge al materiale sensibile*, per coglierlo invece come la regola che ci permette di applicare in un certo modo una certa immagine e quindi di farne un certo uso:

Ma come è possibile che si veda una cosa conformemente a una interpretazione? — La domanda presenta la faccenda come un fatto strano; come se qui qualcosa fosse stato costretto in una forma che, propriamente, non gli si adatta. Ma qui nessuno ha spinto o ha forzato nulla. Quando sembra che una forma del genere non trovi posto tra altre forme, allora devi cercarla in un'altra dimensione. (In questo senso neppure sull'asse reale c'è posto per i numeri immaginari. E questo vuol dire: l'applica-

zione del concetto di numero immaginario è meno simile a quello del concetto di numero reale di quanto non ci riveli un'occhiata ai *calcoli* (XI, 56—57).

La dimensione in cui cercare la relazione del pensiero alla percezione è la dimensione dei giochi linguistici. Qui ciò che vediamo viene disposto sullo sfondo di una regola e guadagna una relazione con un modello che ne determina il senso, creando così una nuova ristrutturazione ed un diverso peso nei materiali sensibili. Vedere secondo una regola nuova non vuol dire dunque avere di fronte agli occhi un oggetto che abbia insieme i tratti corposi della percezione e i lineamenti di quella materia leggera di cui sono fatti i nostri pensieri: *vuol dire soltanto cogliere in ciò che è dato una diversa direzione dell'esemplarità*. Ciò che vedo può *fungere ora diversamente da esempio*, e ciò è quanto dire che le caratteristiche sensibili in virtù delle quali la sua esemplarità si fa manifesta sono altre, ed altro quindi è il peso percettivo che loro compete.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, è possibile trarre due ulteriori considerazioni sul fenomeno che ci sta a cuore. La prima concerne un fatto interessante che deve essere colto nel suo senso effettivo: dobbiamo, in altri termini, comprendere perché il *vedere come* sia un vedere subordinato *almeno in parte* alla volontà. Che le cose stiano così l'abbiamo precedentemente osservato quando, giocando con le immagini di Jastrow o con i quadri di Salvador Dalí, ci siamo accorti della plausibilità di una *strana* richiesta: ci era parso infatti del tutto legittimo chiedere agli altri di *guardare in un certo modo una certa figura*. In questo il *vedere come* e l'immaginare mostrano una caratteristica strutturale che li accomuna. Proprio come posso chiederti di *immaginare* che le cose stiano in un certo modo, così posso invitarti a cercare in una pietra paesina il disegno di rovine lontane e *chiederti di provare a vedere* nelle sue venature le apparenze umbratili di una città del passato. Ora si può comandare qualcosa senza essere obbediti e si può formulare un invito anche quando *di fatto* non è possibile per chi lo riceve far fronte al compito che gli si propone, — questo è chiaro. Ma è altrettanto chiaro che la condizione di possibilità della sensatezza di un ordine in generale è che *in linea di principio* sia possibile ottenere ciò che si chiede. Non posso ordinarti di essere più alto di quello che sei, perché questo non è nelle tue possibilità e tu non puoi quindi *volerlo*. E alla stessa stregua non posso ordinarti di vede-

re rossa l'erba di un prato e nemmeno di vederla verde: il vedere, in quanto tale, non è soggetto alla volontà. Ciò che vale per il vedere non vale tuttavia per il *vedere come* che dipende almeno in parte dalla nostra volontà, — un'affermazione questa che deriva direttamente dalla tesi secondo la quale ha senso chiederti di vedere così il triangolo scaleno che ti mostro: come se fosse una freccia, una montagna o una figura più complessa che emerge dall'acqua. Ma se il vedere come è soggetto almeno in parte alla volontà, ciò evidentemente dipende dalla sua natura ambigua, dal suo essere un vedere che non è soltanto un vedere, dal suo porsi come una percezione in cui il pensiero alligna. Così, se posso vedere come tu mi chiedi è solo perché ha un senso pretendere che io tenti di *considerare l'immagine alla luce di una regola nuova* — perché il cogliere una percezione alla luce di un gioco linguistico non è soltanto un accadimento ma è *un agire, ed è quindi, come tale, in nostro potere* (*ivi*, XI, 148).

Ma vi è una seconda conclusione che merita di essere tratta e nelle quale ci imbattiamo in un'osservazione difficile — l'osservazione 20 — che ci lascia di primo acchito perplessi e che tocca un tema in cui ci siamo almeno in parte imbattuti quando, commentando l'osservazione 30, avevamo distinto l'espressione [*Ausruf*] della percezione dal suo resoconto [*Meldung*]. Questo stesso problema risuona nella distinzione tra ciò che si può e ciò che non si può chiamare un comunicare [*mitteilen*] le nostre percezioni:

Qualcuno mi fa vedere una lepre immagine e mi chiede che cos'è; io dico «questa è una lepre». Non «adesso questa è una lepre». Comunico la percezione. — Mi fanno vedere la testa L—A e mi chiedono che cos'è; qui *posso* dire: «è una testa L—A». ma posso anche reagire a questa domanda in modo completamente diverso. — La risposta che è la testa L—A è ancora la comunicazione di una percezione; la risposta «Ora è una L» non lo è. Se avessi detto «è una lepre» la duplicità mi sarebbe sfuggita e avrei comunicato la percezione (*ivi*, XI, 30).

Qual è il senso di queste affermazioni? Credo che per rispondere si debba ragionare così. Quando, guardando il consueto disegno dell'anatra/coniglio, esclamiamo “ecco, ora è un coniglio!”, questa *non* è, per Wittgenstein, un'espressione che comunichi il contenuto di una percezione perché di fatto non dice soltanto e forse nemmeno innanzitutto come stanno le cose, ma è un gesto linguistico che *esprime* ciò che vedo e *che invita l'ascoltatore a guardar così*. Quando esclamo: «Ora è

un coniglio!» non propongo dunque, in primo luogo, un'asserzione fattuale, ma esclamo qualcosa, e questa mia esclamazione (che pure esprime la mia convinzione che un coniglio vi sia) si assume innanzitutto l'onere di inaugurare un gioco linguistico nuovo. Parlando, propongo ciò che vedo come una sorta di *metro* di cui avvalersi per commisurare le mosse di un futuro gioco linguistico.

Ed a partire di qui il nesso tra il vedere come e l'universo dei giochi linguistici traspare con relativa chiarezza.

2. *Il vedere come e le sue condizioni di possibilità*

Nell'ora precedente ci siamo soffermati sulle ragioni che ci consentono di scorgere nel *vedere come* un sentire in cui si riverbera l'eco del pensiero. In modo particolare, ci era sembrato possibile sostenere la tesi secondo la quale il *vedere come* è un vedere e un pensare insieme, e tra le varie ragioni che avevamo raccolto per giustificare questa tesi ci era parso opportuno rammentare che il *vedere come* dipende almeno in parte dalla nostra volontà.

Si tratta certo di una constatazione importante, e tuttavia il suo significato può essere davvero compreso solo se si chiarisce il senso di quel «almeno in parte» su cui ci siamo più volte soffermati, come a rammentare una cautela importante. Wittgenstein ritiene di poterne venire a capo così, invitandoci a riflettere sulla differenza tra l'interpretare e il vedere:

ma è proprio vero che ogni volta vedo qualcosa di diverso, o invece non faccio altro che interpretare in maniera differente quello che vedo? Sono propenso a dire la prima cosa. Ma perché? — Interpretare e un pensare, un agire; il vedere è uno stato. (*ivi*, XI, 141).

Si tratta di un'affermazione che ci invita a riflettere su un fatto ricco di conseguenze che non è facile cogliere fin da principio. Il pensiero è un *agire*: pensare significa infatti operare con gli esempi in accordo con una certa regola, e l'operare può essere o non essere in accordo con la regola che si vorrebbe applicata, ma è comunque qualcosa che si dà. Diversamente stanno le cose con il vedere: il vedere è uno stato e non è un agire, ed è per questo che in generale il vedere non è qualcosa di cui disponiamo liberamente e che possiamo effettivamente volere.

Si tratta di un'affermazione che può sembrarci di primo acchito difficile, ma il suo senso ci è ben noto: tutti sappiamo che non si può vedere ciò che si vuole, e che nella percezione c'è un elemento di passività di cui non si può non rendere conto e che può essere forse espresso in modo soddisfacente osservando che il mio vedere è qualcosa che si dà e che posso fare molte cose che mi mettano nella condizione di vedere, ma non ne posso fare alcuna che abbia come suo esito l'inscenarsi della percezione stessa. Che io veda questo quest'altro non dipende da me, poiché è qualcosa che accade o non accade non qualcosa che faccio o che non faccio. Così, *posso* evidentemente *cercare di vedere* nella figura di Jastrow un'anatra o un coniglio, ma non basta *voler* vedere l'una o l'altra di queste immagini per poterla vedere: che ci riesca o che non ci riesca semplicemente non dipende da me. Dobbiamo dunque precisare, almeno in parte, le considerazioni che abbiamo proposto relativamente alla tesi della volontarietà del *vedere come*. Certo, tu puoi chiedermi sensatamente di vedere così come tu vedi e io posso sensatamente cercare di vedere come tu mi dici: qui vi è un fare che è nelle mie possibilità, poiché evidentemente posso cercare di porre la mia percezione sotto l'egida di una regola e fare di ciò che vedo un possibile esempio di ciò di cui tu mi parli. Ciò che non posso invece fare e che non posso volere è ciò che non è affatto un agire e non ha il carattere di un'azione, poiché uno stato che può o non può realizzarsi e che può semplicemente non accadere anche se ho fatto tutto ciò che era nelle mie possibilità per facilitare il suo avvento. Ne segue che ciò che nel *vedere come* ciò su cui il volere può far presa è soltanto ciò che ha la forma del pensare: posso cercare di vedere così come tu mi chiedi solo perché posso tentare di avvalermi di ciò che mi indichi come un possibile esempio del gioco linguistico che tu suggerisci, — solo perché posso assumere (o intendere) le cose secondo la regola che tu indichi. Che poi riesca a vederle così come tu mi chiedi è un fatto che non posso volere, perché ciò che nel vedere come è appunto vedere non dipende da me, ma dal fatto che la percezione abbia o non abbia successo: dal suo darsi o non darsi. Così, per quanti legami possa stringere con la prassi dei nostri giochi linguistici, il vedere è e resta uno *stato* il cui effettivo presentarsi non dipende interamente da noi. Ma ciò è ancora una volta quanto dire che il vedere *non è una questione di gusti* e non è

una convenzione. Le convenzioni si possono stipulare o non stipulare, *ma non è grammaticalmente contemplata la possibilità di un fallimento*. Non posso dire: vorrei davvero convenire con te che il levarsi il cappello è un segno di saluto, ma non ci riesco. Un simile insuccesso è grammaticalmente incomprensibile, perché una convenzione per esserci non ha bisogno d'altro che di essere stipulata. Sarebbe invece del tutto legittimo se qualcuno sostenesse che nel *Mercato degli schiavi* di Dalì non riesce a vedere nelle figure sullo sfondo il busto di Voltaire. Per noi quell'immagine si staglia nitida e quindi possiamo invitarlo a guardare proprio così quel groviglio di figure, e possiamo anche suggerirgli come deve fare per vedere ciò che noi vediamo ("ora guarda le teste delle due donne come se fossero gli occhi di Voltaire, e i loro grembiuli come se fossero gli zigomi, ecc."); ma se, nonostante i nostri suggerimenti, non lo vedesse, non avrebbe senso avercene con lui, poiché non possiamo chiedergli di fare ciò che in ultima istanza deve *accadere*.

Da queste considerazioni sul rapporto tra la volontà e la percezione possiamo muovere per rivolgerci un interrogativo complesso: dobbiamo infatti chiederci quali siano le condizioni che determinano l'insorgere della percezione, il suo eventuale successo. Se non posso vedere come voglio, debbono esservi ragioni che pongono un limite allo spazio di gioco del *vedere come* e che determinano da un lato il confine tra ciò che è ancora un vedere e ciò che è soltanto un mero interpretare e che, dall'altro, mostrano quali sono le condizioni che permettono all'interpretare di riverberarsi sul vedere.

Vorrei proporvi di affrontare in primo luogo questa seconda domanda, e ciò significa che dobbiamo innanzitutto chiederci quali siano i limiti entro cui spazia il vedere e quali le condizioni che rendono in generale possibile il vedere in accordo con una regola. Ora, io credo che a questa domanda di carattere generale si possa tentare di dare una risposta, raccogliendo in unità le osservazioni che Wittgenstein ci propone intorno alla nozione di raffigurazione. In una raffigurazione qualcosa si rende visibile, e noi riusciamo a cogliere in un insieme di segni ciò che il pittore intendeva raffigurare. Ma appunto: possiamo davvero vedere qualsiasi cosa in qualsiasi immagine? E in generale: che cosa ci consente di vedere nei segni che tracciamo sulla carta l'immagine di qualcosa?

A questa duplice domanda Wittgenstein risponde invitandoci innanzitutto a riflettere sull'atteggiamento complessivo che ci guida nel nostro avere a che fare con le raffigurazioni. Le immagini hanno un posto importante nella nostra vita e noi impariamo sin da bambini a lasciarci guidare da ciò che in esse si raffigura:

Devi pensare alla parte che le immagini del carattere dei dipinti (in opposizione ai disegni tecnici) hanno nella nostra vita e qui non c'è proprio nessuna uniformità. Da confrontare con: qualche volta si appendono proverbi ai muri. Ma non trattati di meccanica (il nostro rapporto con queste due cose) (XI, 87).

Un pensiero un poco inquietante, che ci costringe a rivolgerci questa strana domanda: perché noi uomini non appendiamo al muro un quadretto che ci rammenti quale sia la costante gravitazionale e orniamo invece le mura dei palazzi con cartigli che ci ripetono frasi edificanti e proverbi ben noti? Forse perché siamo certi di ricordarci il valore della prima e temiamo di dimenticarci invece che, per esempio, del «doman non c'è certezza»? Naturalmente no, non è questo il punto. È che un proverbio o una massima non sono semplicemente veri (se sono veri), ma debbono ammonirci ed allora debbono guardarci dall'alto delle pareti delle nostre case. La loro "verità" non può stare chiusa in un cassetto, perché fa tutt'uno con la loro efficacia, con il loro porsi come un monito che ci deve parlare. Qualcosa di simile vale anche per le nostre raffigurazioni. Anche le immagini hanno per noi uomini molte funzioni, e se le appendiamo alle nostre pareti è anche perché ad esse chiediamo qualcosa — si possono appendere immagini sacre davanti alla porta di casa per sentirsi protetti, si possono allineare sulle pareti ritratti di uomini illustri per rammentare con la loro presenza l'austera solennità di un luogo e si può tenere una fotografia dei propri bambini nell'ufficio per ripetersi che il lavoro non è tutto.

Perché soffermarsi su queste cose che tutti sappiamo? Per rammentare che nella nostra cultura siamo accomunati da un particolare atteggiamento rispetto alle immagini, — un atteggiamento che può cambiare e che si è scandito in varie forme ma che è stato caratterizzato sino ad oggi da una peculiare *vicinanza* alle immagini, dalla convinzione che avessero molto da dirci. E non è ovvio che sia così, non è affatto necessario che di fronte ad un ritratto o a una fotografia si reagisca come noi reagiamo —

guardandoli come se fosse presente ciò che per loro mezzo si raffigura:

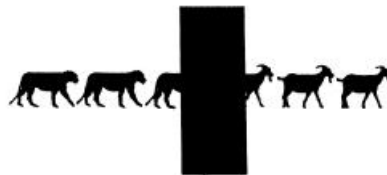
Potremmo facilmente immaginare uomini che non hanno questo rapporto con queste immagini. Uomini, per esempio, che provino una vera e propria repulsione per le fotografie perché un volto privo di colore e, e forse anche un volto in proporzioni ridotte, gli sembra inumano (*ivi*, XI, 90).

Per una cultura diversa dalla nostra le immagini potrebbero essere in-guaribilmente mute. Per noi, invece, parlano e questa è la premessa — per Wittgenstein — su cui poggiano molti dei presupposti di senso che danno alle immagini la loro piena presenza percettiva. Ora, che cosa questo esattamente significhi non è facile dirlo e le osservazioni wittgensteiniane non sono del tutto chiare al proposito.

Gli esempi che ci propone si muovono su un crinale almeno in parte ambiguo: Wittgenstein ci parla, per esempio, dell'immagine di un'animale trafitto da una freccia ed osserva che tutto questo nell'immagine non c'è — la freccia in fondo altro non è se non due brevi tratti di penna di cui uno si interrompe lungo la linea che disegna il collo dell'animale, l'altro sorge dalla nuca per perdersi poi nella punta. Per non parlare della pretesa che un ritratto ci guardi minaccioso o sorridente dalla parete che lo ospita: talvolta ci sentiamo guardati da immagini in cui l'occhio che dovrebbe guardarci è affidato ad un unico segno di penna, ad un punto che non può in linea di principio racchiudere in sé una qualche direzione dello sguardo (*ivi*, XI, 93).

Sembra allora lecito sostenere che se riusciamo a vedere così quei disegni e se sappiamo vedere la freccia che trapassa e ferisce l'animale e se ci sentiamo osservati da un punto tracciato nell'ovale di un volto ciò accade perché abbiamo imparato ad usare le immagini e a stringere con esse un rapporto vivo.

Come reagire di fronte a questa tesi? Se è davvero questo che Wittgenstein vuol dire, credo si debba sostenere che le cose non stanno così e che qui vi è il rischio di risolvere con un colpo di filosofia un problema empirico. Siamo davvero sicuri che per vedere una freccia trafiggere da parte a parte un animale vi è bisogno di un qualche peculiare atteggiamento?



giamento rispetto alle immagini? Quale atteggiamento rispetto alle immagini è implicato da questo disegno che illustra il fenomeno del completamento amodale?

E poi: vi è davvero bisogno di un qualche sapere dell'immagine per vedere negli occhi uno sguardo? Anche su questo punto il filosofo non può pronunciarsi e deve lasciare alla ricerca empirica il compito di dire come stanno le cose. In fondo, non è per nulla strano che gli uomini abbiano tanta sensibilità agli sguardi e sappiano ritrovarli anche nei minimi indizi, poiché sapere se si è guardati è un fatto utile per la sopravvivenza. Del resto della sensibilità animale al riconoscimento dello sguardo la natura ha fatto tesoro e il meccanismo cieco della variazione e della selezione ha prodotto sguardi inquietanti sulle livree di molti animali. Così, se la tesi di Wittgenstein fosse che possiamo scorgere nel disegno di un viso uno sguardo a noi rivolto solo perché siamo abituati ad assumere un certo atteggiamento rispetto alle immagini, allora io credo si debba sostenere che questa è una conclusione erronea

Ma forse non è questo che Wittgenstein intende. O almeno: forse è possibile leggere diversamente queste riflessioni ed osservare che per accorgersi della direzione di uno sguardo in un ritratto basta guardarlo, ma vi è bisogno di un atteggiamento particolare rispetto alle immagini per *sentirsi scrutati da quegli occhi*. Forse possiamo sentirci scrutati da un ritratto solo se le immagini le viviamo in un modo particolare, solo se abbiamo imparato ad appenderle alle pareti delle nostre case, dei nostri palazzi, delle nostre chiese: un ritratto ci guarda e possiamo sentirci scrutati da lui solo se abbiamo maturato una certa confidenza con le immagini e se siamo disposti a concedere loro un posto significativo. Nelle immagini cerchiamo qualcosa, ed è proprio perché vi è questa domanda che diviene possibile una risposta: se non appendessimo il ritratto dell'avo alle pareti come si iscrive in un cartiglio la massima che ci inchioda ad un comportamento virtuoso, forse vedremmo in che direzione si volgono gli occhi ma non per questo diremmo che da quelle orbite di pigmenti ed olio possa nascere uno sguardo che ci scruta.

Vi è, poi, un secondo ordine di considerazioni che ci invita a cercare sul terreno delle nostre forme di vita alcune delle condizioni cui il *vedere come* è vincolato. Certo, un quadro sembra dirci qualcosa, anche quando

ignoriamo il contesto cui appartiene. Possiamo sentirci attratti dalle montagne che si innalzano sull'acqua che sono così caratteristiche della pittura cinese, anche se non abbiamo davvero idea di quale sia il contesto interpretativo entro cui quel disegno era stato originariamente proposto — anche se, dunque, non sappiamo se quei paesaggi che vediamo dipinti sono paesaggi reali o sono il frutto di una fantasia in cui l'istanza simbolica è predominante. Wittgenstein ci invita a riflettere su un quadro che raffigura una natura morta:

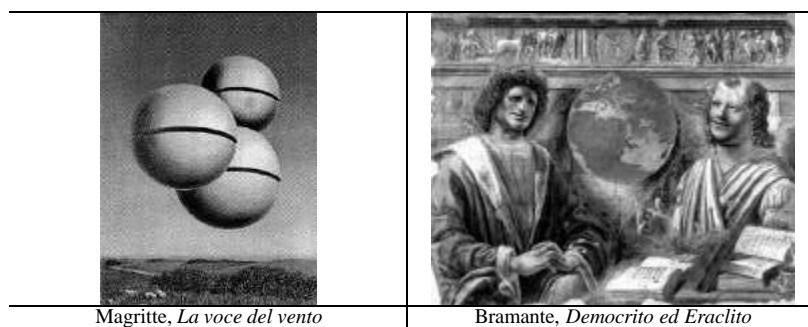
Che cosa vuol dire comprendere un quadro o un disegno? Anche qui c'è un comprendere e un non comprendere. E anche qui queste espressioni potrebbero significare cose diverse e svariate. Il quadro è, poniamo, una natura morta: tuttavia non ne comprendo una parte: là non sono capace di vedere corpi, ma solo macchie di colore sulla tela. — Oppure vedo tutto in tre dimensioni, ma ci sono oggetti che non conosco (sembrano strumenti, ma non ne conosco l'uso). — Ma forse conosco gli oggetti; tuttavia non comprendo — in un altro senso — la loro disposizione (*ivi*, § 526).

Ma ciò è quanto dire: *di fronte ad uno stesso quadro potremmo avere reazioni diverse che dipendono in parte dal nostro bagaglio interpretativo.*

Che cosa vedo in un quadro dipende anche da ciò che mi è familiare. Vi sono stili pittorici differenti che possono essermi più o meno perspicui anche in ragione del loro essermi più o meno vicini:

in un dipinto un triangolo può effettivamente stare in piedi, in un altro essere appeso, in un terzo rappresentare una cosa caduta a terra. — In modo cioè che, vedendolo, io non dica: «Può anche rappresentare qualcosa che è caduto a terra», ma: «il bicchiere è caduto ed è in pezzi». Così reagiamo all'immagine (*ivi*, XI, 59). Potrei dire come dovrebbe essere fatta un'immagine per produrre questo effetto? No. Ci sono, per esempio, stili pittorici che non mi comunicano nulla in questo modo immediato, ma che tuttavia comunicano qualcosa ad altri uomini. Io credo che qui l'abitudine e l'educazione abbiano da dire la loro (*ivi*, XI, 60).

Come debba essere un'immagine perché vi si veda una sfera che si libra nell'aria non posso dirlo, anche se posso dire che di fronte a quest'immagine proprio questo io vedo (*ivi*, XI, 61, 63) e che sono quindi giustificato nel descrivere in questo modo la scena che questo quadro raffigura, anche se naturalmente nel quadro gli oggetti non volano affatto.



Ancora una volta è difficile cogliere con esattezza ciò che Wittgenstein dice, e forse anche in questo caso vi è nelle pagine delle *Ricerche filosofiche* una sottovalutazione del fondamento naturale della percezione e, insieme, delle sue regole fenomenologiche. Siamo davvero certi che non si può sapere come deve essere fatta una sfera dipinta per librarsi nell'aria. Perché la sfera si sollevi nell'aria bastano alcuni tratti fenomenologicamente rilevanti, ed è per questo che ciò accade anche là dove un gioco di correzioni ha ricreato per caso lo schema sensibile che ci costringe a vedere il nostro pianeta librarsi in volo, come accade con il mondo con cui Democrito sembra scherzare in un quadro del Bramante. E poi, non è vero che tutte le immagini siano equivalenti, e non è possibile prendere sul serio la tesi di Goodman secondo la quale la plausibilità di uno stile figurativo fa tutt'uno con la sua familiarità.

E tuttavia, al di là dei dubbi che possono sorgere dalla lettura di qualche passo wittgensteiniano, non vi è dubbio che la constatazione secondo la quale la nostra comprensione di un'immagine dipende dalla consuetudine che abbiamo con lo stile pittorico che la caratterizza si lega anche alla tesi secondo la quale per vedere così un'immagine debbono esservi nell'immagine determinati presupposti. Un'immagine non basta a se stessa, e tuttavia la possibilità di coglierla alla luce di un certo gioco linguistico dipende da ciò che l'immagine in se stessa dice, dal gioco di colori e forme di cui consta:

«L'immagine mi dice se stessa» — vorrei dire. E cioè, il fatto che essa mi dica qualcosa consiste nella sua propria struttura, nelle *sue* forme e colori (Che significato avrebbe il dire: «Il tema musicale mi dice sé stesso») (*ivi*, § 523).

Il punto è tutto qui: dire che l'immagine "dice se stessa" significa asserire che per venire a capo del senso in cui comprendo una determinata immagine debbo puntare il dito proprio sulle sue forme e sui suoi colori, perché solo a partire di qui si comprende come sia possibile vedere alla luce di un certo paradigma interpretativo. In altri termini, ciò che Wittgenstein intende affermare è che ogni gioco linguistico deve comunque *far presa sul contenuto dell'immagine, sulle forme e i colori di cui consta*. Così, se qualcuno mi spiega un quadro ed io comprendo le sue parole, l'immagine acquista per me un senso nuovo; ciò tuttavia non significa che *non abbia luogo un processo interno all'immagine*: perché l'immagine acquisti un nuovo senso devo infatti *riuscire a vedere* il quadro così come mi si dice di guardarlo. E che le cose stiano così è un fatto che si mostra con chiarezza non appena ci chiediamo come si possa spiegare a qualcuno come debba vedere un determinato quadro, per intenderlo così come gli chiediamo di intenderlo: tutto il nostro sforzo consisterà nel richiamare la sua attenzione su certi particolari, che commenteremo in un certo modo, sostenendo a nostra volta il commento con l'esibizione di esempi analoghi. Anche un tema musicale lo si comprende così — ascoltando la musica e le parole che la commentano e sostenendo l'interpretazione con altri possibili esempi:

Perché l'accento e il tempo debbono muoversi proprio secondo *questa* linea? Si vorrebbe dire: «Perché io so che cosa voglia dire tutto questo». Ma che cosa vuol dire? Non saprei dirlo. Per darne una "spiegazione" potrei paragonare il tema con qualcos'altro che ha lo stesso ritmo (voglio dire la stessa linea). (Si dice «Non vedi? Qui è come se si fosse tratta una conclusione» oppure «Questo è come una parentesi», ecc. Come si giustificano questi paragoni? — Qui ci sono giustificazioni di generi molto diversi). (*ivi*, § 527).

Di qui, da queste considerazioni che vertono sulla percezione e sulla comprensione delle immagini o dei temi musicali, possiamo muovere per trarre una prima conclusione di carattere generale: anche se un'immagine, un volto o un tema musicale divengono comprensibili pienamente solo se li si coglie all'interno di un gioco linguistico definito, resta comunque vero che ogni interpretazione poggia in ultima analisi sulla determinatezza sensibile di ciò che è interpretato. Del resto, basta rileggere una proposizione che abbiamo citato all'inizio delle nostre considerazioni su questo tema, per rendersi conto che così stanno le co-

se: Wittgenstein si chiede infatti *come* sia possibile che un'interpretazione si *attagli* a ciò che è interpretato. Ora, possiamo davvero vedere come coraggioso il volto che poco fa ci era sembrato immagine della codardia, e in questo mutamento percettivo può sicuramente giocare un ruolo il fatto che qualcuno ci inviti a guardarlo così, ma ciò non toglie che in ogni caso io *debba riuscire a vedere* quell'espressione in quel volto. Nella figura che vedo qualcosa deve spianare la strada a quella interpretazione:

Dico: «Questo volto (che dà l'impressione della pusillanimità) posso anche immaginarlo coraggioso». Con questo non intendiamo che posso immaginare come un tale con questa faccia possa, per esempio, salvare la vita di un uomo (naturalmente una cosa del genere si può immaginare di ogni volto). Parlo piuttosto di un aspetto [*Aspekt*] del volto stesso. E non intendo neanche che mi è possibile immaginare che quest'uomo possa cambiare il suo volto in uno coraggioso, nel senso usuale del termine; ma che esso può trasformarsi in un volto coraggioso in un modo ben definito. La diversa interpretazione di un'espressione del volto può paragonarsi alla diversa interpretazione di un accordo musicale, quando lo sentiamo come un passaggio ora ad una, ora ad un'altra tonalità (*ivi*, § 537).

Ci imbattiamo così in una nuova condizione cui il vedere come è subordinato — una condizione di natura obiettiva. Anche se non posso pensare di toccare con mano una percezione che sia posta al di qua delle forme e dei modi in cui la descrivo, non posso tuttavia non prendere nota del fatto che ogni mio cercare di vedere l'immagine così come tu mi chiedi passa necessariamente per una prassi di ristrutturazione della scena percettiva che deve essere resa possibile dai materiali percepiti e che può essere attuata con tanta maggiore facilità quanto più ti è possibile mostrarmi come e dove debba dirigere lo sguardo. Di qui, dalla possibilità di dare un diverso rilievo a momenti di volta in volta diversi di una stessa scena percettiva, nasce la possibilità di vedere le cose sotto una diversa luce, sotto un diverso aspetto, — un fatto questo che è chiaramente racchiuso nella tesi secondo la quale l'interpretare può far presa sul vedere solo rilevando in *ciò che ci è percettivamente dato una diversa direzione dell'esemplarità*. E ciò è quanto dire che anche per il gioco delle interpretazioni che nel vedere come si manifesta si deve tener conto di quella *dimensione dell'attrito* cui le analisi fenomenologiche husserliane attribuivano tanta importanza.

LEZIONE VENTESIMA

1. «Vedere come» e interpretare

Nella lezione precedente avevamo cercato di fissare le condizioni cui è vincolata la possibilità di vedere in accordo con una qualche interpretazione e ci eravamo soffermati su un duplice ordine di considerazioni che vale forse la pena di ripetere schematicamente.

1. Vi sono limiti al *vedere come* che si radicano nelle nostre forme di vita e che chiamano in causa sia atteggiamenti di carattere generale, sia il terreno culturalmente determinato delle consuetudini e delle abitudini condivise.
2. Ma vi sono anche limiti che ci riconducono alla natura dell'oggetto e alle sue resistenze ad essere percepito in un qualsiasi modo, anche se riconoscerne l'esistenza non significa sostenere che sia possibile toccare con mano un'esperienza che sia al di qua di ogni determinazione culturale.

Così, il nostro tentativo di comprendere e di delimitare lo spazio del vedere come ci ha ricondotto da un lato a saggiare i confini di una determinata cultura, dall'altro a mostrare come ogni forma di vita operi all'interno di un contesto percettivo che non può essere animato di un senso qualunque — ed in questo duplice fuoco ci era parso di poter scorgere, seppure in una diversa luce e secondo un orientamento teorico nuovo, due momenti in cui la riflessione husserliana sulla *Lebenswelt* può essere scandita — il rimando alla necessaria pluralità delle sue forme e, insieme, la convinzione che si possa comunque individuare una sua struttura invariante che si manifesta nella resistenza che di volta in volta esercita nel gioco delle interpretazioni.

Ora sarebbe evidentemente un errore cercare di cogliere in questa vicinanza di temi una vera e propria concordanza teorica, ed anche se non è questa la sede per farlo non sarebbe difficile mostrare quali e quanto significative siano le differenze che separano la fenomenologia husserliana

dalla filosofia del secondo Wittgenstein. Queste differenze vi sono e non vanno dimenticate anche perché il compito del filosofo non consiste affatto nel cercare di connettere in una qualche unità le filosofie del passato: la filosofia non nasce per caso da una storia della filosofia che si sia liberata dal vincolo dell'esattezza filologica — questo, spero, sia chiaro. E tuttavia il rimando alla nozione di *mondo della vita* (una volta che si siano prese queste cautele) può esserci ancora utile poiché nelle pagine husserliane vi è un tema che mi sembra importante sottolineare e che può esserci utile per gettare un po' di luce su queste osservazioni delle *Ricerche filosofiche*: anche in Wittgenstein, infatti, il riconoscimento della legittimità dell'*apprendimento percettivo* si lega alla consapevolezza che permane comunque una distinzione tra il vedere e l'interpretare, tra il mondo così come si manifesta percettivamente e il mondo che imparo a conoscere e che ritengo vero e reale.

Questa distinzione può disporsi sul terreno delle relatività: ciò che tu riesci a vedere così è per me qualcosa che riesco soltanto ad interpretare in quel modo, poiché non ho ancora imparato a raccordare l'immagine alla regola che la interpreta. Così potrebbe capitare che di fronte ad un quadro qualcuno non riesca a vedere la scena dipinta anche se è in grado di ricavare qual è il soggetto che in essa dovrebbe mostrarsi. In questo caso il disegno diviene uno schema, una mera rappresentazione:

allora in che occasione lo chiamerei un semplice sapere e non un vedere? — Forse nel caso in cui qualcuno lo trattasse come un disegno tecnico, lo *leggesse* come una cianografia (Sfumature leggere del comportamento. — Perché sono *importanti*? Hanno conseguenze importanti) (*ivi*, XI, 84).

E tuttavia, anche se è possibile che ciò che tu vedi come una fiera trafitta da una freccia sia qualcosa che io riesco soltanto ad interpretare così e se è quindi legittimo sostenere che la differenza tra vedere ed interpretare può dissolversi nella relatività delle diverse reazioni soggettive e quindi delle diverse forme di vita, ciò non toglie che sia possibile individuare un criterio grammaticale per distinguere questi due diversi concetti e, insieme, mostrare che — al di là di un esiguo terreno di sovrapposizione — il vedere e l'interpretare si riferiscono a casi significativamente diversi. In altri termini: anche in questo caso la possibilità di indicare posizioni intermedie non si riverbera nella negazione di una di-

stinzione di principio, di una differenza grammaticale che vorremmo provare a tracciare con la massima chiarezza.

Ora, questa distinzione può essere formulata così :

Ebbene, i casi in cui interpretiamo sono facilmente riconoscibili. Quando interpretiamo facciamo ipotesi che potrebbero anche dimostrarsi false. — «Vedo questa figura come un...» può essere verificato tanto poco quanto (o soltanto nel senso in cui) può essere verificata «Vedo un rosso brillante». Dunque sussiste una somiglianza nell'impiego di vedere in questi due contesti (*ivi*, XI, 142)

Il senso di questa tesi è chiaro. Interpretare qualcosa significa *avanzare delle ipotesi che potrebbero rivelarsi false* — questo è il punto. Se osservo la colonnina di mercurio del termometro e la vedo salire, posso dire che *vedo* che la temperatura è cresciuta, ma di questa possibilità linguistica dobbiamo in questo caso disinteressarci poiché questo vedere non è un vedere affatto: è un interpretare, poiché in questo caso sto avanzando un'ipotesi, sia pure poco azzardata — l'ipotesi che il mercurio si espanda al crescere della temperatura. Quest'ipotesi è evidentemente vera, ed il nesso che lega la temperatura ad una qualche posizione del mercurio nella colonnina di un termometro è talmente saldo che — anche se nessuno sosterebbe di *vedere* che fa caldo — tutti concorderemo nel dire che vediamo che ci sono 33 gradi: 33 gradi sono appunto questo — una posizione visibile del mercurio nella colonnina. Ma che cosa accadrebbe se l'ipotesi fosse falsa, se — per esempio — ci fossimo convinti della possibilità di leggere nelle posizioni della lancetta di un orologio la temperatura dell'aria? Accadrebbe questo: che qualcuno potrebbe dirci che non vediamo affatto ciò che diciamo di vedere e che, per convincerci della validità della sua affermazione, ci inviterebbe a *riflettere* sul funzionamento di un orologio, sul rapporto tra il trascorrere del tempo e la costanza di un movimento e sull'indipendenza di tutto ciò dalla temperatura circostante. In altri termini: la falsità di ciò che diciamo di vedere non si tradurrebbe affatto nell'individuazione di un qualche errore percettivo o nell'invito a guardare meglio — a guardare meglio che cosa? — ma nell'indicazione di un qualche errore interpretativo. E se per sostenere che non puoi vedere che tempo fa guardando le lancette dell'orologio debbo dimostrare la falsità delle tue ipotesi e non già invitarti ad una osservazione più atten-

ta, allora ho argomenti sufficienti per credere che il tuo vedere non sia un vedere affatto, ma un interpretare a partire da segni, essi soltanto visibili. Non sempre le cose stanno così: se confondo una penna con una matita tu puoi invitarmi a guardare meglio la punta o a sentirne il peso, ed in questo caso ciò che mi chiedi non supera affatto la dimensione di un più attento esame percettivo. di qui vorremmo muovere allora per sostenere che non è affatto ragionevole dire — in un senso impegnativo del termine — che *vediamo* quale temperatura c'è o che *vediamo* il movimento delle particelle ionizzate in una camera a bolle: ciò che vediamo è solo l'altezza cui è giunto il mercurio nella colonnina o un certo insieme di tracce, ed è solo in virtù di ipotesi più o meno complesse ma le cui motivazioni sono comunque site al di là della dimensione percettiva che diciamo che vi è una certa temperatura o una certa presenza di particelle in movimento. La tesi famosa secondo al quale ogni percezione sarebbe «carica di teoria» deve apparirci allora come una tesi sostanzialmente falsa, che non può essere affatto ricondotta, nel suo contenuto di senso, alla nozione wittgensteiniana del *vedere come*.

Ora, che le cose stiano così lo si comprende bene non appena rivolgiamo l'attenzione alle forme consuete del vedere, — a quelle forme in cui non ha senso parlare di ipotesi. Che non sia possibile sostenere che il vedere sia sempre sotto l'egida di un'ipotesi è difficile dimostrarlo, anche se vi è un senso relativamente ovvio in cui una simile affermazione può essere egualmente proposta: se, per esempio, guardo una nuvola, e dico che ora la vedo come se fosse uno strano animale, non avrebbe davvero alcun senso chiedermi *che cosa me lo faccia supporre* — la vedo così, e basta. Se poi dicessi che un'esperienza sinora mai contraddetta mi dà conferma del fatto che in quella direzione e a quest'ora compaiono nuvole che hanno quella forma e che dunque è lecito attendersi che anche questa che ora ti indico debba averla non sono per questo più accurato, perché per decidere della forma di quella nuvola basta alzare gli occhi e non vi è bisogno di formulare nessuna ipotesi.

Alla stessa stregua, dire che in una pietra paesina vedo in lontananza le rovine di una città non significa affatto formulare un'ipotesi e ce ne rendiamo conto non appena ci chiediamo se abbia un senso sostenere la falsità di una simile affermazione. Un'ipotesi può essere falsa, perché esiste

un metodo per verificarla che non coincide con la sua formulazione; il fatto invece che io veda in una pietra un paesaggio lontano non può essere detto né vero né falso, poiché non dispongo di un criterio che sia esterno alla percezione stessa per decidere di ciò che vedo. Su questo tema ci siamo già precedentemente soffermati quando avevamo osservato che nel mio esprimere ciò che provo o ciò che vedo non ho giustificazioni che possa addurre per il mio gesto espressivo, anche se questo non significa che abbia torto o che sia lecito dubitare delle mie parole:

«Quando dico: “provo dolore” sono sempre giustificato di fronte a me stesso». —
Che cosa vuol dire? Vuol forse dire: «Se un altro potesse sapere che cosa io chiamo “dolore” ammetterebbe che uso questa parola correttamente»? Usare una parola senza giustificazione non vuol dire usarla a torto (*ivi*, § 289).

Una giustificazione che io possa esibire per dimostrare che vedo un cavaliere nelle nuvole di un quadro del Mantegna non c'è, ma questo naturalmente non significa che io non possa dire ciò che dico: dico che lo vedo e me ne assumo la *responsabilità*.

Certo, l'affermazione secondo la quale vedo così ciò che si disegna su quella pietra può essere falsa, perché io posso evidentemente essere insincero e tu puoi accorgertene notando quelle piccole sfumature del comportamento che tradiscono chi finge di vedere ciò che non vede, ma proprio il nodo che lega qui falsità e insincerità ci mostra quanto diverso sia questo caso con il caso del percepire che si lega ad un'ipotesi.

A partire di qui la differenza tra vedere ed interpretare si mostra nella sua relativa chiarezza, e questo ci permette di cogliere come, anche nella prospettiva wittgensteiniana, non sia affatto lecito sostenere che non vi sia una discontinuità tra il mondo conosciuto e il mondo esperito, tra ciò che la scienza ci insegna e ciò che l'esperienza ci mostra. Questa differenza c'è, e non può essere cancellata dalla constatazione ovvia di un nesso tra percezione e apprendimento. Possiamo imparare a vedere molte cose e ad orientare in vario modo il percepire alla luce di una regola, ma questo non significa che sia possibile colmare lo iato che separa il percepire dall'interpretare. Così, non dobbiamo stupirci se non sappiamo descrivere l'alba meglio di quanto faccia Omero o Jone di Ceo: tutto il nostro sapere sulla natura della luce, sul movimento dei pianeti e sull'immobile presenza del Sole non può nemmeno per un attimo dare un nuovo volto

al nostro universo percettivo che non è affatto disposto a prendere lezioni da ciò che il sapere gli detta.

2. *La familiarità e la coscienza percettiva*

Nelle precedenti lezioni abbiamo cercato di far luce sulle linee di fondo della tematica del *vedere come* ed abbiamo mostrato come in Wittgenstein la riflessione su questo tema non si leghi ad una negazione della differenza tra vedere e interpretare e non sia, in ultima analisi, espressione del tentativo di subordinare la specificità dei processi percettivi al principio dell'autonomia della grammatica. Tutt'altro: se si leggono con attenzione le osservazioni di Wittgenstein risulta con relativa chiarezza che ciò che lo muove è il comprendere come *possa* comunque aver luogo un percepire, seppure modificato, anche là dove la percezione si subordina alle regole di un gioco linguistico.

Ora, per quanto possa sembrarci difficile da comprendere, la percezione può coniugarsi con l'apprendimento ed è possibile imparare a vedere così come ci detta un determinato paradigma: l'intera riflessione sul vedere come verte evidentemente proprio su questo tema. E tuttavia il modo in cui Wittgenstein ritiene possibile venire a capo di questo problema e dell'intreccio tra il vedere e il pensare che in esso si esprime non può in alcun modo essere compreso se non si tiene ben presente il fatto che il vedere è comunque uno stato, la cui realizzazione *non dipende da noi*. Non possiamo vedere come vogliamo, anche se ciò non toglie che sia possibile disporre ciò che ci è dato percettivamente in *una differente direzione di esemplarità*: quando riconosciamo nel viso che ci sta di fronte un amico che non vedevamo da tempo alcuni tratti debbono assumere una valenza esemplare, poiché sono quegli occhi, quella piega della bocca e quel complesso atteggiarsi delle mani e del volto ciò che sorregge la percezione nel suo movimento dal presente al passato. Ma appunto: se il problema che anima queste pagine di Wittgenstein non è riconducibile alla tesi secondo la quale è possibile dissolvere la specificità della percezione nel gioco ermeneutico delle interpretazioni ma consiste invece nella domanda sulle condizioni di possibilità cui è vincolato il far presa delle interpretazioni sulla percezione, allora si può forse sostenere che l'obiet-

tivo che Wittgenstein si pone con queste riflessioni *non è affatto quello di mostrare la relatività della percezione* (come invece si è solitamente sostenuto), ma al contrario di *mettere in luce come i nostri giochi linguistici possano ancorarsi alle certezze del vivere* e farne parte proprio perché i loro primi passi possono far presa sul terreno percettivo.

Su questo punto dobbiamo soffermarci un poco per cercare di chiarirne il senso. Affermare che la tematica della percezione degli aspetti ha innanzitutto la funzione di mostrare come i nostri giochi linguistici si ancorino alla vita e alla sua dimensione direttamente percettiva vuol dire rivolgere l'attenzione ad una delle condizioni su cui *poggia la possibilità dell'accordo*. Nelle nostre riflessioni sulle *Ricerche filosofiche* ci siamo spesso imbattuti in questo tema: avevamo infatti più volte osservato come la possibilità dei giochi linguistici si radicasse nella naturalezza delle regole che li sorreggono, in quel loro carattere di ovvietà che rende più facilmente percorribile il cammino della loro istituzione. Ora, ciò significa da un lato cogliere il nesso che lega i nostri giochi linguistici alle certezze che animano la nostra prassi e che sono presupposte dalla grammatica dei nostri linguaggi; ma vuol dire anche richiamare l'attenzione sul fatto che i nostri giochi linguistici elementari sorgono sul terreno dell'esperienza intuitiva e si muovono in essa, articolandola. Di qui la loro apparente naturalezza, — una naturalezza apparente, certo, perché la regola che li sorregge non può essere colta se non a partire dal linguaggio, ma non per questo meno significativa, poiché è un fatto che nel nostro seguire le loro regole *insistiamo* sul terreno percettivo che ci *sorregge* con la forza della sua pienezza e con l'immediatezza che gli è propria. Proprio come il bambino impara dai genitori a piegare il grido che accompagna la sofferenza in un nuovo comportamento del dolore che è insieme umano e *naturalmente* perspicuo, così i primi passi dei nostri giochi linguistici possono risuonare ancora nel percepire, che diviene una sorta di eco che li accompagna e che li sorregge nella loro perspicuità.

Ma vi è una seconda ragione che, credo, debba essere tenuta presente per comprendere il significato che compete alle analisi wittgensteiniane sul *vedere come*, ed in questo caso la nostra attenzione deve rivolgersi al carattere di *familiarità* che contrassegna il nostro mondo così come la percezione ce lo offre. Il mondo che percepiamo è *questo nostro mondo* che ci si rivela

e che ci si impone come qualcosa che non soltanto c'è, ma già da prima c'era: riflettere sul fenomeno del vedere come e sulla percezione degli aspetti significa allora richiamare l'attenzione sul fatto che le *nostre prime decisioni si intessono nella trama della percezione e quindi anche nella storia immemore delle nostre apparenze percettive*. Le decisioni che si esprimono nel linguaggio e che si manifestano nel sistema elementare dei nostri concetti di esperienza si stemperano manifestano così nel modo in cui il mondo ci appare, nel suo manifestarsi secondo una regola che si fa tacita, proprio perché parla nel linguaggio dell'immediatezza sensibile. Di qui la *naturalità* dei nostri giochi linguistici elementari, il loro porsi come certezze che non sappiamo mettere in questione proprio perché appartengono alla nostra vita, definendone la forma.

È a partire da queste considerazioni di carattere generale che deve essere compresa una strana finzione che Wittgenstein ci propone —la finzione della cecità agli aspetti. In che cosa consista questa cecità è presto detto: potremmo immaginare una persona che vedesse come noi ma che non fosse capace di vedere qualcosa ora come questo, ora come quest'altro. Wittgenstein descrive così questa strana forma di cecità:

Sorge ora la domanda: è possibile che esistano uomini privi della capacità di vedere qualcosa come qualcosa — e come starebbero le cose in questo caso? Che genere di conseguenze avrebbe una cosa simile? [...] — Chiamiamola «cecità per l'aspetto» — e cerchiamo di vedere che cosa si possa intendere con quest'espressione. (Un'indagine concettuale). Colui che è cieco per l'aspetto non vedrà il mutamento dell'aspetto C. Ma non dovrà neppure riconoscere che la doppia contiene una croce bianca e una nera? Dovrà non essere in grado di venire a capo del compito «Mostrami tra queste figure quelle che contengono una croce nera?» No. Questo sarà in grado di farlo, ma non dirà: «Ora è una croce nera su fondo bianco». Dovrebbe essere cieco alla somiglianza di due volti? — Ma dunque anche all'eguaglianza o all'eguaglianza approssimativa. Questo non voglio dirlo in modo perentorio (egli deve essere in grado di eseguire ordini del tipo «portami una cosa che assomiglia a questa») (*ivi*, XI, 149).

Qual è il senso di questa finzione che ha il sapore antico delle questioni settecentesche del cieco di Molyneux o della statua di Condillac? Un primo significato è relativamente ovvio: qui Wittgenstein ci invita ancora una volta a prendere atto della differenza che sussiste tra il *vedere come* e l'interpretare. Se guardo una mappa stradale posso capire come è fatta una città e posso evidentemente “ritrovare” le strade che percor-

ro e raggiungere così la meta verso cui sono diretto. Ma ciò non significa che la mappa *raffiguri* la città e che io veda l'una nell'altra — questo mi sembra chiaro. Ora, riflettere sulla possibilità che vi sia qualcuno cieco agli aspetti vuol dire allora porre l'accento sulla natura intuitiva della differenza che separa il comportamento di chi di fronte ad uno schema vede un cubo e chi invece si limita ad intenderlo così (*ivi*, XI, 150). Se tu mi mostri un disegno e mi indichi qual è la regola di proiezione che dai tratti sul foglio conduce agli oggetti rappresentati, io posso evidentemente comprendere come stiano le cose e posso intendere ciò che lo schema rappresenta. Posso, anche se sono cieco agli aspetti. Ciò che non potrei fare, invece, consiste in questo: non saprei vedere, anche là dove la rappresentazione diviene raffigurazione, ciò che riesco a intendere. Ed è per questo che Wittgenstein osserva che

colui che è cieco agli aspetti avrà con le immagini in generale, un rapporto diverso da quello che abbiamo noi (*ivi*, XI, 150):

chi comprende soltanto che cosa si rappresenta in un disegno non può instaurare con esso una relazione viva, — non potrebbe, in altri termini, avere con le immagini un comportamento diverso da quello che noi normalmente intratteniamo con i disegni tecnici o, per richiamare un esempio di Wittgenstein, con i trattati di meccanica.

Basta tuttavia riflettere meglio su queste considerazioni perché si faccia avanti un secondo motivo che ci spinge ad immergerci in questa strana finzione. Di fatto, chi è cieco agli aspetti è innanzitutto chi non può ritrovare come parte del proprio mondo l'eco percettiva della propria forma di vita. Abbiamo imparato *così* a rivolgere gli occhi alle cose, e ciò significa che questo *possibile* modo di legare i fenomeni nella nostra forma di vita è divenuto per noi la forma stessa delle cose, il modo in cui esse di consueto si annunciano. Questo dunque abbiamo imparato: a dar peso nella trama ordinata dei fenomeni a quei tratti che ci consentono di *colgiere in ciò che è dato quella direzione dell'esemplarità* che è dettata da una regola condivisa. A partire di qui, la finzione della cecità agli aspetti deve davvero risuonare di un'eco settecentesca, perché il cieco della nostra finzione è l'espedito teorico per permetterci di parlare dello sguardo di un nuovo Adamo cui il mondo si dispieghi al di qua dei nostri giochi linguistici. Un'immagine settecentesca, che ci riconduce alle molte

favole dell'origine che ritornano nella riflessione filosofica del XVIII secolo. Un'immagine, tuttavia, mutata di segno: il cieco di Molyneux e di Berkeley è un cieco che recupera d'un tratto la vista e può, proprio per questo, farci scoprire la verità della visione, il suo essere prima delle convenzioni e delle abitudini umane. Per Berkeley le cose stanno così: dobbiamo pensare il paradigma della visione alla luce della metafora del cieco risanato, di una sensibilità nuova che non abbia ancora imparato a lasciarsi distogliere da ciò che sensibilmente le si dona dalle esigenze pragmatiche dell'esistenza e dalla loro tendenza a reificare il messaggio della sensibilità. Perché proprio questo accade: la storia individuale della percezione è sotto il segno di una reificazione dell'esperienza che ci fa credere che vi siano cose e realtà materiali laddove vi è soltanto il gioco comunicativo delle luci e dei colori. E poiché il messaggio che i sensi ci parlano è, per Berkeley, il linguaggio della Natura — di una natura che si fa maiuscola proprio perché in essa parla il suo autore — la filosofia del meccanicismo con la sua certezza nella natura materiale del mondo dovrà apparire sotto il segno dell'idolatria, poiché trasformare il gioco dell'esperienza e delle sue immagini sensibili in una materia cieca e sorda equivale a trasformare la parola divina in un qualche muto feticcio. La finzione che ci guida verso la visione di un ipotetico primo uomo ci riconduce così, senza troppi indugi, nel giardino dell'Eden da cui il peccato originale ci aveva scacciato³.

Nel contesto in cui ci muoviamo il problema ci appare invece sotto ben altra luce. Per Wittgenstein, la cecità permane e il mito dell'origine si situa sotto il segno di una mancanza: chi, dopo un lungo travaglio, fosse infine giunto a far proprio lo sguardo innocente di Adamo, avrebbe in cambio soltanto questo — il dissolversi di quel nesso che lega la nostra vita al nostro mondo. Divenire ciechi agli aspetti vorrebbe dire allora smarrire la possibilità di ritrovare nel mondo così come ci appare l'eco dei nostri giochi linguistici elementari.

Potremmo forse fermarci qui, e tuttavia è forse opportuno gettare al-

³ «Fall of Adam, rise of Idolatry, rise of Epicureism & Hobbism, dispute about divisibility of matter &c expounded by material substances» (*Philosophical Commentaries*, B, oss. 17, in *Works*, a cura di T. Jessop, e A.A. Luce, Edinburgh London, Nelson 1950, vol. I, p. 10.).

meno uno sguardo ad un problema strettamente connesso che ci riconduce dalla percezione al linguaggio, o più propriamente: alla percezione del linguaggio. Vogliamo, in altri termini, attirare l'attenzione sul fatto che vi è un duplice senso in cui è possibile sostenere che comprendiamo le parole che ascoltiamo:

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. (Non più di quanto un tema musicale possa venir sostituito da un altro). Nel primo caso il pensiero è qualcosa che è comune a due differenti proposizioni; nel secondo qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere (Comprendere una poesia). (*ivi*, § 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 (*ivi*, § 532).

Da una parte abbiamo dunque una comprensione che prescinde da ogni peculiarità del segno — questo termine preso in un'accezione estremamente ampia, dall'altra invece un crescere del significato sul segno, un suo intimo aderirvi. Da un lato, dunque, comprendere una parola equivale soltanto ad intenderla, dall'altro significa invece intenderla e sentirla insieme. Ancora una volta, possiamo immaginare di dar forma alle nostre considerazioni con un breve saggio di antropologia immaginaria:

Si potrebbero immaginare uomini che possedano qualcosa di non del tutto dissimile da un linguaggio: suoni espressivi [*Lautgebärden*] senza lessico o grammatica [...] (*ivi*, § 528). «Ma che cosa costituirebbe, qui, il significato dei suoni?» — Che cos'è il significato in musica? Benché io non voglia affatto dire che questo linguaggio dei gesti sonori dovrebbe venir paragonato alla musica (*ivi*, § 529). Potrebbe anche esistere un linguaggio nel cui impiego l'anima della parola non svolgesse parte alcuna. Nel quale, per esempio, non avessimo nulla da obiettare che una parola venisse sostituita da un'altra qualsiasi, inventata lì per lì (*ivi*, § 530).

Come reagire di fronte a queste due possibilità? Sottolineando innanzitutto la loro sostanziale lontananza dal linguaggio che quotidianamente parliamo. Nel primo caso dovremo anzi sottolineare esplicitamente la clausola limitativa cui Wittgenstein dà apertamente espressione: un "linguaggio" fatto soltanto di voci naturali non è ancora un linguaggio, proprio perché è privo di una grammatica e di un lessico. Il bambino piccolo che piange e urla perché si è fatto male ancora non parla, anche

se riesce a farsi capire: la comprensione avviene infatti sul fondamento esclusivo dell'espressività naturale, e ciò significa che, almeno in questo, il linguaggio del bambino coincide con i "linguaggi" animali.

Ma anche nel caso della seconda ipotesi vi è qualcosa che non si riconosce nel modello di linguaggio cui siamo abituati, ed è appunto l'assoluta mancanza di un fondamento percettivo del significato. Qui il linguaggio ha un significato solo in quanto vi è una convenzione che ci guida nell'uso delle parole, che non hanno in quanto tali alcuna particolare connotazione espressiva. Ma normalmente le cose non stanno in questo modo: le parole sono di fatto pronunciate con un accento particolare e risuonano con la nostra voce e con la consuetudine che le lega al loro avere costantemente accompagnato i contesti in cui le abbiamo pronunciate. Le parole sono ben più che un mero segno — sono anche parte di un comportamento e sono quindi, come ogni nostro gesto, coinvolte in una rete di significati impliciti. Talvolta le parole vengono da sole e non ci costa nulla pronunciarle; vi sono però anche casi in cui siamo imbarazzati o in cui ogni singola voce ci costa uno sforzo:

Così, vorrei dire, le parole «Oh, come vorrei che arrivasse» sono cariche del mio desiderio. E le parole possono erompere da noi — come un grido. Le parole possono essere difficili da pronunciare: tali sono per esempio le parole con cui esprimiamo una rinuncia, o confessiamo una debolezza (Le parole sono anche atti). (*ivi*, § 546).

Ma le parole non sono soltanto gesti da compiere e non hanno quindi soltanto il carattere che loro deriva dal loro essere momenti di un comportamento. Le parole sono anche eventi che accadono in un contesto e che si fanno esemplarmente carico dell'atmosfera in cui occorrono e, nel duplice fuoco dell'intonazione naturale e dell'eco contestuale, diventano indici di un possibile sviluppo di senso. Riconoscere che le parole in quanto gesti sonori hanno una valenza espressiva vuol dire anche riflettere su come sia possibile che l'espressività arricchisca di senso il linguaggio:

Udire una parola in questo significato. Com'è strano che esista una cosa del genere! Fraseggiata in questo modo, accentuata in questo modo, udita in questo modo la proposizione è l'inizio di un passaggio a queste proposizioni, a queste immagini, a queste azioni (Una gran quantità di sentieri a noi familiari si dipartono da queste parole e conducono in tutte le direzioni) (*ivi*, § 534).

Le parole le *sentiamo così*, nel loro significato — e possiamo sentirle così, perché abbiamo imparato a legare al loro suono il loro significato. E a modificare il loro suono per il loro significato: leggere ad alta voce e recitare un testo significano in fondo nell'altro che questo — cercare di ritrovare nel tratto fonetico la voce naturale del senso, il gesto espressivo che l'accompagna. Anche in questo caso, dunque, è immaginabile qualcosa di simile alla cecità agli aspetti: l'incapacità di vivere il significato. Ed il senso di questi ragionamenti complessi deve essere innanzitutto affidato al ricordo di un gioco infantile:

che cosa mancherebbe, per esempio, a colui che, quando gli chiedono di pronunciare la parola «da» e di intenderla come un verbo, non capisse, — oppure a colui che non si rendesse conto che la parola pronunciata dieci volte di fila, perde il suo significato e diventa un semplice suono (*ivi*, XI, 153).

Ripetiamo cento volte la stessa parola e la parola cessa di parlarci, anche se non perde per questo il suo significato poiché ci rammentiamo che possiamo intenderla così come abbiamo imparato. Eppure qualcosa è mutato, poiché quella voce significativa si è liberata dalla funzione che in essa si riverbera. È diventata muta, non inintelligibile:

Supponiamo che io abbia concordato con un amico un linguaggio segreto: “torre” significa banca. Gli dico: «ora va' alla torre!» — lui mi comprende e agisce di conseguenza, ma la parola “torre” gli appare estranea; non ne ha ancora accettato il significato (*ivi*, XI, § 155).

Così, come in una delle *Storie per bambini* di Peter Bichsel, possiamo immaginare di scambiare i nomi delle cose e chiamare il tavolo «sedia» e la sedia «tavolo», ma il prezzo da pagare per questo gesto iconoclasta e ludicamente liberatorio non è soltanto il rischio dell'isolamento ma anche il venir meno della *naturalità* del linguaggio, del suo lasciarsi sentire nel suo senso. È in questa luce che debbono essere lette alcune curiose osservazioni wittgensteiniane che sembrano invitarci a strani giochi di società (che hanno tuttavia alle spalle gli esperimenti degli psicologi gestaltisti). La parola «Mittwoch» e la parola «Dienstag»: quale ci sembra grassa e quale magra? Il nome «Schubert» non si adatta alla musica di Schubert? E ancora, per continuare questo gioco da soli, la parola «ripugnante» non è essa stessa disgustosa e la parola «lontananza» non ha la cadenza dei passi di chi si allontana? Un gioco che

potremmo continuare, ma che ha evidentemente un suo nesso con le considerazioni che Wittgenstein qui ci propone: in questi giochi si esprime la soddisfazione di sentir risuonare il linguaggio di un senso che sembra più antico della convenzione che lo sostiene. Non è un caso allora se così spesso persino i filosofi si perdono nel gioco dell'etimologie o se tutti noi proviamo una tacita soddisfazione quando ritroviamo nel suono o anche soltanto nel gesto del pronunciarla il significato della parola: ciò che ci appaga è la strana percezione che il linguaggio sia lì, già da tempo e che questa fragile convenzione umana abbia la solidità delle cose che si vedono e che si toccano e che non temono di disfarsi insieme a noi.

LEZIONE VENTUNESIMA

Considerazioni conclusive

È giunto ora il momento di concludere il nostro corso, e di ricordarci del cammino che abbiamo sin qui seguito. Si tratta di un cammino dettato, in larga parte, dal testo wittgensteiniano: per più di metà del corso abbiamo seguito passo dopo passo le *Ricerche filosofiche*, nella convinzione che gli schizzi paesaggistici che Wittgenstein dice di avere tracciato siano molto più precisi ed assai meno disordinati di quanto il loro autore non voglia farci credere. Così, seguendo un cammino che ha comunque privilegiato il momento della definizione delle tesi a quello della loro problematizzazione, abbiamo cercato di mostrare come le riflessioni critiche sulla teoria della proposizione del *Tractatus* assumessero passo dopo passo un respiro più ampio, sino a condurci a delineare una serie di prese di posizioni impegnative sul linguaggio, sul concetto di soggettività e di ragione.

A queste considerazioni di carattere espositivo ho cercato poi di affiancare riflessioni in cui il momento interpretativo si è fatto più chiaramente avvertibile, anche se — credo — non abbiamo abbandonato per questo il terreno di una lettura possibile delle pagine wittgensteiniane. In modo particolare, abbiamo ritenuto opportuno rivolgere la nostra attenzione non soltanto ai molti passi in cui Wittgenstein ci invita a rammentare la tematica dell'autonomia della grammatica, ma anche alle considerazioni in cui ci si sofferma sulla *naturalità* di alcuni nostri giochi linguistici e sul nesso che li lega alle certezze del vivere. Di questo termine così vago — la *naturalità* — abbiamo cercato di rendere conto, ed una delle ragioni che ci ha condotta a dare tanto peso alla tematica del *vedere come* trae di qui la sua ragion d'essere. Lungi dall'essere il luogo in cui si manifesterebbe con tutta evidenza l'orientamento relativistico delle *Ricerche filosofiche*, in quelle pagine ci è sembrato possibile cogliere lo sforzo di indicare come e in quale misura l'esperienza percettiva possa contribuire a rendere plausibili i nostri giochi linguistici, vincolandone dal basso la

possibilità e garantendone intuitivamente la percorribilità.

Di qui, dunque, si dovrebbe muovere per tracciare le linee generali del nesso che lega l'esperienza al linguaggio in un rapporto che, per Wittgenstein, non può essere risolto semplicisticamente nei termini di una proiezione dell'uno sull'altra o viceversa. E tuttavia, piuttosto che cercare ancora di far luce su questo tema, vorrei provare a rispondere ad un'obiezione che uno studioso di Wittgenstein potrebbe rivolgerci e che potremmo formulare così: tu parli di un insieme di tesi filosoficamente impegnative e le riconduci alle pagine wittgensteiniane, ma dimentichi che in Wittgenstein (e per sua stessa ammissione) la filosofia è poco di più di un gesto ironico la cui presenza si può avvertire solo nell'istanza negatrice che ha per oggetto le sue stesse pretese, la sua ostinata volontà di dire come stanno le cose. E che in Wittgenstein vi siano passi che sembrano confermare questa concezione soltanto negativa della filosofia è appunto un fatto che sarebbe difficile negare.

Come si deve reagire di fronte a quest'obiezione? Credo così: cercando di colmare una lacuna che ci siamo lasciati alle spalle e che propriamente concerne il ruolo e la funzione che Wittgenstein attribuisce alle indagini filosofiche.

Non si tratta di un compito facile; tuttavia una prima mossa può essere compiuta con relativa sicurezza ed in effetti ci riconduce in prossimità dell'obiezione che abbiamo appena formulato: per Wittgenstein, infatti, la filosofia non ha una funzione conoscitiva, e ciò significa che il suo compito non può consistere nell'insegnarci qualcosa che abbia a che fare vuoi con oggetti che per natura le appartengano (oggetti filosofici non ne esistono e la mente non lo è più di quanto non lo sia la fisica nucleare o la chimica organica), vuoi con una presunta dimensione nascosta dei fenomeni — la loro essenza. Negare alla filosofia un valore conoscitivo non significa dunque contrapporre al sapere delle scienze un «sapere» più profondo, secondo la distinzione classica tra la dimensione ontica e la dimensione ontologica. Tutt'altro. Affermare che la filosofia non ha una pretesa conoscitiva significa semplicemente riconoscere che non scopre nulla di nuovo e che non ci mostra né cose che ignoravamo, né l'essere di cui si sostanziano. Se dunque le scienze sono le forme in cui il conoscere si manifesta nella sua forma più pregnante, allora possiamo senz'altro af-

fermare che la filosofia non è né può diventare una scienza.

Ora, negare alla filosofia il diritto di ampliare le nostre conoscenze non significa necessariamente negarle una funzione positiva. Si potrebbe infatti supporre che al filosofo spetti egualmente un compito ma di natura *prescrittiva*: il filosofo potrebbe porsi come un riformatore del linguaggio, cui si chiede di dare una diversa veste linguistica a ciò che ci è comunque già noto. Per dirla con un esempio: potremmo forse sostenere che le costruzioni cui la metafisica ci ha abituati non sono asserzioni fattuali, ma proposte grammaticali che ci consentono di correggere il linguaggio e di renderlo adeguato alle nostre esigenze razionali. Ma anche questa via deve esserci preclusa:

La filosofia non può in alcun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può solo descriverlo. E non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto come è (*ivi*, § 124).

Di fronte a quest'affermazione potremmo forse restare perplessi. La filosofia, si dice, non ha una funzione conoscitiva e non è una scienza empirica tra le altre; ma se le cose stanno così, si può poi sensatamente costringerla ad un atteggiamento descrittivo? Il descrivere non è forse un'attività che si muova necessariamente sul terreno delle accidentalità del dato?

Forse a questa domanda sappiamo già come rispondere. Dire che la filosofia è descrittiva non significa, per Wittgenstein, sostenere che il filosofo debba perdersi sul terreno di ciò che è fattualmente dato, e questo proprio perché la descrizione filosofica non mira ha per oggetto le singole cose o i singoli eventi, ma *le regole d'uso del nostro linguaggio e quindi la grammatica dei termini che lo costituiscono*. La descrizione è dunque descrizione di giochi linguistici ed è volta a mostrare le regole di quei giochi e quindi le strutture che li caratterizzano. Per dirla con poche parole: la *descrizione filosofica non mira al fatto*, ma alla *regola* e ha comunque un *valore esemplare*.

Riconoscere in linea di principio la possibilità di una descrizione attenta non alla singolarità del dato, ma alla regola che in esso si mostra non significa tuttavia ancora aver compreso le ragioni che giustificano una simile prassi. Il linguaggio è attraversato da *regole* che si mostrano in una molteplicità di giochi linguistici, ma ciò non significa ancora che sia necessario descriverle. Quali siano le regole che sorreggono la nostra prassi

linguistica è qualcosa di cui non dubitiamo mai, almeno sin quando usiamo il linguaggio, ed allora perché soffermarsi su di esse se comunque il filosofo non può fondarle o correggerle?

Il filosofo descrive, ma appunto: sembra descrivere proprio ciò che già tutti sappiamo. E sembra farlo non per giungere ad una qualche teoria generale che sappia spiegare ciò che ci sta sotto gli occhi, ma semplicemente per invitarci a vedere ciò che comunque vediamo anche senza i suoi sforzi. All'immagine antica del filosofo che scruta nelle profondità dell'essere e che vede ciò che gli altri non sanno immaginare sembra sostituirsi qui il disegno di un personaggio francamente inutile il cui compito (se può chiamarsi così una simile occupazione) consiste nel dire ciò che tutti sappiamo e nell'additare ciò che sta alla superficie delle cose:

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. A noi non poteva interessare l'esperienza che è possibile «pensare qualcosa contro al nostro pregiudizio» — qualunque cosa ciò possa voler dire [...]. E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* deve essere messa al bando (*ivi*, § 109). La filosofia si limita appunto a metterci tutto davanti e non spiega e non deduce nulla. — Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa.. «Filosofia» potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione (*ivi*, § 126).

Ed in questa celebrazione così dimessa dell'attività del filosofo non è difficile giungere sino alla parodia. Possiamo immaginarci allora un consesso di filosofi in cui ciascuno espone ordinatamente le tesi cui è infine giunto, e in cui ciascuno ottiene il plauso degli altri poiché ciò che asserisce è cosa talmente ovvia da riscuotere necessariamente l'approvazione di tutti:

Se in filosofia si volessero proporre *tesi*, non sarebbe mai possibile metterle in discussione, perché tutti sarebbero d'accordo con esse (*ivi*, 128).

E tuttavia, quest'immagine non deve soltanto farci sorridere, ma deve evidentemente convincerci per altra via che il compito del filosofo non può consistere nel dire qualcosa di nuovo, ma può consistere soltanto nel rimuovere gli ostacoli che ci impediscono di vedere ciò che pure dovrebbe essere sotto lo sguardo di tutti. Il compito del filosofo è il compito della chiarificazione concettuale: la sua meta può dirsi rag-

giunta non quando nuove verità siano state acquisite, ma quando vediamo con chiarezza le regole del linguaggio di cui ci avvaliamo. Quando la nebbia di un pensiero confuso si è dissipata la filosofia ha raggiunto il suo obiettivo e può farsi da parte, ed è per questo che della filosofia nel *Tractatus* si parla come di una scala di cui ci si può liberare una volta che la si sia utilizzata e che nelle *Ricerche filosofiche* si osserva che

La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. — Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa* (ivi, § 133).

Il compito del filosofo è dunque soltanto questo: cercare di fare chiarezza sui concetti di cui ci avvaliamo, di far luce sul linguaggio e sulle sue regole.

Si tratta di un esito apparentemente paradossale. Il filosofo si impegna a descrivere le regole che sorreggono la nostra prassi linguistica, ma se poi ci chiediamo perché lo faccia restiamo perplessi perché non riusciamo davvero a comprendere il motivo per il quale si dovrebbe insistere su regole che noi tutti conosciamo e di cui non dubitiamo quando usiamo il linguaggio.

Quando usiamo il linguaggio — questo è il punto. Le regole del linguaggio ci sembrano chiare sino a che le adoperiamo, ma è sempre possibile prenderne in qualche misura *commiato*, e lasciarsi turbare dalle strane analogie che le sorreggono. Talvolta accade proprio così: invece di usare il linguaggio stiamo ad ascoltarlo e allora ci *stupiamo* delle sue regole che ci appaiono per ciò stesso strane e non sempre comprensibili. «Ti ho aspettato per tutto questo tempo!» — qualcuno potrebbe commentare così il ritorno di una persona cara da un lungo viaggio, ma nessuno, sentendo quest'espressione, si sentirebbe legittimato a considerarla falsa perché sa che in tutti quei giorni chi così si è espresso ha fatto molte altre cose oltre ad aspettare. Ma ecco che, se facciamo filosofia, quest'esclamazione diventa improvvisamente misteriosa: ora ci verrebbe quasi voglia di chiedere quando propriamente lo ha aspettato, in quali istanti di tempo si è sentito soggetto di una simile azione? E se l'aspettare è un'azione sia pure interiore perché suona così strano chiedere: «E oggi quante volte l'hai aspettato?», mentre è del tutto ovvio chiedere: «E oggi

quante volte hai suonato il violino?» Più riflettiamo, più l'uso sicuro del linguaggio si perde in una molteplicità di strani quesiti.

Possiamo forse esprimerci così: all'uso del linguaggio si contrappone una sorta di *estraniazione* rispetto alle forme linguistiche e ciò che ci è sempre sembrato normale ora ci stupisce e ci sembra di non comprenderlo. Ed in questo senso di estraneità rispetto alle regole d'uso del linguaggio è sita l'origine prima della *filosofia*:

I problemi filosofici sorgono quando il linguaggio *fa vacanza* (*ivi*, § 38).

Potremmo forse dire così: la filosofia consiste in questo — in una tendenza a fantasticare sul linguaggio, che ci spinge ad osservarlo come se fossimo stranieri alla nostra stessa lingua e per questo legittimati a ragionare su di essa, piuttosto che a usarla. L'atteggiamento di estraniamento che ci spinge a sospendere l'uso linguistico è così la necessaria premessa dell'insorgere dei problemi di cui la filosofia si occupa.

Si tratta di una caratterizzazione del filosofo che è, per molti versi, ben nota: il filosofo è come un viaggiatore che giunge da terre lontane e che si stupisce di ciò che per gli altri è solo ovvio. Alle ovvietà e ai pregiudizi il filosofo deve contrapporre così il desiderio di un sapere più autentico, ed il viaggio reale di Pirrone con gli eserciti di Alessandro Magno non è che un'eco di quel viaggio filosofico cui l'ironia socratica e la teoria platonica della reminiscenza ci invitano. Un'immagine nota, che tuttavia Wittgenstein ci presenta fin da principio sotto l'ombra dell'ironia:

quando filosofiamo siamo come selvaggi, come uomini primitivi che ascoltano il modo di esprimersi di uomini civilizzati, lo fraintendono e traggono le più strane conseguenze dalla loro erronea interpretazione (*ivi*, § 194).

Nel *topos* che la letteratura filosofica ci consegna lo stupore di chi non comprende suona come una critica ai *pregiudizi* che si dipana a partire dalla luce di una razionalità pura. In Wittgenstein, invece, questa immagine ci appare mutata di segno: non è il selvaggio ad essere filosofo, ma il filosofo ad essere selvaggio — l'estraniamento filosofico rispetto alle regole del gioco ci appare così non come il segno di una superiorità intellettuale, acquisita liberando l'universalità della ragione dai fatti della cultura, ma come una malattia che è importante sanare. La riflessione filosofica sembra tradursi così in un movimento patologico della

soggettività, che cerca di ottenere maggiore chiarezza sul linguaggio, impegnandosi in un cammino che lo conduce tuttavia verso un più radicale fraintendimento dell'accordo intersoggettivo su cui la comunicazione linguistica poggia.

Ma se l'atteggiamento filosofico è causa delle incomprensioni che hanno per oggetto la forma del linguaggio, la filosofia stessa si pone come l'unica possibile cura. Potremmo forse esprimerci così: *l'attività filosofica risponde ai problemi e alle inquietudini che l'atteggiamento filosofico ridesta*. Per le inquietudini filosofiche è necessaria una cura *omeopatica*:

Il filosofo tratta una questione; come una malattia (*ivi*, § 255).

Posta di fronte alle inquietudini che nascono dal suo stesso atteggiamento rispetto al linguaggio, la filosofia deve in qualche modo reagire, e la cura che essa propone passa per un'analisi descrittiva degli usi linguistici. Di qui il senso dell'attività filosofica e del suo descrivere quegli impieghi del linguaggio che nella vita quotidiana ci sembrano del tutto chiari e che solo l'inclinazione a filosofare sembra avvolgere nel mistero.

Ora, in questo ricondurre l'attività filosofica ad una terapia che cura soltanto se stessa, Wittgenstein sembra suonare il *de profundis* della filosofia e sembra appunto dare ragione alle considerazioni da cui abbiamo preso le mosse. Il movimento della filosofia non è volto ad edificare, ma cerca solo di rimuovere le false costruzioni ed i fraintendimenti che essa stessa ha generato:

Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra solo 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 via, quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgomberiamo il terreno del linguaggio, sul quale sorgevano (*ivi*, § 118)

E se questi sono i risultati sul terreno obiettivo, sul terreno soggettivo le cose non vanno poi molto meglio. Il risultato della filosofia sembra consistere innanzitutto nell'accettare che il lavoro della filosofia consista solo nel riacquistare il terreno del linguaggio ordinario, da cui ci siamo allontanati spinti dall'illusione filosofica di un fondamento definitivo, di un'essenza immutabile:

Noi riportiamo le parole dal loro impiego metafisico di nuovo al loro impiego quotidiano (*ivi*, § 116)

Dalle altezze della metafisica dobbiamo così tornare alle piattezze del linguaggio di tutti i giorni, ed in questo percorso a ritroso ciò che resta sono soltanto i segni tangibili della delusione di chi ha creduto di poter scorgere nel linguaggio un ordine che lo trascendesse:

I risultati della filosofia sono la scoperta di qualche schietto non senso e dei bernoccoli che l'intelletto si è fatto, cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere quale sia il valore di questa scoperta (*ivi*, § 119)

Di questa vena dissacrante si deve appunto prendere atto, e tuttavia sarebbe un errore, io credo, sostenere che in Wittgenstein la discussione sulla funzione della filosofia sia tutta racchiusa in queste scarse considerazioni. Certo, la filosofia è una terapia che sana le ferite che essa stessa ha aperto, ma se leggiamo con attenzione le pagine wittgensteiniane ci accorgiamo che la riflessione filosofica non può essere intesa soltanto come un errore che anima la storia della nostra cultura, ma come un'inquietudine profonda che ci pervade e che si radica nel linguaggio in cui *sembra essere implicita la tendenza ad irretire chi si sofferma ad osservarlo*:

la filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio (*ivi*, § 109).

In quest'affermazione non è difficile scorgere una nuova piega di senso che allude ad una molteplicità di possibili sviluppi.

Qui Wittgenstein ci invita in primo luogo ad osservare come il linguaggio racchiuda in sé un invito al fraintendimento, poiché ogni sistema di notazione tende a proiettare la sua forma sulla forma di ciò che deve comunicare. Nel linguaggio non si esprimono soltanto giochi linguistici, ma se ne dà un'*immagine* che può ingannarci: i verbi suggeriscono l'idea dell'agire, i sostantivi una sostanza, ed in generale ogni forma grammaticale ed ogni designazione linguistica suggerisce una possibile analogia che getta la sua ombra su ciò che il linguaggio dice. E da queste immagini è difficile liberarsi:

Tractatus logico-philosophicus, 4.5: «La forma generale della proposizione è: è così e così». — Questo è il tipo di proposizione che uno ripete a se stesso innume-

revoli volte. Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo (*ivi*, § 114). Un' *immagine* ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio e questo sembrava ripetercela inesorabilmente (*ivi*, § 115).

Questo stesso ordine di considerazioni ci si ripropone in una chiave leggermente mutata se ci interroghiamo sul diverso peso che ogni sistema di notazione dà alle distinzioni concettuali che mette in luce. In altri termini, Wittgenstein intende qui richiamare la nostra attenzione sul fatto che le convenzioni linguistiche non sono tutte eguali, e le loro differenze non sono soltanto questione di abitudine, ma si radicano nel differente modo di illuminare il campo delle distinzioni che vengono tracciate dalla prassi comunicativa. Così, se vi sono convenzioni da cui siamo attratti o respinti, ciò accade perché ogni gioco linguistico pone l'accento su un insieme di distinzioni, ma ci costringe a lasciare nell'ombra differenze cui pure si potrebbe dare espressione. L'origine dei crampi mentali che affliggono il *filosofo* è tutta qui — nel fatto che il linguaggio quotidiano ci costringe in una posizione che ci fa dimenticare altre possibili posizioni:

v'è perplessità e disagio mentale non solo quando la nostra curiosità non è soddisfatta, o quando non possiamo trovare una legge naturale che corrisponda a tutta la nostra esperienza, ma anche quando una notazione ci lascia insoddisfatti — forse per le varie associazioni che evoca. Il nostro linguaggio comune (quella tra tutte le notazioni possibili, che pervade tutta la nostra vita) tiene la nostra mente bloccata in una sola posizione, per così dire: in questa posizione talvolta le vengono i crampi, e desidera cambiare posizione. Così talvolta noi desideriamo una notazione che dia più rilievo ad una differenza e la renda più evidente di quanto non faccia il linguaggio comune o desideriamo una notazione che, in un caso particolare, usi forme d'espressione più strettamente simili di quelle che usa il nostro linguaggio comune. Il nostro crampo mentale è sciolto quando ci vengono mostrate le notazioni che soddisfano queste esigenze (*Libro blu*, op. cit., pp. 80—1).

I crampi mentali sono crampi filosofici poiché in essi traspare come nella forma di ogni linguaggio sia possibile scorgere una *possibile* strutturazione dei fatti che può essere colta nella sua specificità solo se sappiamo mostrare dove essa di volta in volta si irrigidisce in *decisioni* particolari. Il crampo mentale diviene così uno stimolo che spinge il filosofo a mostrare quale sia la luce specifica del *nostro* linguaggio, mostrando sotto diverse luci la rete delle distinzioni che possono in generale essere espresse. Se il filosofo deve inventare giochi linguistici

rale essere espresse. Se il filosofo deve inventare giochi linguistici è anche per questo — per mostrare controluce lo stato del nostro linguaggio:

I nostri chiari e semplici giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, — non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell'attrito e della resistenza dell'aria. I giochi linguistici sono termini di paragone, intesi a gettare luce, attraverso somiglianze e dissomiglianze, sullo stato del nostro linguaggio (*Ricerche filosofiche*, § 130).

Nel nostro linguaggio semplicemente siamo, ma se vogliamo renderci conto del luogo in cui ci troviamo dobbiamo far luce sui nostri giochi linguistici, sul modo in cui si riconnettono gli uni agli altri, tracciando una mappa che è insieme un tentativo di determinare il luogo in cui ci troviamo. Proprio come il luogo in cui sono si definisce visivamente nel mio movimento che fissa insieme la forma degli oggetti e la regola della loro variazione prospettica rispetto al punto in cui i trovo, così la possibilità di orientarmi nel pensiero e di comprendere il luogo in cui sono fa tutt'uno con la possibilità di scorgere il mio linguaggio come un linguaggio e di vedere le distinzioni che in esso si tracciano su uno sfondo più ampio.

È anche in questo senso che debbono essere lette le considerazioni che Wittgenstein dedica al concetto di *rappresentazione perspicua*. La rappresentazione perspicua è quella rappresentazione del linguaggio che ci permette di cogliere la trama delle interconnessioni tra i diversi usi linguistici, una trama che solitamente non traspare dalla grammatica del linguaggio e che può essere fatta emergere solo se costruiamo una rete di *membri intermedi* che ci permetta di fissare, disponendoli su di uno sfondo più ampio, quali siano i nodi che il nostro linguaggio con le sue distinzioni occupa. Ma appunto, disegnare questa mappa degli usi linguistici significa anche cogliere in che modo la lingua — o una lingua — mappa a sua volta il mondo:

una delle fonti principali della nostra incomprendione è il fatto che noi non vediamo chiaramente l'uso delle nostre parole. — La nostra grammatica manca di perspicuità. — La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi “vediamo connessioni”. Di qui l'importanza di trovare e di inventare membri intermedi. Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in

cui vediamo le cose. (È una “visione del mondo”?) (*ivi*, § 122).

A partire di qui non è difficile scorgere le ragioni che ci spingono a rifiutare la tesi secondo la quale la filosofia sarebbe, per Wittgenstein, null’altro che la cura di una malattia che da lei stessa dipende.

Certo, la filosofia dipende dai suoi stessi errori e cerca di venire a capo delle assurdità che sorgono dai nostri tentativi di ascoltare il linguaggio, piuttosto che limitarci ad usarlo. E tuttavia sarebbe un errore pensare che questo bisogno sia soltanto il frutto del carattere lunatico del filosofo o di una piega falsa della nostra cultura. Se le considerazioni che abbiamo proposto colgono nel segno, allora il compito della chiarificazione filosofica si lega all’istanza dell’orientamento esistenziale. I problemi filosofici sono «inquietudini profonde [...] radicate così profondamente in noi come le forme del nostro linguaggio» (*ivi*, § 111), e queste inquietudini sorgono perché possiamo rimanere impigliati nel linguaggio (*ivi*, § 125) non appena cerchiamo di renderci conto e ragione dell’intrico di strade che ci propone di percorrere. Per quelle strade possiamo camminare e possiamo giungere ordinatamente alla meta che ciascuna di esse ci suggerisce (sappiamo appunto *usare* il linguaggio), ma se quelle strade le osserviamo nel loro intrico e se ci chiediamo quale sia il punto da cui, per noi, si dipanano ci sentiamo spaesati. Così non è un caso se almeno in alcune osservazioni, l’ironia cede il passo ad una considerazione della ricerca filosofica venata da *un’istanza esistenziale*. La filosofia mira a far luce sui fraintendimenti che derivano dalla forma del linguaggio, e questi fraintendimenti hanno il carattere della profondità — sono inquietudini profonde, perché non mettono in questione un fatto empirico, ma la nostra immagine del mondo, l’orientamento che normalmente ci sorregge. I problemi filosofici sono dunque innanzitutto espressione di un disorientamento:

Un problema filosofico ha la forma: «Non mi ci raccapezzo (*ivi*, § 123).

Ed una volta tanto è opportuno usare l’espressione tedesca. Wittgenstein scrive «*Ich kenne mich nicht aus*», ed in quest’espressione è innanzitutto implicita l’idea dell’essersi smarriti. *Sich auskennen* vuol dire proprio questo: sapersi muovere bene in uno spazio intricato — in una città, per esempio. Siamo in un intrico di viottoli e sappiamo tutta-

via venirne fuori, perché appunto sappiamo muoverci bene in uno spazio che ci è familiare. Ma ad un tratto potremmo perdere l'orientamento; e l'intrico di strade potrebbe apparirci come un labirinto da cui è difficile uscire. Ci imbattiamo così ancora una volta nella metafora dello spaesamento, ma questa volta l'aver perso la presa sulle cose non è solo il frutto di una qualche inclinazione soggettiva del filosofo, ma anche della tendenziale opacità della forma linguistica, del suo non soddisfare l'ideale di una rappresentazione perspicua. Anche in questo caso ci sentiamo disorientati, ma poiché la via di uscita si è fatta intricata:

qual è il tuo scopo in filosofia? — Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola
(*ivi*, § 309).

Le difficoltà filosofiche sono, alla lettera, aporie, un termine greco che racchiude in sé proprio questo: che una via d'uscita non c'è. La filosofia deve trovarla: così, in quest'immagine che sceglie ancora una volta un registro basso e che è venata di quel misto di repulsione e di angoscia che ci danno i movimenti ciechi degli insetti, Wittgenstein ci invita a legare insieme il momento della chiarificazione e dell'orientamento esistenziale. Ma come può il filosofo fare questo, come può indicarci una via d'uscita? Anche in questo caso la risposta wittgensteiniana non può non sembrarci lievemente ironica, nel suo proporci quest'immagine del metodo filosofico:

Il lavoro del filosofo: raccogliere ricordi per uno scopo determinato (*ivi*, § 127).

È davvero una strana indicazione di metodo, sempre che davvero lo voglia essere. Un punto, tuttavia, è relativamente chiaro: sappiamo già che per Wittgenstein la filosofia non ha una funzione conoscitiva, e questa tesi ha una sua eco in questo voler ancorare la ricerca filosofica ad una fonte così domestica come il ricordo. Il filosofo non fa esperimenti, ed il suo sguardo sembra essere tanto poco rivolto al futuro di nuove acquisizioni da poter essere addirittura rivolto all'indietro. Legare le descrizioni del filosofo al passato delle sue scene memorativo vuol dire così, fin da principio, svestirsi dei panni dello scopritore per far proprie le vesti dimesse di chi ragiona su ciò che già da tempo sapeva:

«Filosofia» potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione (*ivi*, § 126).

E tuttavia c'è qualcosa in quello strano pensiero che ancora ci sfugge, se proviamo a intenderlo soltanto alla luce di queste considerazioni. Ci sfugge, appunto, il carattere esistenziale del ricordo, il suo essere parte di quel movimento che riconduce ciò che siamo alla nostra origine. Nel ricordo ciò che siamo si lega a ciò che eravamo, istituendo una continuità. Di questo nesso tra la filosofia e il ricordo la riflessione platonica ci ha insegnato in altra forma l'importanza. Il filosofo ricorda; e il suo comprendere è insieme il suo attingere ad un sapere che gli appartiene (ad una *o,ke.aTMpist>nh*) e che lo riconnette all'ordine di una razionalità che parla della sua vita prima della vita. Anche per Wittgenstein il filosofo ragiona raccogliendo ricordi, ma il suo ricordare non è certo il mezzo per legare la filosofia ad una prospettiva che ci consenta di andare al di là della nostra vita terrena. Tutt'altro. Se il filosofo raccoglie ricordi è perché il compito della filosofia è appunto questo: raccordare l'insieme intricato dei giochi linguistici al luogo in cui siamo, ricreando una continuità tra il linguaggio e le certezze del vivere, tra la trama complessa dei giochi linguistici e la forma di vita che ci appartiene.