

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi  
Dottorato di ricerca in *Estetica e Teoria delle arti* – XXII ciclo  
Settore scientifico disciplinare: M-Fil/04  
Coordinatore: Prof. Luigi Russo

**IL FONDAMENTO ESTETICO DEL PENSIERO DI STANLEY CAVELL.**

Tesi di: Francesco Frisari

Tutor: *Ch. mo Prof. Luigi Russo*

Co-tutor: *Ch. mo Prof. Calì*

Vogliamo condannarlo  
al niente sotto il pretesto  
che non può dare  
che dei frammenti di se stesso?

*Antonin Artaud, L'ombelico dei limbi.*

## Indice

<b>Introduzione</b>	<b>5</b>
---------------------	----------

### **Capitolo I**

#### **Argomentazioni, testi e possibilità della filosofia in Stanley Cavell**

Introduzione	11
<i>§1.1 Un approccio testuale alla riflessione filosofica.</i>	16
<i>§1.2 La circolarità del testo filosofico come condizione della sua comprensione e apertura.</i>	24
<i>§2.1 L'elusione dell'argomentazione tradizionale in Wittgenstein e Cavell.</i>	30
<i>§2.2 Un'altra forma di critica: riportare le parole al loro impiego ordinario.</i>	37
<i>§2.3 L'argomentazione tradizionale e i suoi rischi scettici.</i>	45
<i>§3.1 Il cambio di immagine come nuovo modello di critica: la risposta di Wittgenstein ad Agostino.</i>	53
<i>§3.2 L'apprendimento linguistico è inscritto nella nostra forma di vita.</i>	62
<i>§3.3 «Un'immagine ci teneva prigionieri»: siamo limitati al linguaggio, non dal linguaggio.</i>	67
<i>§4.1 Il testo filosofico e il paradosso della circolarità: la lettura e la critica come responsabilità per il proprio discorso.</i>	74
<i>§4.2 L'estetica wittgensteiniana dell'aporisma e l'argomentazione formale.</i>	85
<i>§4.3 Lo scontro e la relazione fra l'ordinario e il letterario.</i>	94
<i>§4.4 Le Ricerche Filosofiche come opera d'arte: album e frammento.</i>	101

## Capitolo II

### Esemplarità, immaginazione ed espressione

Introduzione	112
§1.1 <i>Il paradosso sul seguire una regola nella lettura di Kripke</i>	116
§1.2 <i>Le due immagini del linguaggio rule-governed.</i>	122
§1.3 <i>Il gioco linguistico come messa in questione dell'idea di regola.</i>	128
§2.1 <i>Cosa siamo disposti a fare? La riduzione del normativo al normale</i>	137
§2.2. <i>La soluzione comunitarista al paradosso del seguire una regola.</i>	145
§2.3 <i>La nostra forma di vita naturale e culturale.</i>	155
§2.4 <i>«Il perno del nostro reale bisogno»: la forma di vita fra recupero e trasfigurazione.</i>	163
§3.1 <i>I binari all'infinito del linguaggio rule governed.</i>	170
§3.2 <i>La filosofia come indagine criteriale sui fatti molto generali della nostra natura.</i>	180
§3.3 <i>I criteri come apertura a una relazione non conoscitiva, ma espressiva ed estetica, con il mondo</i>	187
§3.4 <i>Lo scettico e la fuga dall'ordinario</i>	197
§4.1 <i>I claim to community e le pretese dell'espressione.</i>	202
§4.2 <i>«Questo è semplicemente ciò che faccio»: la dimensione soggettiva al fondo dell'esaurimento delle ragioni.</i>	211
§4.3 <i>L'aforistico come incontro fra l'esemplarità espressiva e lo scetticismo.</i>	217

## Capitolo III

### **La specificità e la rilevanza estetica della filosofia di Stanley Cavell**

Introduzione	231
§1.1 <i>La matrice kantiana dell'estetica di Cavell</i>	236
§1.2 <i>Il rapporto fra epistemologia, filosofia ed estetica in Kant e Cavell</i>	240
§1.3 <i>Le "proporzioni" e l'immagine delle regole in Kant e Wittgenstein</i>	245
§1.4 <i>Il principio della facoltà di giudizio: il senso comune e la forma di vita naturale e culturale</i>	256
§2.1 <i>La condivisibilità del sentimento come principio eminentemente estetico.</i>	263
§2.2 <i>La voce universale kantiana come modello del claim to community espressivo</i>	267
§3.1 <i>L'esemplarità estetica fra Kant e Wittgenstein.</i>	273
§3.2 <i>Seguire la regola e seguire l'esempio: la condizione produttiva dell'estetica fra regole, esempi e criteri.</i>	278
§4.1 <i>I passionate utterances: il completamento estetico per la filosofia del linguaggio ordinario di Austin.</i>	291
§4.2 <i>Austin e i performativi: confutare l'immagine del linguaggio solo constativo come apertura mancata all'estetico.</i>	292
§4.3 <i>Gli atti linguistici perlocutori e i passionate utterances come fondo espressivo ed estetico del linguaggio.</i>	306
§5.1 <i>I legami esemplari fra il pensiero di Thomas Kuhn e quello di Stanley Cavell.</i>	313
§5.2 <i>Comunità e intersoggettività fra filosofia della scienza ed estetica</i>	315
§5.3 <i>Il paradigma fra esempio e regola: comunità e forma di vita estetica.</i>	326

### **Conclusioni**

§1. <i>Una teoria dell'espressione.</i>	337
§2. <i>La critica filosofica e la critica d'arte.</i>	340



## Introduzione

### *La riscoperta dell'estetica in Stanley Cavell*

L'opera cinquantennale di Stanley Cavell ha avuto la capacità di andare oltre il solo ambito filosofico, da cui pure proviene e cui ritorna in ogni passo, ed è stata letta e recepita da critici d'arte, quale ad esempio Michael Fried<sup>1</sup>, poeti come David Antin<sup>2</sup> e Charles Bernstein<sup>3</sup>, e più in generale da molti studiosi e teorici della letteratura, del cinema e della musica, che in alcuni casi hanno tentato di desumerne una vera e proprio metodologia critica tale da poter dar vita a degli autonomi campi d'indagine<sup>4</sup>. In ambito strettamente filosofico i suoi lavori hanno avuto altrettanto seguito, sono infatti oggetto di trattazione e dibattito tanto fra gli esperti di Wittgenstein<sup>5</sup>, vero e proprio centro di tutte le sue elaborazioni, quanto nell'ambito della filosofia morale<sup>6</sup>, della storia delle idee<sup>7</sup> e

---

<sup>1</sup> Fried, M. *Jeff Wall, Wittgenstein, and the Everyday*, in *Critical Inquiry*, Vol. 33; No 3, 2007, pp. 495-526

<sup>2</sup> Antin, D. *The Stranger at the Door*, Genre, 1987

<sup>3</sup> Bernstein, C. *Content's dream: essays, 1975-1984*, Northwestern University Press, 2001

<sup>4</sup> cfr. Dauber, K., Jost, W. (eds.) *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Northwestern University Press, Evanston 2003; Read, R., Goodenough, J. (eds.) *Film As Philosophy. Essays in Cinema After Wittgenstein and Cavell*, Palgrave Macmillan, New York 2005. Entrambi questi testi cercano di stabilire e definire delle vere e proprie discipline –una forma di critica “ordinaria” della letteratura, così come una di analisi filosofica dei film- alla luce proprio dell'opera di Cavell e della sua lettura di Wittgenstein. Cavell, che pure ha dialogato con tali autori, non è mai entrato esplicitamente a far parte di tali programmi di ricerca, senza per questo averli però squalificati.

<sup>5</sup> vd. ad esempio Read, R., Crary, A. (eds.) *The New Wittgenstein*, Routledge, London 2000

<sup>6</sup> Viefhues-Bailey, L. H. *Beyond the Philosopher's Fear: A Cavellian Reading of Gender, Origin and Religion in Modern Skepticism*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007

<sup>7</sup> Davis, C. *Critical Excess. Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell*, Stanford University Press, Stanford 2010

dell'epistemologia<sup>8</sup>, fino a un recentissimo interesse anche da parte della filosofia politica<sup>9</sup>. Più in generale si sono andati affermando ,soprattutto negli ultimi due decenni, anche alcuni veri e propri “Cavell scholars”, che hanno dedicato diverse monografie ricostruendo vari aspetti del suo pensiero<sup>10</sup>.

Ciò che dunque mi preme sottolineare, è come in una così ampia e variegata ricezione del suo pensiero, sia sostanzialmente assente un tentativo di ricomprendere l'interezza di una voce così originale, e così polifonica, della filosofia contemporanea. In particolare, sebbene la grande attenzione che è stata posta alle sue singole opere dedicate alla critica d'arte, i vari interpreti non si sono mai concentrati sulla dimensione *estetica* della sua riflessione come *criterio* generalissimo di questa stessa, eludendo così le sue stesse affermazioni in cui presenta più volte tutto il suo lavoro come un unico tentativo di dar vita a un incontro fra arte e filosofia<sup>11</sup>.

Ciò che dunque mi propongo di fare in questa tesi è di esaminare il suo metodo e il suo stile, che accomunano tutti i diversi momenti della sua elaborazione, e di indagare al contempo la sua proposta più eminentemente filosofica, per mostrare come sia possibile rinvenire una specifica riflessione estetica che costituisce la radice, e la possibilità, del suo stesso pensiero. Come vedremo Cavell non propone infatti una teoria del bello o una filosofia dell'arte, ma piuttosto uno specifico modello di razionalità che è allo stesso tempo un modello argomentativo per la

---

<sup>8</sup> Cfr. ad esempio Putnam, H. *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995, ed. orig, Id. *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990

<sup>9</sup> Norris, A. (ed.) *The Claim of Community: Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford University Press, Palo Alto 2005

<sup>10</sup> cfr. *infra* §4.4, cap. II

<sup>11</sup> cfr. *infra* §1.1, cap. I



filosofia, e una riflessione estetica sulle nostre ordinarie e naturali capacità di *esprimere* noi stessi e la nostra voce di esseri umani. Per riassumere questi tre momenti, possiamo dire che Cavell elabora proprio una teoria dell'espressione, espressione umana quanto filosofica e razionale, e ne individua le condizioni di possibilità nella nostra ordinaria capacità di avanzare pretese criteriali ed esemplari, di porci e presentarci come criterio di comprensione di noi stessi, partendo dalla nostra dimensione soggettiva; le stesse pretese che avanza la filosofia del linguaggio ordinario di Wittgenstein quando prova a parlare per sé e per noi, quando afferma cosa diremmo in una certa situazione, e cosa intenderemmo nel dirlo. Le *Ricerche Filosofiche*, e la peculiare lettura che ne offre Cavell, costituiscono infatti uno dei luoghi centrali di tutto il nostro lavoro; il loro stesso porsi in una forma intermedia fra la letteratura e la riflessione filosofica, ovverosia la loro forma aforistica, rappresenta infatti una delle più concrete e trasparenti esemplificazioni di tale teoria espressiva.

Nel primo capitolo ci concentreremo proprio sull'inizio testuale delle *Ricerche*, sul loro specifico metodo argomentativo e sulle relazioni che tracciano con altri testi, ricostruendo la complessa e ramificata interpretazione che ne offre Cavell. Riusciremo così a comprendere l'inizio, la condizione di possibilità, della filosofia stessa di Cavell, individuando le condizioni letterarie e autoriali, in una parola "estetiche", che realizzano la sua forma di critica, di lettura, comprensione e confutazione dei testi, che si distacca esplicitamente dall'approccio logico-formale. Nel secondo capitolo esplicheremo dunque proprio tali condizioni e le facoltà che chiamano in causa, articolando e irreggimentando la vera e propria teoria dell'espressione di Cavell. Anche qui il riferimento a Wittgenstein è centrale, per chiarire infatti la specifica valenza razionale della proposta di Cavell, ne propongo una ricostruzione alla luce del dibattito sul "seguire una regola", confrontando la sua

posizione con quella di Saul Kripke e Crispin Wright. Il terzo e ultimo capitolo ricontestualizza poi tale modello espressivo nella storia dell'estetica, esaminando gli espliciti e diretti riferimenti all'estetica kantiana che ritroviamo negli scritti di Cavell, mostrando come le pretese espressive su cui egli insiste, abbiano come preciso modello il giudizio estetico della *Critica della facoltà di giudizio*. Arriveremo a delineare il tipo di esemplarità che invoca Cavell proprio attraverso tale confronto, mostrando come l'"esempio criteriale" che egli ha ritrovato in Wittgenstein, vada oltre l'idea di Kant di un rapporto vivificante fra esempio e regola, non si dà infatti sullo sfondo di un complesso e di regole a priori, ma esibisce in sé la propria normatività.

Nella parte finale del terzo capitolo esamineremo dunque due vere e proprie *realizzazioni*, e allo stesso tempo *conferme*, di tale modello di esemplarità: dapprima mostreremo come esso di fatto si dia e sia centrale nella performatività del nostro linguaggio, nel nostro "fare cose *con* le parole", come evidenzia un'integrazione estetica che Cavell propone per la teoria degli atti linguistici di J.L. Austin. Ricostruiremo poi le specifiche consonanze fra le "pretese espressive" individuate da Cavell, e la nozione di "paradigma" che il filosofo e storico della scienza Thomas Kuhn ha elaborato per dar conto della strutturazione del sapere scientifico e dei suoi cambiamenti, a riprova della reale valenza razionale ed epistemologica della sua proposta.

Non mi diffondo qui oltre sull'articolazione dei capitoli, ognuno dei quali ha una sua concisa introduzione che ne illustra gli snodi argomentativi e ne chiarisce le relazioni con gli altri. Per concludere questa introduzione vorrei invece brevemente menzionare un ulteriore criterio di ricomprensione per questa tesi stessa, un tema che emerge più volte nel suo svolgimento, senza però essere mai considerato come quello che ne

lega i diversi aspetti. Tramite la lettura qui proposta di Cavell e della sua interpretazione di Wittgenstein, e la conseguente elaborazione di una teoria dell'espressione, arriviamo infatti a mostrare come possiamo rinvenire la nostra *ordinaria e naturale dimensione estetica*, riscoprire e riconfigurare la nostra *forma di vita estetica* di parlanti, solo superando, il che vuol dire anche ricomprendendone l'origine, alcune immagini che ci s'impongono nel nostro filosofare sul linguaggio. Un diverso modo dunque per rileggere e scandire il percorso di questa tesi, oltre a quello che pone attenzione al suo lato più specificatamente esegetico e teorico, è proprio nei termini di un tentativo di superamento di queste tre immagini, un provare a, come scrive Wittgenstein al §109 delle *Ricerche* «penetrare l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo». Nel ricostruire il pensiero di Wittgenstein e Cavell ci troveremo infatti ad affrontare dapprima l'immagine dell'apprendimento ostensivo del linguaggio, poi quella del linguaggio "rule governed", e infine quella del linguaggio come solo ritualmente performativo. Non potendo qui riassumere le specifiche analisi di ognuna di queste che vengono svolte nei vari capitoli – non a caso a ogni immagine ne corrisponde uno, eccetto la seconda, che concerne le regole linguistiche, e che data la sua centralità ritroviamo anche nel confronto kantiano del terzo capitolo-, mi limito qui a evidenziare che il lavoro di recupero della dimensione estetica *di e in* Cavell coincide con, e può essere letto come, un parallelo recupero del nostro linguaggio, e della sua "estetività", dalle nostre tentazioni di trascenderne i concreti e ordinari impegni linguistici, come se la possibilità di riscoprire e recuperare l'estetica fosse la possibilità di riscoprire e recuperare noi stessi.



Alcuni filosofi sono capaci di trasformare qualsiasi cosa  
in un testo filosofico, come per un sacerdote il primo  
pianto del bambino è occasione di discorsi edificanti;  
mentre altre persone non sarebbero capaci di intavolare  
una discussione neppure con Dio.

Stanley Cavell, La riscoperta dell'ordinario

## Capitolo I

### **Argomentazioni, testi e possibilità della filosofia in Stanley Cavell**

#### *Introduzione*

In questo primo capitolo voglio riflettere preliminarmente sulla struttura argomentativa, sui modi e lo stile di ragionamento filosofico di Cavell, per provare a entrare nella sua particolare e originale proposta filosofica, esaminando le tensioni e le fittissime relazioni fra una dimensione logica-razionale e una artistico-letteraria del suo pensiero, legame di cui egli stesso si è più volte dimostrato consapevole. Cavell ha infatti presentato in molti suoi testi se stesso nei termini di uno *scrittore*, inserendo la sua attività filosofica in questa particolare cornice, che oltre a rimandare all'ordinarietà di ciò che egli fa e ha fatto, produrre e pubblicare testi, sembra inevitabilmente voler mettere in evidenza una prospettiva artistica e stilistica, o perlomeno una sua ricerca, non dissociabile da quella filosofica. Il riferimento dunque al "testo" e alla "testualità" in tutto il suo pensiero vale infatti principalmente come un riferimento al testo in quanto opera d'arte letteraria, e al riguardo egli non ha mai nascosto le proprie intenzioni:

ho sempre tentato di trovare un registro medio di pensiero e di scrittura che fosse come una membrana tra il passato della letteratura ed il presente della scienza -quella che personalmente chiamo una filosofia di scambio<sup>12</sup>.

Riflettere sul suo modo di concepire e far uso dell'argomentazione in filosofia, sul suo stesso modo di scrivere così come su quello dei suoi maestri e massimi referenti, comporta dunque il soffermarsi sulla scrittura, sulla natura testuale del pensiero filosofico come luogo dello scambio fra razionalità ed estetica. Questa tesi vuole indagare proprio tale legame, provando a tracciare il particolare rapporto *analogico* fra filosofia e arte che Cavell riesce a evidenziare e mettere in atto con il suo stesso modo di far filosofia. Ogni passo di questo lavoro sarà dunque una ricostruzione del suo metodo in quanto esso costituisce la sua stessa estetica. Nei prossimi capitoli affronteremo poi altri concetti chiave del suo pensiero, e anche in questi casi il confronto con le sue idee ci riporterà in maniera profonda e costante a dar conto della sua originale voce espressiva e riflessiva, ma la dimensione testuale credo rappresenti una sorta di *primum*, o di possibile inizio, poiché porta in evidenza sia la stessa questione dell'inizio della elaborazione di Cavell quanto il suo fondo, la sua irriducibilità estetica. Solo ponendo attenzione al testo come luogo principe della filosofia stessa, origine e centro del suo interesse filosofico, si potrà comprendere come Cavell, che pure esplicitamente esprime più volte il suo distacco dalla tradizione analitica e dalla sua *concezione forte* dell'argomentazione e del suo ruolo nel ragionamento filosofico, pensato e modellizzato sulle prove formali della logica e della matematica, non

---

<sup>12</sup> Cavell, S. *Il ripudio del sapere: lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004, p. 210

manchi di offrire una sua originale proposta al riguardo, che più che *debole* o *irrazionalista*<sup>13</sup> credo sia innanzitutto *più fondamentale* e quindi in relazione con la cosiddetta *concezione forte*. Egli riconosce infatti la dimensione logica-razionale dell'argomentazione, senza negarla né opporsi a essa, ma ne cerca piuttosto un *principio di possibilità* in ambito umano ed estetico, non meno saldo anche se aperto allo scetticismo così come ai suoi superamenti.

Per fare ciò egli, più che distaccarsi dalla tradizione analitica, riprende ed espande uno dei suoi filoni originari, che pur negli anni è stato "dimenticato" a favore di quello logico-positivista, ovvero quello della *filosofia del linguaggio ordinario* dei suoi maestri Wittgenstein ed Austin. Riferendoci in particolare al primo, al suo originale approccio alla questione linguistica, potremo comprendere lo statuto delle stesse argomentazioni di Cavell, o meglio ancora comprendere quando e come egli stia argomentando, ed evidenziare come alla base di tali argomentazioni ci sia la *richiesta di riconoscerci* in quanto ci propone, una richiesta che si basa su facoltà e dimensioni dell'esperienza umana che sono propriamente estetiche, quali il ricorrere a particolari giochi linguistici per affrontarli *criticamente* ed *esemplarmente, immaginando* e quindi creando particolari situazioni in cui *dar voce* ed *esprimere* noi stessi. Solo tenendo in mente questa particolare linea di "avi" in cui egli stesso ha deciso di inserire il suo pensiero -una linea che egli stesso ha riconfigurato inserendovi nuovi parenti e progenitori, filosofi e artisti, rinvenendo interessantissime somiglianze di famiglia- sarà possibile capire le sue radicali distanze da molta estetica analitica; dedita questa ad

---

<sup>13</sup> Per tali classificazioni della posizione di Cavell, che nel mondo analitico-anglosassone sono in parte anche delle squalifiche, cfr. Glock, H. J. *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, in particolare p. 93, pp.95-98.

indagini e domande che molto invece devono alla tradizione logico-positivistica, quale quella de “la *definizione* dell’arte”, o de “la natura dei *predicati* e delle *proprietà* del giudizio estetico”<sup>14</sup>. Se infatti la maggioranza di questi autori hanno, per dirla in breve, applicato una metodologia e sensibilità logico-epistemologica alle discipline artistiche o all’estetica più in generale, la dimensione estetica, la riflessione sull’arte in Cavell è essa stessa generatrice di senso, di metodi, di stili argomentativi, è un modello di razionalità nonché luogo di questioni ed interrogativi centrali.

Nei paragrafi successivi esaminerò dunque le affermazioni di Cavell che a volte sembrano negare qualsiasi ruolo alle argomentazioni in filosofia, e le considererò all’interno del suo più elaborato pensiero riguardo i metodi e le possibilità del ragionamento filosofico; voglio così provare a mostrare già in questo primo capitolo come riflettendo in molti dei suoi scritti su tale questione Cavell giunga a riformulare e affrontare tale problema in termini estetici. Non proponendo o sottoscrivendo però una specifica teoria del bello o una filosofia dell’arte, ma piuttosto, in continua tensione e scambio fra scienza e letteratura, individuando una specifica razionalità dell’estetica che ricomprende e rende possibile la razionalità in quanto tale. Dopo aver individuato in prima istanza questo modello di razionalità, che in tutta questa tesi prende il nome di esemplarità, e che come vedremo coinvolge essenzialmente l’immaginazione e l’espressione, sosterrò che esso trovi una propria rispondenza, una propria *origine* e *realizzazione* in una precisa *estetica*, in una forma espressiva e di scrittura, che vedremo essere centrale per tutto il nostro discorso, ovvero quella dell’aforisma, del

---

<sup>14</sup> Cfr. Shusterman, R. *Analysing Analytic Aesthetics*, in Shusterman, R. (a cura di) *Analytic Aesthetics*, Basil Blackwell, Oxford 1989, pp. 1-19. Per un’antologia in italiano di alcuni saggi che hanno fatto la storia di questa disciplina vd. Kobau, P. Velotti, S. Matteucci, G. (a cura di) *Estetica e Filosofia Analitica*, Il Mulino, Bologna 2008.



frammento, che non a caso in Wittgenstein stesso trova uno dei suoi massimi esponenti filosofici.

Per riassumere schematicamente quanto segue possiamo dire che porci la questione delle argomentazioni, di cosa significhi per Cavell argomentare (i) ci porterà da subito, in un'opposizione che poi supereremo, a riflettere sulla questione dei testi, in un intreccio logico-estetico che in tutta la tesi si proverà a svolgere nella sua intrezza più che a dipanare; la dimensione testuale della filosofia (ii) ci porta a riflettere anche sulla questione di che cosa sia scrivere e leggere un testo filosofico (iii), esprimersi filosoficamente, e a un tema decisamente appropriato per queste prime pagine, il tema dell'inizio e della possibilità della filosofia. Quello che mi propongo in questo primo capitolo è proprio di mettere a confronto l'inizio testuale della filosofia di Cavell, del suo testo centrale *The Claim of Reason*, con l'inizio della (seconda) filosofia di Wittgenstein e con l'analisi che lo stesso Cavell ne ha fornito. L'inizio delle *Ricerche Filosofiche* infatti illumina e rende comprensibile l'inizio di Cavell, il fondamento e la possibilità di intraprendere una strategia filosofica così peculiare e distintiva, altrimenti a forte rischio di fraintendimento.

Il tema della possibilità filosofia, o meglio di una filosofia così intessuta di letterarietà quale è la sua, è dunque centrale nelle sue strettissime relazioni con i precedenti due; i tre momenti del suo pensiero – argomentazione, testualità e possibilità/inizio della filosofia- rimandano infatti *circolarmente* l'uno all'altro. La filosofia di Wittgenstein si apre infatti, come vedremo, proponendoci un nuovo modo di argomentare e ragionare, quella di Cavell invece concentrandosi sulla dimensione estetica e letteraria di quest'ambito del pensiero umano; in tutta questa tesi provo a legare questi due momenti, a sostenere che tale modo di argomentare, di matrice wittgensteiniana e sviluppato e approfondito poi da Cavell, è

eminentemente estetico, e si propone come un diverso inizio e modo di concepire la filosofia, che vede proprio nell'estetica non una delle sue branche ma la sua condizione di possibilità.

Solo tracciando le interessanti relazioni fra questi tre diversi temi possiamo infatti comprendere la struttura argomentativa di Cavell, e seppure abbiamo fin qui definito tale approfondimento come un'operazione preliminare al vero e proprio addentrarsi nello svolgimento di questa tesi, proprio perché si focalizza su una dimensione metodologica, credo che già da subito, a questo livello del discorso, possiamo anticipare gli elementi centrali della SUA filosofia, e iniziare a definire così la sua proposta. Non perché vi sia qui, in queste meta-riflessioni, già *tutto* in nuce, così come ogni sottigliezza e interesse che sostanziano i suoi scritti e la sua originale voce filosofica, ma piuttosto come se questa sua messa in questione del tema dell'inizio e dei testi, della razionalità delle sue proposte, *esemplificasse* già la particolarità e la natura delle sue idee, del suo pensare. Questo primo capitolo è dunque una sorta di esposizione dei temi essenziali del pensiero di Cavell, una prima dimostrazione di come sia possibile e necessario legarli fra loro e metterli in relazione a partire da una specifica riflessione e realizzazione estetica (l'aforisma), per poi poterli così affrontare più nel profondo nei successivi capitoli già all'interno di uno schema che ce ne fa comprendere i rapporti.

### **§1.1 Un approccio testuale alla riflessione filosofica.**

La filosofia di Cavell si sostanzia e si muove sull'onda di una particolare circolarità che in questa tesi provo a svolgere e scandire nei suoi diversi momenti, dove distinguere il *che* dal *come* è scorretto non perché tradisca

gli stessi moniti dell'autore, ma perché il ruolo dell'esemplificazione è centrale: Cavell esibisce ciò che propone, mette in atto e adopera le sue stesse concezioni riguardo cosa sia argomentare e ragionare, e pone dunque il suo stesso scrivere, la sua filosofia e la possibilità di comprenderla come criterio per valutare le sue idee. È dunque in questo senso esemplificatorio che emergeranno, seppur in breve in questo primo capitolo, molte questioni centrali del suo pensiero, che nel seguito verranno poi analizzate alla luce dell'impianto generale della tesi che trova proprio nell'esemplarità il suo centro. Temi quali lo scetticismo, il rapporto fra soggetto e comunità, e in particolare la ricomprensione dell'ordinaria dimensione del soggetto e della filosofia in termini estetici. Voglio chiarire e anticipare innanzitutto che l'estetica in questa tesi si configura come l'indagine critica che tenta, in senso kantiano-wittgensteiniano<sup>15</sup>, di *risalire* alle condizioni della nostra esperienza umana, alle condizioni delle nostre possibilità di *esprimere* noi stessi e la nostra voce di esseri umani, concentrandosi sull'arte, sulle opere, come luogo fondamentale che esibisce la possibilità di ritrovare queste condizioni e delineare le nostre facoltà espressive e immaginative. Tale "estetica" non risulterà dunque solo un approdo del pensiero di Cavell, una tesi che egli vuole proporre, ma piuttosto è il suo stesso modo di filosofare e di scrivere, la responsabilità, la direzione e la possibilità razionale della sua filosofia, il *come* tanto il suo *che*. L'opera di Cavell, ciò che egli vuole *proporre e richiedere* a se stesso, come a noi lettori, è in questo senso molto consonante alle *Ricerche Filosofiche* di Ludwig Wittgenstein, il testo

---

<sup>15</sup> Uno degli scopi di questa tesi, è proprio i legami fra Kant, e la sua estetica, e Wittgenstein, proprio attraverso la riflessione di Cavell, acuto lettore di entrambi. Tali legami d'altronde sono chiaramente delineati, seppur per altri intenti, in molta letteratura, in particolare qui ho avuto come riferimento Garroni, E. *Estetica, uno sguardo attraverso*, Garzanti, Milano 1992 così come Garroni, E. *Senso e paradosso*, Laterza, Roma-Bari 1995. Cfr. *infra* §§1.1-1.3, cap. III.

da lui scelto come riferimento, quello che più lo ha chiamato alla filosofia, e per i suoi scritti credo valga dunque proprio la sua stessa considerazione al riguardo, ovvero che

il modo in cui quest'opera è scritta è interno a ciò che essa insegna, il che significa che non possiamo comprendere il modo (chiamiamolo il metodo) prima di aver compreso l'opera<sup>16</sup>.

Nell'incipit di quello che è il testo centrale della sua produzione filosofica, *The Claim of Reason*, frutto della sua tesi dottorale<sup>17</sup> rielaborata e ripensata per più di due decenni fino alla pubblicazione alla fine degli anni settanta, troviamo Cavell alla ricerca di un possibile inizio, alla ricerca di un modo appropriato per accostarsi proprio alle *Ricerche Filosofiche*. Egli è mosso dalla pressante domanda: «come potremo far sì che questo libro ci insegni qualcosa?». La prima affermazione al riguardo è la seguente:

Innanzitutto –per presentare me stesso e per spiegare perché insista sulle *Ricerche* in quanto testo filosofico- dirò che ho voluto intendere la filosofia non come un insieme di problemi ma come un insieme di testi<sup>18</sup>.

Vorrei dunque partire propriamente da questa sua dichiarazione iniziale, e quasi lapidaria, in cui Cavell affronta il tema di *cosa* sia la filosofia, o meglio delle sue *intenzioni* al riguardo. Ciò che mi preme è l'opposizione

---

<sup>16</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*. Carocci, Roma 2001, traduzione italiana di Barbara Agnese, p. 25. Edizione originale: Cavell, S. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford University Press, Oxford 1979

<sup>17</sup> La *Ph.D. dissertation* venne presentata nel 1961 presso il dipartimento di filosofia dell'università di Harvard, con il titolo di *The Claim to Rationality*.

<sup>18</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario*. (cit.) p. 25

che traccia fra qualcosa di contenutistico e sostantivo, ossia i “problemi”, argomenti specifici che ogni disciplina sembrerebbe portare con sé, e qualcosa invece che oscilla fra il formale ed una certa vaghezza od ovvietà, ovvero dei “testi”. È infatti proprio in questa affermazione che emergono le relazioni fra i tre temi sopra evidenziati: la questione di cosa sia la filosofia, di come darle *inizio* –siamo in ambito di presentazione- si situa nella scelta, esclusiva a quanto pare, fra alcuni *problemi* come contenuti specifici della filosofia e la dimensione testuale stessa.

Cavell sembra infatti prendere da subito posizione a favore di quest’ultima, ma per comprendere tale scelta dobbiamo chiederci cosa vorrebbe dire leggere, come i pochi che vi ci sono soffermati hanno fatto, questa frase come una sorta di tesi meta-filosofica che svaluta i problemi della filosofia in favore dei suoi testi. In che cosa consisterebbe una tale proposta? Sembrerebbe una posizione al confine tra la banalità –tutti noi accediamo alla filosofia tramite i suoi testi e la filosofia stessa si sostanzia in essi- e il primo passo di un ragionamento teso a individuare che tipo di testo sia quello filosofico, cui quindi sarebbe a sua volta paradossalmente richiesto di fornire argomenti e identificare *problemi* e contenuti –proprio quelli che sembrava svalutare- per mostrare invece che tipo di *proprietà* debba possedere il testo filosofico per essere riconosciuto tale. Non è un caso o una trascuratezza che questo tipo di argomentazioni al riguardo delle caratteristiche proprie dei testi filosofici siano invece assenti nel prosieguo del testo di Cavell, e che la sua affermazione rimanga quasi isolata, una rapida notazione che a volte è stata trascurata, o che in altri casi ha fatto sì che si siano levate critiche molto nette contro questa idea

ritenuta bizzarra o non sostanziata adeguatamente<sup>19</sup>, o presa come chiaro segnale della confusione e caos di un testo e di un pensiero pur ritenuto molto originale<sup>20</sup>. Nel leggere in questo modo la sua affermazione si è a mio parere sottovaluto il complesso, seppur breve, discorso che nelle primissime pagine del libro viene svolto al riguardo, su cui si è soffermato Stephen Mulhall nel suo articolo *On Refusin to Begin*<sup>21</sup>, così come le altre riflessioni tangenziali a questo tema che si trovano in altre sue opere. Mulhall individua nella questione dell'inizio della filosofia e del testo filosofico uno degli snodi del pensiero di Cavell, proprio perché è con essa che Cavell si presenta, è l'espressione di un suo desiderio che lo introduce, ma un desiderio al passato come chiarisce il tempo del verbo usato nella frase di "ho voluto intendere la filosofia", e come nota Mulhall:

Il tempo passato implica fortemente che non sia più posseduto da tale desiderio, o almeno che non è più a proprio agio al riguardo, che quindi è qualcosa da cui ha ottenuto, o desidera ottenere, una certa prospettiva; senza voler screditare questa sua idea, fa nascere un sospetto al riguardo, confermato dalla sua descrizione di sé come qualcuno che "insiste" sulle *Ricerche* come testo filosofico.<sup>22</sup>

L'affermazione di Cavell "a favore" dei testi trova dunque il suo significato solo nella prospettiva che ha (già) generato e continua a generare, e che gli ha ottenuto riguardo il suo stesso stile di pensiero e scrittura - grazie alla

---

<sup>19</sup> Cfr. Fleming, R. *The State of Philosophy: An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason*, Bucknell University Press, Lewisburg 1993, p. 24.

<sup>20</sup> Anthony Kenny, *Times Literary Supplement*, 18 aprile 1980, p. 44.

<sup>21</sup> Mulhall, S. *On Refusin To Begin*, in Goodman, R. (ed.) *Contending With Stanley Cavell*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 22-37.

<sup>22</sup> *ibidem* p. 26

capacità che hanno i nostri desideri di rilevarci noi stessi. Chiamerò tale prospettiva la “prospettiva testuale” nei confronti della filosofia, che come vedremo contiene in sé già un superamento rispetto all’opposizione da cui sembra originarsi, poiché apre e riconfigura la questione delle argomentazioni cui pure sembra opporsi. Per iniziare a delinearla non dobbiamo far altro che andare oltre questa prima idea di Cavell, e trovare confermato il sospetto di Mulhall poco oltre nel testo; notiamo infatti che questa prima contrapposizione fra problemi e testi è come se venisse meno, o meglio, quelle che sembravano due alternative esclusive sul nostro modo di intendere la filosofia, sembrano legarsi in maniera assolutamente originale:

Questo [la “prospettiva testuale”] per me significa che il contributo di un filosofo (o comunque di un pensatore originale) in materia di filosofia non è da intendersi come l’apporto, o il contributo a un insieme di problemi *dati*, benché tanto gli storici quanto i non-storici siano inclini a credere il contrario<sup>23</sup>.

Il suo tentativo/desiderio di adottare la “prospettiva testuale” per dar conto della filosofia non vuole dunque discostarsi dall’idea che essa sia costituita da certe tematiche, ma piuttosto si oppone all’idea che esse siano *date*, che costituiscano un insieme definito e definibile una volta per tutte di questioni che demarcano nettamente cosa conti come filosofia. Cavell sembra qui affermare che “che cosa sia” un problema filosofico è a sua volta un problema filosofico, un problema *aperto*, quel tipo di problema che ogni testo filosofico in se stesso elabora ed esemplifica. Dobbiamo allora comprendere come la “prospettiva testuale” porti a

---

<sup>23</sup> Cavell, S, *La riscoperta dell’ordinario* (cit.) p.25, il corsivo è di Cavell stesso.

quella che chiamiamo una “prospettiva dell’apertura”, comprendere come la dimensione che sopra avevamo definito “formale”<sup>24</sup> della filosofia -i testi in antitesi a contenuti distintivi o problemi- si trasfigurino, di modo che i testi non siano più una sola forma, bensì il mezzo e il luogo in cui ogni autore contribuisce a determinare che cosa sia la filosofia e i suoi problemi. Per far ciò dobbiamo indagare che tipo di testi siano quelli filosofici, come essi interagiscano e contribuiscano alla loro comprensione e alla loro critica, a successive determinazioni dei loro stessi temi. La “prospettiva testuale”, in apparenza opposta alle argomentazioni e ai problemi, ci riporta dunque a questi, seppur appunto all’interno di una diversa relazione – dobbiamo intraprendere tale prospettiva, così da poterla superare, ecco la spiegazione del tempo passato con cui Cavell si lega a essa.

L’inestricabilità fra problemi filosofici, i testi che li esprimono e ciò che possiamo imparare da essi si era già imposta poco prima rispetto alle precedenti citazioni, nel primo paragrafo di *The Claim of Reason*, quando parlando delle *Ricerche* Cavell afferma, come abbiamo visto poco sopra, che

il modo in cui quest’opera è scritta è interno a ciò che essa insegna, il che significa che non possiamo comprendere il modo (chiamiamolo il metodo) prima di aver compreso l’opera<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Qui per “forma” ho in mente qualcosa che anticipa già un’attenzione al modo di scrittura, alle sua qualità stilistiche e quindi estetiche; tale nozione di forma credo che trovi un incontro estremamente originale in Cavell con quella di forma dimostrativa, di prove “formali”. Vd. oltre

<sup>25</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell’ordinario* (cit.) p. 25



Questa idea che solo il testo in quanto tale, l'opera presa nella sua interezza di forma e contenuto, possa essere compresa, sembra proprio una risposta all'obiezione, a cui Cavell stesso dà voce, che potrebbe accusarlo di non poter distinguere i testi filosofici (da quelli che non lo sono), se non concentrandosi sulle questioni che essi discutono. Egli stesso fa intervenire un ipotetico interlocutore, che dopo le sue affermazioni a favore della filosofia come insieme di testi, sottolinea che «ovviamente non tutti i testi sono filosofici, ma soltanto quelli che precisamente contengono problemi di un certo genere!»<sup>26</sup>. Tale obiezione così plausibile sembra insistere nuovamente sull'opposizione che Cavell stesso ha adoperato, contestandogli e imputandogli l'insensatezza dell'approccio di una "prospettiva testuale", che sembra indicare una *forma* vuota, il puro e semplice testo, che invece necessita di *contenuti* per essere riconosciuto nella sua filosoficità; ma Cavell nel legare *modo* ed *opera* nella comprensione delle *Ricerche Filosofiche* assunte come esemplare rappresentativo dei testi filosofici, nell'insistere sui rapporti di necessità fra metodo e insegnamento di un'opera, sembra rifiutare la distinzione fra il filosofico e il non filosofico così come è formulata in questa obiezione che gli viene rivolta. Essa infatti adopera e impiega proprio l'opposizione fra un testo filosofico e i temi che esso affronta, tracciandola però dal lato dei problemi, dei temi, considerati i veri elementi distintivi per identificare la filosofia. Questa opposizione testi-temi a prima vista sembra la stessa che traccia Cavell, ma la differenza argomentativa è che egli la legge invece dando la priorità ai testi, dal lato e dal verso della testualità. Il suo assumere la "prospettiva testuale" è infatti un modo per superare questa contrapposizione, come se solo partendo dal testo filosofico in quanto

---

<sup>26</sup> ibidem p.26

testo, dal suo essere un'opera, il che vedremo vuol dire essere essenzialmente essere di un autore e di una soggettività, potessimo guadagnare la possibilità di superare questa frattura fra stile e contenuto, fra estetica e problemi.

### **§1.2 La circolarità del testo filosofico come condizione della sua comprensione e apertura.**

Per esplicitare dunque il passaggio dalla "prospettiva testuale" a quella dell'"apertura" dobbiamo capire proprio il legame circolare, di co-definizione e co-comprensione, fra modo e contenuto di un'opera, fra testo e contenuto. La questione della circolarità è infatti centrale nella filosofia di Cavell poiché la sua è un'analisi che si pone all'*interno* di ciò che deve spiegare, non cerca fondazioni o giustificazioni esterne per il suo stesso pensiero e per le sue proposte, piuttosto si muove verso la direzione della *comprensione* e del *riconoscimento* di ciò che facciamo nel discorso filosofico, un riconoscimento delle nostre stesse pratiche. Tale approccio, che decide di coinvolgere se stesso e la propria posizione enunciativa come soggetto e oggetto delle proprie riflessioni, fa sì che la nozione di spiegazione che qui interviene non sia dunque quella *lineare* che dimostra e giustifica, ma piuttosto un circolare e auto-riflessivo intreccio di *esemplificazione* e *proposta* che il nostro concentrarci sul rapporto fra testi e problemi, sulle loro aperture, vuole indagare.

Non a caso già nel primo paragrafo di *Claim of Reason*, che discute ed esamina i vari possibili approcci alle *Ricerche Filosofiche*, il tema della circolarità, o meglio ancora dell'auto-riflessività del testo (e del ragionamento) filosofico, compare in maniera determinante; qui la

dimensione *critica*, quindi razionale e argomentativa nel senso di Cavell, della filosofia e dell'approccio a essa, viene esplicitamente inserita in una relazione riflessiva e circolare con quella testuale, quando leggiamo che:

Sebbene è probabile supporre che le *Ricerche* siano state scritte come una critica al *Tractatus*, ciò non è tanto sbagliato quanto privo di consistenza, perché in ogni caso conoscere che cosa costituisce questa critica sarebbe conoscere che cosa costituisce la sua filosofia e perché è più importante, sotto questo aspetto, vedere come le *Ricerche* siano state scritte in quanto critica alle *Ricerche* stesse<sup>27</sup>.

La circolarità come movimento interno allo stesso testo si esplica e realizza dunque nell'idea molto netta che identifica la filosofia (delle *Ricerche* e non solo) con la critica o meglio l'auto-critica, che coinvolge dunque il testo stesso nell'atto di riflettere su se stesso e sulle proprie condizioni. Iniziamo dunque a comprendere meglio l'idea di Cavell del testo filosofico come qualcosa di non *dato*, e la parallela concezione riguardo i problemi; dove l'opposto di "dato" non è solo "in divenire" o passibile di infinite discussioni e messe in questione –dei suoi temi così del suo essere filosofia- dall'esterno, ma piuttosto necessariamente *aperto* al suo interno a questo stesso processo di critica e autocritica che è la sua stessa comprensione. *Aperto* per noi che proviamo a leggerlo, è infatti (solo) il testo che fornisce i termini con cui il lettore può comprenderlo, le sue maniere e i suoi metodi, potendo così imparare da esso. Un testo filosofico è tale dunque se offre ed elabora i termini della propria stessa comprensione, della propria argomentazione o confutazione, così come di

---

<sup>27</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.26

altre elaborazioni filosofiche. In questo senso è rivelatrice l'esplicita dichiarazione di Cavell per cui individuare l'ipotetica critica al *Tractatus* contenuta nelle *Ricerche* vorrebbe dire conoscere *tout court* la filosofia -e quindi la "filosoficità", la proprietà che distingue un testo filosofico da altri di altro genere- delle *Ricerche* stesse, che troviamo però propriamente solo nel loro criticare se stesse.

La mia proposta dunque è quella di concentrarci su tale concetto di critica, e contemporaneamente di autocritica, che costituisce il suo modo di ragionare e argomentare in filosofia, per mostrare come essa sia il luogo dell'incontro fra la "prospettiva testuale" e quella "argomentativa", il luogo teoretico e metodologico da approfondire per comprendere l'incontro circolare fra registro artistico-espressivo e quello scientifico-dimostrativo che caratterizza la filosofia di Cavell. Possiamo infatti leggere la sua intera produzione come un continuo lavoro critico, dove il termine rimanda tanto alla critica d'arte che a dei precisi referenti filosofici<sup>28</sup>. Ogni sua opera infatti si muove a partire da testi altrui, lo stesso *The Claim of Reason* si presenta fin dalle sue prime pagine come una lettura delle *Ricerche Filosofiche*, e il suo frontespizio si apre con una citazione di Emerson che è rivelatrice al riguardo di come egli si ponga in relazione a questo e altri testi, scrive infatti: «A dire il vero ciò che posso ricevere da un'altra anima non è istruzione, ma provocazione»<sup>29</sup>. Nel caso delle *Ricerche Filosofiche* Cavell cerca sì di imparare e desumere da queste dei metodi, ma, cerca al contempo di rispondere a quest'opera, si sente chiamato tanto dai contenuti che dallo stile di Wittgenstein a scrivere il proprio testo, a

---

<sup>28</sup> Sul termine "critica" e sulle chiare sue origini kantiane-wittgensteiniane cfr. Cavell, S. *Alla Ricerca della Felicità*, Torino 1999, p.43. Cfr. *infra* l'introduzione e il §1.1 del cap. III.

<sup>29</sup> Emerson, R. W. *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge*, domenica sera 15 Luglio 1838.

esprimersi a sua volta filosoficamente. Cavell non relega infatti il proprio ruolo critico a quello dell'interprete o del commentatore, la sua lettura arriva infatti a ricontestualizzare lo stesso pensiero di Wittgenstein dando vita a un nuovo pensiero, pur con esso imparentato, che attraverso delle originali connessioni lo mette in relazione ad altri luoghi teoretici quali l'epistemologia, l'etica e soprattutto l'estetica.

Quello che qui mi interessa sottolineare è che se riusciremo a guadagnare tale concetto di critica argomentativa e allo stesso tempo artistica saremo in grado di riunire i diversi aspetti del pensiero di Cavell, i rapporti che egli ritrova e ricerca fra filosofia arte. In entrambi i casi ciò che è determinante nelle sue letture di testi e opere altrui, è come esse spingano il suo pensiero alla scrittura ed alla riflessione<sup>30</sup>. In questo senso la sua critica è sempre anche auto-critica, poiché coinvolge e analizza le stesse condizioni di possibilità del suo testo, discutendo e difendendo la sua stessa posizione enunciativa, di se stesso in quanto autore di tali testi che ne coinvolgono intimamente, criticamente e espressivamente, altri.

Tale modello critico di lettura di testi altrui, e di relazione con il proprio, è quello che Cavell stesso ritrova in Wittgenstein, quando scrive:

Wittgenstein potrà citare al massimo una mezza dozzina di nomi [di altri filosofi], ma solo per identificare un'osservazione in cui gli è capitato di imbattersi e che sembra ricevere la propria

---

<sup>30</sup> Cfr. in particolare Cavell, S. *Alla Ricerca della Felicità* (cit.), così come il suo *Il ripudio del sapere: lo scetticismo nel teatro di Shakespeare* (cit.)

importanza filosofica solo dal fatto che si trova a rifletterci sopra.<sup>31</sup>

Cavell ha qui in mente, fra tutte, la citazione di Sant'Agostino nel primo paragrafo delle *Ricerche*, chiamata, come scrive Wittgenstein nel paragrafo §3, a fornire «una particolare immagine della natura del linguaggio umano», che apre così il processo di critica al *Tractatus* che Wittgenstein sviluppa, e che poi diviene quello dell'autocritica delle *Ricerche* stesse.

Si potrebbe di certo obiettare che esistono altri modi di leggere, citare e glossare i testi filosofici oltre a questo modello auto-riferito, che adopera testi altrui in relazione a sé e per una propria auto-critica. Cavell infatti non trascura altri modi di interagire che i testi filosofici hanno fra loro, quale quello dell'opposto "mito" del filosofare: in integrazione a quello wittgensteniano, ma già socratico, del filosofo che procede avendo letto (poco o) nulla, descrive quello del filosofo che ha letto tutto e che di esso prova a dar conto, il cui rappresentante moderno altri non è che Heidegger. Seppure sembriamo qui in una dimensione nettamente opposta, dove la filosofia sembra più intimamente legata al *sapere*, al padroneggiarne la storia e le teorie per poterle così superare, che alla *autocritica* wittgensteiniana, che sembra muoversi verso una di *comprensione* di sé quanto dell'oggetto della propria lettura, c'è nondimeno un qualcosa di condiviso in entrambe le due modalità:

---

<sup>31</sup> Cavell, S. *The Philosopher in American Life*, in Cavell, S. *Emerson Transcendental Etudes*, Stanford University Press, Stanford 2003, p.45. Da notare come nelle *Ricerche Filosofiche* Wittgenstein citi 17 persone: Beethoven, Schubert, Goethe, Kohler e Faraday sono menzionati una volta ciascuno. Lewis Carrol, Mosè, Frank Ramsey, Bertrand Russell e Socrate, due volte. Frege e William James tre volte, e Sant'Agostino ben cinque. Da notare come il suo stesso *Tractatus Logico-Philosophicus* viene menzionato quattro volte, cinque se consideriamo l'introduzione.

Comune ai due miti è l'idea infatti che la filosofia inizi solo quando non ci sono ulteriori testi da leggere [...]. Nel mito della totalità la filosofia non ha ancora trovato se stessa, almeno fino a che non ha trovato te; nel mito del vuoto, la filosofia ha perso se stessa nei suoi primi proferimenti<sup>32</sup>.

La filosofia di Cavell sembra darsi dunque proprio in questo spazio fra tutto e nulla, fra i vari testi e momenti teoretici che la costituiscono e il pensiero del singolo che cerca in qualche modo di recuperarli dal loro esaurimento<sup>33</sup> riportandoli a sé. Le citazioni di altri testi in Cavell –che a prima vista, data la vastità delle sue letture, sembra rientrare nel mito della totalità-, così come in Wittgenstein, non hanno la sola funzione di suffragare il suo testo, di conferirgli maggiore autorevolezza, né, tranne in rari casi, rappresentano posizioni o tesi che lui vuole semplicemente confutare, piuttosto la dimensione che si instaura fra il suo testo e quelli altrui è proprio quella della “provocazione” emersoniana, che dà “inizio” a un reciproco dialogo e lettura. Una lettura dove l'altro viene usato proprio per dar voce a sé, a delle proprie possibili posizioni e tesi, che molto volta arriverà a superare solo dopo averle comprese e riconosciute in tale incontro. Non forza infatti le posizioni e gli stili altrui, non cerca di piegarli a vantaggio della propria esposizione, ma piuttosto cerca di ritrovarsi in questi, di ritrovare la propria soggettività, la propria possibilità di esprimersi nel proprio testo quanto in quello dei suoi interlocutori.

---

<sup>32</sup> *ivi*

<sup>33</sup> *vd. infra* §4.1 di questo capitolo; in cui Cavell offre una prima interpretazione del notissimo paragrafo §217 delle *Ricerche*, dove si dà proprio il momento in cui si sono esaurite le ragioni, dove la vanga si piega.

## **§2.1 L'elusione dell'argomentazione tradizionale in Wittgenstein e Cavell.**

La “prospettiva testuale” di Cavell, nella ricostruzione che sto proponendo, ci porta a un ripensamento della dicotomia fra testi e problemi in filosofia da cui pure era partito, ci permette infatti di riflettere sul lato “problematico”, sulla filosofia come soluzione di certi problemi e come modo di affrontare certe questioni specifiche, inserendola in una diversa dimensione letteraria e autoriale, che coinvolge l'espressione di sé. Possiamo pertanto dare una prima definizione del concetto di argomentazione filosofica che ritroviamo in Cavell, vale a dire quello di (lettura) critica e al contempo autocritica: un tipo di lettura e scrittura – per schematizzare possiamo dire che la lettura è il luogo della critica e la scrittura è il luogo dell'espressione e della critica di sé, quindi il luogo dell'autocritica- che chiama in causa la possibilità e il ruolo di una “soggettività autoriale” che adopera l'apertura del testo filosofico stesso per portarlo a sé, per cercare una propria e altrui comprensione ed espressione.

Dobbiamo dunque concentrarci qui sul lato “critico” di tale definizione, esaminando la vera e propria struttura argomentativa di Cavell, acquisitane nel precedente paragrafo l'integrazione in prima istanza con la



“prospettiva testuale”, per poi tornare nuovamente sull’altro lato di tale definizione, quello che concerne il testo quanto la sua scrittura<sup>34</sup>.

Prendo dunque, a mo’ di esempio rilevante, una ricostruzione che Cavell ci offre del particolare lavoro argomentativo di Wittgenstein, non un esempio qualsiasi perché riguarda il già citato inizio della sua (seconda) filosofia, i primi vagiti delle *Ricerche Filosofiche*, che partono non a caso da una delle rarissime citazioni presenti nel testo, quella cui sopra ci riferivamo tratta da Agostino. Scelgo tale luogo della produzione di Cavell, e quindi parallelamente di quella di Wittgenstein, perché esemplifica il tipo di relazione e approccio testuale che abbiamo fin qui tracciato: Cavell legge infatti Wittgenstein che legge Agostino, si chiede perché Wittgenstein venga mosso dalle sue parole, come ne venga *provocato* a dar inizio al suo testo –Wittgenstein si distanzia da Agostino eppure è da lì che deve e vuole partire-, e come argomenti “contro” la sua posizione. Inoltre tale esempio ci permette di delineare la concezione del linguaggio da parte di Wittgenstein, ed evidenziare così come la sua opera inizi proprio scartando un’immagine del linguaggio come *rappresentazione* e *denotazione* di fatti, rivalutandone invece la dimensione *espressiva*, passaggio per noi essenziale nel tentativo di dimostrare la matrice irriducibilmente estetica delle sue riflessioni.

Le *Ricerche Filosofiche* si aprono con la citazione delle *Confessioni* di Agostino, in cui il pensatore cristiano descrive e ricorda come l’apprendimento dei nomi delle cose fosse avvenuto nella sua infanzia:

Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e,  
proferendo quella voce, facevano un gesto verso

---

<sup>34</sup> vd. *infra* §§4.1, 4.2 di questo capitolo.

qualcosa, li osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica gli stati mentali che proviamo quando ricerchiamo, possediamo o fuggiamo le cose. Così udendo spesso le stesse parole ricorrere, mi rendevo conto di quali cose esse fossero i segni, e avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo con esse i miei desideri<sup>35</sup>

Questo famosissimo passo, e la sua analisi wittgensteiniana, è il tema di *Notes and Afterthoughts. On the Opening of the Investigations*<sup>36</sup>, un'originale opera di Cavell, che pure avendo le dimensioni dell'articolo sembra andare oltre questa forma stilistica ed accademica, sia per le densissime relazioni che traccia e i vasti scopi che si propone, sia per come adopera ed esplicita la stessa biografia intellettuale del suo autore<sup>37</sup>. Il testo consta infatti sia di una parte originaria sviluppata in due decenni, le *notes* con il carattere corsivo, che degli *afterthoughts*, ripensamenti e

---

<sup>35</sup> Agostino, *Confessioni*, I, 8.

<sup>36</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations*, originariamente in *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin*, Cambridge, Blackwell, 1995, la versione qui citata compare in Sluga, H. D. Stern, D.G. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996 pp. 261-295

<sup>37</sup> Cavell stesso chiarisce tutto ciò nei primissimi paragrafi, prima di entrare nel tema presentato nel titolo, parlandoci del testo stesso che abbiamo dinanzi. È il frutto di alcune *lectures* tenute all'università di Harvard dai primi anni '60, in concomitanza dunque con i primi articoli che egli scrisse, fino alla metà degli anni '80, quando proprio l'uscita di *The Claim of Reason* le aveva già profondamente cambiate. Non a caso, visto che qui stiamo discutendo e interrelando i diversi inizi testuali della filosofia di Cavell tanto quanto di Wittgenstein, tali *notes* stavano per divenire la parte iniziale di questo testo.

commenti su quella parte stessa, con carattere normale, che interloquiscono e si inseriscono nelle prime riflessioni durante il loro svolgimento, le datano e quindi circostanziano. Abbiamo dunque un interessantissimo incontro critico fra testi: negli *afterthoughts* compaiono diffuse e citazioni chiarificatrici da altri testi di Cavell, cosicché ciò che otteniamo non è solo un resoconto della stratigrafia delle successive interpolazioni e revisioni, ma un *unicum* dove la genesi, l'inizio di questo suo articolo e la sua fine, il suo doversi fermare perché ha espresso ed esaurito le sue ragioni di essere, ovvero sia il suo arrivo in stampa che coincide con questi *afterthoughts*, provano a fornirci il suo senso, i desideri e le esigenze che esso esprime proprio in relazione al simile parallelo percorso di ripensamenti e revisione che possiamo rintracciare in Wittgenstein e cui Cavell, seppure incidentalmente, allude.

Vediamo dunque come Wittgenstein legge Agostino: dopo averle citate nel paragrafo subito successivo ritiene che le sue parole contengano «una particolare immagine della natura del linguaggio, precisamente questa: le parole del linguaggio denominano oggetti», per poi mostrarsi insoddisfatto di questo «concetto filosofico di significato». Il logico e filosofo Warren Goldfarb nota giustamente che però «la prima reazione alla citazione delle *Confessioni*, presa in sé per sé, è pensare che ciò che sostiene sia ovvio – sembra infatti scontato, prosaico e difficilmente obiettabile. È una notazione innocente su come i bambini imparano le parole e a esprimere i loro bisogni verbalmente[...] Proprio per questo prenderei la prima frase di Wittgenstein che segue la citazione, quella che stabilisce che l'osservazione di Agostino contiene un'immagine determinata dell'essenza del linguaggio, come una concepita per provarci. Questa sarebbe una

determinata immagine del linguaggio? *Questo sarebbe un concetto filosofico di significato?»*<sup>38</sup>

Nella *descrizione* dei ricordi di Agostino sembrerebbe infatti assente qualsiasi argomentazione filosofica e qualsiasi tesi specifica, eppure Wittgenstein intravede e ci restituisce ciò che chiama un'immagine. L'intento di tale "provocazione" è dunque quello di mostrarci come, anche in una descrizione innocente, possano esserci assunzioni e concezioni filosofiche molto dense in atto, e come dunque non sia affatto chiaro quando e come stiano filosofando, quando ciò che abbiamo dinanzi sia o meno un problema filosofico, come ad esempio non è chiaro cosa conti come fornire una concezione del linguaggio. Questo primo paragrafo delle *Ricerche*, della citazione e della "provocazione"<sup>39</sup>, è dunque uno dei luoghi teoretici centrali da cui Cavell ricava quella che abbiamo definito la sua "prospettiva dell'apertura" riguardo alla natura dei problemi filosofici, che richiede, come fa Wittgenstein, di porre alla nostra attenzione anche quelli che sembrano degli innocenti e preteorici *dati* sul nostro linguaggio e sul suo apprendimento.

Tale messa in questione, tale ri-apertura della propria filosofia da parte di Wittgenstein attraverso tale riferimento ad Agostino, non viene però attuata secondo i tradizionali metodi filosofici, ma cercando dunque di far emergere la filosoficità di una tale descrizione, confrontandola con la dimensione ordinaria cui sembra appartenere, per comprendere se queste parole siano state o meno usate in senso metafisico, svincolate dai loro impegni.

---

<sup>38</sup> Goldfarb, W. *I want you to bring me a slab*, in *Synthese*, nr 56, 1983, pp. 265-82, p.268

<sup>39</sup> cfr. *supra* §1.2, in particolare la citazione di Emerson.

Wittgenstein non si limita infatti ad enucleare l'*immagine* di Agostino, ma ne attua una complessa confutazione, poiché la considera sin da subito «una rappresentazione primitiva del modo e della maniera in cui funziona il linguaggio». Cavell si sofferma dunque sul tipo di strategia che intraprende:

Ciò che mi interessa qui è ciò che Wittgenstein non dice riguardo quel passo, avendolo individuato come filosoficamente degno di nota. Non dice, ad esempio, che sia falso, o che ci sono insufficienti prove al riguardo, o che contraddica qualcos'altro che Agostino dica altrove, o che non sia chiaro, o che contenga un'argomentazione non valida. Questi sono termini familiari della critica filosofica, e sono anche molto forti.<sup>40</sup>

I termini di ciò che tradizionalmente si intende per critica in filosofia non vengono applicati da Wittgenstein nei paragrafi successivi alla citazione di Agostino, sebbene egli non accetti quella che possiamo definire una sorta di elementare "concezione denotativa"<sup>41</sup> del linguaggio –in un certo senso l'*immagine* dello stesso *Tractatus*-, e la consideri chiaramente errata. Ciò

---

<sup>40</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.) p. 265

<sup>41</sup> Tale concezione era negli anni '30 e '40, in cui sono state redatte le *Ricerche*, sicuramente molto diffusa nel mondo filosofico anglosassone, in particolare in ambito positivista. Questa è alla base sia delle teorie moderne teorie del *riferimento diretto*, che identificano il significato di una parola in ciò a cui si riferisce nel mondo (Kripke, S. *Nome e Necessità*, Torino 1999), tanto di quelle del *riferimento mediato*, eredi della concezione fregeana (Frege, G. *Ricerche Logiche*, Guerini, Milano 1988), quale quella di Michael Dummett (Dummett, M. *La base logica della metafisica*, Il Mulino, Bologna 1996) che introduce fra mente e mondo una dimensione intermedia, una descrizione o connotazione che comunque porta sempre dal linguaggio verso il mondo e in tale legame trova il proprio significato e le proprie condizioni di verità. Una prova diretta del fatto che questi fossero reali obbiettivi polemici di Wittgenstein la si ha al §22 delle *Ricerche*, in cui viene citato lo stesso Frege.

che colpisce Cavell è come però Wittgenstein sembri nondimeno alludere a queste possibili “familiari” obiezioni che potremmo avanzare contro di essa, senza però intraprendere la strada filosofica che esse normalmente aprirebbero: subito dopo la citazione del testo di Agostino Wittgenstein, al §2, nota infatti che:

Chi descrive l'apprendimento di un linguaggio in questo modo pensa, così credo, anzitutto a nomi quale ‘tavolo’, ‘sedia’, ‘pane’, ai nomi di persona, e solo in un secondo tempo ai nomi di certe azioni o proprietà.

Da questa stessa affermazione di Wittgenstein sembrerebbero emergere due tradizionali strategie contro-argomentative che si danno in filosofia, e che fanno sì che nei paragrafi seguenti noi ci attenderemmo, come afferma Cavell, che «Wittgenstein critichi il passaggio come 1) incompleto, o 2) come una errata generalizzazione. Non lo fa, ed è importante che non lo faccia»<sup>42</sup>. Qui l'importanza di una tale omissione, rimarcata dalla consapevolezza dell'aver avanzato una tale osservazione senza svilupparla, è come essa marchi una scelta iniziale e fondativa da parte di Wittgenstein di non entrare nella filosofia tradizionale, che pure è presente sullo sfondo e riaffiorerà continuamente lungo tutto il testo come possibile e luogo teorico con cui confrontarsi ogni volta. Emerge dunque in Wittgenstein l'esigenza di distacco dai metodi tradizionali perché si dia la possibilità di una nuova concezione della filosofia non nei termini di una nuova tesi o proposta meta-filosofica, di una nuova tecnica o strategia argomentativa che neghi la validità delle altre posizioni attraverso una

---

<sup>42</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.) p. 265

confutazione, ma, come proverò a sostenere, nei termini di un'*immagine* che si sostituisce ad un'altra, una *sostituzione* già in atto proprio nei primi paragrafi in cui non intraprende, pur alludendovi, le vie usuali. Per arrivare a una tale forma di *critica* è necessario infatti a sua volta che un'immagine della filosofia stessa si sostituisca ad un'altra, dobbiamo infatti comprendere come ciò che è sbagliato nell'idea di Agostino non sia affatto chiaro, ovvio o dato, ma come sia invece esso stesso un problema filosofico, cui le *Ricerche* provano a rispondere.

## **§2.2 Un'altra forma di critica: riportare le parole al loro impiego ordinario.**

Dobbiamo innanzitutto comprendere il pericolo intellettuale, forse l'inutilità, di giudicare secondo le regole della tradizionale critica filosofica l'immagine di Agostino. Per far ciò Cavell considera i due tradizionali "termini critici" filosofici, "incompletezza" e "errata generalizzazione", che sembrerebbero poter costituire una confutazione dell'idea denotativa del linguaggio o dell'apprendimento ostensivo, e li riporta alla loro dimensione propria, al linguaggio ordinario stesso da cui provengono, seguendo l'indicazione del paragrafo §116 delle *Ricerche*, dove Wittgenstein scrive:

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

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

Tale “ritorno in patria” è dunque il primo passo della struttura argomentativa di Wittgenstein e ne è contemporaneamente l’obiettivo, i momenti e passaggi successivi serviranno proprio a suffragare, a sostanziare e tentare di mostrare la legittimità e la proficuità di questo ritorno all’ordinarietà delle parole tradizionalmente usate in filosofia. Cavell segue dunque questo invito, impiega i metodi di questa cosiddetta “filosofia del linguaggio ordinario”<sup>43</sup>, quando esamina la generalizzazione stessa ricorrendo –costruendoli, *immaginandoli*- a degli esempi comuni. La possibilità e la legittimità di tali esempi sono date dal fatto che la nozione e l’operazione di “generalizzazione” è , così come altre adoperate esplicitamente da Agostino quali “nominare un oggetto”, “fare un gesto verso qualcosa” o “stati mentali”, comunemente adoperata da qualunque parlante competente.

Nel prosieguo di *Notes and Afterthoughts* Cavell ci invita dunque a considerare questi tre casi:

- a) Estraggo cinque biglie rosse da un sacchetto di biglie, tu affermi “Le biglie in questo sacchetto sono rosse”.

---

<sup>43</sup> Tale definizione nasce in realtà in relazione ai metodi filosofici dell’altro maestro di Cavell, John L. Austin, e più in generale per tutta la scuola di Oxford, che negli anni 40’ e ’50, anche alla luce delle *Ricerche Filosofiche*, adottò un approccio attento al linguaggio comune, ribattezzato anche “filosofia linguistica”. Cfr. Hanfling, O. *Philosophy and Ordinary Language: The bent and genius of our tongue*, Routledge, London and New York 2000. La filosofia e i metodi di Wittgenstein, nella lettura e nell’impiego che ne fa Cavell, eccede la “filosofia del linguaggio ordinario” austiniana, poiché tenta di comprendere anche che tipo di linguaggio sia quello non-ordinario o metafisico della filosofia tradizionale, senza semplicemente rigettarlo –cfr. *infra* il §4,3 di questo capitolo.



- b) I corsi di fisica sono più difficili dei corsi di filosofia.
- c) Amo più i film europei che quelli di Hollywood.<sup>44</sup>

Ciò che vorrei evidenziare è come Cavell, nell'introdurre questi tre esempi, stia tracciando la famiglia di significati *ordinari* del termine di critica "errata generalizzazione", per poi essere metterli a confronto con il significato che questo potrebbe assumere invece nel caso, filosofico, di Agostino. Prima di arrivare a tale punto ritengo necessario, per esplicitare il suo procedimento, soffermarci a osservare le somiglianze e parentele fra i singoli casi, così come ciò che li distingue, ovverosia proprio il tipo di lavoro per cui tali esempi sono presentati e che però rimane quasi implicito nell'analisi di Cavell, credo per scelta di lasciare spazio al lettore, a colui che tali esempi devono guidare nel riportare tali parole all'impiego quotidiano che ne fa.

Cerco dunque di leggere a mia volta ciò che Cavell ci propone e invita a osservare: la scansione ordinata dei tre esempi sembra innanzitutto costruire una sorta di scala decrescente rispetto a quanto esplicito ed evidente sarebbe l'errore della generalizzazione coinvolta, che diviene via via più sfumato. Passiamo dalla *nettezza* e l'essere *affrettato* dell'errore del primo giudizio, che coinvolge oggetti fisici quali le biglie e le loro proprietà e che proprio per questo sembra colpirci in maniera più manifesta come palesemente errato, al secondo caso, che più che spiccare per la sua falsità sembra piuttosto *trascurare* qualcosa, e rivelare *eccessiva sicurezza*, facendoci chiedere quali siano i *criteri* di una tale generalizzazione sui

---

<sup>44</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.) p.266

corsi universitari, quale ne sia il *sensu* e il fine. Arrivando poi alle sfumature del terzo caso, che di per sé non sembra necessariamente sbagliato, poiché chi lo proferisce chiama in causa se stesso e il proprio gusto cinematografico, la trascuratezza o l'essere affrettato sembrano qui generare una *forzatura* della stessa conoscenza che si ha di sé, così come del *sensu* di esprimere se stessi attraverso le proprie parole.

Quando ci muoviamo nel territorio delle diverse generalizzazioni le nostre affermazioni possono dunque rischiare di essere affrettate o trascurate, possiamo forzare le conclusioni senza avere la base per sostenerle o senza riuscire a esprimerne chiaramente il senso e criterio. I tre esempi hanno dunque permesso a noi lettori, nel leggerli e nel leggerci in essi, nel tentare di comprendere come risponderemmo dinanzi a tali affermazioni e cosa potremmo trovarci di sbagliato, di individuare la famiglia di significati del concetto ordinario di generalizzazione, così come gli appropriati "termini di critica" e le somiglianze e parentele fra essi. Fatto implicitamente ciò, Cavell nel suo testo passa di esaminare gli altri termini di critica per poter argomentare a riguardo della generalizzazione ordinaria; dopo quelli "negativi", che mirano ad una confutazione o contestazione, vi sono infatti le possibili difese e giustificazioni<sup>45</sup> che potremmo avanzare:

Riguardo a) supponete che la successiva biglia [estratta] sia verde, allora si potrebbe dire «Lo vedi, è verde, sbagli». Potresti difenderti dicendo «Pensavo, avrei giurato, che fossero tutte dello stesso

---

<sup>45</sup> Questa attenzione di Cavell per le "scuse" sembra qui riportare al famoso saggio del suo maestro John L. Austin, *A Plea for Excuses*, in *Id., Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961, italiano tradotto come *Una giustificazione per le scuse*, in Austin, J. L. *Saggi Filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp.169-195

colore. Lo erano nell'altro sacchetto che ho aperto». Questa potrebbe essere la fine delle questione. Accetti chiaramente il tuo errore, e chiarisci su che cosa ti sei sbagliato. E se offri una spiegazione è per rendere chiaro perché ti sbagli, come hai fatto a trovarti in errore su di un qualcosa di cui eri così sicuro. Potresti altrimenti difenderti «Beh, uno e due possono non essere rosse. Ma è giusto chiamarlo un sacchetto di biglie rosse e venderlo come tale.» Ed anche qui questa sarebbe la fine della questione.

Riguardo b) qualcuno obietta «Un corso dei primi anni di fisica certamente non è più difficile di uno di filosofia dell'ultimo anno», al che replichi «Non è ciò che intendevo. Questi corsi non sono comparabili. Avevo in mente un caratteristico corso di fisica rispetto a un caratteristico corso di filosofia». Il che è come dire «Certo, ma nel complesso sono più difficili». Qui dai conto del tuo “errore” nei termini di una mancanza di “esplicitzza”. La tua affermazione era abbreviata, ma ciò che intendevi era giusto.

Riguardo c) qualcuno obietta «Ma detesti *My Hitler* e so che adori *Quarto Potere*.» Al che una risposta accomodante potrebbe essere «Vero. Ma non pensavo a tali casi; sono eccezioni. Di norma preferisco i film europei»<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.), p.266,

Cavell sta qui tracciando, attraverso dei comuni scambi dialogici, quella che possiamo definire un'*ordinaria* struttura argomentativa, non carica di valenze e metodi particolarmente riflessi e consapevoli come invece sembra esserlo quella filosofica, e che però non per questo non esibisce una sua razionalità. In essa infatti abbiamo un movimento esplicativo che riesce sia a dar senso all'errore sia ad arrivare ad una conclusione, a "raggiungere la fine della questione". Quando infatti contestiamo le tre generalizzazioni proposte, vogliamo innanzitutto dare un senso al come e perché il nostro interlocutore si possa essere sbagliato, se invece siamo noi stessi a rispondere proviamo a rendere intellegibile cosa abbiamo fatto, anche nel caso in cui riconosciamo l'errore, dando voce a ciò che intendevamo.

In questo senso il caso a) delle biglie rosse è molto rappresentativo, sia il riconoscere l'errore che il rivendicarlo riposano su ciò che ho chiamato *l'essere affrettato* e *l'eccessiva nettezza* del giudizio dato su quel sacchetto e sul suo contenuto. Queste caratteristiche vengono riconosciute ed ammesse nel primo caso per essere usate come scuse, quando infatti affermiamo «l'avrei giurato [...] lo erano nell'altro pacchetto», chiariamo infatti che siamo stati avventati a generalizzare su quel sacchetto a partire da un altro che avevamo già visto. Ammettiamo e spieghiamo dunque l'errore. Se invece replichiamo «uno e due possono non esserlo, ma è giusto chiamarlo un sacchetto di biglie rosse e venderlo come tale» stiamo accettando di essere stati troppo affrettati o semplificatori, ma non consideriamo questi come dei validi termini di critica, poiché ci giustificiamo invocando la dimensione ordinaria della "vendita" e rivendichiamo proprio una necessità di *nettezza*, di semplicità del discorso che non si perda in discriminazioni e sottigliezze esagerate. La nostra giustificazione rivendica dunque proprio ciò che ci era imputato. Ciò che Cavell implicitamente mostra dunque è come nell'immagine –nel contesto

*immaginato* e proposto- della vendita, una generalizzazione *affrettata* poiché fatta per *semplificare* non è sempre necessariamente imputabile, come lo è invece a nella prospettiva di un discorso orientato alla sola ricerca della verità –la prospettiva che più aspira agli *oggetti*, al nostro contatto conoscitivo con il mondo. Voglio sostenere dunque che questo è un primo e sostantivo esempio di ciò che Cavell individua come argomentazione ordinaria, secondo passaggio per arrivare a definire la sua concezione dell’argomentazione filosofica, dopo aver compiuto il primo del “ritorno in patria delle parole stesse”, e che possiamo così definire: un argomentazione ordinaria è un processo di ricontestualizzazione aperto tanto al gioco delle somiglianze interne alla singola famiglia di concetti che fra diverse famiglie, in cui si dà la possibilità di *trasferire* le nostre stesse parole all’interno di nuovi giochi che danno loro nuovo senso, che rivelano cosa intendevamo con esse, poiché plurali e diverse sono queste patrie ovvero i giochi linguistici a cui partecipa ogni singolo termine<sup>47</sup>.

Negli esempi che egli propone come possibile difesa dall’accusa di aver sbagliato a generalizzare, scopriamo infatti la possibilità di accostare “generalizzazione” e “vendita” –un contesto pratico, con dei chiari intenti e delle sue regole. Non lo facciamo per insistere sulle proprietà comuni – sono due concetti distanti-, o come forma di processo di giustificazione *logica* delle nostre parole, come se la “vendita” funzionasse da premessa per le nostra affermazione che “tutte le biglie in quel sacchetto sono

---

<sup>47</sup>La naturalezza del trasferimento, il fatto che si dia senza che si avvertano particolari frizioni o forzature, sta nell’ordinarietà di una tale possibilità di traslazione, mentre ad esempio al trasferimento del gioco metaforico la percezione di una innaturalezza sembra essenziale. Ciò non vuol dire che i diversi momenti del nostro linguaggio, l’ordinario e il metaforico, siano in opposizione, per chiarire infatti come siano intimi i rapporti fra proiezione ordinaria della parole e discorso metaforico si veda in particolare *La riscoperta dell’ordinario* (cit.) p.253. Per una discussione del ruolo della metafora in Cavell cfr. *infra* il §4.3 di questo capitolo.

rosse”, ma piuttosto per dare senso dall'*interno* del nostro stesso linguaggio ordinario a cosa *noi stessi intendevamo* con le nostre parole nelle sfumate somiglianze, di fini come di mezzi espressivi, che si danno fra le diverse famiglie di significati a cui queste appartengono. Arriviamo così a una spiegazione *ordinaria* di quanto abbiamo detto iscrivendo, anche solo ipoteticamente e *fittiziamente*, la nostra “generalizzazione” in una “vendita”, ricontestualizzandola, chiedendo a chi ci ascolta di *immaginarsi* quella situazione, di *cambiare immagine*.

Anche nel caso delle repliche b) e c) troviamo delle mosse simili, dove il riconoscere l'errore, l'incomprensione da parte dell'altro, apre alla stessa possibilità di rispondere alla sua obiezione e cambiare l'immagine di ciò che facevamo, rendendo così comprensibili noi stessi. In b) la trascuratezza, l'aver *abbreviato* eccessivamente il nostro discorso sui corsi universitari, mossa altrettanto affrettata del caso a), e che si risolveva nell'incapacità di (far) capire cosa intendevamo con le nostre parole, altro non è che una nostra mancanza di rendere esplicito quel «Certo, ma nel complesso sono più difficili [i corsi di fisica]». Dobbiamo esplicitare la stessa dimensione della generalizzazione dalla cui prospettiva stiamo facendo il nostro commento, riportare davvero nella loro sede le nostre parole rendendo chiaro a noi come all'altro le nostre *intenzioni* e la loro immagine di riferimento, che qui è proprio quella della generalizzazione, comprendendo ciò che intendevamo e volevamo fare pronunciando quella frase sulla maggiore difficoltà dei corsi di fisica rispetto a quelli di filosofia –era un commento sui differenti tassi di abbandono nelle due facoltà o era invece una lamentela?

L'esempio c) porta ancora di più alla luce la necessità di rivelare noi stessi e le nostre intenzioni nelle nostre parole, parla infatti di *gusti* cinematografici, di inclinazioni, di dimensioni personali e soggettive, e non

caso la famiglia della generalizzazione trova qui una propria ulteriore dimensione, quella che riguarda la conoscenza di sé, come emerge nella *preferenza generalizzata* a favore dei film europei. Nell'opposizione per cui alcuni film da noi graditi «sono eccezioni, di norma invece preferisco i film europei», il rapporto fra eccezione e regola serve a dar conto proprio di quella forzatura, che a volte è connaturata al nostro poter esprimere e descrivere noi stessi, le nostre inclinazioni e gusti, e che accomuna sia la famiglia del generalizzare tanto quella del preferire. Il generalizzare stesso è infatti sempre trascurare qualcosa, assumere una prospettiva netta su di sé o sul mondo il più universale possibile che prescindendo da singole determinazioni considerate inessenziali. Ciò che è essenziale al riguardo è la capacità e la possibilità di seguire ed esibire una regola, ovvero di *costruire* ed esibire esplicitamente un criterio che dia senso a questa prospettiva di insieme e alle sue eccezioni. In alcuni casi come questo in esame che riguarda non la bellezza o meno di alcuni film, cui pure si riferisce, ma ciò che io preferisco e i miei giudizi - «Amo più i film europei che quelli di Hollywood»- il criterio ultimo, anche se non infallibile vista la possibilità dell'autoinganno, sono io stesso, la mia capacità di saper parlare di e per me stesso.

### **§2.3 L'argomentazione tradizionale e i suoi rischi scettici.**

Definito che cosa sia per Cavell un'argomentazione ordinaria, ciò che ora ci interessa è arrivare dunque al concetto di argomentazione *filosofica* che egli desume da Wittgenstein per delineare con precisione la dimensione critica-argomentativa della propria filosofia. Fin qui siamo andati dal filosofico all'ordinario, il che ha voluto dire riportare lo stesso concetto di

generalizzazione a noi, a come noi lo impieghiamo, come intendiamo e immaginiamo per esprimerci, per poi comprendere come argomentiamo al riguardo. Ora dobbiamo fare il percorso inverso e ritornare alla filosofia. Il passaggio successivo è mostrare che nei contesti filosofici adoperiamo questa parola in dei modi che non sono supportati dalla nostra comprensione di questa stessa nei contesti ordinari. Possiamo dimostrare così come l'omessa accusa –da parte di Wittgenstein- ad Agostino di aver compiuto un'errata generalizzazione, una volta ricompreso e riconfigurato ordinariamente questo termine, risulti inefficace, e apra anzi a dei rischi maggiori per il nostro pensiero, e proprio per questo è stata elusa da Wittgenstein.

Per aprire il confronto fra l'ordinario e il filosofico Cavell riporta le "difese" sopra esaminate all'immagine ostensiva dell'apprendimento linguistico, e alla generalizzazione da essa adoperata, che propone Agostino. Se noi gli facessimo notare, come faceva Wittgenstein, che nella sua spiegazione ha pensato «a nomi quale 'tavolo', 'sedia', 'pane', ai nomi di persona, e solo in un secondo tempo ai nomi di certe azioni o proprietà», ci potrebbe dunque rispondere :

a' (come nel caso delle biglie): «Pensavo, ci avrei potuto giurare, che tutte le parole fossero insegnate allo stesso modo».

o b' (come nel caso dei corsi): «Non intendevo che ciò che ho detto si applichi ad ogni parola. Parole come 'oggi', 'ma', 'forse' non sono comparabili a parole come 'tavolo', 'pane' e così via. Nel complesso ciò che ho detto era vero»



o c' (come nel caso dei film): «Non pensavo a tali parole, sono delle eccezioni. Di norma comunque...»<sup>48</sup>

Cavell sostiene che queste difese non ci soddisfano più così riconfigurate, non solo non funzionano né come scuse né come giustificazioni, ma soprattutto non spiegano come Agostino si potrebbe essere sbagliato, ad esempio *come* sia possibile pensare che «tutte le parole sono insegnate allo stesso modo», o in che senso certi tipi di parole non siano comparabili con altre.

Queste difese non sembrano così soddisfacenti ora. Non pongono fine alla questione. “Porre fine” qui significa: con delle semplici (empiriche) generalizzazioni, le difese spiegano come l'errore o il caso strano possa essere accomodato, spiegato. Ma applicate al caso delle affermazioni di Agostino, queste difese o sembrano senza senso o ci colpiscono come false o finte (“Pensavo che tutte le parole fossero insegnate allo stesso modo”- concesso che tu abbia mai pensato a come le parole vengano insegnate, è difficile immaginare che tu abbia mai pensato ciò); o avanzano pretese che non sapremmo sostanziare (“non sono comparabili”-*in che senso* non sono comparabili?); o non sappiamo che peso attribuirgli (le altre parole sono “eccezioni”?). Quindi: se Agostino è in errore, se ha sbagliato e le sue parole non hanno colto il segno, non sappiamo

---

<sup>48</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.) p.267,

come potrebbe averlo fatto o come potrebbe  
spiegarlo.<sup>49</sup>

L'argomentazione di Cavell riposa dunque nuovamente su di un invito implicito al lettore a *riconoscere* (o contestare) tale impossibilità del *trasferimento* dei termini ordinari in ambito filosofico, poiché nel suo testo tale dimostrazione non viene condotta oltre a quanto qui direttamente citato. Per provare dunque a esplicitare quanto sta qui sostenendo Cavell e spiegare la sua posizione, possiamo tornare ai "termini di critica" ordinari che abbiamo sopra rintracciato negli esempi di generalizzazione che ci proponeva. Era infatti per noi possibile comprendere in che senso fossimo stati *affrettati* nel giudicare un sacchetto di biglie e lo avessimo equiparato a un altro appena esaminato, o come non fossimo stati troppo chiari nell'*esplicitare* che stavamo parlando in *generale* del *tipico* corso di filosofia e di fisica e stavamo comparando quelli e solo quelli, o ancora che nel esprimere i nostri gusti cinematografici stessimo in parte *forzando* quanto siamo o pensiamo, alla ricerca di un *criterio* generale che pure sembrava *trascurare* qualche caso che per noi era marginale. Nei casi ordinari tali termini potevano, a seconda del contesto in cui li inserivamo e proiettavamo, giustificare o scusare le asserzioni con cui ci eravamo espressi, e dunque sempre spiegare l'errore o l'appropriatezza di quanto detto, mentre nel caso filosofico di Agostino non capiamo cosa vorrebbe dire ritenere in maniera affrettata che i modi di insegnamento delle parole siano sempre gli stessi, non capiamo cosa possiamo aver trascurato come invece facevamo con i sacchetti di biglie –forse erano tutti lì allineati, identici fra loro, ne avevamo esaminati alcuni e contenevano tutti solo biglie rosse, e così arrivati all'ultimo, estraendone cinque palline, ci siamo

---

<sup>49</sup> ivi

arrischiati a dire che anche questo ne conteneva solo rosse. Cavell sostiene dunque che non abbiamo un analogo contesto in cui qualcuno possa scusarsi dicendo “pensavo tutte le parole fossero insegnate allo stesso modo”, né immaginare un contesto ancora altro, un cambiamento di immagine come nel caso della “vendita” visto sopra, che renda difendibile la sua generalizzazione, poiché gli appropriati termini di critica non si applicano alle “parole” come alle “biglie”; tali termini di critica non possono dunque essere *trasferiti* dalla dimensione ordinaria ad una filosofica che prova a parlare del significato delle parole.

Potremmo certo essere tentati di pensare che in realtà un tale contesto filosofico di generalizzazione vi sia e sia sensato, potremmo infatti provare ad obiettare che «queste di cui parliamo sono tutte parole, le chiamiamo allo stesso modo, è ovvio che abbiano qualcosa in comune, che “funzionino” o siano apprese allo stesso modo». Credo però che Cavell potrebbe ribattere con Wittgenstein, riformulando quanto egli afferma al §66 riguardo il concetto di gioco e in cui introduce il concetto di “somiglianza di famiglia”. Se sostituiamo all’idea di “gioco” quella di “parola”, possiamo infatti affermare qualcosa del genere: «Considera, ad esempio i processi che chiamiamo “parole”. Intendo avverbi di luogo, verbi, nomi di persone, aggettivi, negazioni... Che cosa è comune a tutte queste parole? Non dire “Deve esserci qualcosa di comune a tutte altrimenti non si chiamerebbero parole”, ma *guarda* se ci sia qualcosa di comune a tutte. Infatti, se le osservi, non vedrai certamente qualcosa che

sia comune a *tutte*, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una seri. Come ho detto: non pensare, ma osserva!»<sup>50</sup>.

Provo a riformulare ancora altrimenti, ripensando al caso dei corsi: quello che Cavell ci propone, o che ci sfida a fare, è di trovare un possibile senso per l'espressione "la tipica parola" nell'affermazione "la tipica parola viene appressa ostensivamente, quindi nel complesso Agostino ha ragione", sfida che, se vale l'esempio appena proposto, a sua detta non possiamo vincere<sup>51</sup>. Nel far ciò Cavell sta provando a (farci) esplicitare quanto presuppone l'immagine di Agostino, le profonde –e insostenibili– assunzioni sul linguaggio e su di noi esseri umani che sottintendono la sua immagine e le sue parole, che pure all'inizio, appena incontrata la citazione, ci potevano sembrare ovvie e neutre. Riportate invece alla dimensione ordinaria sembrano invece essere state investite di un ruolo e di un senso che non possono sostenere, e che non è nemmeno criticabile e spiegabile nei termini di un'errata generalizzazione.

Se infatti parlare del "tipico corso di fisica", per quanto in parte vago, sembra decisamente non problematico e non richiedere particolari assunzioni, sia il sostenere l'uniformità dell'apprendimento del linguaggio che il sostenere la "tipicità" di alcune parole di contro ad altre parole che sarebbero "eccezioni", ci si impongono come usi impropri di tali termini, in

---

<sup>50</sup> Per una lettura del §66 delle *Ricerche Filosofiche*, e per una difesa della legittimità dell'estensione, oltre al singolo caso dei "giochi", del metodo che in esso Wittgenstein impiega, quale ad esempio quella che ho qui proposto, vedi Morris, K. *Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices*, in Kahane, G. Kanterian, E. Kuusela, O. (eds.) *Wittgenstein and his Interpreters*, Blackwell, London 2007, pp. 66-87

<sup>51</sup> Un altro esempio di tale metodo, anch'esso necessariamente non completamente esplicito, è dello stesso Wittgenstein, che al §23 delle *Ricerche*, per (di)mostrarci che esistono «innumerevoli» tipi di proposizione, contro l'idea di una forma generale di questa stessa, ci invita a considerare «la molteplicità dei giochi linguistici contenuti in questi (e altri esempi)», e continua elencando quindici diversi usi che facciamo del linguaggio, concludendo così la sua "dimostrazione".

cui non sappiamo affatto cosa stiamo dicendo con essi, li stiamo usando in una maniera vuota. Era stato infatti lo stesso Wittgenstein al §116 delle *Ricerche* a metterci in guardia sull'impiego "metafisico" di tali termini, quando ci intimava di riportarli alla loro patria. Per impiego metafisico, abbiamo compreso seguendo la ricostruzione di Cavell, si intende dunque un impiego che rifiuti i criteri ordinari e gli impegni che i nostri termini portano con sé, il che si traduce in un loro illegittimo *trasferimento* - o ricontestualizzazione- dall'ordinario al filosofico, contrapposto a quello invece legittimo che si può dare nell'argomentazione ordinaria.

Cavell conduce poi oltre la sua analisi dell'incapacità, nella prospettiva argomentativa, di dar conto in che cosa consista l'errore di Agostino. La conclusione infatti di tale fallimento è che se adottiamo la prospettiva tradizionale della filosofia, dell'argomentazione come confutazione diretta, sembriamo condannarci al silenzio o a un radicale dubbio scettico, poiché ci troviamo costretti a sostenere che «noi possiamo in ogni momento –non sembra esserci nulla di speciale nella questione della falsa generalizzazione, nel dire più di quanto esattamente sai- star parlando senza sapere ciò che le nostre parole significhino, da quale tipo di cosa dipenda il loro significato, come se stessimo parlando a vuoto»<sup>52</sup>.

Non c'è proprio nulla di speciale nella generalizzazione, nei suoi rischi, rispetto ad altre forme linguistiche, anzi proprio questa idea del "dire più di quanto esattamente si sa" – e chi in qualsivoglia generalizzazione potrà direi mai di conoscere tutti i casi, di aver passato in rassegna tutte le

---

<sup>52</sup> Cavell, S. *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.) p.268. vd. *infra* §§1.1-1.2, cap. II, in cui si affronta la formulazione del presunto paradosso scettico delle *Ricerche Filosofiche* al § 201 «Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcuno modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola». Inoltre vd. *infra* §4.3, cap. II, per un'analisi della specifica vacuità dell'affermazioni dello scettico.

possibilità, essere sicuro di non aver *trascurato* o *forzato* qualcosa? sembra costituire il processo di selezione e concettualizzazione che costituisce il nostro linguaggio. Eppure qui, nella filosofia tradizionale, argomentando al suo interno contro come a favore di Agostino, si presenta uno dei temi centrali di Cavell che iniziamo a introdurre, «un abisso intellettuale dinanzi al quale la coscienza filosofica deve ritirarsi, fermarsi»<sup>53</sup>, perché il rischio ordinario dell'essere stati troppo *affrettati*, o non *espliciti*, o troppo netti o sicuri, qui precipitosamente si tramuta in quello di non sapere più chi siamo, cosa stiamo facendo, di dubitare scetticamente di cosa stiamo dicendo, della possibilità di mostrare a qualcun altro, o a noi stessi, cosa conti come corretto e razionale nelle nostre pratiche e cosa no.

La scelta di Wittgenstein di non prendere dunque la strada della filosofia tradizionale, di non entrare in un confronto argomentativo con le parole di Agostino, dipende proprio dal fatto che tale approdo non avrebbe altro esito se non questa forma radicale di scetticismo riguardo il significato delle nostre parole. Nelle *Ricerche* egli dà voce a questa prospettiva, non per confutarla, né propriamente per negarla –la filosofia tradizionale è una possibilità del pensiero umano, anche se però una possibilità sintomatica. Poiché però non argomenta contro essa, Wittgenstein sembra in prima istanza accettare una tale tesi scettica a cui la riflessione filosofica ci conduce, una tale concezione del linguaggio che porta al rischio dell'incomprensione totale di sé e delle nostre parole, ma «così facendo, opera una dislocazione, ciò che la tesi ora significa è qualcosa del genere: la nostra relazione al mondo come un tutto, o agli altri in generale, non è una relazione di conoscenza, dove il conoscere interpreta se stesso nei

---

<sup>53</sup> ivi

termini di essere certo»<sup>54</sup>. Ciò che sto provando a dimostrare in tale ricostruzione è che quella che Cavell chiama la dislocazione wittgensteiniana dello scetticismo, dei rischi cui porta una concezione solo argomentativa della filosofia, è ottenuta attraverso la scelta di non entrare in una lotta dialogica con tale tesi, con tale immagine, per provare a superarla aprendo lo spazio per una relazione diversa con il mondo, non conoscitivo-argomentativa, ma espressiva-estetica. La tesi dello scetticismo è infatti innegabile all'interno della prospettiva del mondo per cui il nostro rapporto con esso, e con noi stessi, deve essere oggetto di qualcosa come un'argomentazione o una prova formale<sup>55</sup>. L'unico modo di superare questa *impasse* è dunque capirne l'origine, l'immagine che la genera, per vedere se essa risponda o no alla nostra dimensione ordinaria, ed è proprio in questo confronto con l'ordinario –il gioco proiettivo e di ritorno al senso quotidiano riguardo la generalizzazione, ad esempio- che troviamo un'altra immagine, un altro rapporto con il mondo e ciò che facciamo.

### **§3.1 Il cambio di immagine come nuovo modello di critica: la risposta di Wittgenstein ad Agostino.**

Dobbiamo dunque vedere quale sia, secondo Cavell, la vera e altra critica che Wittgenstein muove al passo di Agostino, quella che elabora secondo i suoi stessi termini e criteri filosofici nel proprio testo, che elude e supera quella tradizionale, per comprendere dunque quale sia il suo metodo. Di

---

<sup>54</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 75

<sup>55</sup> cfr. *infra* §4, cap. II

solito tale critica viene letta concentrandosi sul primo dei possibili termini di accusa che sopra avevamo individuato, quello dell'incompletezza. Scrive al riguardo, Cavell nel capitolo di *The Claim of Reason* indicativamente intitolato *Excursus on Wittgenstein Vision's of Language*:

Che cosa c'è di sbagliato nel considerare l'apprendimento di una lingua come il risultato del fatto che ci sono stati insegnati e comunicati i nomi delle cose? Perché Wittgenstein richiama così fortemente l'attenzione sul fatto che Agostino abbia detto o lasciato intendere che così avviene, e parla di una "immagine" particolare di linguaggio che sta alla base di quest'idea, come se Agostino fosse partito da una prospettiva arbitraria che avrebbe reso dunque il suo giudizio perlomeno affrettato?<sup>56</sup>

Nel paragrafo precedente abbiamo visto però che dobbiamo superare la tentazione di leggere in tal senso l'"immagine particolare"; non è solo infatti la "particolarità" ad essere qui in questione, l'errore imputato da Wittgenstein ad Agostino non è quello infatti di una generalizzazione basata su troppi pochi esemplari, ma come afferma Cavell è piuttosto quello di una concezione errata anche per questi stessi cui sembrerebbe adattarsi:

La descrizione di Agostino non è affatto corretta, nemmeno riguardo i nomi e i nomi propri. Contiene delle assunzioni sull'insegnamento, sull'apprendimento, sull'indicare e nominare –diversi

---

<sup>56</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) pp. 233-234



modi di stabilire una “connessione” fra linguaggio e mondo- che risultano vuoti, che ci danno l’illusione di una spiegazione.<sup>57</sup>

Dunque nel leggere il termine critico “immagine particolare” ci dobbiamo concentrare sul fatto che Wittgenstein stia parlando qui di un’“immagine”, per far emergere proprio la questione di tali assunzioni:

Wittgenstein ci dice che il passo di Agostino “ci fornisce un’immagine particolare dell’essenza del linguaggio umano”. Il che non sembra affatto ovvio. Come fa Wittgenstein a saperlo? Ma soprattutto se ci dà una tale immagine, cosa c’è di sbagliato nel fare ciò? È sbagliata l’immagine? È sbagliato dare un’immagine di un’essenza? O è sbagliato dare un’immagine del linguaggio?<sup>58</sup>

Abbiamo già iniziato a rispondere nel paragrafo precedente a queste domande di Cavell, sostenendo che Wittgenstein con la sua espressione vuole portare la nostra attenzione tanto sulla problematicità del “dare un’immagine”, che su quella della specifica immagine di Agostino. Nel dare un’immagine infatti si presenta il rischio dell’ “impiego metafisico” delle nostre parole, così come il rischio di considerare come dei *dati* innocenti – descrizioni e immagini neutre- quelle che invece sono assunzioni filosofiche, seppur in forma implicita e mascherata. Nella specifica immagine di Agostino Wittgenstein trova dunque alcune specifiche assunzioni, o sotto-immagini:

---

<sup>57</sup> Cavell, S. *Notes and Afterthoughts On the Opening of the Investigations* (cit.) p 265

<sup>58</sup> Cavell, S. *Notes and Afterthoughts* (cit.) p 265

Le immagini che Wittgenstein desidera affrontare sono più d'una: una di esse riguarda l'idea che tutte le parole siano nomi, una seconda riguarda l'idea che imparare un nome (o una qualsiasi parola) è ricevere la comunicazione di ciò che esso significa, una terza è l'idea che imparare un linguaggio è questione di imparare (nuove parole). [...]Queste idee sono naturalmente connesse l'una all'altra, e posso dire che, a mio avviso, le seconde due ci danno un'idea migliore di ciò che Wittgenstein trova "sbagliato" nella prima.<sup>59</sup>

Le tre immagini-assunzioni ci mostrano dunque come in Wittgenstein la questione di che cosa sia un linguaggio (i) sia intimamente connessa a cosa sia apprenderlo (ii) (iii), e come l'una quindi sottintenda (una posizione su) le altre. Dobbiamo dunque vedere tale immagini all'opera, *immaginarle* attraverso nuovi esempi, per *vedere* tali relazioni in atto ed esaminarne il risultato. Proprio per questo la citazione di Agostino nelle *Ricerche* è seguita da un gioco linguistico che Wittgenstein inventa all'uopo e che sembra concentrarsi proprio sull'immagine (i) per cui tutte le parole sono nomi:

Immaginiamo un linguaggio per cui 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

---

<sup>59</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) pp. 233-234. Tale formulazione di Cavell include entrambi i versanti della concezione denotativa del linguaggio, sia quello *forte*, o concezione del *riferimento diretto*, che quello debole del *riferimento mediato*; ci chiarisce dunque nuovamente chi sia il referente polemico -cfr. *supra* n.31

muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine di cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: «mattone», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole;– B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo.<sup>60</sup>

In questo immaginario gioco linguistico dei muratori non troviamo più traccia della questione della generalizzazione, corretta o errata che sia, siamo tentati di dire infatti che le parole sono qui *indubitalmente* tutti nomi di oggetti, perché così abbiamo provato ad immaginare; eppure non possiamo essere troppo sicuri al riguardo, la domanda infatti che si è tradizionalmente imposta al riguardo di tale esempio è se quello parlato dai due muratori sia *davvero* un linguaggio come il nostro, seppur in forma primitiva, e dunque se le loro grida siano davvero nomi e se essi le *comprendano* o meno- è lo stesso Wittgenstein ad alludere a tali dubbi, quando al §3 definisce tale gioco linguistico «un sistema di comunicazione», per poi aggiungere «solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema». Molti commentatori hanno insistito dunque sulle proprietà di tali parole, sulle asserzioni dei muratori comparandole con la nostra sintassi e semantica “non primitiva”, in particolare ragionando sull'ellissi dei verbi coinvolti nelle grida «[Portami una] lastra»<sup>61</sup>. Hanno provato dunque a spiegare tale passo provando a

---

<sup>60</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.) §2

<sup>61</sup> Ad esempio vd. Rhees, R. *Wittgenstein's Builders*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 60, (1959 - 1960), pp. 171-186. Questo articolo è quello che per primo ha

comprendere se tale ellissi inficiasse o meno la possibilità di considerare queste grida come parole o frasi dotate di senso, in grado di generare comprensione. Altri si sono invece concentrati sul paragone, oltre a quello con il linguaggio primitivo, che Wittgenstein introduce ai paragrafi §§5-6, fra il linguaggio dei muratori e quello non ancora pienamente sviluppato dei bambini, d'altronde era lo stesso Agostino a provare a descrivere l'apprendimento dal punto di vista di sé bambino<sup>62</sup>. La lettura di Cavell si concentra proprio su tale lato della questione, sul confronto con i bambini, ponendo però una specifica attenzione al metodo del gioco linguistico stesso. Ciò che interessa Cavell è che Wittgenstein *crei* e costruisca un esempio in cui ci invita, o forse nuovamente ci *sfida*, a considerare e *immaginare* un caso in cui tutte le parole sono nomi di oggetti, e in cui il loro apprendimento consiste nel associare tali parole a certi oggetti. Tale operazione non è però scontata «si potrebbe dire infatti che non c'è alcun linguaggio già stabilito per *immaginare* ciò che Wittgenstein ci chiede», e dunque egli sta insistendo sul fatto che «noi, in quanto parlanti, possiamo *inventare* un linguaggio, proporre delle invenzioni linguistiche»<sup>63</sup>. Cavell ci porta dunque dentro a questa *invenzione* chiedendoci di stare al gioco del linguaggio dei muratori, di giocarlo e inventarlo, tenendo in mente il paragone con il linguaggio dei bambini che Agostino descrive:

Provateci. Provate a pronunciare una delle sole quattro parole, facendo una delle sole quattro scelte possibili (tranne per la scelta di non lavorare, se la

---

proposto tale analisi, e per primo si è schierato contro l'idea che quello dei muratori sia davvero un linguaggio, individuando in questo la critica di Wittgenstein; è dunque stato un riferimento per tutta la letteratura successiva. Una dettagliata ricostruzione della stessa può essere trovata in Schulte, J. *The Builder's Language. The opening sections*, in Ammereller, E. Fischer, E. (ed.) *Wittgenstein at Work*, Routledge, London 2004.

<sup>62</sup> Cfr. Goldfarb, W. *I want you to bring me a slab*, (cit.)

<sup>63</sup> Cavell, S. *Notes and Afterthoughts* (cit.) p.276

circostanza lo contempla)[...]. Vorrei che tale esperienza si desse da sola, in contrasto con come un bambino “pronuncia” le sue quattro parole – con quell’affascinante curiosità, attesa, eccitazione, ripetizioni [...] Il bambino ha un futuro con il suo linguaggio, i muratori non ne hanno nessuno, senza l’intervento della fortuna o del genio dell’invenzione- hanno solo le loro ripetizioni. [...]La lingua del bambino ha un futuro, ma quando provo a immaginarmi degli adulti che abbiano solo quattro parole – ovverosia il muratore e il suo assistente- mi trovo a immaginare che si muovano lentamente, come degli idioti, o in maniera incomprensibile, come degli uomini delle caverne.<sup>64</sup>

Cavell sostiene dunque che il gioco linguistico propostoci al §2 delle *Ricerche* abbia come obiettivo proprio il marcare la differenza fra l’apprendimento dei bambini e quello dei muratori, fra i due “linguaggi”, fra lo sviluppo e l’apprendimento di questi. Ciò che Wittgenstein vuole dirci dunque è che «se il linguaggio fosse appreso e usato come la descrizione di Agostino suggerisce, allora il linguaggio sarebbe qualcosa di diverso rispetto a ciò che noi pensiamo o sappiamo che sia – la comunicazione, il significato, le parole, il discorso sarebbero differenti. Sarebbe qualcosa come quello che sta succedendo al §2 delle *Ricerche*»<sup>65</sup>, in cui ci troviamo a concepire i due muratori come due quasi-idioti, diversi e lontani da noi perché adulti intrappolati nel loro linguaggio “senza

---

<sup>64</sup> ibidem p.278

<sup>65</sup> ibidem p.277

futuro”. A differenza di ciò che molti commentatori hanno suggerito<sup>66</sup>, nell’analisi di Cavell ciò che sembra mancare ai due muratori non dunque è la “comprensione” delle loro grida «ma piuttosto ci troviamo ad avere la sensazione che ciò che gli manchi sia *l’immaginazione*, o la libertà, o forse che siano ancora sulla soglia di entrambe»<sup>67</sup>.

Per portare oltre la nostra analisi dall’immagine (i) alle immagini (ii) e (iii) dobbiamo poi giustapporre questa critica che Cavell ritrova in Wittgenstein nel suo *Notes and Afterthoughts*, al §32 delle *Ricerche* che tradizionalmente viene individuato come centrale e conclusivo nella “confutazione”<sup>68</sup> dell’idea di Agostino:

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

Il gioco linguistico dei muratori concerneva l’immagine (i) per cui tutti le parole sono nomi di oggetti, e Cavell ci mostrava le conseguenze di una tale immagine, che ci lasciava appunto “senza futuro”, questo il suo

---

<sup>66</sup> Oltre al già citato articolo di Rhees (cfr. *supra* n. 51), un altro testo molto importante in cui è stato sviluppato tale tema della “comprensione” come centrale nel gioco linguistico dei muratori è Baker, G. Hacker, P. *Wittgenstein. Understanding and Meaning, An Analytical Commentary to the Philosophical Investigations* Volume 1, Blackwell, Oxford 1980

<sup>67</sup> Cavell, S. *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque 1989, p. 64, corsivo mio

<sup>68</sup> Per tale identificazione vd ad esempio Picardi, E. *Il Gioco Linguistico Numero Due*, in *Paradigmi* No. 2, Franco Angeli, Roma 2008, pp. 200-228

termine di critica e la sua immagine; nell'appena citato paragrafo §32 delle *Ricerche* Wittgenstein ci offre invece l'immagine del "paese straniero" contro l'idea di Agostino, e così facendo sembra concentrarci sulle immagini (ii) e (iii), che Cavell aveva individuato nella citazione delle *Confessioni*, per cui apprendere una parola è riceverne la comunicazione del significato e imparare un linguaggio consiste nell'imparare sempre più parole.

Ciò che una spiegazione filosofica sembrerebbe infatti chiamata a esplicitare riguardo l'apprendimento linguistico è proprio il *come* il linguaggio possa essere – a volte- denotativo, o *come* un linguaggio possa essere appreso, senza per questo dare per scontato questo funzionamento, questo processo. Agostino trascura invece che perché un bambino possa associare un gesto di un adulto a una parola, capire che essa ne è il nome, e quindi proferirlo a sua volta, deve già comprendere che cosa sia l'associare, che cosa siano i gesti, le parole, i nomi, propri e comuni, il significato. Dare per scontato tutto ciò vuol dire dunque confondere l'apprendimento linguistico, della nostra (prima) lingua, con quello di una lingua straniera, che avviene quando abbiamo già acquisito tutte le categorie rilevanti. Apprendere un linguaggio dunque non è semplicemente acquisire un certo vocabolario, come proponeva l'immagine (iii), non è solo *sapere* alcune cose o ricevere la comunicazione di alcune informazioni da parte degli adulti, come nell'immagine (ii), ma è piuttosto *comprendere* che cosa è un nome, che cosa è un linguaggio e come ci possa portare al mondo e da esso dipenda, imparare quindi «non

soltanto qual è la parola per “babbo” ma che cos’è un babbo, non soltanto qual è la parola per “amore” ma che c’è l’amore»<sup>69</sup>.

### **§3.2 L’apprendimento linguistico è iscritto nella nostra forma di vita.**

Possiamo dunque comprendere quanto affermava Cavell, quando sosteneva che l’immagine “denotativa-cumulativa”<sup>70</sup> dell’apprendimento linguistico fosse sbagliata anche per i nomi propri o per nomi quali “tavolo”, “sedia”, “cane”, che pure sembravano i casi che Agostino aveva in mente. Come detto sopra però la sua non è una generalizzazione sbagliata a partire da essi, proprio perché è una concezione sbagliata anche al loro riguardo; comprendiamo qui infatti che Agostino ci dà un’immagine della “denotazione” errata, poiché anch’essa concepita dalla prospettiva dell’apprendimento di una lingua straniera. La vera critica di Wittgenstein all’immagine denotativa del linguaggio non è dunque che essa sia appunto solo *denotativa* «mentre il linguaggio ha molte funzioni oltre a quella di denominare; ma che il modo in cui i filosofi con tale immagine spiegano il denominare rende incomprensibile come il linguaggio possa mai svolgere tale funzione»<sup>71</sup>. Agostino ci colloca infatti sempre all’interno del linguaggio, non riesce a pensare una condizione non-linguistica, e la sua immagine porta con sé tale assunzione non scontata ma scorretta. Nella

---

<sup>69</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell’ordinario* (cit.) p.238, cfr. *supra* § 3.1

<sup>70</sup> La seconda parte di tale definizione, qui aggiunta rispetto alle precedenti occorrenze, dipende dall’ulteriore sezionamento dell’immagine di Agostino operata da Cavell, come visto sopra. In particolare l’approccio “cumulativo” è quello dell’immagine (iii) per cui apprendere un linguaggio è imparare nuove parole.

<sup>71</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell’Ordinario* (cit.) pp. 233-234



sua descrizione infatti si concentra su alcune nostre funzioni come il nominare, l'indicare un oggetto, e le *particolarizza* e decontestualizzata perché, come scrive il già citato Warren Goldfarb, «considerare le nozioni che Agostino cita come facenti parti di una spiegazione generale del linguaggio, vuol dire considerarle come se evidenziassero dei fenomeni *particolari* che sono all'opera nel linguaggio. Ma quando avviene una cosa del genere tali nozioni sono comprese come se operassero ognuna proprio per conto, indipendentemente dal resto della struttura». <sup>72</sup>

Goldfarb continua poi affermando che il problema che qui si pone dunque è che:

[Agostino] abroga il resto del linguaggio, e di qui la nostra riluttanza nel riconoscere tali nozioni in atto nella sua descrizione. Il che ci suggerisce che l'applicazione ordinaria di queste presuppone tutte le altre circostanze [*surroundings*] fornite dal resto del linguaggio. Quanto tali circostanze sono al loro posto, possiamo usare senza riserve tali nozioni per tracciare varie distinzioni. Quando invece sono rimosse, queste nozioni non operano più correttamente. <sup>73</sup>

Cavell riprende tale idea ma si spinge oltre nel considerare tali “circostanze” trascurate o abrogate da Agostino, non le considera infatti come “dintorni” del linguaggio stesso, e quindi a loro volta prettamente linguistici, come invece fa Goldfarb rischiando a volte di considerare tale “particolarizzazione” come una forma spuria di generalizzazione sbagliata.

---

<sup>72</sup> Goldfarb, W. *I want you to bring me a slab* (cit.) p. 272, corsivo mio

<sup>73</sup> *ivi*

Cavell invece pensa a tali “dintorni del linguaggio” nei termini di qualcosa che non è (ancora, e mai sarà una volta per tutte) linguaggio; nella sua critica infatti faceva riferimento all'*immaginazione* o alla *libertà* che sente mancare ai muratori, così come all'*eccitazione*, alla *curiosità* e all'*ansia* dei bambini nel pronunciare le loro prime e poche parole<sup>74</sup>, reazioni e sensazioni che nel caso delle ripetizioni dei muratori sembrano invece impensabili. Sono dunque questi “dintorni” del linguaggio ciò che rendono possibile un suo cambiamento e una sua evoluzione, e nella cui mancanza ci troviamo invece “senza futuro”.

L'immagine wittgensteiniana dell'imparare la nostra lingua come se venissimo da un “paese straniero” vuole evidenziare questa abrogazione da parte di Agostino, il suo concepirci sempre all'interno del linguaggio, senza “dintorni”, senza reazioni non linguistiche, senza il problema di entrare in esso. Dunque sia la critica dell'immagine dei muratori “senza futuro”, sia quella del “paese straniero”, pur dirette, come visto, a parti diverse dell'immagine di Agostino, le imputano il medesimo errore, quello di aver decontestualizzato il linguaggio stesso, il suo apprendimento e suo sviluppo, non perché si è concentrata sulla funzione sbagliata del linguaggio, sulla denotazione, ma perché l'ha disarticolata dal linguaggio stesso e da noi stessi, dalla nostra ordinarietà e quotidianità. Wittgenstein non vuole quindi contestare l'idea di Agostino che la denotazione sia essenziale nell'apprendimento linguistico, ma vuole contestare “l'immagine particolare” della denotazione stessa, e quindi del linguaggio tutto, che Agostino impiega.

---

<sup>74</sup> cfr. *supra* §3.1

Se riflettiamo ancora brevemente su tali “dintorni” linguistici, possiamo arrivare a una prima definizione di ciò che Cavell considera come “ordinario”, in quanto appunto ciò che viene eluso o negato dai tradizionali metodi filosofici e dalle nostre parole, una concezione come detto più ampia di quella ad esempio proposta da Goldfarb. Ciò che voglio sostenere è che Cavell identifica il concetto di “ordinarietà”, che di suo non definisce mai, con quello wittgensteiniano di “forma di vita”, e ciò è chiaramente riscontrabile nel suo riferimento a ciò che *circonda* il linguaggio, alla nostra dimensione pre-linguistica, che concerne alcuni fatti su come siamo, sulle nostre reazioni, sui nostri modi di provare piacere, di desiderare, di comprendere, di soffrire...

La nozione che Wittgenstein introduce al §19 delle *Ricerche* quando scrive «Immaginare un linguaggio è immaginare una forma di vita», e poi ancora al §23 «*Parlare* un linguaggio fa parte di un’attività, o di una forma di vita», è stata infatti letta essenzialmente in senso etnologico-culturale, con una specifica attenzione alle *forme* linguistiche culturali in cui si articola la nostra forma di vita umana<sup>75</sup>. Senza poter entrare qui nel complesso dibattito che è stato svolto al riguardo, ciò che mi preme sottolineare per la nostra comprensione di Cavell, è che egli, laddove<sup>76</sup> ha affrontato tale nozione tiene presente entrambi i punti di vista da cui è stata letta, quello culturale e quello biologico-naturale. Dunque ciò che qui propongo di questa doppia valenza al suo stesso concetto di “ordinarietà”, per chiarire

---

<sup>75</sup> Cfr. Glock, H. *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996 che riassume l’amplissimo dibattito sul concetto di “forma di vita”, per poi prender le parti delle letture “culturali”. Un’altra ricognizione di tale dibattito si trova in Baker, L. *On the Very Idea of a Form of Life*, *Inquiry* vol. 27, 1984 pp. 277-289, in cui l’autrice si concentra su, e argomenta a favore delle letture culturali.

<sup>76</sup> Per una ripresa e uno sviluppo della valenza biologica della nozione di forma di vita, e del suo intrecciarsi con quella culturale, vd. *infra* §2.3 cap. II.

il fatto che tanto la critica di Cavell che quella di Wittgenstein ad Agostino insistano sul fatto che l'uso *ordinario* delle nostre parole, così come il nostro apprendimento di queste o il loro insegnamento, avviene sullo sfondo di una *forma di vita*, ovvero sullo sfondo una serie di attività e reazioni biologiche e naturali, di fatti tanto sulla natura umana che sulla cultura umana.

Agostino dunque ha *decontestualizzato* l'apprendimento linguistico non tanto rispetto al resto del linguaggio, ma rispetto alla forma di vita umana, all'essere umano e alla sua natura; ha trasferito illegittimamente parole quali "nominare", "indicare", dal loro uso ordinario, interconnesso con la nostra vita e con tutto "l'ambiente" e i "dintorni", linguistici e non, che costituiscono la nostra esperienza di essere umani, a un uso filosofico.

Possiamo dunque comprendere quale immagine Wittgenstein voglia sostituire a questa, quale *ricontestualizzazione* del linguaggio ci proponga, quando al §5 delle *Ricerche* leggiamo che nel caso dei bambini che imparano a parlare «l'insegnamento del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento». Il bambino dunque non impara ragionando su quello che gli adulti fanno, attivamente e consciamente, ma viene *intimato* di fare alcune cose, di agire in un certo modo se vuole che ciò che dica sia riconosciuto come dotato di senso. Gli vengono dunque *imposte* alcune prescrizioni, senza sollevare in prima istanza alcun dubbio al riguardo, attraverso la ripetizione; egli dovrà quindi accomodare le sue reazioni naturali di modo da poter imparare il linguaggio – in tale immagine dunque c'è sia l'insegnamento da parte degli adulti che l'apprendimento da parte del bambino, di contro ad Agostino che si descrive invece a "rubare" il linguaggio dagli adulti, dalle loro azioni, in una loro indifferenza. Wittgenstein continuerà poi per tutte le *Ricerche* a sviluppare e arricchire tale immagine dell'*apprendimento* e dell'uso della lingua madre, di come

entriamo in essa e nel linguaggio insieme –imparare la propria lingua è imparare a *parlare*, e non imparare l'italiano<sup>77</sup>- all'interno della nostra forma di vita, proprio in opposizione a quella “metafisica” e filosofica dell'*imparare* e impiegare una lingua come se fosse una lingua straniera, fuori dai criteri di impiego che i suoi termini ordinariamente esibiscono.

### **§3.3 «Un'immagine ci teneva prigionieri»: siamo limitati al linguaggio, non dal linguaggio.**

Dopo aver tracciato tale “cambio di immagine” e i suoi metodi che ci richiedono di esprimerci in situazioni immaginate –dal gioco dei muratori alle generalizzazioni su biglie, corsi e film-, dobbiamo tornare qui a riflettere un'ultima volta su cosa sia in gioco in tale procedimento, quale livello della nostra esperienza umana sia espresso in tale “immagini”. Abbiamo già detto infatti che esse servono a far emergere tutte le assunzioni implicite che adottiamo nel nostro linguaggio senza rendercene conto, ma possiamo portare ancora avanti la nostra analisi concentrandoci sul termine di critica “immagine particolare” da cui eravamo partiti, quello che Wittgenstein applicava all'immagine di Agostino.

Innanzitutto partiamo dal concetto di “immagine”, non ancora connotato, che ritorna in molti luoghi centrali delle *Ricerche*, uno su tutti il §115, che non a caso segue una citazione del *Tractatus* e rivela così l'atteggiamento

---

<sup>77</sup> Cfr. Cavell, S. *Notes and Afterthought* (cit.) p.278 in cui Cavell scrive: «noi, non diciamo che impariamo la nostra lingua madre; diciamo di un bambino che non può ancora parlare, non che non ha ancora imparato la sua lingua madre»

del suo autore nei confronti di quel testo di due decenni prima. Scrive Wittgenstein: «Un'*immagine* ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente.» In tale contesto le immagini sembrano dunque qualcosa di necessario, che si impongono da sé, connaturate in noi e nella nostra pratica linguistica.

È proprio però quando Wittgenstein connota tale termine, e ricorre all'espressione "immagine particolare", che possiamo iniziare a capire come trattare l'"immagine", come considerarla e come non farcene imprigionare. Al §59, uno degli altri due luoghi testuali<sup>78</sup>, oltre a quello che segue la citazione di Agostino, in cui Wittgenstein ricorre all'espressione "immagine particolare", scrive infatti:

«I nomi designano soltanto ciò che è 'elemento' della realtà. Ciò che non può venir distrutto; ciò che rimane attraverso tutti i cambiamenti». – Ma che cos'è questa cosa? – Stava dinanzi alla nostra mente mentre enunciavamo la proposizione. Enunciavamo un'idea ben determinata. *Un'immagine particolare*, che *vogliamo* impiegare. Perché l'esperienza non ci mostra affatto questi elementi. Vediamo 'parti costituenti' di qualcosa di composto (ad esempio, una sedia). Diciamo che la spalliera è una parte della sedia, ma che è costituita a sua volta di diversi pezzi

---

<sup>78</sup> Riportiamo per completezza e per mostrare come esso sia estremamente coincidente con i precedenti due, il terzo e ultimo paragrafo in cui compare tale espressione, il §490 delle *Ricerche*: «Come faccio a sapere che questo ragionamento mi ha condotto a questa azione? – Ebbene, è un'immagine particolare: per esempio, in una ricerca sperimentale essere condotti, da un calcolo, a un ulteriore esperimento. La cosa ha *questo* aspetto: – e ora sarei in grado di descrivere un esempio».

di legno; invece una gamba è una parte costituente semplice. Vediamo un tutto che si altera (viene distrutto), mentre le sue parti componenti restano inalterate. Questi sono i materiali coi quali fabbrichiamo quell'immagine della realtà.<sup>79</sup>

Possiamo qui definire ciò che Wittgenstein chiama un'"immagine particolare" come un modello di concettualizzazione e descrizione che noi applichiamo alla realtà, ciò che è iscritto nelle nostre stesse parole ed espressioni e quindi nel modo in cui noi stessi le intendiamo, e che ci imprigiona laddove noi non ci rendiamo conto di questo, oppure lo consideriamo come dato od ovvio<sup>80</sup>. Il lavoro di delucidazione filosofica di Wittgenstein consiste dunque non solo nell'individuare tali immagini e modelli, ma soprattutto nel far comprendere a noi stessi che essi dipendono da noi, siamo noi infatti a "volarli impiegare", non sono affatto *necessari* poiché l'esperienza non ce li impone.

Cavell esamina dunque come Wittgenstein provi a farci arrivare a una tale consapevolezza –il che significa anche comprendere che tipo di consapevolezza sia: possiamo concettualizzare la realtà come vogliamo? Qual è il limite del mio pensiero e delle mie intenzioni?- e quindi a un successivo cambio di immagine, concentrandosi sul fatto che egli ci

---

<sup>79</sup> corsivo mio

<sup>80</sup> Tale idea di schemi concettuali al fondo del nostro linguaggio, che determinano i nostri usi e allo stesso ci possono trarre in inganno, ha avuto poi lungo corso nel dibattito filosofico contemporaneo di matrice analitica, in particolare nell'elaborazione di Donald Davidson, che nel suo saggio *Knowing One's Own Mind*, *The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60, 1987, pp. 441-58, si esprime in maniera estremamente simile al paragrafo delle *Ricerche* in esame. Nel tentare di superare e argomentare contro una certa concezione del mentale diffusa in filosofia scrive infatti: «C'è un'immagine della mente così incastonata nel nostro linguaggio filosofico, che è oramai impossibile da evitare, anche quando i suoi stessi errori sono stati riconosciuti e rigettati» (p. 450)

presenti tali modelli di concettualizzazione della realtà come “immagini particolari”:

Il senso di esprimersi in questa maniera [di adoperare l’espressione “immagine particolare”] è il farmi riconoscere che questa idea o immagine è *mia*, una mia responsabilità di cui devo farmi carico, un pezzo della mia vita che, naturale o violento che sia, non è inevitabile, è la contingenza di avere come vincolo [*constraining*] qualcosa come la vita umana, una vita vincolata [*constrained*] a rendersi intellegibile (a se stessa), a ritrovarsi nelle proprie parole.<sup>81</sup>

Cavell esplicita dunque quale sia il limite, il tipo di forma necessitante che ci impongono le nostre “immagini”, e in che cosa ci possiamo trovare “prigionieri”, poiché ci chiarisce il cambio di immagine che Wittgenstein vuole operare su di noi riguardo le immagini stesse: il limite che queste ci impongono non è altro che noi stessi, la nostra natura umana, la cui valenza ce la chiarisce il doppio significato del termine vincolo [constraint], vincolo<sup>1</sup> nel senso di “legame” e soprattutto “dovere” o “impegno”, e vincolo<sup>2</sup> nel senso di “limitazione”. Il limite che ci pongono le nostre immagini quando le adoperiamo non è dunque un imprigionamento da parte del linguaggio come se esso fosse esterno a noi e ci tenesse al suo interno, una prigionia inevitabile perché fuori dal nostro controllo, un vincolo<sup>2</sup> non superabile. Piuttosto nell’esplorare le nostre immagini possiamo comprendere che ci siamo noi al fondo e al centro di esse, che siamo vincolati a esse solo nel senso che ci *impegniamo* e vincoliamo<sup>1</sup> in esse ad *esprimere* noi stessi; è lo stesso Cavell a scrivere in un altro suo

---

<sup>81</sup> Cavell, S. *Notes and Afterthought* (cit.) p.278



testo infatti: «il nostro pensiero non è confinato *dal* linguaggio (e dalle sue categorie e dalle sue immagini), ma è confinato *al* linguaggio»<sup>82</sup>. Allo stesso modo possiamo affermare che non siamo confinati e imprigionati dalle immagini, ma alle immagini, a noi stessi e alla nostra capacità e possibilità di renderci intellegibili così come di cambiare tale immagini.

Cavell non sta dunque negando ogni confinamento dell'umano, non sta dicendo che la nostra esperienza, la nostra conoscenza o la nostra possibilità di *esprimerci* o di concepire o immaginare nuove situazioni, nuove immagini, siano illimitate, fuori da ogni vincolo con la nostra forma di vita e storia naturale, ma piuttosto sta cercando di mostrarci che la vera questione, il vero *sensu* di confinamento che avvertiamo qui, e il rischio di imprigionamento «non sta soltanto nel fatto che la mia comprensione *ha* dei limiti, ma che io devo *tracciarli*, su una base evidentemente non più grande della mia<sup>83</sup>.»

Questa possibilità e consapevolezza di poter e dover tracciare la nostra umanità, è dunque ciò in cui consiste il generalissimo “cambio di immagine” che stiamo cercando di rintracciare in Cavell, e che come abbiamo già iniziato a vedere e continueremo ad approfondire richiede il ricorso ad una dimensione estetica del soggetto, alle sue facoltà espressive e immaginative. Parte infatti dallo scoprire che eravamo imprigionati, dal renderci conto dell'uso “metafisico” delle nostre parole, fuori dai vincoli (nel doppio senso di impegni e limiti) ordinari, che quindi non ci esprimono più e non ci rendono più intellegibili a noi e agli altri –si pensi alla critica tradizionale che non riusciva a comprendere l'errore di

---

<sup>82</sup> Cavell, S. *Alla ricerca della felicità*, (cit.) p. 44

<sup>83</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario*, (cit.), p.163

Agostino, e si trovava imprigionata nello scetticismo<sup>84</sup>. Un'esperienza, quella in cui ci rendiamo conto che la nostra immagine ci ha fuorviato, fatto perdere il senso delle nostre espressioni, che Cavell descrive in questo modo:

Nel notare una deformazione nel mio linguaggio mi sento gettato indietro su me stesso – eppure sono simultaneamente gettato in avanti verso gli oggetti particolari cui sto pensando, e le particolari parole in cui mi sono trovato a pensarli.<sup>85</sup>

Timothy Gould sostiene che con il concetto di “immagine” Wittgenstein «descrive *a*) un'internalizzazione, seguita da *b*) un'esternalizzazione: l'immagine ripete ciò che noi abbiamo ripetuto: l'abbiamo assorbita nel nostro linguaggio; *sembrava* riposare nel linguaggio e il linguaggio la rimanda indietro a noi»<sup>86</sup>. Tale passo di Cavell afferma dunque che proprio attraverso un parallelo movimento di internalizzazione e esternalizzazione si può dare anche lo stesso *cambio* di immagine. Quando infatti comprendo che la mia immagine è distorta, non corretta, con delle assunzioni o dei pregiudizi che l'hanno invalidata, si dà in me un doppio movimento, in cui devo internalizzare l'errore stesso, capire che esso innanzitutto mi coinvolge in quanto soggetto, mi chiedo infatti come posso essermi sbagliato se ero così sicuro, come posso aver voluto impiegare così tale immagine e tali parole, e al contempo però ritorno agli *oggetti* del mio pensiero, ai modi in cui posso comprenderli, descriverli e

---

<sup>84</sup> cfr. *supra* §2.3 di questo capitolo

<sup>85</sup> Cavell, S. *Notes and Afterthoughts* (cit.) p.271

<sup>86</sup> Gould T., *Restlessness and The Achievement of Peace: Writing and method in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in Gibson, J. Huemer, W. (ed.), *The Literary Wittgenstein*, Routledge, New York 2004 , pp. 75-91, p.1

concettualizzarli. Il cambio di immagine passa dunque per ritornare *indietro* sui nostri passi, su come *vogliamo* esprimerci e tracciare la nostra natura e i nostri limiti, il che però è inscindibile dal ritornare anche sul mondo e sulle parole con cui lo comprendiamo, *avanti* e fuori di noi, per riportarle alla loro patria, o per ricostruirla –il §116 delle *Ricerche*, che ci intimava a riportare le parole «al loro impiego quotidiano», ovvero, se vale la lettura che ho proposto, verso la nostra forma di vita e la possibilità di darle voce, è quello subito successivo a quello che recita «Un'immagine ci teneva prigionieri», ci invitava dunque a una prima forma di liberazione.

Una volta “addestrati” al linguaggio possiamo dunque cercare la nostra voce al suo interno e oltre esso, in una maniera *attiva* che contribuisce a definire e tracciare dall'interno la forma di vita umana e i suoi limiti e vincoli di sensatezza, *proponendo* dei modi di *comprensione* delle nostre stesse pratiche – ciò che fa Wittgenstein *immaginando* i suoi giochi linguistici. Nella lettura di Cavell infatti la forma di vita non è una gabbia, ma un'attività, qualcosa di dinamico e aperto proprio grazie alle capacità estetiche del soggetto che stiamo iniziando qui a delineare, alla sua capacità di immaginare ed esprimersi in forme nuove, di tracciare nuovi criteri e trasferire concetti attraverso nuovi esempi, capacità che, seppur egli non delinea mai esplicitamente, sono al fondo della sua metodologia filosofica e della sua filosofia.

#### **§4.1 Il testo filosofico e il paradosso della circolarità: la lettura e la critica come responsabilità per il proprio discorso.**

Quanto delineato negli ultimi paragrafi rappresenta un'analisi dei metodi argomentativi di Cavell, che egli ricava da Wittgenstein, e che sopra avevamo definito nei termini di "lettura critica e al contempo autocritica". Per chiarire dunque tale idea, ricavata dalla "prospettiva testuale" che Cavell adotta nei confronti della filosofia, abbiamo cercato di concertarci sul lato della "critica" più che su quello dell' "autocritica", vale a dire la critica che un testo muove ad un altro o che si dà fra due diverse posizioni filosofiche. Cavell, alla stregua di Emerson<sup>87</sup>, cerca in un testo o in una tesi altrui "provocazione" più che sola istruzione o confutazione; tale "provocazione", consiste in un dare (e chiedere) voce, una letterale *provocazione*, a ciò che afferma e intende un testo, riportandolo alla sua ordinari età per arrivare alla sua comprensione e, nel caso in cui non ci riconosciamo in esso, a un suo superamento. Questa particolare forma di relazione fra noi e un testo è dunque ciò che ho qui definito "cambio di immagine". Tale metodo non consiste in un attacco diretto, in un'interpretazione o confutazione tradizionale di una posizione altrui, che dall'esterno oppone una tesi a un'altra; piuttosto il "cambio d'immagine" è un movimento interno che cerca innanzitutto di ritrovare ed esplorare l'"immagine", l'implicito sistema e contesto concettuale di riferimento di chi avanza una certa spiegazione. Il risalire all'immagine comporta portare in evidenza il fatto che noi –o l'autore del testo che leggiamo – *vogliamo*

---

<sup>87</sup> cfr. *supra* §1.2

usare le parole in certo modo, tale immagine veicola infatti una nostra responsabilità e impegno –un vincolo- a esprimere noi stessi. Quando ci rendiamo conto che tale immagine fallisce nel fare ciò, perché si discosta da noi, ovvero sia impiega le sue parole fuori dal loro stesso contesto ordinario, dai loro criteri di comprensione radicati nella nostra forma di vita, possiamo superarla, comprenderla e sostituirla, facendo ricorso al linguaggio ordinario, provando dire cosa diremmo nella tal situazione, immaginandoci ed esprimendoci in essa, seguendo l'idea wittgensteiniana di «riconduurre l'animale umano al linguaggio, e per questa via alla filosofia»<sup>88</sup>.

Ho proposto dunque questa ricostruzione per dimostrare come la dimensione *critica* di Cavell sia soggettiva ed estetica, ovvero sia quella di un soggetto che non nega la propria comunità (umana, culturale, scientifica, artistica...) di appartenenza, i gesti dei suoi adulti e i loro insegnamenti impliciti ed espliciti; accetta in prima istanza l'addestramento ricevuto, ma prova *esemplarmente, espressivamente e immaginativamente* (le tre caratterizzazioni dell'estetica e della metodologia cavelliana-wittgensteiniana che qui propongo) a ridefinirle.

Guadagnata dunque, seppur solo ancora in prima istanza, la prospettiva e la possibilità "estetica" della critica in Cavell (della lettura e comprensione o contestazione di un'opera), rimane per noi dunque aperta la questione dell'autocritica, della circolarità auto-riflessiva del testo filosofico come dei suoi criteri di comprensione e argomentativi, un'immagine che ci si era imposta esplorando la "prospettiva testuale", quando Cavell affermava all'inizio di *The Claim of Reason* che «le *Ricerche* sono state scritte in

---

<sup>88</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p274

quanto critica alle *Ricerche* stesse», e che «non possiamo comprendere il modo (chiamiamolo il metodo) prima di aver compreso l'opera»<sup>89</sup>.

Dobbiamo dunque tornare sui particolari intrecci di modi e contenuti che Cavell ci richiede di riconoscere per entrare nel proprio testo, in particolare in quello di Wittgenstein che *informa* tutti i suoi scritti- le *Ricerche* sono prese come modello del testo filosofico in genere, come esemplare campione dunque, e danno forma allo stesso *The Claim of Reason*, proprio perché sono il luogo in cui questa circolarità sembra raggiungere i propri vertici di trasparenza e di consapevolezza.

Tale dimensione autocritica *prima facie* sembra decisamente problematica e contraddittoria, se accettiamo infatti il darsi continuo dei testi filosofici che abbiamo fin qui proposto, il loro continuo tracciare i propri criteri e termini di critica, parrebbe che questa struttura circolare che pure ne costituisce la peculiarità ingeneri un paradosso pericoloso, che ci confinerebbe in una irrisolvibile contraddizione: sembrerebbe infatti che la comprensione, come la critica, di un testo risulti possibile solo per chi lo abbia già compreso, poiché i termini di comprensione che necessitiamo per *avvicinarci* al testo sembrano poter essere tratti solo da esso stesso, dalla nostra comprensione delle *immagini* che ci offre, e non da schemi argomentativi e logici preordinati. Anche qui Cavell però sembra indicarci la via d'uscita dalla tela del ragno, (come quando ha scardinato l'opposizione fra testi e problemi proprio schierandosi da una precisa parte della questione - a favore dei testi- per mostrarci come di fatto essa nasconda un legame profondo, o come quando ha iniziato a mostrarci come noi ereditiamo un linguaggio senza però esserne imprigionati), e ci

---

<sup>89</sup> ibidem p.26

indica esplicitamente il fraintendimento che fa sorgere questa apparente paradossale circolarità ermeneutica. In *The Claim of Reason*, dopo aver introdotto la prospettiva testuale alla ricerca di un modo di porsi dinanzi al testo delle *Ricerche*, nota infatti:

Ci si aspettava che io andassi avanti in merito al modo in cui dovremmo avvicinare il testo di Wittgenstein; di conseguenza dirò che un approccio a esso non v'è, o comunque io non ne ho alcuno. Approccio suggerisce un avvicinamento, un ridurre le distanze; quindi suggerisce che non siamo ancora abbastanza vicino o a contatto [...]; che abbiamo una certa distanza che una critica efficace potrebbe ridurre.<sup>90</sup>

Se il paradosso sorge per il fatto che i modi per avvicinarsi e mettere in discussione il testo filosofico sono necessariamente interni a esso, Cavell con questa ultima sua osservazione sembra dissolverlo senza però intaccarne la struttura-critica circolare; il nostro errore, la nostra immagine errata, è infatti sentire la necessità di un tale approccio, ovvero sentire una distanza rispetto a esso che implica il nostro relegarcene fuori, rendendocelo così opaco. Sostenere infatti che un testo porta con sé le proprie condizioni di comprensione come di critica altro non è che sostenere che è aperto alla comprensione di chiunque lo possa e voglia leggere, la lettura diventa quindi (uno degli strumenti essenziali della)

---

<sup>90</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 28

critica stessa, una lettura del testo filosofico che non cerca oltre esso il suo inizio od un accesso<sup>91</sup>.

Ritorniamo dunque all'opposizione che ha dato inizio a questa discussione sulla filosofia, quella fra testi e problemi, una tale possibilità di lettura infatti si distanzia e si differenzia da una lettura che «considera [il testo filosofico] come se fosse un insieme di problemi, un misto di enigmi e argomentazioni formali, come per esempio il *Trattato* di Hume, al quale pochi in realtà sembrano credere ma che molti si sentono in dovere di superare in astuzia; come se una tale *quantità* di argomenti non potesse restare senza risposta»<sup>92</sup>. Il tipo di lettura/risposta che evoca invece Cavell va oltre la sfida intellettuale, rimanda piuttosto alla provocazione soggettiva, al riconoscimento della dimensione autoriale del testo stesso, di chi scrive come di noi che leggiamo, non (solo) in quanto dimensione formale, stilistica, ma come intimamente filosofica e metodologica. Nel suo saggio *The Philosopher in American Life*, dedicato a mostrare proprio la pregnanza e rilevanza filosofica di due autori statunitensi solitamente relegati al ruolo di due amatori e non professionisti del pensiero quali Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, riflettendo su questa diffusa svalutazione ed elusione delle loro riflessioni, nota come

un lavoro come il *Walden* (di Thoreau) non contiene nulla al suo interno che possiamo considerare come delle *argomentazioni*, [...] e sicuramente nessuno dovrebbe rimanere tranquillo all'idea che la filosofia abbandoni il lavoro dell'argomentazione. Ma

---

<sup>91</sup> cfr. Gould, T. *Hearing Things: Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, University of Chicago Press, Chicago 1998, in particolare il capitolo quarto e quinto, rispettivamente *The Mode of Reading* e *Reading and Its Reversal*.

<sup>92</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.26



supponiamo che ciò che si intende per argomentazione in filosofia sia un modo per accettare la piena responsabilità per il proprio discorso da parte di ciascuno. Allora l'attenzione che io richiedo dipende dall'idea che c'è un altro modo, un altro modo filosofico (poiché la poesia avrà il suo, così come la terapia) di accettare questa responsabilità, [...]un modo che chiamo leggere, e che altri potrebbero chiamare interpretazione filosofica.<sup>93</sup>

Cavell ci offre poi un'ulteriore immagine di che cosa intenda per "lettura" in *The Claim of Reason*, dopo la notazione riguardo *il Trattato sulla Natura Umana* di Hume sopra citata, in cui si riferisce a un altro testo della tradizione filosofica che ha a che fare anch'esso con lo scetticismo, e scrive: «le *Meditazioni* di Cartesio perfezionano a tal punto le nostre scelte essenziali in merito alla credenza filosofica che, fin dalla loro comparsa, molti pensatori, richiesti o no, si sono sentiti in dovere di muovere ad esso delle repliche»<sup>94</sup>. Riflettendo su queste repliche, sulla natura di questo essere chiamati, pro-vocati a rispondere a quest'opera, ad affrontare e confutare lo scetticismo che sembra sostenere così come ad affrontare i modi stessi in cui Cartesio tenta di negarlo, Cavell esibisce chiaramente che cosa intenda per questa "responsabilità per il proprio discorso", nota infatti che «poiché le conclusioni di quel testo sono sembrate più o meno disonorevoli, gli autori delle repliche si sono concentrati sui suoi metodi, sperando di poter lasciare le conclusioni aperte o di superarle in numero, come se trovassero incredibile che si possa veramente in modo legittimo, *usare se stessi* (in modo chiaro e distinto) per arrivare a conclusioni così

---

<sup>93</sup> Cavell, S. *The Philosopher in American Life*, (cit.) p.45,

<sup>94</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.28

strane eppure familiari»<sup>95</sup>. Lo stupore riguardo all'ordinaria possibilità di *usare se stessi* - il corsivo appartiene a Cavell stesso-, per quelle vertiginose riflessioni sulle proprie stesse esperienze e percezioni accanto a una stufa, altro non è che lo stupore per un testo che accetta la "piena responsabilità" di ciò che dice, riconosce la dimensione del (la possibilità del) soggetto di esprimersi, che emerge al fondo del metodo e dell'argomentazione. «Ma continua Cavell- trovare incredibile una simile posizione in filosofia può ben equivalere a non credere che si possa noi stessi produrre un testo filosofico»<sup>96</sup>. L'alternativa dunque alla critica filosofica di matrice estetica ed espressiva altro non è che il relegarci al di fuori della filosofia stessa, relegandoci nell'approccio al testo nei termini delle argomentazioni tradizionali, che abbiamo visto però sempre lasciarci all'esterno di questo e delle nostre critiche, non coinvolgendoci mai in esse.

Ciò che sembra fondare l'ordinaria possibilità di apprendere da un testo filosofico, di svolgere un lavoro eminentemente *critico* al riguardo, di scriverlo come di leggerlo senza perdersi preventivamente nella ricerca di un approccio a esso o nel tentare di confutarne e isolarne i problemi, è dunque questa dimensione che possiamo chiamare soggettiva e autoriale. La valenza di questi termini non ha qui ulteriori connotazioni se non quelle delle due espressioni adoperate al riguardo da Cavell e che abbiamo più volte visto in atto: "l'usare se stessi", il coinvolgersi che comporta "la responsabilità per il proprio discorso". Il testo filosofico partecipa di entrambi, infatti il suo *aprirsi* a noi più che il suo *darsi*, la sua comunicabilità e leggibilità non sono definite mai una volta per tutte, piuttosto la sua auto-riflessività al limite della introflessione ci conduce

---

<sup>95</sup> ibidem p.26

<sup>96</sup> *ivi*

dagli argomenti, dai temi che credevamo rilevanti e necessari per poterlo definire, fino alla voce e allo stile del suo autore, voce critica proprio perché autocritica, che prova innanzitutto a leggere se stessa. Come scrive Cavell sempre a proposito di Thoreau e del suo Walden:

In una delle più chiare interpretazioni da parte di Thoreau di che cosa sia il leggere stesso, egli lo considera (pericolosamente invocando, per poi rivederla, una sorta di idea astrologica) come un processo dell'essere letto (*being read*), del trovare il tuo fato nella tua capacità di interpretare te stesso: «Vuoi essere un lettore, un semplice studente, o un veggente (*seer*)? Leggi il tuo fato, vedi ciò che è dinanzi a te e avanza nell'avvenire». Ciò che è dinanzi a te non è, se cogliete l'intonazione di Thoreau, qualcosa nel futuro; ciò che è dinanzi a te, se stai ad esempio leggendo, è un testo.<sup>97</sup>

Qui ciò che si rende disponibile, ciò che arriva e ci viene incontro e che però richiede la nostra vista, è dunque il testo stesso, che abbiamo avuto sempre dinanzi agli occhi e che quindi rischiavamo di trascurare o dimenticare, tanto quanto la nostra responsabilità di leggerlo, e non a caso qui per poter recepire questo invito di Thoreau dobbiamo cogliere la sua intonazione, la sua *voce*. Questa particolare modalità che intreccia disponibilità e responsabilità del e verso il testo, quanto del proprio pensiero attraverso la lettura di sé, trova infatti rispondenza ed effettività in un uso estremamente particolare della nostra voce, che Cavell individua come il cuore della filosofia stessa nell'*Ouverture* di *A Pitch for Philosophy*

---

<sup>97</sup> Cavell, S. *The Philosopher in American Life* (cit.) p.47

Quando caratterizzo la filosofia nei termini della pretesa (*claim*) di parlare per l'umano –dunque nei termini di un certo uso universalizzante della voce-, chiamo questa pretesa una pretesa di “arrogazione” (*arrogation*).<sup>98</sup>

L'espressione che sceglie Cavell oscilla consapevolmente fra la sconvenienza dell'*arroganza* e la *forzatura* –si pensi al discorso della generalizzazione sopra svolto - dell'arrogarsi il diritto di parlare per sé e per gli altri –“l'uso universalizzante della voce”<sup>99</sup>-, una pretesa non di autorità, ma di umanità. Sempre in *A Pitch for Philosophy* egli prende in considerazione proprio la voce dello stesso Wittgenstein nelle *Ricerche*, esaminando il famoso e citatissimo paragrafo §217<sup>100</sup>,

Se ho esaurito le giustificazioni, la mia vanga ha raggiunto la pietra e ne è stata sviata. Quindi sono incline a dire: "Questo è semplicemente ciò che faccio".

Esaminando tale passaggio Cavell ci fornisce forse l'immagine più chiara di ciò che egli intenda con critica e autocritica, con lettura e scrittura filosofica, e dei legami fra questi due momenti.

Qualcosa che le sue parole aspettano è che lo studente od il lettore (ma quale, quello assente nel testo o quello presente in esso?) intervengano, che chiedano qualcosa riguardo a esse, un'interrogazione

---

<sup>98</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard University Press, Cambridge 1994 p. vii

<sup>99</sup> vd. *infra* §2.2, cap. III, per l'esame dei chiari riferimenti kantiani di questa nozione

<sup>100</sup> vd. *infra* §4.1, cap. II, in cui ritorneremo proprio sull'analisi di tale passo, concentrandoci sulla sua valenza razionale.

che incontri la loro arrogazione. Questo forse è il perché le parole si sono fermate a un certo punto. Quando fermarsi, come finire, è ciò che non si può insegnare all'insegnante. La distanza dall'arrogazione all'interrogazione non è comprensibile come una proroga, o un differimento; prorogare è sapere come ricominciare o proseguire in seguito, ma non abbiamo nessuna garanzia di ciò quando l'insegnamento si è interrotto.<sup>101</sup>

Qui Cavell sembra suggerire che per poter leggere il testo sia noi, lettori assenti nel testo, che l'interlocutore –la filosofia tradizionale con le sue tentazioni- con cui Wittgenstein spesso dialoga, dobbiamo riconoscere la sua “arrogazione”, partecipare a essa, alla costruzione del testo che è sia la costruzione delle sue forme, delle sue parole, quanto della voce di chi lo scrive. Dobbiamo ad esempio dare senso ad i suoi silenzi, al suo *esaurirsi* o al suo rendersi indisponibile, *interrogandolo*, cercando di coglierne l'intonazione. L'invito di Thoreau a leggere noi stessi e il nostro fato qui si tramuta nell'invito a partecipare, nella richiesta di trovare il nostro fato *nel testo* e gli spazi che apre per noi nel chiamarci al nostro impegno di lettori, a formulare le nostre domande, ad arrogarcene a nostra volta il diritto.

Questo è l'unico modo, quando le ragioni sono esaurite, quando i testi stessi sono esauriti come nei due miti del filosofare<sup>102</sup>, perché la possibilità dell'educazione, dell'apprendimento e del dialogo si dia di nuovo. Dobbiamo fermarci a noi stessi, a ciò che facciamo, non in maniera *convenzionale*, come *scusa* o giustificazione per le nostre azioni, ma

---

<sup>101</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy* (cit.) pp.15-16

<sup>102</sup> Cfr. *supra* §1.2

osservando ed esibendo cosa ordinariamente facciamo, aprendoci alla stessa possibilità che qualcun altro intervenga, ci interroghi, ci critichi, ci dia una conferma.

L'essere incline a dire «ciò è semplicemente ciò che faccio», non è dunque un gesto di *arroganza* di Wittgenstein, piuttosto è il suo presentarsi, il ricorrere all'autobiografia, a sé, un particolare momento in cui

[si rivela] un certo stile di scrittura, dove l'attrezzo [la vanga che rimanda allo scrivere] è, per parlare con la dovuta banalità, mascolino, ma il gesto (di attendere, di esporre se stessi ed il proprio corpo in quel modo) è femminile. [...] Una contro-risposta è da attendersi «Ma se tutto ciò [l'autobiografico, l'aver solo se stessi e cercare una risposta dell'altro...] è ciò che Wittgenstein intendeva perché non lo ha detto così? Non leggi nelle sue parole più di quanto c'è?». [...] Io qui mi limito a notare come volere che Wittgenstein dica qualcos'altro è rifiutare che si presenti come l'autore (complesso dal punto di vista del genere sessuale) che è, precisamente il suo voler mostrare che lui stesso ha esaurito le ragioni ma non necessariamente ha esaurito la pazienza.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> ibidem p.17

#### **§4.2 L'estetica wittgensteiniana dell'aforisma e l'argomentazione formale.**

Eravamo partiti da un'opposizione fra testi e problemi, con cui non solo Cavell presentava esplicitamente se stesso, ma voleva parallelamente «spiegare perché insista sulle *Ricerche* in quanto testo filosofico»<sup>104</sup>. Questa opposizione, nella ricostruzione che ho fin qui proposto, è in realtà un intimo legame che riconfigura sia l'idea di testo filosofico, accostandolo al concetto di opera d'arte in quanto creativo ed espressivo, sia il nostro concetto di argomentazione in filosofia. L'insistenza di Cavell è invece sospetta, sembra infatti estremamente bizzarro sentire il bisogno, alla fine degli anni settanta, di insistere sulle *Ricerche* come testo filosofico, dato che non era certo ignoto nei dipartimenti di filosofia delle facoltà di tutto il mondo; d'altronde è lo stesso Cavell, in un suo altro articolo dall'eloquente titolo *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, a parlare più volte della *letterarietà* delle *Ricerche*, quasi a contraddire quanto precedentemente affermato. Anche qui più che a un'opposizione siamo dinanzi a un profondo legame fra le due affermazioni, dove la prima trova il suo senso solo attraverso la seconda: considerare ed evidenziare le pretese letterarie di una tale opera non chiarisce infatti solo l'iniziale insistenza di Cavell sulla sua dimensione testuale, ma anche quella sulle sue pretese di filosoficità. Visto tutto il percorso fin qui fatto e i tentativi di spiegare come le questioni estetiche, non solo stilistico-formali ma *espressive, immaginative* e autoriali, in Cavell non siano affatto dissociate da quelle filosofico-argomentative una volta ricomprese queste nei termini

---

<sup>104</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario*. (cit.) p. 25

di un “cambio di immagine”, non stupirà dunque che in *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself* si può invece comprendere come proprio la dimensione letteraria delle *Ricerche* sia (dia vita a) la sua peculiare sua dimensione filosofica.

Cavell prova infatti a leggere Wittgenstein come l'autore che è, senza chiedergli di esprimersi altrimenti che come ha fatto, considerando così la letterarietà delle *Ricerche* come una forma alternativa di argomentazione filosofica rispetto a quella della dimostrazione logico-matematica, ma con essa imparentata. Vorrei quindi provare a riferirmi a questo articolo inserendolo nella struttura e nei temi che abbiamo fin qui introdotto, per vedere come esso ci porti ad un'ulteriore consapevolezza riguardo la filosofia di Cavell, ovverosia il suo stesso strutturarsi in un'estetica, in uno specifico stile, che egli ritrova in Wittgenstein e che è contemporaneamente il modello di razionalità e di teoria estetica che propone.

Descrivo ciò di cui sono alla ricerca nei termini dell'*estetica dell'ordinario delle Ricerche riguardo se stesse [Investigations' everyday aesthetics of itself]* per registrare innanzitutto che non conosco nessuna valida teoria estetica che fornisca aiuto nel comprendere la letterarietà delle *Ricerche* – intendo le condizioni letterarie dei suoi obiettivi filosofici- e per suggerire l'idea che nessun lavoro sarà abbastanza intenso da poter produrre una tale comprensione dei suoi obiettivi filosofici a parte le *Ricerche* stesse [*the Investigations itself*]. Ciò vuol dire che cerco un'estetica al loro interno? Piuttosto



per me significa che non cerco un'attenzione estetica  
del testo che sia separata dal suo centrale lavoro.<sup>105</sup>

Il “centrale lavoro” delle *Ricerche* era per Cavell un lavoro di critica e di autocritica, di riflessione su di sé e di propria messa in questione in quanto testo filosofico. Tale lavoro è dunque per Cavell una riflessione estetica e al contempo ne richiede una da parte di noi lettori. Per *estetica dell'ordinario* delle *Ricerche* Cavell intende infatti i metodi espressivi e immaginativi di Wittgenstein che abbiamo fin qui individuato, metodi che -questa la proposta di Cavell- sembrano essere caratteristici almeno in parte anche di altri aspetti e strutturazioni del ragionamento umano, addirittura quelli della logica formale o della matematica che pure Wittgenstein, come abbiamo visto, non adopera in filosofia:

Le *Ricerche* descrivono il proprio lavoro, o la forma che esso prende, come quello di una *rappresentazione perspicua* (§122), evidentemente un'articolazione del compito dello scrivere. E definiscono questo loro scrivere come “riportare le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano” (§116)[...] Ma noi sappiamo che Wittgenstein invoca l'idea della perspicuità anche come interna al lavoro delle prove formali<sup>106</sup>.

In quest'ultima notazione riguardo la “perspicuità” Cavell fa un implicito riferimento a un testo di Wittgenstein diverso dalle *Ricerche Filosofiche*, nello specifico credo abbia in mente alcuni passi delle *Osservazioni sopra i*

---

<sup>105</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in Gibson, J. Huemer, W (ed.), *The Literary Wittgenstein*, (cit.) pp. 21 – 33, p.21

<sup>106</sup> *ibidem* p.22

*fondamenti della matematica*, dove tale tema compare più volte, si veda ad esempio il §153 della prima parte dove Wittgenstein scrive:

*La perspicuità fa parte della prova. Se il processo per mezzo del quale ottengo il risultato non potesse essere abbracciato con lo sguardo, potrei bensì notare che il risultato è rappresentato da questo numero- ma quale dato di fatto me ne darebbe conferma? Io non so 'quale deve essere il risultato'.*<sup>107</sup>

O ancora, nel §1 della seconda parte, dove si passa ad una modalità necessitante «'Una prova matematica deve essere perspicua'. Diamo il nome di "prova" solo a una struttura la cui riproduzione sia facile ad eseguirsi. La prova deve essere un'immagine che si può, con sicurezza, riprodurre esattamente»<sup>108</sup>. Il concetto di "rappresentazione perspicua", la possibilità di abbracciare con lo sguardo un ragionamento stesso è dunque comune tanto al «non pensare, ma osserva» ciò che è dinanzi ai nostri occhi invocato dal §66 delle *Ricerche*<sup>109</sup>, al guardare come usiamo ordinariamente le nostre parole, quanto alla dimostrazione matematica, ai processi che in essa si svolgono per raggiungere una conclusione stabile e certa. Sempre nel §122 delle *Ricerche* Wittgenstein chiarisce cosa intenda per tale idea e i legami e le differenze fra i due ambiti, quando afferma che

Un delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non *vediamo chiaramente* l'uso delle nostre parole – La nostra grammatica manca di

---

<sup>107</sup> Wittgenstein, L. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988, Traduzione di Mario Trincherò, p.61, corsivo mio

<sup>108</sup> *ibidem* p. 87

<sup>109</sup> Cfr. *supra* §2.3

perspicuità-. La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi ‘vediamo connessioni’. Di qui l’importanza del trovare e dell’inventare *membri intermedi*.

Il rapporto con le nostre parole, la possibilità di una loro analisi filosofica, sembra dunque diverso da quelle che abbiamo con le prove formali in matematica; mentre in queste abbracciamo con lo sguardo il risultato, nel caso del linguaggio è richiesta una *inventio medii* di tradizione e ascendenza logica, come ad esempio nel caso di Agostino, in cui inventare tale membri intermedi è consistito nel trovare/vedere somiglianze di famiglia, nel collocare in esse le parole che adoperavamo, come “apprendimento” o “generalizzazione”, per comprendere così la loro reale grammatica, cioè come noi ordinariamente le adoperiamo, per recuperarle da un’immagine, una rappresentazione errata<sup>110</sup>. Dunque in questi espliciti intrecci, anche linguistici, fra la dimensione *immaginativa* della sua filosofia e quella logica-dimostrativa, con il suo “vedere le connessioni”, Wittgenstein sembrerebbe accomunare la scrittura delle *Ricerche*, la sua filosofia, alle prove formali della matematica, anche se forse solo attraverso un’analogia.

Cavell sembra voler andare oltre questo semplice accostamento quando afferma che «Wittgenstein rivendica all’ordinario, una sua propria possibilità di perspicuità, differente da quella della matematica, come l’esperienza di un teorema interessante lo è dall’esperienza di una frase interessante»,<sup>111</sup> e per poter distinguere i due diversi momenti decide di

---

<sup>110</sup> Cfr. *supra* §2.2

<sup>111</sup> Cavell, S. *The Investigations’ Everyday Aesthetics of Itself* (cit.) p.22

indagare e mettere a confronto proprio i diversi tipi di esperienze coinvolte nelle due forme, le prove e le “frasi interessanti” che chiamerà poi i “gesti letterari” delle *Ricerche*, quelle particolari *concatenazioni* di parole che nella loro frammentarietà trovano il proprio stesso criterio e ragion d’essere, e che si iscrivono dunque in una forma estetico-poetica molto precisa che è quella dell’aforisma.

Possiamo dunque definire qui quella che è una vera e propria “estetica dell’aforisma”, sia come proposta per poter ricomprendere il lavoro filosofico ed estetico di Cavell che come idea a sé stante che possiamo ricostruire all’interno del suo lavoro per poi portarla con noi e svilupparla come strumento critico. È proprio nell’aforisma, nella possibilità e nella sensatezza di una tale mossa, che ritroviamo infatti “le condizioni letterarie” di un certo tipo di filosofia cui Cavell faceva riferimento, e queste stesse condizioni filosofiche, metodologiche quanto espressive, sembrano essere le stesse condizioni e modalità dell’arte che più lo interessa e lo stimola nelle sue riflessioni, ovvero il cosiddetto “modernismo”, in cui iscrive anche l’opera del secondo Wittgenstein<sup>112</sup>.

Credo che questo sia un passo assolutamente centrale della ricostruzione del metodo di Cavell, poiché con esso abbiamo raggiunto, per così dire, la fine delle giustificazioni, delle argomentazioni, poiché dopo molti interrogativi (Come dobbiamo considerare la filosofia? Come possiamo imparare da un testo filosofico? Come possiamo entrarvi? Come possiamo scriverlo? Quali sono gli strumenti critici, e umani, necessari?), siamo arrivati con Cavell al testo, a quello di Wittgenstein come modello del testo

---

<sup>112</sup> Cfr. *infra* il § 4.4 di questo capitolo

filosofico stesso, siamo infatti arrivati a leggerlo, e questo ci conduce dunque in maniera netta e ineludibile a una riflessione estetica.

Cavell per descrivere le differenze e le analogie fra una prova matematica e un aforisma si confronta con il teorema della geometria euclidea, secondo il quale la somma degli angoli interni di un triangolo è di  $180^\circ$ , e quando affermo che ci si confronta con esso dovrei più semplicemente dire che *lo dimostra*, per iscritto, dinanzi a noi e a sé, nelle pagine del suo testo. Dopo aver fatto ciò commenta:

Trovo che le caratteristiche abbastanza ovvie di questa esperienza [della dimostrazione portata a termine] siano un certo piacere, una sorta di liberazione o di sollievo, e, potrei specificare, un senso di arrivo, di completezza, di una relazione perfetta, non finita ma permanente.<sup>113</sup>

Qui Cavell esprime le sue sensazioni al riguardo di ciò che ha fatto, del testo e del disegno che ha tracciato così come del suo ragionamento, ma nel fare ciò non considera l' "effetto che fa una dimostrazione" come se questo contasse come una sua spiegazione, o come se la dimostrazione gli fosse riducibile. Sta piuttosto affrontando, nel modo estetico e soggettivo che stiamo tentando di portare alla luce, che cosa sia per noi una dimostrazione, prova a parlare di sé, del proprio *piacere*, e prova a parlare per sé e per noi, chiedendoci di riconoscerci in quello che dice per provare a dare senso alla perspicuità della prova introdotta da Wittgenstein. Sta dunque inscrevendo nelle sue famiglie d'origine la "perspicuità della

---

<sup>113</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself* (cit.) p. 28

prova”, attraverso delle precise immagini, quali la “liberazione” e la “relazione perfetta, non finita ma permanente”.<sup>114</sup>

Queste immagini e famiglie ci restituiscono la prova formale come «una struttura che ci dice che qualcosa è terminato, che il fondo è raggiunto»<sup>115</sup>; l’analogia con i metodi di Wittgenstein è evidente se leggiamo il §133 delle *Ricerche*, in cui scrive 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*». La prova logico-matematica però, nota Cavell, a differenza di quella che Wittgenstein chiama in causa per la filosofia, non richiede che «io consulti il mio desiderio, non ci sarebbe alcuna rilevanza intellettuale nel consultarlo, per determinare se io davvero possa smettere di pensare; la prova completata ci fa smettere, mi dà l’estasi non preceduta dal tormento (ma forse dai su e giù della scoperta). Questa è la sua bellezza»<sup>116</sup>.

Pur con questa precisa differenza, che si unisce a quella sopra notata per cui la prova formale non abbisogna di invenzioni di membri intermedi, l’idea di Cavell è dunque che Wittgenstein nella sua stessa scrittura, nelle sue frasi che si seguono l’un’altra nel corso delle *Ricerche* senza essere

---

<sup>114</sup> Questo commento di Cavell, che sembra appunto concentrarsi sugli effetti dell’esperienza della prova formale, riecheggia un passo delle *Lezioni sull’estetica* di Wittgenstein, il §3 della sezione IV. Dove si critica la sensatezza di una tale domanda «Se ti chiedi “Qual è l’effetto peculiare di queste parole?”, stai facendo in un certo senso un errore. Cosa succederebbe se non avessero alcun effetto? Non sarebbero parole peculiari?». Qui mi preme solo notare come Wittgenstein stesso sia molto chiaro in questo passo sull’irriducibilità dell’esperienza estetica, o meglio dell’espressività linguistica, ai suoi effetti, come se essi fossero distinti dalle parole o dalle opere stese, piuttosto sono inestricabili. Scrive infatti poco oltre: «Guarda il suo volto – ciò che è importante è la sua espressione – non il suo colore, la sua dimensione ...” “Beh, allora dacci l’espressione senza il volto”. L’espressione non è un effetto del volto».

<sup>115</sup> Cavell, S. *The Investigations’ Everyday Aesthetics of Itself*, (cit.), p.28

<sup>116</sup> *ivi*

passi di un'argomentazione, e che hanno una vita ed un senso singolare pur essendo legate fra loro, abbia proprio trovato ed espresso queste tre caratteristiche della perspicuità della rappresentazione perspicua che la "prova formale" incarna: la completezza, il piacere, e il porre termine a qualcosa, al pensiero. Wittgenstein dunque scopre e ottiene la perspicuità che si può realizzare con «una certa unità o una certa disposizione di parole ordinarie», scopre «dei momenti (non-formali) di completa chiarezza, delle parole ordinarie che non sono intese come premesse per una conclusione, [...] una disposizione di parole che costituisce già il proprio stesso fondo, che trova le sue stessi basi, una forma aforistica».<sup>117</sup>

I «gesti letterari» delle *Ricerche* che Cavell presenta per dar conto di questa sua idea sono molteplici: §309 «Qual è il tuo scopo in filosofia? - Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola»; §268 «Perché la mia mano destra non può regalare denaro alla mia mano sinistra?»; §217 «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega»; §6 «Pronunciare una parola è come toccare un tasto sul pianoforte delle rappresentazioni»; p. 236 «Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana», §107 «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci»

Tali aforismi sembrano richiedere uno specifico talento letterario da parte di Wittgenstein, «c'è un piacere nell'essere catturato da loro, e uno shock di libertà che si può provare, e un timore di vulnerabilità (poiché a volte spingono a tradimento il lettore a compiere passi sbagliati) [...], sono allo

---

<sup>117</sup> ivi

stesso tempo semplici e improvvisi, in una parola brillanti»<sup>118</sup>. Tale talento si sostanzia innanzitutto della padronanza del nostro linguaggio, delle nostre ordinarie parole, capacità che tutti possediamo, e alla pretesa di provare a dire “ciò che diremmo nella tale situazione”, pretesa identica a quella di Austin e della filosofia del linguaggio ordinario in genere, che però in questo autore non sembra avere particolari connotazioni estetiche o letterarie. Ciò che infatti rende particolare Wittgenstein rispetto agli altri filosofi del linguaggio ordinario è un’ulteriore componente della sua scrittura, una capacità specificatamente compositiva, proprio il talento aforistico che trova la giusta “disposizione” [*ordering*] delle parole, «un talento che potrebbe essere pericoloso per la filosofia, o che potrebbe distrarre da essa, infatti [le sue parole] richiedono un combinato sforzo estetico per poter essere valutate, come per esempio per vedere se il piacere, lo shock, la preoccupazione che provocano dipendano dal loro essere così brillanti».<sup>119</sup>

#### **§4.3 Lo scontro e la relazione fra l’ordinario e il letterario.**

Nel suo *A Pitch of Philosophy*, Cavell traccia in altro modo la differenza fra i suoi due maestri Wittgenstein e Austin, quando afferma: «Il rifiuto della filosofia da parte di Austin era, per così dire anti-filosofico, in direzione della linguistica. Il rifiuto di Wittgenstein invece, il suo tentativo di superarla, era invece a sua volta filosofico»<sup>120</sup>. Propongo di sovrapporre qui tali criteri di

---

<sup>118</sup> ibidem p.25,

<sup>119</sup> ibidem p. 24

<sup>120</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy*, (cit.) p.14



distinzione, a ben vedere infatti l'approccio letterario, aforistico ed estetico di Wittgenstein, costituisce a sua volta una sfida alla tradizionale filosofia, alla filosofia come problemi e prove formali, poiché tenta con mezzi ordinari di ottenere una simile se non maggiore perspicuità di quella che otterremmo con metodi che sembrano più rigorosi, ed è quindi intimamente legato alla prospettiva del "superamento della filosofia", – è infatti «un talento che potrebbe essere pericoloso per la filosofia». Al riguardo è illuminante una notazione che avanza Cavell nel suo *Conditions Handsome and Unhandsome*, dove nell'Appendice A dal titolo *Hope and Faith*, nell'accomunare Wittgenstein e Heidegger in tale tentativo di "superamento filosofico della filosofia", scrive:

Se sfidi e attacchi la filosofia filosoficamente, allora la domanda se ciò che componi sia o non sia filosofia è necessariamente instabile. Se sfidi la filosofia in quanto tale come può essere che ciò che fai sia filosofia? Ma se ciò che stai facendo non fosse filosofia come può sfidare qualcosa filosoficamente?<sup>121</sup>.

Ciò che propongo dunque è che tale instabilità del testo wittgensteiniano, di un' *opera* che prova un superamento filosofico della filosofia stessa<sup>122</sup>, sia dovuta al suo ricorrere all'aforisma, che fa sì che questa si distingua da altri tentavi di rifiuto della filosofia, quale ad esempio quello di Austin, pur diretto anch'esso alla dimensione ordinaria della nostra esperienza.

---

<sup>121</sup> Cavell, S. *Conditions Handsome and Unhandsome: The constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago, 1990). p.133

<sup>122</sup> Sempre in *Condition Handsome and Unhandsome* (cit.) Cavell include nella categoria di coloro che hanno provato una tale mossa anche molti altri autori, quando scrive: « i maggiori filosofi moderni, da Cartesio, Locke, Hume fino a Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein, hanno desiderato superare la filosofia filosoficamente», p. 14.

L'aforisma wittgensteiniano ci *mette in condizione* di portare a termine la nostra ricerca di una soluzione per un problema filosofico, perché come scrive Mulhall «ci libera offrendoci i mezzi per esprimere noi stessi, un modo per articolare le nostre esperienze di estraneità rispetto a noi stessi e di tormento, così come i nostri momenti di recupero, stabilità e riposo»<sup>123</sup>. Troviamo espresse in esso le nostre immagini, i nostri pensieri privati e le nostre fantasie filosofiche, ed è proprio questo senso di esposizione, del sentire esplicitate e in parte liberate delle parti di noi, da cui deriva tanto il “piacere”, similmente a quanto avviene nella dimostrazione formale, quanto lo “shock” o la “preoccupazione” di cui parla Cavell. È dunque al livello di tale gesti letterari che noto la «deformazione del mio linguaggio»<sup>124</sup>, passaggio necessario per un suo cambio d'immagine<sup>125</sup>.

Scrive Wittgenstein nel §109 delle *Ricerche* che i problemi filosofici «non sono naturalmente problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo», e aggiunge nel §123 «Un problema filosofico ha la forma “Non mi ci raccapezzo”». Sostiene dunque Cavell che l'aforisma assume su di sé non solo il compito di farci ritrovare la strada, ma anche di mostrarci in che modo e rispetto a cosa potevamo esserci persi:

La forza delle ricerche grammaticali che troviamo  
nelle *Ricerche Filosofiche* dipende dal loro

---

<sup>123</sup> Mulhall, S. *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon, London 2001, p. 152

<sup>124</sup> Cavell, S. *Notes and Afterthoughts* (cit.) p.271

<sup>125</sup> Cfr. *supra* §3.3

ricondere indietro una parola dalla sua prigione metafisica, facendo appello al suo uso quotidiano. La forza dell'aforistico dipende dal suo ammettere l'appello e anche in un certo senso la realtà del metafisico [esplora il metafisico]. È un modo di riflettere la chiarezza portata dalle ricerche grammaticali, che in sé stessa, in quanto se stessa, esibisce questa chiarezza, insieme alla soddisfazione e al riconoscimento dell'oscurità da cui proviene questa chiarezza.<sup>126</sup>

La dimensione aforistica dello scrivere di Wittgenstein si trova dunque a completarne la dimensione ordinaria, proprio opponendosi a essa, allontanandosi dal linguaggio quotidiano, adottando una forma che appartiene alla poesia e alla letteratura, e che dà voce alle ambiguità, alle ambizioni del pensiero stesso, esplorando e presentificando le nostre immagini<sup>127</sup>. Un'ulteriore conferma di tale relazione-tensione fra le due dimensioni dell'aforisma e dell'ordinario è in una replica di Cavell nel volume collettivo a lui dedicato, *Contending with Stanley Cavell*, dove, tracciando un parallelo con'un'altra sua famosa relazione tensiva, parla del suo stesso stile di scrittura:

C'è un movimento [nel mio testo] che mi pare sia più o meno quello che ho chiamato in precedenza la mia sensazione che la quarta parte di *The Claim of Reason* sia in qualche modo "strappata", spinta in qua

---

<sup>126</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself* (cit) p.25

<sup>127</sup> Cfr. *infra* §3.2, cap. III, in cui ritorneremo sulla dimensione letteraria del pensiero Wittgenstein come un dar voce all'ambizioni della nostra ragione, rispetto al loro confinamento che invece ricerca la filosofia di Kant.

e in là. C'è sì uno scontro [*struggle*] fra i criteri (ovvero l'ordinario), e lo scetticismo (il desiderio di una vuota libertà da me stesso), ma ce ne è anche uno fra l'ordinario e l'aforistico (il desiderio del trascendentale, di una soddisfazione fuori dall'ordinario che non ci giunge invece dalla provvisorietà dei giochi linguistici, che viene appunto deluso dalla correzione che otteniamo nei giochi linguistici).<sup>128</sup>

Nella “rappresentazione perspicua” che l'aforisma delle *Ricerche* ci fornisce è presente questo stesso sforzo/scontro con l'ordinario, poiché con la sua brillantezza, il suo essere a volte improvviso quanto una minaccia o una battuta, ci può portar oltre la dimensione dei giochi linguistici stessi, perfino di quelli immaginati come nel caso dei muratori, dando voce in molti casi ai nostri impieghi metafisici, alla dimensione scettica che rifiuta i criteri ordinari delle parole<sup>129</sup>. L'aforisma ci richiede dunque di andare oltre, oltre le stesse parole e i nostri stessi giochi, mettendo sotto “pressione” l'ordinario, gli usi costituiti e convenzionali. L'immagine di una tale “pressione” ricorre alcune volte in vari e diversi luoghi testuali di Cavell, innanzitutto nell'introduzione originale di *The Claim of Reason* cui la precedente notazione si riferisce, in cui Cavell descrive il suo fine nello scrivere la quarta parte del suo libro, innanzitutto quello di considerare che «l'autonomia di ogni piccola parte del testo è un obiettivo più importante di una scorrevole transizione fra una parte e l'altra». Questo suo stesso obiettivo dunque «tende a *spingere* la prosa

---

<sup>128</sup> Cavell, S. *Responses* in Goodman, R. B. (editor), *Contending with Stanley Cavell*, (cit.) p.170

<sup>129</sup> Uno dei migliori esempi al riguardo è il §107 sopra citato. Per una sua analisi vd. *infra* §4,3 cap. II

verso l'aforistico»<sup>130</sup>, e questa notazione però, più che riferirsi alla sola parte quarta, come ha notato Mulhall, potrebbe in senso lato «adattarsi allo stile lirico e drammatico con cui è scritto l'intero libro – le sue parti sono sia dei blocchi autonomi giustapposti l'uno all'altro [*il lirico*], sia allo stesso tempo rispondono a conclusioni raggiunte in precedenti parti [*il drammatico*]»<sup>131</sup>. Possiamo comprendere che cosa intenda Cavell, come i suoi commentatori, con questo tipo di pressione e tensione interna al suo testo, con questa relazione fra diverse forme espressive e argomentative, fra l'ordinario e l'aforistico, riferendoci ad un'altra forma espressiva e letteraria che Cavell ha esaminato in uno dei suoi primissimi articoli, *Aesthetics Problems of Modern Philosophy*, e che è ritornata altre volte nel suo pensiero, ovvero la metafora.

Riprendendo infatti nel suo *In Quest of The Ordinary* quanto scritto qualche decennio prima e rispondendo ad alcune critiche, Cavell afferma:

La metafora trascende i nostri criteri [ordinari] non come se ripudiasse il nostro essere in accordo ma più che altro *come se lo mettesse sotto pressione* [*to pressure*] [...]. Nel regno del figurativo, le nostre parole non sono percepite come qualcosa che ci confina ma che ci libera, non come qualcosa che ci lega ma che ci unisce. (Questo regno non è fuori né dentro i giochi linguistici). La possibilità della metafora è la stessa possibilità del linguaggio in generale, [...] ma ciò che è essenziale al funzionamento di una metafora è che il suo

---

<sup>130</sup> Cavell, S. *The Claim of Reason* (cit.) p. xxiii, corsivo mio

<sup>131</sup> Mulhall, S. *On Refusin to begin*, (cit) p. 33

“trasferimento” sia innaturale – rompe con le normali  
e già stabilite direzioni di proiezione.<sup>132</sup>

L'esempio tradizionale che possiamo utilizzare per illustrare la questione, la frase «Giulietta è il sole» pronunciata da Romeo, ci porta a riflettere sul fatto che per poter pronunciare una tale frase «l'ordinaria grammatica di “sole” deve essere preservata se vogliamo applicarlo a Giulietta»<sup>133</sup>, ma al contempo essa va anche estesa figurativamente, oltre i suoi usi costituiti, perché si dia una tale applicazione. Questa estensione è simile dunque alle stesse proiezioni che sono caratteristiche della filosofia del linguaggio ordinario, alle sue ricontestualizzazioni o cambi di immagine, e al contempo differente perché in questo caso della metafora, e, da ciò che sto qui sostenendo, similmente anche dell'aforisma, si percorrono linee di proiezioni “innaturali”, che non sono già state percorse, non ordinarie, o per meglio dire si *spingono* queste linee verso un oltre dell'ordinario, più che verso un fuori dall'ordinario – Cavell ammonisce infatti che il regno del figurativo non è fuori dai giochi linguistici. La filosofia diventa così in Cavell non solo una riscoperta dell'ordinario – come in Austin-, un ritorno alla giusta patria della parole, ma una riconfigurazione estetica dell'ordinario, un suo cambiamento.

---

<sup>132</sup> Cavell, S. *In Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1994 p.148, corsivo mio

<sup>133</sup> *ivi*

#### **§4.4 Le Ricerche Filosofiche come opera d'arte: album e frammento.**

In *The Investigations Everyday Aesthetics of Itself* Cavell chiarisce come sia molto vario il ruolo degli aforismi nelle *Ricerche*, «non sempre l'aforistico prende la forma di aforismi autonomi e liberi (come quello dell'indicare alla mosca l'uscita dalla trappola, o del corpo come immagine dell'anima)», infatti «in molti dei casi riflettono dettagli del proprio stesso metodo, ricostruiscono delle nostre fantasie, chiamano la nostra attenzione su alcune immagini che ci si sono imposte, presentano casi intermedi»<sup>134</sup>. Questa diversa realizzazione dell'aforistico, che passa da forme più creative, indipendenti e liriche ad altre più dialoganti e drammatiche, come in precedenza affermava Mulhall<sup>135</sup> adoperando una distinzione dello stesso Cavell, è proprio ciò cui dobbiamo riferirci per affrontare l'ultima questione che dobbiamo porci per concludere questo discorso sullo stile e il metodo di Cavell così come di Wittgenstein. Ciò da cui partiva tale capitolo era l'idea che esaminando l'inizio della filosofia wittgensteiniana, e i suoi metodi di scrittura intimamente legati ad esso, avremmo compreso l'inizio della filosofia di Cavell come la sua metodologia, poiché la seconda prende a modello la prima. Questa idea, dopo le ultime riflessioni sull'aforismo, sembrerebbe più difficile qui da sostenere. Nota infatti Jonathan Culler riguardo allo stile dei due autori:

Wittgenstein è spesso stato accusato di essere enigmatico in maniera esasperante e quasi ostile alla

---

<sup>134</sup> Cavell, S. *The Investigations Everyday Aesthetics of Itself* (cit.) p.29

<sup>135</sup> cfr. *supra* §4.3

comprensione, ma mai, credo, di scrivere male. Wittgenstein è scarno, aforistico, enigmatico, paratattico. Cavell invece è pieno, espansivo, ricco di digressioni, elaborato, ipotattico. Ma dato che Cavell considera le *Ricerche*, più di ogni altro testo «paradigmatico per me di cosa sia la filosofia», ed ha cercato di scoprire «modi di scrittura che potessi considerare filosofici e che potessi riconoscere in qualche modo come estensioni – quindi a volte come negazioni- di quelli di Wittgenstein», ci si potrebbe chiedere se vi sono dopotutto caratteristiche che i loro due stili di scrittura condividono. Che cosa vuole portare alla nostra attenzione Cavell della scrittura di Wittgenstein?<sup>136</sup>

Culler di fatto nel suo testo non risponde al quesito che pone, se non alludendo brevemente a una lettura “eccessiva” che Cavell avrebbe fatto di Wittgenstein<sup>137</sup>. Provo invece qui a rispondere a tale domanda ponendo attenzione proprio al senso allargato che l’aforistico, ciò che Cavell ci indica in Wittgenstein, per lui rappresenta, ai diversi ruoli che assume sia nelle *Ricerche* che nel suo lavoro. Non è infatti solo per allontanarsi da Wittgenstein, per non diventarne semplicemente un epigono, che Cavell scrive in modo certamente diverso, ma è proprio per seguirne l’idea originaria, che è quella di cercare la propria voce espressiva per

---

<sup>136</sup> Culler, J. D. *Literary in Question*, Sanford University Press, Sanford 2007 , p.216

<sup>137</sup> ibidem p.219



riconfigurare la dimensione razionale, adoperando la forma aforistica/letteraria in ogni suo senso<sup>138</sup>.

Ciò che è sicuramente sopravvissuto in Cavell come specifica forma ereditata da Wittgenstein, così come in parte anche da Emerson e Thoreau, è la struttura aforistica e sostanzialmente frammentaria dei suoi scritti, dove per struttura aforistica si intende non solo una dimensione lirica di singoli gesti letterari, ma essenzialmente anche la cornice che li contiene, ovvero il libro in cui tali gesti sono racchiusi e a cui danno vita. Questo testo/cornice era sicuramente in Wittgenstein già in parte “drammatico”, i più diversi commentatori e lettori delle *Ricerche* hanno trovato al suo interno diversi personaggi<sup>139</sup>, o diverse voci, così come diversi i scambi fra loro che sono spesso interrotti o conclusi proprio dagli aforismi –come quello della vanga più volte citato-, eppure questa dimensione dia-logica richiede un certo sforzo per essere recuperata e ricostruita. La concatenazione, il dialogo fra i vari paragrafi e parti del testo come fra i suoi protagonisti –c’è l’allievo, lo scettico, il metafisico...- è sicuramente presente, poiché seppur molto eterogenee le *Ricerche* non si presentano affatto come una raccolta di materiale slegato o disordinato, troviamo infatti dei temi ricorrenti, discorsi in forma spezzata<sup>140</sup>. D’altronde è Wittgenstein stesso a chiarire nella prefazione stessa che cosa sia il suo

---

<sup>138</sup> Per tracciare tale legame fra i due pensatori, possiamo, adottando una distinzione per cui vd. *infra* §3.2, cap. III, affermare che Cavell non *imita* l’esempio wittgensteiniano, ma piuttosto lo *segue*, esemplarizzandosi a sua volta, cercando la propria dimensione originale.

<sup>139</sup> Cfr. *infra* §1, cap. II, in cui avremo un chiaro esempio di tutto ciò nel confronto fra Cavell e uno dei più celebri commentatori delle *Ricerche*, ovvero Saul Kripke. Cfr. al riguardo anche Picardi, E. *Il Gioco Linguistico Numero Due* (cit.)

<sup>140</sup> Cfr. Stroll, A. *Moore and Wittgenstein On Certainty*, Oxford University Press, 1994 New York, pp, 89-97

libro, che tipo di cornice e opera egli ci presenti, e come il criterio unificante sia stilistico e metodologico insieme:

Ho messo giù questi pensieri sotto forma di *osservazioni*, di brevi paragrafi. [...] In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro, la cui forma immaginavo di volta in volta diversa. Essenziale mi sembrava in ogni caso che i pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua. Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche[...]. E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni .

Gli stessi (o quasi gli stessi) punti furono avvicinati, sempre di nuovo, da direzioni differenti, e sempre nuove immagini furono schizzate. Un gran numero di esse erano state abbozzate in malo modo[...], quando le scartai ne rimasero un certo numero, riuscite a metà, che dovettero essere riordinate e spesso tagliate, in modi da poter dare all'osservatore soltanto un'immagine del paesaggio. – Così questo libro è davvero soltanto un album.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche*, p.4

Wittgenstein ci sta qui rivelando i limiti che ha incontrato nello scrivere il suo testo, o, per parafrasare quanto affermava sopra Cavell, ci sta mostrando come la sua comprensione di ciò che vuole descrivere ed esaminare nelle *Ricerche* «ha dei limiti, ma soprattutto è lui che deve *tracciarle*, su una base evidentemente non più grande di se stesso»<sup>142</sup>. Tale idea di limite, di una «certa natura della ricerca che ci costringe» a certe forme quale un album o «una raccolta di schizzi paesistici»<sup>143</sup>, come si esprimerà poco dopo, è intimamente connessa all'idea della poesia, tale necessità di esprimersi in forma frammentaria, piuttosto che sistematicamente. Viene infatti esplicitamente associata da Wittgenstein alla forma poetica in una notazione dei *Pensieri Diversi*: «Penso di aver meglio sintetizzato dove mi colloco in relazione alla filosofia quando ho detto: si dovrebbe scrivere di filosofia come quando si scrive un poema[...] Con queste parole identificavo me stesso come qualcuno che quasi non può fare ciò che vorrebbe invece essere in grado di fare»<sup>144</sup>.

L'impossibilità, espressa nella prefazione, di dar vita ad un libro "scorrevole", è ciò che lo porta, anzi lo spinge alla poesia, o meglio a scrivere *come se stesse* scrivendo in poesia, perché tale *pressione* del letterario verso il filosofico, che avevamo già individuato nell'esame dell'aforistico, né in Wittgenstein né tantomeno in Cavell fa sì che la filosofia venga mai ridotta alla letteratura - stiamo cercando di tracciare qui, in questo primo capitolo, il "registro di pensiero medio" di Cavell fra questi due ambiti del pensiero umano. Tale pressione infatti è irrisolta, o meglio dà come effetto una continua tensione fra letterario e filosofico, giocata proprio sui nostri *limiti* espressivi e stilistici tanto quanto

---

<sup>142</sup> Cavell, S. *Alla ricerca della felicità*, (cit.) p. 44

<sup>143</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche*, p.4

<sup>144</sup> Wittgenstein, L. *Pensieri Diversi*, Adelphi, Milano 1993. pp.28-29

razionali, un'esperienza che Wittgenstein al §119 descrive come quella dei «bernoccoli che il nostro intelletto si fa cozzando contro i limiti del linguaggio». Il lavoro centrale delle *Ricerche*, come abbiamo visto, è per Cavell un tentativo di superamento e ridefinizione letterario-filosofica della filosofia, un tentativo di darci risposta e interrompere le nostre domande riportandole alla loro dimensione ordinaria e a noi stessi in quanto creature capaci di esprimersi, di immaginarsi. La peculiare ricerca di Wittgenstein che dà vita al suo testo, è di natura intima, personale, si dirige verso una forma particolare di autobiografia<sup>145</sup> che qualcuno ha chiamato una vera e propria confessione –si pensi all'analisi di Cavell del § 217 della *Vanga*<sup>146</sup>- avvicinandosi in questo alla letteratura che sembra voler trascendere proprio l'ordinario ma che, come visto, in dialogo con la filosofia ha la possibilità di riconfigurarlo.

Il provare a parlare di sé e per sé di Wittgenstein, la sua arrogazione e autoriflessività come quella del suo testo costituiscono dunque la stessa estetica delle *Ricerche*: il libro in quanto tale, così come egli ce lo offre, questo «solo un album», è il suo stesso tentativo di ricostruzione del (proprio) soggetto, di un soggetto moderno, frammentario, che come un'opera d'arte, per cercare il senso e la ragione di ciò che fa, deve provare a leggere e rileggere se stesso, tornando più volte negli stessi punti, provando a «riconfigurarsi, non nel senso di doversi limitare, ma piuttosto come qualcosa che non sia ancora stato scoperto, come qualcosa che è ancora in sospeso, come un debito, come il mio sé, che è sempre e non è

---

<sup>145</sup> Uno dei testi che meglio fa il punto della questione è Hagberg, G. *Describing: Ourselves Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2008, cfr. in particolare pp. 59-76

<sup>146</sup> cfr. *supra* §4.1

mai ciò che sono»<sup>147</sup>. È dunque in questo senso che Cavell parla delle *Ricerche*, come «un'opera della modernità, che continuamente mette in questione il suo medium e il suo senso di rottura con il passato,[...] che prova a restituirci un ritratto del soggetto moderno, ovvero, il lettore per cui comprende di essere stata scritta»<sup>148</sup>.

Questa specifica attenzione alle *Ricerche* è dunque ciò che sto provando a individuare come vero e proprio modello paradigmatico per Cavell, non solo del (suo) filosofare, o di una forma umana, aperta e razionale dell'argomentare ritrovabile *anche* nell'arte - come hanno sostenuto i pochi commentatori che hanno letto e ricostruite tali affermazioni<sup>149</sup>-, ma di una vera e propria estetica.

Sebbene infatti tali legami fra la dimensione filosofica, quella del soggetto e l'estetica siano stati spesso individuati e tracciati nella letteratura secondaria, sono stati quasi sempre interpretati per *connotare* la specificità della filosofia di Wittgenstein e dunque di quella di Cavell che ne prende coscienza, spostando però sempre il proprio centro di lettura lontano dalla questione estetica, quella dell'aforisma ad esempio, metodo e contenuto dell'opera di Cavell. Simon Critchley ad esempio si è spesso soffermato sulla «qualità frammentaria della prosa di Cavell»<sup>150</sup> ed è forse l'autore che più si è spinto innanzi nel riflettere sulla sua dimensione letteraria, inserendola nel contesto, nella famiglia del "romanticismo" filosofico ed artistico. Si è però arrestato dinanzi alla possibilità di trasferire fuori da Cavell, di trovare in lui e quindi di portare via con sé,

---

<sup>147</sup> Cavell, S. *Introductory Note to "The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself"*, (cit.) p.18

<sup>148</sup> *ibidem* p.19-20

<sup>149</sup> cfr. Mulhall, S. *On refusing to begin* (cit.) pp. 30-34

<sup>150</sup> Critchley, S. *Cavell's "Romanticism" and Cavell's Romanticism*, in Goodman, R.B. *Contending with Stanley Cavell*, (cit.) p 51

una vera e propria teoria estetica, di leggere le *Ricerche* tanto quanto i testi di Cavell come specifici modelli di una comprensione estetica<sup>151</sup>. I pochi altri autori che hanno riflettuto al riguardo infatti si sono più che altro concentrati su come tali questioni interagissero su altri temi che hanno rinvenuto come centrali nel pensiero di Cavell, dal già citato nella sua lunga monografia *Stanley Cavell: Philosophy Recounting of the Ordinary* si sofferma su altri luoghi di elaborazione per ricostruire nella sua interezza, nella sua perspicuità, il pensiero di Cavell. In diverse altre monografie o si è abbandonata l'idea di poter trovare un centro possibile per tutta la sua elaborazione, o si sono scelti temi quali lo scetticismo, l'ordinario, o quello forse più vicino al nostro della ricerca della propria "voce"<sup>152</sup>. Credo invece qui nella necessità di individuare nella dimensione estetica, in prima istanza qui ricostruita, il fondo del pensiero di Cavell. La questione metodologica e stilistica è infatti il possibile punto attorno a cui aggregare, dare senso e prospettiva a molte delle sue proposte e nozioni, dove l'estetica non è affatto una "filosofia speciale" cui si dedica, ma costituisce la radice del suo stesso pensiero, dal quale una delle lezioni, forse la più essenziale che possiamo trarre, è proprio una teoria estetica che abbracci l'arte, il soggetto e le sue ricerche e che dà vita all'elaborazione filosofica stessa.

È dunque alla luce di tutto ciò che possiamo rispondere alla domanda e ai dubbi di Culler sulle differenze fra la scrittura di Wittgenstein e quella di Cavell, nonostante le insistenze di quest'ultimo nel prendere a modello il primo. L'album, l'insieme di bozzetti che costituiscono il soggetto frammentario wittgensteiniano trova la sua evoluzione, la

---

<sup>151</sup> Cfr. *ibidem* pp. 47-49

<sup>152</sup> Cfr. Gould, T. *Hearing Things: Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell* (cit.)

riconstestualizzazione del suo aspetto autobiografico quanto estetico, nel “diario” di Cavell, che scrive a proposito «via via sono arrivato a considerare, o ad accettare, forse perfino a dipenderne, dal tenere qualcosa come un diario filosofico».<sup>153</sup> L’aforistico diviene in Cavell un diario ricco di digressioni, la trascrizione del pensiero di un singolo autore che si articola in momenti diversi, in varie voci, dal frammento al discorso, in un gioco interno di rimandi estremamente complesso, poiché sembra lottare per presentarsi esplicitamente e che pure rimane a volte implicito, così come avviene per i suoi metodi letterari ed estetici, che invece sono il vero e proprio centro di tutta la sua riflessione. L’approccio a tale diario, che credo costituisca l’intera opera di Cavell, è infatti il suo stesso modo di intendere la filosofia:

Non cerco una filosofia che promette una sempre prematura unità, ma piuttosto una che in linea di principio mi permetta di muovermi partendo da qualsiasi luogo in cui mi trovo, da qualsiasi desiderio presente, fino a qualsiasi altro posto che penso possa essere importante per me.<sup>154</sup>

Tutti i suoi percorsi dunque, tutti i movimenti del pensiero di Cavell sono sì spesso simili a quelli che Wittgenstein ci indica nella sua prefazione, ma è il desiderio che li ha originati ciò che in certi casi li distanzia e in altri crea questa similitudine –Cavell e Wittgenstein sono due persone diverse, due soggetti e autori diversi, seppur entrambi frammentari poiché entrambi coinvolti dalla modernità, e lo stesso vale per le loro opere, nondimeno è possibile che uno stesso desiderio appartenga anche a

---

<sup>153</sup> Cavell, S. *The Claim of Reason* (cit.), pp. xxiii

<sup>154</sup> Stanley Cavell, Introductory Note to “The Investigations’ Everyday Aesthetics of Itself”, (cit.) p.19

persone diverse, sia vissuto da più persone, perché può essere condiviso, ereditato, trasmesso, e in questi passaggi e comunanze nondimeno si crea la differenza fra le varie identità. Il desiderio è ciò che compariva nelle parole di Agostino citate nel primo paragrafo delle *Ricerche*, che anche nel filosofo cristiano dà vita ad un testo, ad un'opera, alle stesse parole che scrive, se descrive infatti il suo apprendimento del linguaggio è infatti perché «mi rendevo conto di quale cose fossero i segni, e avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà»<sup>155</sup>. Il testo dunque, il nostro punto di partenza per dar conto di cosa conti come argomentazione in Cavell, di cosa sia la filosofia –si ricordi il suo *desiderio* di considerare la filosofia come un insieme di testi- è anche il nostro punto di arrivo, con la guadagnata consapevolezza di ciò di cui è intessuto, superando la prima opposizione con i problemi che si presentava. Abbiamo infatti compreso la sua apertura nei nostri confronti, come i suoi metodi e criteri di comprensione e critica siano interni a una circolarità che pure non sembra risolversi in un paradosso, così come il ruolo essenziale che le immagini, la nostra immaginazione ed espressione, svolgono restituendoci una vera e propria possibilità di perspicuità. Abbiamo così individuato la vera e propria “argomentazione wittgensteiniana” che troviamo nei giochi linguistici, concentrandoci sulla loro letterarietà e sul nostro desiderio di trascendere noi stessi che questa esprime, e allo stesso tempo sulla parallela possibilità che questi ci offrono di riscoprirci e riconfigurarci attraverso la nostra ordinaria di espressione. Questi desideri di perdita così come di riscoperta di noi e delle nostre pratiche, così come la nostra responsabilità per tali desiderii,, sono

---

<sup>155</sup> Agostino, *Confessioni*, I, 8.



dunque gli stessi problemi filosofici che il testo prova ad affrontare, esprimere e superare.

Ciò che ho provato a sostenere è che siano proprio questi movimenti frammentari, autobiografici, esemplari, singolari, caratterizzati dalla stessa «negazione del sistema, ma di certo non una negazione della sistematicità<sup>156</sup>» che Cavell riconosce in Wittgenstein, che possono costituire una originalissima proposta estetica, se non addirittura una teoria, di cui egli non è che sia inconsapevole –l'autoriflessività come visto è una delle caratteristiche più forte della scrittura di Cavell- ma che piuttosto lascia all'esibizione esemplare del suo lavoro, chiedendoci di leggerla nelle sue stesse parole, poiché questo suo criterio di comprensione e di riconoscimento è interno alla sua stessa proposta.

---

<sup>156</sup> Cavell, S. *Introductory Note to "The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself"*, (cit.) p.32

Qui l'esemplificare non è un metodo *indiretto* di spiegazione, in mancanza di un metodo migliore.[...] *In questo modo*, appunto, giochiamo il giuoco. (Intendo il gioco linguistico con la parola «giuoco»)

Ludwig Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche* §71

When I see a spade I call it a spade.

Oscar Wilde, *The importance of being earnest*

## Capitolo II

### Esemplarità, immaginazione ed espressione

#### Introduzione

Nel corso di tutto il precedente capitolo abbiamo fatto riferimento a due capacità di noi essere umani, l'espressione e l'immaginazione, che nella ricostruzione che qui propongo risultano essenziali per dar senso sia alla dimensione testuale della filosofia che adotta Cavell, sia alla sua concezione di che cosa sia argomentare, e quindi più in generale alla stessa possibilità della (sua) filosofia, la possibilità di darle inizio e voce nei propri testi e secondo tali metodi di argomentazione – i tre temi su cui ci siamo fin qui concentrati.

L'espressione e l'immaginazione determinano e rendono possibile infatti ciò in cui consiste il centrale lavoro dell'intera opera di Cavell, ciò che ho qui chiamato, ampliando una sua stessa definizione, "lettura e scrittura critica", concetto che riassume in sé i tre temi della dimensione testuale, dell'argomentazione come cambio d'immagine e della possibilità della filosofia in quanto "critica"; riflettendo inoltre sulla nozione di "critica" siamo riusciti, seppur ancora preliminarmente, a determinare quelle che

Cavell definisce le “condizioni letterarie”<sup>157</sup>, ovverosia espressive ed estetiche nella mia lettura, della sua stessa riflessione filosofica, soffermandoci sulla sua forma frammentaria ed aforistica.

Le nozioni di immaginazione ed espressione appartengono strettamente all'estetica e alla sua storia<sup>158</sup>, così come quella di critica<sup>159</sup>, ma l'utilizzo che qui sto facendo di queste due nozioni, seppur volendo insistere proprio sulla loro irriducibilità estetica, non vuole sottoscrivere nessuna delle teorie specifiche che negli ultimi due e più secoli son state avanzate al riguardo, né vuole rinvenire nessuna di esse nella filosofia di Cavell. Piuttosto, proprio per far uscire dalla preliminarità la mia proposta, questo capitolo si dedica ad approfondirle e definirle in quanto capacità linguistiche ordinarie, che fanno parte della nostra esperienza di parlanti; ciò non comporterà dunque negarne la rilevanza estetica, ma piuttosto determinare la specificità dell'estetica di Cavell, mostrando come la sua riflessione ci spinga a considerare essenziali dal punto di vista razionale e filosofico non le nostre facoltà cognitive ma quelle espressive e immaginative. Per anticipare quanto segue –d'altronde abbiamo già visto in atto queste capacità più volte nello scorso capitolo-, definirò l'espressione come la possibilità di avanzare pretese/richieste alla nostra comunità, ovverosia tramite la nozione quasi-tecnica di *claim to community* che vedremo ricorrere in Cavell. L'immaginazione qui intesa è

---

<sup>157</sup> Oltre al già citato *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, tale espressione è centrale anche in Cavell, *S. Wittgensteinian Event* p. 208 in Cavell, *S. Philosophy the day after Tomorrow*, Cambridge 2005, Harvard University Press, pp. 192–212., Cavell sviluppa impiega tale concetto anche in Cavell, *S. Politics as Opposed to What?*, p.160 in *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 1, *The Politics of Interpretation*. (Sep., 1982), pp. 157-178.

<sup>158</sup> Per una ricognizione di tale concetti, in particolare del dibattito contemporaneo al riguardo nell'ambito anglo-americano, vedi la raccolta di saggi Kieran, M. McIver Lopes, *D. Imagination, Philosophy and the Arts*, Routledge, London 2003.

<sup>159</sup> cfr. *infra* §§1.1, 1.2, cap.III

invece la capacità di trasferire e proiettare le nostre parole in nuovi contesti linguistici, ciò che è al centro delle pretese della filosofia del linguaggio ordinario, del “cambio d’immagine” e della stessa nozione di “espressione”.

Per arrivare a tali definizioni e chiarire queste due nozioni ne introdurrò poi una terza, quella di esemplarità, non a caso già presente, seppur implicitamente, nello scorso capitolo, tanto nel gioco di dare e costruire esempi ordinari centrale nell’argomentazione del “cambio d’immagine”, come nell’aforisma in quanto «una disposizione di parole che costituisce già il proprio stesso fondo, che trova le sue stessi basi»<sup>160</sup>.

L’esemplarità è una sorta di cornice esplicativa del concetto di espressione che adotta Cavell, in quanto essa rappresenta la peculiarità e il centro del suo metodo estetico-argomentativo. In particolare ciò che voglio sostenere è che le tre nozioni sono legate in maniera molto specifica: nell’esprimerci avanzando dei *claim* ricorriamo infatti all’immaginazione, consideriamo dei nuovi e diversi contesti in cui ci proiettiamo, per riuscire così ad esemplarizzare, a proporre come criterio per gli altri esseri umani, noi stessi e quanto sosteniamo.

Mostrerò inoltre che il ricorso all’immaginazione e all’espressione, o come vorrei dire ad un’*espressione immaginativa ed esemplare*, rappresenta un modello di razionalità inscritto nella nostra forma di vita e nella nostra ordinarietà, tanto concettuale che sensibile. Per far emergere la doppia valenza, estetica e razionale, di tali nozioni, è necessario prima però un esame della posizione di Cavell nell’articolato e complesso dibattito sul

---

<sup>160</sup> Cavell, *S The Investigations’ Everyday Aesthetics of Itself*, (cit.), p.28, cfr. *supra* §3.1, §4.2, cap.I

cosiddetto “rule-following”, “seguire una regola”, sul famoso paradosso Wittgensteniano che da più di trent’anni ha visto protagonisti molti degli interpreti e lettori delle *Ricerche*, e che affronta precisamente il tema del rapporto fra *caso*, od esempio, e *regola*. Dobbiamo dunque concentrarci dapprima nel ricostruire due posizioni, in parte affini a quella di Cavell, per metterle a confronto con la sua lettura, arrivando così ad inserire tale tema nella sua propria famiglia di appartenenza, ovverosia il rapporto fra fra dimensione soggettiva e la dimensione comunitaria della normatività linguistica come possibile superamento dello scetticismo di matrice epistemologica, Ciò che qui sostengo infatti è che Cavell, fra i pensatori che più hanno riflettuto sul rapporto fra scetticismo e convalida intersoggettiva delle nostre pratiche, si distanzia dal modello di razionalità che viene fornito in molte letture delle *Ricerche*, un modello per così dire “passivo” per ciò che riguarda il soggetto e che concepisce il linguaggio essenzialmente come “rule-governed”, una posizione a forte rischio di convenzionalismo. Tale distanziamento, e conseguente ripensamento del ruolo del soggetto, dipende appunto dal ruolo *esemplare* che esso può assumere solo ricorrendo a una sua dimensione estetica, in una concezione della razionalità e della soggettività che ricorre a facoltà estetiche quali l’espressione e l’immaginazione, per dar senso a sé quanto al proprio linguaggio tracciandone i criteri

## **§1.1 Il paradosso sul seguire una regola nella lettura di Kripke**

Il filosofo statunitense Saul Kripke, nel suo saggio *Wittgenstein su Regole e Linguaggio Privato*<sup>161</sup> individua nei paragrafi §§138-242 delle *Ricerche Filosofiche* il centro della concezione wittgensteiniana di quello che definisce il problema del “seguire una regola”; sono paragrafi decisamente densi, con una particolare forma dialogica che ogni tanto affiora, in cui Wittgenstein tenta di portarci verso una ricomprensione del linguaggio e di che cosa facciamo quando applichiamo un concetto. Qui tento una breve rilettura della disamina di Kripke, così come di quella di Wright che ne costituisce un’emendazione, mettendole in dialogo con quella di Cavell, per poi concentrarmi sulle idee di quest’ultimo che emergeranno in tale dibattito sulla normatività e sensatezza del nostro linguaggio.

Partiamo dal testo di Wittgenstein e cominciamo l’argomento: «Consideriamo ora questo tipo di giuoco linguistico: B deve scrivere, dietro ordine di A, certe successioni di segni secondo una determinata legge di formazione», una successione come «quella dei numeri naturali» (RF§143) - molti degli esempi di questi paragrafi saranno simili, giochi di insegnamento e scene di apprendimento<sup>162</sup>. In tutti questi casi afferrare la regola - comprendere il concetto- che è in questione significa essere in grado di effettuare infinite mosse, continuare la successione, pur avendone effettuate nel passato solo un numero finito. Nello specifico Kripke adotta un particolarissimo caso di gioco linguistico che coinvolge una porzione

---

<sup>161</sup> Kripke, S. *Wittgenstein su Regole e Linguaggio Privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, ed. orig. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge 1982

<sup>162</sup> cfr. *supra* §2.1, cap. I, in cui abbiamo trattato la scena d’apprendimento di Agostino citata da Wittgenstein.

del nostro linguaggio, aggiunge però delle caratteristiche che non ritengo siano essenziali; vincola infatti la problematicità dell'argomento del seguire una regola al trovarsi dinanzi a casi nuovi per l'intera comunità, a mosse mai eseguite prima nel gioco. L'importanza e la radicalità dell'argomento wittgensteiniano deriva invece proprio dal coinvolgere – potenzialmente - qualsiasi gioco linguistico, qualsiasi applicazione concettuale. La caratteristica della novità è sì un tratto essenziale dell'argomento, ma non nel modo in cui crede Kripke, infatti: quello che emerge nell'argomento del seguire una regola non è infatti la paradossalità che si può dare in nuovi casi di applicazione concettuale, ma piuttosto come ogni concetto necessariamente comporterà casi “nuovi” di applicazione, in cui non abbiamo già una risposta, o forse l'abbiamo persa trovandoci così in disaccordo.

Ciò mi pare andare evidente se consideriamo il §185 delle *Ricerche*, in cui uno dei due partecipanti –l'insegnante - non si trova dinanzi ad un caso nuovo; in tale passo si considera infatti un altro gioco linguistico, in cui «invitiamo lo scolaro a continuare una successione (per esempio la progressione aritmetica di ragione 2) oltre il mille, - e lui scrive: 1000, 1004, 1008, 1012». A questo punto cosa possiamo fare se lo studente anche dinanzi al nostro rimprovero «“Dovevi aggiungere sempre due; guarda come hai incominciato la successione!”», ci risponde «“Eppure ho continuato alla stessa maniera!”»? Qui è la regola (“aggiungi 2”) stessa a essere messa in discussione, il concetto di addizione, e molte sono le risposte possibili per tentare di *costringere* l'altro a vedere il suo errore, e dimostrargli che la corretta successione sarebbe stata: 1000, 1002, 1004, 1006, 1008.

Kripke irreggimenta l'argomentazione di Wittgenstein e nel suo saggio considera dunque le varie ipotesi di ciò che possiamo fare in un caso del

genere. Potremmo innanzitutto ricorrere a una definizione esplicita di addizione, che ricorra ad altri concetti più basilari, qui ad esempio quello di successione numerica o l'operazione del contare; potremmo obiettare allora allo scolaro che con il '+' dell'addizione ci si riferisce alla funzione somma, per poi definirla attraverso la nozione di 'successore' e mostrare che da essa segue il risultato 1002 1004 1006...; inoltre, potremmo concludere che lo scolaro non si sta riferendo alla medesima funzione che si era adoperato in passato per le precedenti addizioni, di qui il suo errore. Tale mossa però non risolve la questione, lo scolaro nega infatti di star riferendosi ad un'altra funzione differente da quella usata in passato, accetta invece la formulazione della definizione, ma giustifica il suo risultato facendo riferimento al modo di intendere uno dei concetti presenti in essa, ad esempio quello di 'successore', e così ricomincerebbe questo processo di interpretazione e definizione. Il difetto del nostro tentativo è quindi il ricorrere ad altri concetti/regole, seppur più elementari, e la disputa si sposterebbe su di essi –o per lo meno potrebbe farlo; il disaccordo non si ricompone ma si espande così in un regresso potenzialmente infinito di nuove regole, nuovi concetti da comprendere e da applicare, citati per mostrare la corretta applicazione della regola dell'addizione. Rischiamo di rimanere impigliati in un'infinita ricerca della regola, infinita perché ne include infinite altre, quando invece ci sembra di aver sempre avuto dinanzi ai nostri occhi la definizione di addizione, come scrive infatti Wittgenstein al §175 «Mentre mi lascio guidare, tutto è molto semplice, non noto nulla di particolare, ma dopo, quando mi chiedo che cosa è accaduto allora, sembra che ci sia stato qualcosa di indescrivibile; dopo, nessuna descrizione mi soddisfa».

Seppure dunque siamo in grado di fornire una definizione dei concetti che abbiamo adoperato, ciò non basta a dimostrare all'altro il suo errore, come se la regola eccedesse la propria definibilità, poiché la formulazione



esplicita non esaurisce la nostra pratica di seguirla. L'unica mossa che a questo punto potrebbe avere la necessaria forza logica per convincere l'altro sarebbe individuare la regola secondo cui noi "seguiamo una regola". Questa regola della regola dovrebbe avere però una particolare forza normativa –*prima facie* il ricorrere alle regole sembra propria teso a sottolineare la necessità di una normatività del significato<sup>163</sup>-, una forza eccessiva alla propria stessa formulazione e al proprio stesso uso, una super-regola che contenga in sé tutte le sue applicazioni, che obblighi l'altro a riconoscere il proprio errore, a seguirla.

Quello che ci muove alla discussione –e sarei tentato di dire che ci disturba- con lo scolaro dei paragrafi §143 §185 non è però l'errore in quanto tale, la mancata corretta applicazione della regola (l'aver sbagliato una somma, o l'aver detto 'cane' indicando un gatto), bensì che in un caso –gioco- del genere quale quello dell'errore, che saremmo tentati di definire usuale, il nostro rimarcare l'errore, il definire nuovamente il concetto di addizione non vengano accettati, e proprio per questo usciamo dall'usuale e dall'ordinario, da un certo uso di questi concetti ('addizione', 'cane'), e entriamo in un altro gioco alla ricerca di qualcosa come dei super-concetti.

Qui si vede chiaramente come il livello dell'applicazione e quello della comprensione della regola siano dunque strettamente interrelati, seppure analiticamente e praticamente distinguibili ma forse non scindibili. Lo scolaro può certamente "accettare" una regola, dinanzi ad una sua formulazione assentire, e poi non applicarla correttamente, non seguirla, ossia commettere un errore –per tornare ai giochi, si pensi ai falli e alle

---

<sup>163</sup> Cfr. Lalumera, E. *Concetti e Normatività, Il paradosso di Kripke e la filosofia analitica della mente*; Il poligrafo, Padova 2004. In special modo il capitolo 1.

infrazioni negli sport; se però l'errore è sistematico, se divergo continuamente rispetto agli altri parlanti, allora gli altri possono legittimamente mettere in dubbio la mia accettazione/comprendimento della regola, perché come scrive Wittgenstein al §146 delle *Ricerche* «l'applicazione rimane un criterio della comprensione»<sup>164</sup>. Con tale affermazione Wittgenstein non vuol però invitarci a concentrarci esclusivamente sul “risultato” di tale applicazione, a considerare ogni possibile errore che qualcuno potrebbe compiere come una ragione sufficiente per negargli la comprensione di un concetto, scrive infatti al §181:

Supponiamo che B dica che sa continuare – quando però si appresta a farlo, si incaglia e non ci riesce. Dovremmo dire allora che ha avuto torto a dire che era in grado di continuare? Oppure che in quel momento avrebbe potuto continuare, ma che adesso non ci riesce? – È chiaro che diremo cose differenti in casi differenti.

---

<sup>164</sup> Tale affermazione è stata letta più volte come una chiara prova del “comportamentismo” di Wittgenstein, esattamente come l'altra ben più nota formulazione del §580 «Un 'processo interno' abbisogna di criteri esterni». Vd. ad esempio Glock, H. *A Wittgenstein Dictionary*, (cit.). Wittgenstein però non sta qui parlando di una relazione di tipo causale fra l'afferrare/comprendere la regola e il seguirla correttamente, altrimenti non si potrebbe assolutamente spiegare il caso, in cui qualcuno, tendenzialmente uno studente, afferra la regola e poi commette errori. Piuttosto quella che avanza qui Wittgenstein è una relazione normativa, *criteriale*. Tale affermazione non è dunque una proposta “dementalizzazione” del linguaggio, piuttosto ci inizia a mostrare un diverso tipo di normatività contro quella idea di super-regola che ci si impone – «quando dico tra me e me 'guidare', 'influsso' e cose simili» (RF §175)-, o di 'super-fatto' (§192), arrivando a cercare qualcosa come «una macchina che sembra avere già in sé il suo modo di funzionare, [...] che abbia in sé, in qualche modo misterioso, i suoi possibili movimenti» (§193- 194)”.

Al §143 Wittgenstein afferma inoltre che «non c'è una linea netta di demarcazione tra un errore irregolare e un errore sistematico», il gioco linguistico dell'errore, il concetto di errore – quindi della normatività – forma dunque una famiglia con le sue varie somiglianze. L'impossibilità cui ci troviamo dinanzi e di cui parla Kripke, quella di dimostrare il suo errore al deviante, di costringerlo a procedere come noi crediamo sia giusto, è dunque tanto un'impossibilità di costringere l'altro ad *accettare* la regola, quanto a *seguirla*. La regola sembra quindi perdere ogni forza logica, ci sembrava infatti nell'applicare un concetto di percorrere un «binario che si prolunga, invisibilmente, all'infinito», in cui «i passi sono già tutti compiuti», come scrive Wittgenstein ai §§218– 219 delle *Ricerche*, e invece ci troviamo nel famoso paradosso del §201:

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.

Kripke considera dunque tale paradosso il «problema centrale affrontato nelle *Ricerche Filosofiche*<sup>165</sup>», si impegna quindi nel riscattare la nozione di regola, nella sua concezione del linguaggio come “rule-governed”, la conclusione del §201 delle *Ricerche* comporterebbe infatti che un concetto di per sé non riesca a categorizzare nulla, a darci nessuna parte di mondo, a farci capire dagli altri parlanti della nostra lingua, tutto infatti si potrebbe accordare ad esso, anche le posizioni del “deviante”. Caduta la possibilità che una qualsiasi applicazione concettuale possa essere

---

<sup>165</sup> Kripke, S. *Wittgenstein su Regole e Linguaggio Privato* (cit.) p. 10

corretta cadrebbe quindi la nozione di concetto stessa, perderebbe infatti qualunque possibilità di normatività, sua caratteristica essenziale infatti perché si possa parlare di concettualità<sup>166</sup>; ci troveremmo dunque condannati a una posizione scettica riguardo i nostri concetti.

### **§1.2 Le due immagini del linguaggio rule-governed.**

Cavell considera invece in maniera radicalmente diversa tale passaggio, contesta infatti che Wittgenstein stia presentando un reale e problematico paradosso:

Io considero che qui Wittgenstein stia dicendo piuttosto esplicitamente che le regole non possono svolgere il ruolo fondamentale che Kripke le attribuisce. Nella frase che segue quella che Kripke cita dal §201, in cui Wittgenstein menziona il «nostro paradosso», scrive poi: «La risposta [al paradosso] 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». Ciò mi sembra dunque affermare non che tale paradosso sia «centrale» ma che non appena è menzionato la sua rilevanza viene demolita. Il tono di Wittgenstein è: Ciò che provoca il nostro

---

<sup>166</sup> Al riguardo cfr. Diamond, C. *Losing Your Concepts*, in *Ethics*, Vol. 98, No. 2, (1988), pp. 255-277 e Lalumera, E. *Concetti e Normatività, Il paradosso di Kripke e la filosofia analitica della mente* (cit.),

presunto paradosso non è niente di più di ciò che questa presunta risposta risolve. I fatti riguardo le possibili interpretazioni di una regola non sono sufficienti per provocarci scetticismo al riguardo (sebbene possano giocare a favore di uno scettico che abbia già *rappresentato* le regole e il loro ruolo nel linguaggio in una maniera particolare). La questione per Wittgenstein è perché immaginiamo altrimenti.<sup>167</sup>

Cavell delinea e attacca dunque una certa immagine delle regole, la “maniera particolare” di delineare il loro ruolo che Kripke adotta, sostenendo che sia lo stesso Wittgenstein a opporsi a essa, poiché «nelle *Ricerche* c'è una chiara risposta al riguardo che ci indica che [Wittgenstein] sta già combattendo una prospettiva come quella di Kripke»<sup>168</sup>. Cavell contesta dunque sia la *lettura* di Wittgenstein da parte di Kripke che la posizione o immagine in sé riguardo regole e linguaggio, ciò che sostiene infatti è che il cosiddetto paradosso del seguire una regola non sia realmente tale, si dissolve infatti appena lo presentiamo, in una risposta che non comporta alcuno scetticismo riguardo le regole e la loro normatività, ma che piuttosto ci fa porre attenzione a ciò che davvero possano fare le regole, ciò che *noi* possiamo fare riferendoci ad esse. Cavell non esplicita oltre questa suo (primo) attacco a Kripke e alla regole, ma possiamo farlo noi concentrandoci su quello che evidentemente egli individua come “il termine di critica” di Wittgenstein, quello che chiude la questione, poiché con esso termina la propria citazione dal §201,

---

<sup>167</sup> Cavell, S. *Condition Handsome and Unhandsome*, (cit.) p. 67-68 corsivo mio

<sup>168</sup> *ibidem* p. 79

ovverosia che in un tale caso, quale quello del paradosso, «non esistono né concordanza né contraddizione»<sup>169</sup>.

Il caso è quello in cui ci troviamo con diverse possibili *interpretazioni* della stessa regola, esclusive fra loro e che pure possono essere messe in accordo con essa –abbiamo ad esempio due risposte alla stessa richiesta di continuare la successione in base 2 oltre il numero mille, l’una dice 1002, l’altra 1004. L’affermazione di Wittgenstein dunque afferma che in realtà quando *concepiamo* un simile caso stiamo ponendoci all’interno di una situazione in cui non esiste la normatività poiché non esiste concordare o contraddire, ovverosia i criteri per poter parlare di essa, non c’è dunque paradosso,. Un paradosso dovrebbe infatti avere la forma contraddittoria di “A e non-A”, se “A” è dunque la forza normativa della regola, per poter considerare il §201 come paradossale dovremmo leggerlo come “una regola normativa non è (una regola) normativa, perché non determina alcun modo di agire *corretto*”, ma la prima parte di una tale formulazione nega proprio che si possa parlare di normatività, di correttezza, ciò che è necessaria perché abbia senso la seconda, che ne dovrebbe essere la ragione, e dunque, come scrive Wittgenstein «qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione».

Tale risposta è dunque «presunta», proprio come il paradosso, secondo Cavell, poiché non risponde alla domanda “come è possibile che una regola veicoli una sola interpretazione corretta?”, ma piuttosto serve a farci comprendere che, se ci poniamo in una certa prospettiva sulle regole,

---

<sup>169</sup> Cfr. *infra* §1.3 di questo capitolo, in particolare l’affermazione di Cavell secondo cui «Il concetto di regola non esaurisce dunque i concetti di correttezza o giustificazione (“giusto” o “sbagliato”), anzi non avrebbe alcun significato a meno che questi altri due non ne abbiano già uno», in Cavell, S. *Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy*, pp. 44-72 in Cavell, S. *Must We Mean What We Say?* (cit.) p. 49.

arriviamo ad una morale simile a quella del §258 delle *Ricerche*, ad affermare qualcosa «che vuol dire soltanto che qui non si può parlare di ‘corretto’», come ci succede nel §201, poiché ci siamo messi in una posizione od un’immagine che esclude qui la possibilità di applicare tale concetto. Tale risposta più che farci cercare di uscire dal nostro paradosso, cercando un qualcosa che funzioni come un’interpretazione di una regola ma non abbia i suoi problemi –la strada che esplorerà Kripke-, prova invece a farci capire, come scrive Cavell, che le «regole non possono svolgere il ruolo fondamentale che gli attribuiamo»<sup>170</sup>, così come le loro interpretazioni, e che questa prospettiva è quella che ci ha portato a non poter parlare più di correttezza. Per chiarire meglio tale lettura di Wittgenstein, Cavell avrebbe potuto citare ancora oltre dal §201, in cui si chiarisce tale immagine o prospettiva, ed emerge, credo con maggiore chiarezza, come tale paradosso nasca da una confusione:

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 sta a sua volta dietro la prima.

Il susseguirsi delle interpretazioni divergenti non arriva dunque mai a porre fine alla questione, differisce solo il problema, rafforzando il nostro fraintendimento e le due immagini diverse che qui sono in atto: l’immagine i) che vede le regole come qualcosa di essenziale nel determinare la correttezza del nostro significato linguistico, per poter applicare i nostri giudizi al mondo, quindi una sorta di termine intermedio

---

<sup>170</sup> Cavell, S. *Condition Handsome and Unhandsome*, (cit.) p.80

o terzo che ci guida e ci porta correttamente dal linguaggio al mondo, un'immagine che *prima facie* in Wittgenstein non sembrerebbe in discussione, e l'immagine ii) che vede le interpretazioni, o qualcosa di simile, come una realtà a sua volta intermedia fra la regola e la sua applicazione, qualcosa che dobbiamo afferrare e che ci guida. Ciò comporta che Wittgenstein, nella mia lettura dell'ultima notazione ora riportata dal §201, nell'attaccare l'immagine ii) stia provando a mostrare come sia di fatto la stessa immagine della i), ovvero che la ii), che considera le interpretazioni come ciò che ci garantisce nelle applicare le regole, che sono ciò che ci garantiscono nel applicare le nostre parole, sia nient'altro che una riformulazione della i) che egli ha indagato fin lì. L'immagine ii) infatti non contiene semplicemente la i), o ne risulta una – errata- fondazione, ma è il differimento o la riproduzione di quella stessa, «ciò che sta dietro la prima» ma è come la prima stessa, una regola della regola.

La specificità della lettura di Cavell, che nei suoi testi si è concentrato sulla questione della regola e non su quella dell'interpretazione, è dunque che egli nega i)<sup>171</sup> e quindi consequenzialmente anche ii), poiché nella sua lettura troviamo, seppur implicitamente, l'identificazione fra le due. Quella che invece è stata definita la lettura ortodossa<sup>172</sup> ha negato l'immagine ii)

---

<sup>171</sup> Prima ancora di questo attacco alla posizione di Kripke, Cavell aveva affrontato la questione del ruolo delle regole ben due decenni prima in *Availability of Wittgenstein's Later Philosophy* (1958), ora in *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, 1969. Vd. *infra* §. 1.3

<sup>172</sup> Cfr, Baker, G.P, e Hacker, P. M. *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford 1984 hanno ridefinito tale idea di una concezione del linguaggio wittgensteiniana come rule-governed, per poi ribadirla in Baker, G.P, e Hacker, P. M. *Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford 1986, in cui hanno articolato la risposta della lettura "ortodossa" degli studiosi wittgentesteni a quella di Kripke, criticandone fortemente il lavoro esegetico. È da notare come poi Gordon Baker abbia radicalmente cambiato idea e la sua lettura si sia spostata da una concezione che inscriveva Wittgenstein nei metodi e scopi della filosofia



nella sua tradizionale versione, che Wittgenstein sempre al §201 definisce «la tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione», mentre ha sostenuto i) secondo cui che il nostro significato è determinato da regole, si è dunque dedicata a sostanziare tali regole attraverso qualcosa di diverso da un'interpretazione, cercando di trovare qualcosa che possa svolgere il ruolo richiesto in ii). Kripke considera invece che il problema sia essenzialmente l'immagine ii), come vedremo non prova però a sostanziarla in modo diverso, ma piuttosto elimina tutti i possibili candidati per dar conto della “regola della regola”, e si concentra nel salvare la posizione i) autonomamente, in una forma più debole e che concede molto allo scetticismo.

Possiamo dunque tornare ora proprio a Kripke, pur cui la questione è mostrare che non esistano altri candidati per la super-regola, un livello ii) auto-interpretante, credo infatti che ricostruendo la sua articolata dimostrazione, e la sua problematica “soluzione”, potremo esplorare con più precisione proprio l'immagine i) del linguaggio come rule-governed, leggendo i paragrafi delle *Ricerche* che la affrontano e preparandoci poi così tanto alla lettura di Cavell che abbiamo già in parte anticipato, quanto alla possibilità di trovare nel testo stesso di Wittgenstein un cambio di tale immagine.

---

analitica, a una che lo avvicina moltissimo alla filosofia continentale e alla psicoanalisi in particolare; una tale lettura, vicina in parte a quella dello stesso Cavell come egli ammette (cfr. p.104), la troviamo nel suo ultimo libro, postumo, Baker, G. P. *Wittgenstein's Method, Neglected Aspects* Blackwell, Oxford 2004.

### **§1.3 Il gioco linguistico come messa in questione dell'idea di regola.**

Il problema della proposta precedente avanzata da Kripke per dar conto della regola e rispondere al deviante, la definizione, era ricorrere ad altri concetti, altre regole, per definire la regola stessa che è qui in questione (quella dell'addizione). Nella sua argomentazione il problema che ci si pone è quello di arrivare a una nozione primitiva (non definita) per la quale non vi siano regole esplicite, e che nondimeno riesca a 'rispondere' allo scolaro, a confutare la sua pratica e a sostanziare l'immagine ii). Questo esclude ad esempio affermare che l'applicazione corretta è quella in *accordo* con gli usi passati, lo scolaro può infatti innescare esattamente quel regresso di regole sempre nuove per applicare correttamente una regola, non accettando proprio la definizione di accordo da noi proposta. Un'altra alternativa è quella secondo cui potremmo sostenere che il significato di "somma", di "aggiungi 2", sia un certo stato mentale – una sensazione di sicurezza o forse dell'essere costretto- che si può cogliere attraverso una peculiare introspezione, e che determinerebbe la correttezza della nostra successione e la scorrettezza di quella dell'altro.

È lo stesso Wittgenstein a mettere in campo tale ipotesi al §176 delle *Ricerche*: «Se in un secondo tempo ripenso all'esperienza vissuta [della regola], ho la sensazione che ciò che le è essenziale sia una "esperienza vissuta di un influsso", di una connessione». Il problema che si pone è che anche il nostro interlocutore potrebbe sostenere di avere la medesima sensazione, pensa infatti anch'egli di aver risposto correttamente, non ha ammesso l'errore ma esclama a invece «"Eppure ho continuato alla stessa maniera!"» (§ 185). Questa "esperienza vissuta di un influsso", che non pare sia ulteriormente definibile, non risolve dunque la disputa, poiché

anche l'altro la può rivendicare, ma esaminando i §§ 179-180 che Wittgenstein dedica a tale confutazione possiamo delimitare meglio quello che comprendere come possiamo da ciò arrivare a porre una specifica attenzione alla dimensione *pratica* del nostro seguire la regola:

Torniamo ora al nostro caso (RF §151) [*il parlante che si blocca e farfuglia pur affermando di saper continuare*]. È chiaro: non diremmo che B, ha il diritto di pronunciare le parole «Adesso so andare avanti da me» perché gli è venuta in mente la formula, se non sussistesse una connessione empirica tra il venirgli in mente della formula – il pronunciarla, lo scriverla – e l'effettiva continuazione della successione. Si potrebbe dunque intendere che la proposizione «Posso continuare da me» dica tanto quanto: «Ho un'esperienza vissuta che, empiricamente, mi porta a continuare la successione» Ma B intende questo, quando dice che è in grado di continuare? [...] No . Possiamo immaginare il caso in cui alla mente di B non si è presentato nient'altro, se non che egli ha detto improvvisamente: «Adesso so andare avanti» [...] Così si usano queste parole. In quest'ultimo caso, per esempio sarebbe assolutamente fuorviante chiamare le parole «Descrizione di uno stato d'animo»- Qui si potrebbe piuttosto chiamarle un «segnale»; e giudichiamo se sia stato correttamente applicato, in base a ciò che l'altro fa in seguito.

Questa lunga citazione ci mostra che la sensazione della comprensione, il “venire in mente” di un qualcosa che ci guida, è dunque solo un “segnale”, qualcosa simile a un sintomo, e non la comprensione della regola che stiamo qui cercando. La possibilità di immaginare «il caso in cui alla mente di B non si è presentato nient’altro, se non che egli ha detto improvvisamente: “Adesso so andare avanti”», non è dunque la possibilità concettuale di immaginare un caso in cui non vi sia comprensione alcuna, in cui chi agisce sia una sorta di macchina programmata. Questa immagine dell’«agire alla cieca» che Wittgenstein descrive al §219, senza presenti davanti a noi né regole né sensazioni di influsso, non ci rende infatti degli automi; ciò che egli sostiene è invece che, *a seconda di come agiamo* dopo aver esclamato che sappiamo andare avanti, anche in tali casi “ciechi”, possiamo trovare la possibilità di attribuire o meno a qualcuno la comprensione della regola. È solo riferendoci alla prassi stessa, alla mossa che abbiamo fatto nel continuare la serie, che possiamo superare l’immagine della comprensione come “sintomo”, solo riflettendo sul fatto che la nostra *applicazione* richiede l’uso di concetti, che a loro volta richiedono e implicano una comprensione per essere adoperati.

In molte “partite” dei nostri giochi linguistici, quando non ci troviamo radicalmente in disaccordo sul gioco stesso, questa divisione analitica fra mossa linguistica come uso e mossa come (esemplare della) comprensione non si dà quasi mai, semplicemente giochiamo. Quando però la nostra indagine si concentra su ciò che facciamo siamo tentati di evocare un qualcosa d’altro, una definizione, uno stato d’animo, per dar conto di una sorta di mistero che riguarderebbe la nostra prassi, la comprensione che starebbe *dietro* di essa e che ci guiderebbe determinando il nostro modo di agire; tale immagine perciò ci impedisce di guardare alla nostra stessa mossa come (criterio ed esemplare di) comprensione. Wittgenstein non ci sta semplicemente dicendo infatti che questi tentativi di risalire a qualcosa

di più primitivo e fondante rispetto alla regola sono fallimentari e non esauriscono mai la pratica del seguire una regola, né la delimitano univocamente in termini di mosse corrette e scorrette come speravamo<sup>173</sup>; né sta però prescrivendo di *fermarci* al livello della prassi, piuttosto ci invita a guardare proprio ciò che facciamo, non dietro di esso, per renderci conto che quel “mistero” che tentavamo di afferrare è in relazione con esso, la comprensione è ciò che in gioco/in uso proprio nelle nostre azioni.

Con questa lettura dei §§179-180 iniziamo dunque a sviluppare l’idea che per *continuare* e andare avanti in un territorio linguistico inesplorato, nel continuare una serie matematica o nell’applicare una parola in nuovi contesti, noi non ci appelliamo ad un insieme di regole indipendenti da noi, -quello che proponeva l’immagine i) sopra individuata- o a uno stato mentale interno -qualcosa di sostitutivo alla regola della regola dell’immagine ii)-<sup>174</sup>, che dovrebbe giustificare le nostre mosse o guidarci nell’andare avanti nell’applicare la regola. Tali immagini ci si impongono poiché tendiamo di dar conto di due caratteristiche che non possiamo eludere riflettendo sul linguaggio, ovverosia la sua complessa e composita struttura, la sua sistematicità, e il suo essere condiviso, pubblico, tale che in esso ci troviamo in accordo<sup>175</sup>, dunque pensiamo che queste caratteristiche debbano essere garantite da una struttura sottostante,

---

<sup>173</sup> Questa la lettura “ortodossa” di Baker e Hacker nel loro *Scepticism, Rules and Language* (cit.) cfr. nota precedente. Vd. in particolare il secondo capitolo della loro risposta a Kripke, *The Illusions of Rule-scepticism*.

<sup>174</sup> cfr. *supra*, §1.2 di questo capitolo

<sup>175</sup> Cfr. §182, §§239-41, §251, §§572-574, delle *Ricerche Filosofiche*. In tutti questi diversi paragrafi Wittgenstein discute dell’immagine «dell’intelaiatura sulla cui base opera il nostro linguaggio», e del nostro «accordo nella forma di vita», ricorrendo alla nozione di “grammatica”. Per un’analisi del rapporto invece fra tali questioni della sistematicità e dell’accordo che troviamo nel nostro linguaggio e il nostro voler ricorrere alle regole per spiegarle, vd. Affeldt, S. *The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment, and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell*, in *European Journal of Philosophy*, 6, 1998, pp. 1–31.

rigida. Criticare, come fa Wittgenstein ai §§ 179-180, proprio l'idea che ci sia qualcosa *dietro* a questo accordo o dietro alle nostre capacità linguistiche sistematiche, mettere in crisi l'idea della comprensione come stato interno, vuol dire dunque portare un attacco proprio a tali immagini; Kripke, che pure dimostra a sua volta come il riferimento a uno "stato interno" non possa giustificare la nostra applicazione della regola, non coglie però quale strada si apra dunque nella confutazione wittgensteiniana, ovverosia non coglie il legame fra le due immagini<sup>176</sup>, e come una critica alla seconda porti a contestare l'immagine i) di un linguaggio rule-governed, poiché ci spinge a concentrarci non sulla comprensione della regola, o sulla regola stessa, ma su ciò che facciamo, sulla nostre pratiche in quanto criteri del nostro stesso agire.

Cavell invece insiste proprio su questo snodo, pur non riferendosi esplicitamente ai paragrafi delle *Ricerche* che qui ho proposto, laddove chiarisce ed esplicita l'immagine che lo stesso Wittgenstein sembrerebbe usare per farci concepire il determinante ruolo delle regole nel linguaggio, quella dei "giochi linguistici", laddove prender parte ad un gioco sarebbe proprio seguire le sue regole. Cavell contesta proprio tale lettura nel primo saggio in cui affronta la filosofia wittgensteiniana, che risale al 1958:

1) Laddove il comparare il linguaggio ai giochi dipende dal fatto che in entrambi "osserviamo le regole", Wittgenstein invoca e crea dei giochi non in quanto contesti in cui sia chiaro e semplice cosa conti come "osservare le regole", ma come contesti in

---

<sup>176</sup> cfr. *supra*, §1.2 di questo capitolo

cui tale fenomeno può essere investigato. In particolare, l'analogia con i giochi ci mostra:

a) Nelle varie attività in cui procediamo secondo delle regole definite, l'attività stessa non è (e non potrebbe essere) «delimitata ovunque da regole» (§68). [...] Il che ci dice qualcosa riguardo cosa sia essere "rule-governed".

b) "Seguire una regola" è un'attività che impariamo sullo sfondo e nel corso dell'apprendimento di altre innumerevoli attività- per esempio obbedire a degli ordini, seguire o indicare direzioni, ripetere quello che qualcuno ha fatto o detto. Il concetto di regola non esaurisce dunque i concetti di correttezza o giustificazione ("giusto" o "sbagliato"), anzi non avrebbe alcun significato a meno che questi altri due non ne abbiano già uno. [...] Come qualsiasi delle attività a cui è legata, una regola può sempre essere male interpretata nel corso, o in nome, del nostro "seguirla".

c) Le regole non "determinano" che cosa sia un gioco. Si può spiegare la differenza fra un contratto e un'asta "elencando le regole"; ma non si può spiegare *cosa sia un gioco* "elencando le regole". [...]

d) Non c'è alcun insieme di caratteristiche – questo è il paragone più ovvio- che tutto ciò che noi chiamiamo "giochi" condivide", a maggior ragione dunque non c'è nessuna caratteristica condivisa

chiamata “essere determinato da regole”. Il linguaggio non ha un’essenza (§66)

2) Per Wittgenstein “seguire una regola” è una “pratica” così come “giocare ad un gioco” (§199). Quali sono dunque le sue regole? Nel senso in cui “giocare a scacchi” ha delle regole, “l’obbedire a una regola” non ne ha nessuna [...]. Eppure può essere fatto correttamente o scorrettamente –il che significa semplicemente che può essere fatto o non fatto. Se sia stato fatto o meno non è dunque una questione di regole (di opinioni, sensazioni, desideri o intenzioni). È una questione di ciò che Wittgenstein, nel *Libro Blu* chiama “convenzioni” (p.32) e nelle *Ricerche* chiama “forma di vita” (§23).<sup>177</sup>

Cavell al punto 1) ci dice dunque che i giochi che Wittgenstein paragona linguaggio sono «contesti in cui investigare il fenomeno» di che cosa sia (seguire) una regola, e non un semplice rimarcarlo o ribadirlo attraverso un’analogia. Nei punti a)-d) egli ci indica proprio le “investigazioni”<sup>178</sup> sulle regole che Wittgenstein compie attraverso questi contesti: dapprima ci mostra come riferirci a regole nei giochi non voglia affatto dire pensarci all’interno di uno spazio completamente esaurito da esse; al riguardo è estremamente indicativo il riferimento al §68 delle *Ricerche*, dobbiamo quindi esplicitare qui tale citazione, in particolare la fine di questo paragrafo in cui Wittgenstein nota come «non esiste neppure nessuna

---

<sup>177</sup> Cavell, S. *Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, (cit.) 49-50.

<sup>178</sup> Si noti che il titolo delle *Ricerche Filosofiche* nel mondo anglossassone è proprio *Philosophical investigations*. L’utilizzo del termine da parte di Cavell non è dunque casuale ma rimanda al cuore dell’opera di Wittgenstein.



regola che fissi, per esempio, quanto in alto o con quale forza si possa lanciare la palla da tennis, e tuttavia il tennis ha delle regole». Al punto b) evidenzia invece come l'imparare, l'obbedire e seguire una regola non sia un'attività che precede logicamente le altre, che quindi dovrebbe fondare, ma come piuttosto si dia sullo sfondo di una complessa serie di attività. Al punto c) afferma che le regole non possono nemmeno determinare cosa sia un gioco, non solo perché il gioco non è completamente delimitato da esse, come affermato al punto a), ma poiché possiamo imparare a giocare anche senza imparare le regole, come scrive Wittgenstein al §31 delle *Ricerche*, tanto più che, come nota in d), non tutti i giochi hanno la presunta caratteristica dell' "essere determinato da regole", sono infatti una "famiglia" aperta, con all'interno stratificate "somiglianze" – Wittgenstein nel citato §66 menziona giochi da scacchiera, giochi di carte, solitari, il lanciare una palla contro il muro, girotondi...

Il punto 1), nei suoi quattro momenti, sta dunque attaccando quello che nel precedente paragrafo avevo definito l'immagine i) del linguaggio come "rule governed", proprio grazie al concetto di "giochi linguistici" che *prima facie* sembrava invece esserne l'origine e confermarla<sup>179</sup>, mentre in realtà ne è una messa in questione. Se arriviamo al punto 2) della lettura di Cavell ci rendiamo conto che in essa Cavell attacca invece l'immagine ii), l'idea di "regola della regola", o di qualcosa come «opinioni, sensazioni, desideri o intenzioni» che ci guidi nell'applicarla. In realtà sta qui portando a termine la refutazione dell'immagine i), questa ultima infatti per essere

---

<sup>179</sup> Tale lettura, opposta a quella di Cavell, appartiene a gran parte dei commentatori, in particolare ai già più volte citati Hacker e Baker, nel loro *Analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations, Volume 1*, 1980 Blackwell Publishing, dove esaminano proprio uno ad uno i primi paragrafi delle *Ricerche* in cui il concetto viene introdotto, e il suo legame con la discussione del *Rule-Following* che invece compare esplicitamente solo dopo quasi duecento paragrafi.

valida sembra necessitare, come abbiamo fin qui visto, proprio di una “super-regola”, poiché, come afferma Cavell, «una regola può sempre essere male interpretata nel corso, o in nome, del nostro “seguirla”», a meno di una sua ulteriore presunta giustificazione. La conclusione dunque di tale attacco all’immagine ii) deriva dunque, seppur implicitamente, dai punti precedenti a)-d): il seguire una regola è infatti una pratica non solo non delimitata a sua volta in ogni sua parte da regole, ma è un’attività come le altre, profondamente legata a esse e quindi essa non può fondarle o garantirle o determinarle, come essa stessa non potrebbe essere garantita da altre regole o super-regole; nondimeno tale attività può *essere fatta* o non *fatta*, può darsi o non darsi, può essere corretta o scorretta. Cavell dunque insiste, come Wittgenstein ai §§179-180<sup>180</sup>, sulla dimensione della prassi, ma in un senso molto specifico, infatti dà qui un nome a ciò che emergeva al punto b), alla sfondo di attività linguistiche e non in cui si inserisce il “seguire una regola”, ovverosia la “forma di vita” wittgensteiniana<sup>181</sup>. È proprio l’immagine del linguaggio inscritto nella forma di vita quella che Wittgenstein, nella lettura di Cavell, vuole sostituire alle due che abbiamo fin qui delineato attraverso la lettura di Kripke e quella diretta delle *Ricerche*. Prima di tornare su tale questione<sup>182</sup> ci dobbiamo però soffermare sull’insistenza di Cavell e di Wittgenstein sul livello della prassi, sul fatto che seguire una regola sia un’attività, poiché se l’idea che stiamo qui delineando è che sono le nostre *azioni*, le nostre applicazioni della regola a esserne un criterio di comprensione e di legittimità, seppur sullo sfondo di una forma vita, sfondo che per adesso escludiamo dalla vista, sembrerebbero darsi proprio le condizioni di una

---

<sup>180</sup> cfr. *supra* l’inizio di questo stesso paragrafo.

<sup>181</sup> cfr. *supra* §3.2, cap. I. In tale sede abbiamo esaminato preliminarmente tale nozione, definendo attraverso essa il concetto di ordinarietà di Cavell.

<sup>182</sup> cfr. *infra* §2.3

teoria disposizionalista del linguaggio e delle regole. In particolare qui sembrerebbe calzante l'ultima proposta per i nostri super-concetti che Kripke analizza, il ricorrere a disposizioni comportamentali, poiché lo stesso Kripke non è sordo all'attenzione wittgensteiniana al fatto che il seguire una regola sia una pratica, seppure nella sua prospettiva ancora inscritta nell'immagine i), e quindi esamina questa stessa come possibile candidata per risolvere il suo "paradosso".

### **§2.1 Cosa siamo disposti a fare? La riduzione del normativo al normale**

L'idea che Kripke presenta è quella che noi, nell'apprendere una certa regola, acquisiremmo una *disposizione a dare certe risposte* in certi contesti specifici, nello specifico le risposte giuste dinanzi ad i casi appropriati. Le super-regole che cerchiamo sarebbero dunque super-fatti disposizionali, il che nella formulazione standard comporta che comprendere e saper applicare il concetto di addizione «vuol dire essere disposti, quando si richiede una qualunque somma 'x+y', a dare come risposta la somma di x e y»<sup>183</sup>, il che nella successione che sopra esaminavamo vuol dire rispondere: 1002 1004 1006 1008. Noi abbiamo acquisito questa disposizione, dunque ciò che afferma l'altro (sia che si tratti qui dello studente che sta imparando, sia di un deviante) è scorretto, e nel suo dare una risposta diversa dalla nostra dimostra con il suo agire il proprio errore e di non avere compreso la regola, ossia di non aver acquisito la disposizione giusta.

---

<sup>183</sup> Kripke, S. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit.) p.28

Sembra proprio dunque che tale posizione eviti il paradosso, ed effettivamente nel lungo dibattito sul seguire la regola, gran parte delle repliche a Kripke sono andate nella direzione di una teoria disposizionalista dei concetti<sup>184</sup>, soprattutto nelle sue versioni externaliste, che si concentrano sulle condizioni esterne al soggetto come giustificazione della sua conoscenza, senza che egli debba necessariamente conoscere le fonti di questa giustificazione<sup>185</sup>. Le super-regole di cui eravamo alla ricerca sono però qualcosa che dovrebbe determinare ciò che noi dovremmo fare, ciò che è corretto fare, mentre le disposizioni riguardano solo ciò che noi in determinate circostanze faremo o faremmo. La diagnosi che dunque potremmo avanzare, e cui Kripke stesso allude, è che le proposte disposizionaliste tentano allora, anche attraverso la specificazione delle “determinate circostanze” in cui faremo o faremmo qualcosa, di reintrodurre il normativo nel descrittivo. Per far ciò in tali formulazione si fa ricorso alle cosiddette “condizioni ideali”<sup>186</sup> o

---

<sup>184</sup> In particolare vd. Boghossian, P. *The Rule-Following Considerations*, *Mind* 98, 1989 507-549, che per primo ha avanzato una tale risposta.

<sup>185</sup> Una delle risposte a Kripke che più hanno ricevuto credito è il disposizionalismo della semantica causale proposto da Jerry Fodor, in Fodor J., *A Theory of Content and Other Essays* MIT Press, Cambridge 1990. Sembra in ambito disposizionalista, ma con accenti diversi, si è contro le idee di Kripke, quello teleologico di Dretske, in Dretske F., *Explaining Behavior*, Mit Press, Cambridge, 1988. Per un’analisi delle differenze fra le due proposte, e sul loro diverso relazionarsi alla proposta di Kripke, vedi Lalumera, E. *Concetti e Normatività, Il paradosso di Kripke e la filosofia analitica della mente* (cit.) pp. 37-43.

<sup>186</sup> È estremamente interessante notare come tale modello di spiegazione delle teorie disposizionaliste si avvicini molto a quello delle teorie *affidabiliste* di Alvin Goldman e David Armstrong, vicinanza che possiamo notare anche dal fatto che entrambe si considerano due strategie anti-scettiche. Senza poter qui sviluppare oltre tale accostamento, mi preme sottolineare come la specificità dell’affidabilismo, e una sua parziale differenza con il disposizionalismo, è quella di provare a naturalizzare i nostri processi di giustificazione epistemica, fornendo una spiegazione di natura causale di come noi formiamo le nostre credenze sul mondo, il che comporta stabilire le “condizioni ideali” in cui si deve trovare il nostro sistema percettivo e cognitivo. Cfr. Goldman A. *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford 1999, e Armstrong, D. *Belief, Truth, Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press 1973

appropriate in cui ci *dobbiamo* –appunto- trovare per rispondere; la specificazione di queste condizioni, a seconda delle versioni proposte, avviene o introducendo gli stessi concetti e le stesse regole da fondare – solo dinanzi ai cani avremmo la disposizione a dire “cane”- oppure con riferimenti a presupposti e leggi causali –non essere in stati di coscienza alterata, funzionamento corretto degli apparati percettivi...-; nel primo caso dunque staremmo introducendo nozioni non primitive, altri concetti che richiedono altre regole, e nel secondo caso invece riduciamo la questione dell’applicare una regola ad una questione di *cause*.

Nel definire tali condizioni ideali si ricorre dunque a nozioni semantiche – l’aver compreso, inteso correttamente, il riferirsi a...-, la cui normatività ci porta fuori dall’ambito puramente descrittivo, e dunque ci ritroviamo nella stessa situazione dei casi precedentemente esaminati, in cui il nostro *definiens* ha a sua volta bisogno di regole e quindi non può fondare nulla. Inoltre la relazione fra super-regola e singole applicazioni della regola non è di natura causale, è per così dire più forte, addirittura “ipernormativa”<sup>187</sup>. Le disposizioni dunque ci indicherebbero solo alcune regolarità dei nostri e altrui comportamenti, costituirebbero solo una descrizione di come applichiamo i nostri concetti, non affronterebbero dunque la questione che qui ci stiamo ponendo, il loro appello alla prassi lascerebbe completamente non determinata la questione di che cosa “sia giusto fare” nell’applicare un certo concetto, non darebbero quindi una spiegazione di natura normativa.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> cfr. *infra* § 5

<sup>188</sup> Kripke muove inoltre un’altra critica ai disposizionalisti, che riporto qui non essendo connessa al problema della normatività che qui ci preme, ma che ci mostra comunque che, anche preso come spiegazione di natura causale, il disposizionalismo ha dei grossi problemi a dar conto delle nostre applicazioni concettuali. Kripke nota infatti come i

La conclusione che trae Kripke è che non possiamo dar conto dei super-fatti in termini di disposizioni, il che esaurisce le possibili mosse contro il deviante, poiché tutte le possibili proposte che sono state avanzate in letteratura sono riconducibili a queste presentate (addurre fatti riguardo la semplicità, per cui quello che noi facciamo sarebbe più semplice, o per lo meno più semplice a spiegarsi di quello che fa il deviante, è riconducibile al caso della definizione, infatti ciò che determinerebbe il tutto sarebbe il modo di definire ed intendere 'semplice'; gli stati neurali come super-fatti presentano difetti simili alle disposizioni comportamentali, e così via)<sup>189</sup>. Prima di procedere però oltre vorrei soffermarmi ancora su quest'ultima proposta, ritengo infatti che, nonostante la sua problematicità, abbia qualcosa da dirci riguardo il seguire le regole, e ci permetta qui di riflettere, oltre che sulla dimensione della prassi, anche sulla dimensione plurale del "seguire una regola".

Vorrei infatti porre attenzione al fatto che Kripke si chiede retoricamente: «Il punto di vista disposizionale non si riduce forse ad una semplice equazione tra esecuzione e correttezza?»<sup>190</sup>. Questo termine di critica sarà applicabile alla sua stessa proposta, sebbene con delle dovute precisazioni<sup>191</sup>, credo dunque sia necessario indagare tale forma di "riduzione", che costituisce la ragione ultima per cui il disposizionalismo non poteva essere adottato per dar conto del livello ii), della regola della

---

nostri fatti disposizionali che costituirebbero le regole, dovrebbero determinare, preventivamente, tutte le possibili e infinite applicazioni di un concetto, ma le mie disposizioni, in quanto appartenenti a un essere umano, sono finite, dunque non sono in grado di svolgere tale ruolo, cfr. Kripke, *S. Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit.) pp. 29-33

<sup>189</sup> Per una ricostruzione di tutte le risposte offerte negli anni alla lettura di Kripke, e al suo paradosso vd. Ebbs, *G. Rule Following and Realism*, Harvard University Press, Cambridge 1997

<sup>190</sup> Kripke S., *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit) p. 29

<sup>191</sup> cfr. *infra* §2.2 di questo capitolo.

regola. Oltre che aprirci la strada a una migliore comprensione della soluzione che Kripke avanza al cosiddetto paradosso, tale approfondimento su tale equazione tra esecuzione e correttezza è inoltre proficuo per comprendere in che modo si stia affrontando nella proposta disposizionalista il livello dell'esecuzione, della prassi. Voglio sostenere infatti che tale ricorso al nostro agire abbia in sé una forte instabilità, poiché il disposizionalista invoca sì la propria *singola* esecuzione, ma sta contemporaneamente alludendo a una dimensione allargata, che coinvolge implicitamente anche le esecuzioni degli altri esseri umani che giocano al suo stesso gioco linguistico. Per renderci conto di ciò dobbiamo provare a formulare questa forma 'ridotta', spogliata di ogni altro arredo teorico, della teoria disposizionalista, pensando alla concreta mossa che avizzeremmo dinanzi allo scolaro che procede male nella successione numerica, un qualcosa come un'affermazione stentorea «ma io agisco così, io faccio così perché così sono disposto, quello che faccio io è corretto, quindi fa' così anche tu».

Qui l'insistenza, il peso della dimostrazione o del convincimento, è nel fatto che *io* agisco così perché così sono disposto, la disposizione è in me, e solo in me – non è affatto un caso che il disposizionalismo classico di Gilbert Ryle, che precede di tre decenni quello che si è sviluppato proprio in risposta a Kripke, venga spesso considerato come una peculiare forma di *internalismo* della giustificazione delle nostre pratiche concettuali, ovverosia come un modo di far riposare sul soggetto e su ciò che lo riguarda il peso della correttezza e fondatezza delle sue conoscenze, senza però riferirsi a degli stati o processi interiori (cartesianesimo), ma

piuttosto ad abilità e disposizioni verbali e comportamentali<sup>192</sup>. Così riconfigurato il disposizionalismo rivela dunque la propria intuizione primaria di matrice internalista e soggettivista, se però riflettiamo su come esso sviluppi tale intuizione, ci rendiamo conto del fatto che esso allude anche a una dimensione plurale. Lo possiamo comprendere proprio riflettendo sulle condizioni appropriate e ideali che introduce, e in cui ci dobbiamo trovare perché venga innescata e sia corretta la nostra disposizione – a) solo dinanzi a “x”, e b) nel pieno delle nostre facoltà, siamo disposti a dire “x”. L’intuizione primaria qui è che ognuno, *chiunque* si trovi in quelle condizioni, *dovrebbe* avere la tal disposizione se conosce il concetto di “x”, o meglio *dovrebbe* se si trovasse nelle normali condizioni in cui ci troviamo quando impariamo o applichiamo un concetto. Se dunque a un primo aspetto, e nella stessa critica di Kripke, sembrava che il disposizionalismo ricorresse a una esecuzione soggettiva che riduceva a sé la correttezza, ponendo attenzione alle condizioni che impone ci rendiamo conto che sostiene piuttosto che sia corretto “quel che è *normale* essere disposti a fare”. L’equazione che propone è dunque diversa da quella che sostiene Kripke, non equipara infatti la normatività ed esecuzione, me normatività e normalità. In questo senso dunque il disposizionalismo è altrettanto externalista, quanto internalista, insiste infatti su condizioni del soggetto che sono esterne, fuori dal suo pieno controllo, che chiamano in causa l’idea di normalità e quindi, seppure in maniera meno evidente, quella di una pluralità rispetto alla quale si dà questa normalità – la normalità è una caratteristica che appartiene ad un gruppo, una specie, una comunità... Nella spiegazione disposizionalista tale pluralità non viene

---

<sup>192</sup> Cfr. Ryle, G. *The concept of Mind*, Chicago University Press, Chicago 1949. Per una discussione della sostenibilità dell’internalismo di Ryle riguardo le distinzioni si veda Livingston, P. *Philosophy and the Vision of Language*, Routledge, New York 2008, in particolare il quarto capitolo interamente dedicato a tale questione.



però sviluppata o sostanziata adeguatamente- viste le condizioni che impone, l'idea di normalità che adotta sembra essere di matrice naturalista-, nondimeno sembra alludere anche a un'idea estremamente primitiva di comunità linguistica , poiché le condizioni b) sono tali che solo qualcun altro me le può attribuire; si sta infatti parlando, oltre un certa posizione che debbo avere nel mondo (la condizione *appropriata* dell'essere davanti ad x), anche, per ricorrere ad alcuni degli esempi tradizionali, di non essere sotto l'effetto di droghe, o di non avere disturbi al sistema visivo<sup>193</sup>..., il non trovarsi in certi stati che influenzino negativamente le mie capacità (le condizioni *ideali*, o normali). Tali condizioni dunque, oltre a ricorrere alla nozione di normatività che invece vorrebbero fondare, presuppongono, anche solo in linea di principio, qualcun altro che me le attribuisca, dato che stiamo parlando di stati che possono inficiare la mia stessa capacità di riconoscerli.

Se dunque è valida questa mia lettura, il disposizionalismo non sta semplicemente equiparando esecuzione e correttezza, ma allo stesso tempo *normalità*, o esecuzione normale, e correttezza; tutto ciò non risolve affatto i problemi di tale equiparazione, che rimane comunque una *riduzione* della normatività che non sembra poter accomodare le richieste che imponevamo a questa stessa, ovverosia il suo darsi come super-regola che determina e garantisce tutte le nostre mosse. Inoltre il

---

<sup>193</sup> Cfr. Pettit. P, *A Theory of Normal and Ideal Conditions*, Philosophical Studies 65, 1999 pp. 21- 44. Mi concentro qui sulle condizioni b) del disposizionalismo, e sul fatto che implicino una dimensione normale, poiché ciò è funzionale al nostro percorso di ricostruzione della questione della regola nella filosofia wittgensteiniana; nondimeno le condizioni a) sono altrettanto problematiche, nel loro ricorrere a ciò che devono definire, al nostro trovarci dinanzi a x per definire il nostro essere disposti a dire "x". Un tentativo di accomodare tale problema del disposizionalismo è stata avanzato Warren Goldfarb, nel suo *Kripke on Wittgenstein on Rules*, The Journal of Philosophy, Vol. 82, Nr. 9, 1985, pp. 471-488

disposizionalismo rimane assolutamente oscuro al riguardo del concetto di normalità che impiega, oscillando fra la prima equiparazione e la seconda; eppure così riletto ci apre la possibilità di comprendere che nella questione di che cosa sia seguire una regola sia coinvolti sia il livello della singolarità, della soggettività, quanto quello della normalità, di una mossa su uno sfondo di una pluralità, sebbene questa proposta lasci latente questa nozione e non sia per noi accettabile ridurre a essa ogni idea di correttezza. Soprattutto introdurre tale nozione ci permette, per la prima volta nel nostro valutare i candidati per la super-regola, di riferirci a qualcosa che, come vedremo, ci potrebbe portare *fuori* dalle immagini i) e ii), del linguaggio determinato da regole e dall'idea di regola della regola. Nel disposizionalismo tale nozione, in quanto al lavoro nelle condizioni ideali e appropriate, è ancora legata all'immagine ii), e quindi anche alla i), poiché sembra proporre, seppur implicitamente, la stessa idea di normalità come "regola della regola", e proprio da ciò derivano i suoi difetti. Nondimeno il riferirci alla normalità, o meglio a una prassi normale, è infatti almeno in parte consonante alle notazioni di Wittgenstein sopra viste ed alla lettura che ne offriva Cavell<sup>194</sup>, e ci offre così un primo spiraglio, all'interno della stessa ricostruzione di Kripke, fuori da, o come vedremo *oltre*, tale *framework* che dobbiamo scardinare. Dobbiamo dunque vedere come lo stesso Kripke apra a tale ambito, come la sua stessa proposta di soluzione ricorra al concetto di normalità, senza però riconoscere che essa sia già in nuce in una proposta per il seguire una regola che egli refuta, e con cui, senza rendersene conto, condivide molte delle difficoltà.

---

<sup>194</sup> cfr. *supra* §1.3 di questo capitolo.

## **§2.2. La soluzione comunitarista al paradosso del seguire una regola.**

Se volessimo presentare il riassunto kripkeano della situazione cui siamo giunti potremmo affermare qualcosa del genere: la mia presente inclinazione – sensazione di costrizione- a dare un certa risposta alla domanda di quanto faccia la tal somma, le mie esperienze passate, le mie disposizioni, il richiamare altri concetti più “primitivi” che possiedo (ad es. quello di “successione numerica”, o quello operativo di “contare”), sono sempre “interpretabili” da parte di un “deviante” in modo tale che siano in accordo con la sua presente applicazione di un certo concetto, non riuscendo così a mai a dimostrargli il suo errore, a costringerlo a riconoscerlo, e non riuscendo a giustificare la nostra asserzione «la successione di argomento 2 continua oltre il 1000 con 1002 1004 1006 1008». Tutto ciò ci porterebbe al già menzionato paradosso del §201 delle *Ricerche*, secondo cui «una regola non può determinare alcun modo d’agire, poiché qualsiasi modo d’agire può essere messo d’accordo con la regola». Kripke definisce quindi tale paradosso di Wittgenstein come «scettico», anzi «il più radicale e il più originale problema scettico che la filosofia abbia considerato finora»<sup>195</sup>, ma nella sua ricostruzione Wittgenstein «non intende lasciarci con questo problema, ma vuole risolverlo: la conclusione scettica è folle e intollerabile»<sup>196</sup>.

Il paradosso scettico che Kripke individua nei paragrafi §§138-242 delle *Ricerche* riguarda infatti quelli che egli definisce come “fatti semantici”:

---

<sup>195</sup> Kripke, S. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit.) p. 53

<sup>196</sup> *ivi*

quello che la nostra disputa con il deviante ci avrebbe mostrato è che non esistono *fatti* riguardo l'applicazione corretta di un concetto, riguardo il seguire una regola. Credevamo di essere in grado di poter indicare un qualcosa di stabile, oggettivo, che non coinvolgesse i nostri concetti e che però ci giustificasse nel nostro adoperarli, invece siamo dinanzi all'impossibilità di indicare questo qualcosa, di sostanziare l'immagine ii) richiesta dall'immagine i), perdendo così i concetti stessi, situazione appunto «intollerabile».

L'unica possibilità dunque che si presenta è quella di una soluzione a sua volta scettica, in cui non cerchiamo di dare una risposta diretta al deviante e al paradosso che ne deriva, il che comporta dunque eliminare l'immagine ii) della regola della regola: secondo Kripke per salvare il linguaggio e le regole non dobbiamo (né possiamo ci ha detto l'argomento) pretendere più di mostrare un fatto riguardo i concetti e il nostro possederli, ma dobbiamo soffermarci sulle circostanze in cui ascriviamo un certo concetto a qualcuno. Visto che ogni spiegazione della regola può essere retroattivamente interpretata e giustificata al livello ii), dobbiamo eliminare tale livello perché è in esso, e in una concezione di i) che abbisogna di esso, che risiede il problema. La soluzione, che secondo Kripke lo stesso Wittgenstein avanzerebbe, dunque è una concezione del linguaggio che capovolge la visione tradizionale in termini di fatti e condizioni di verità, e la rivede in termini di condizioni di asseribilità. Per esporre sinteticamente la sua lettura di Wittgenstein sul concetto di regola

adopera un'operazione che ha una sua storia filosofica: l'inversione del condizionale<sup>197</sup>.

Per dar conto della nostra idea di regola impieghiamo questo condizionale: «Se Jones col '+' intende l'addizione, allora se gli si chiede '68+57' risponderà '125'». Questa è il modo con cui abbiamo considerato l'immagine i) fin qui, il modo in cui concepiamo il linguaggio come rule-governed, secondo cui comprendere la regola ci guida nell'applicarla correttamente. Ebbene secondo la lettura di Wittgenstein proposta da Kripke l'immagine risultante delle nostre pratiche concettuali è invece l'inversa: «Se Jones non dà la risposta '125', quando gli si chiede '68+57', allora non possiamo affermare che egli con '+' intende l'addizione»<sup>198</sup>. Questa inversione ha conseguenze profonde, poiché implica che la questione del seguire una regola non riposi più su di un fatto come "l'intendere la regola", ovverosia sia su un fatto che può essere vero o falso indipendentemente da ciò che noi pensiamo, ma piuttosto su ciò che noi siamo disposti ad attribuire a un altro membro della nostra comunità di parlanti, in relazione a ciò che fa e a ciò che la comunità considera giusto.

Il nostro seguire la regola, il nostro cogliere il significato di un termine e applicarlo correttamente, non sarebbe dunque un fatto, una qualcosa di vero o falso, ma piuttosto un qualcosa che gli altri ci attribuiscono per dar conto del fatto che stiamo dando la risposta che si aspetterebbero, in accordo con essi. La nostra applicazione concettuale secondo regole non sottosta dunque a condizioni di verità, ma a quelle che egli chiama

---

<sup>197</sup> Il riferimento di Kripke qui è a David Hume cui si attribuisce la frase, peraltro rimasta inattestata: «Noi non consideriamo malvagie tale azioni poiché sono malvagie, ma sono malvagie poiché noi le consideriamo così.» Cfr. Kripke, S. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit) p. 120

<sup>198</sup> Kripke, S. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit) pp. 78-79

“condizioni di asseribilità”, condizioni per cui qualcuno è in diritto di attribuirci una regola e approvare la nostra mossa; di fatto però nel suo saggio l’unica condizione di asseribilità che individua è quella dell’accordo con la comunità. Questo cambiamento che secondo Kripke dobbiamo imporre all’immagine i) dopo aver percorso l’argomento di Wittgenstein, o meglio la ricostruzione che egli ne propone, secondo cui dobbiamo guardare alle regole linguistiche non come qualcosa che ci guida nelle applicazioni, che ci garantisce, come nell’immagine i) e ii) insieme, ma piuttosto come qualcosa che arriva retrospettivamente per confermare quanto abbiamo fatto, ha delle conseguenze profonde e radicali nel nostro concepire il ruolo delle regole e del linguaggio stesso. Kripke dunque rifiutando ii) rifiuta l’idea di super-regola, e cambia allo stesso tempo il senso delle regole, dell’immagine i); è lui stesso infatti a esplicitare gli esiti della sua proposta:

La forma grossolana del condizionale esprime quindi una limitazione al gioco della comunità di attribuire la padronanza di un certo concetto ad uno dei suoi membri: se l’individuo in questione non si conforma più a ciò che la comunità farebbe in quelle circostanze, la comunità non può più attribuirgli quel concetto<sup>199</sup>.

Nella proposta di Kripke non è più dunque un’intendere, un’interpretazione, una definizione, uno stato mentale... a determinare se io stia seguendo o meno una regola, ma è invece la comunità linguistica

---

<sup>199</sup> ibidem, grassetto mio

che attribuisce la correttezza di una certa applicazione concettuale se nel compierla mi adeguo a ciò che essa si aspetterebbe e a ciò che essa farebbe. Dal punto vista della singola esecuzione di un soggetto ciò comporta, come sinteticamente riassumono Hacker e Baker, che «le condizioni di asseribilità del mio intendere P nel pronunciare 'P' è il mio essere inclinato ad applicare 'P' in un certo modo, purché il resto della comunità lo sia altrettanto»<sup>200</sup>. Non ogni mossa dunque è corretta, perché Kripke introduce la distinzione fra ciò che un singolo individuo è inclinato o disposto a fare, e la convalida comunitaria: l'immagine i), seppur cambiata di segno, rimane in piedi. Ciò comporta che qualora divergessimo sistematicamente e considerevolmente nelle nostre risposte, nei nostri risultati delle addizioni che ci vengono proposte e nell'usare molti altri concetti, non faremmo più parte della comunità stessa.

Questi ultimi snodi ci mostrano l'estrema somiglianza fra la proposta di Kripke e il disposizionalismo; Kripke imputava ai disposizionalisti di equiparare esecuzione e normatività<sup>201</sup>, in realtà il punto di vista disposizionale è instabile al riguardo, e parallelamente equipara normalità e normatività. Kripke stesso sta equiparando la normatività delle regole a una questione di normalità, introducendo due differenze: innanzitutto circostanza tale nozione, vincolando il concetto di normalità a quella di una comunità linguistica, nella sua versione normale è ciò che la comunità fa e farebbe in ogni circostanza. Inoltre non sostiene, come invece fa il disposizionalista con la propria proposta, che tale idea di normalità e la comunità chiamata a convalidarla ci guidino nell'applicazione delle nostre regole, perché come detto egli rifiuta l'immagine ii), la sua infatti è una

---

<sup>200</sup> Baker, G. & Hacker, P. M. *Scepticism, Rules and Language* (cit.) p. 15

<sup>201</sup> cfr. *supra* §2.1 di questo capitolo.

soluzione “scettica” seconda la sua stessa definizione, che non giustifica le nostre pratiche, ma le iscrive nella normalità di una comunità per determinarne la correttezza. Nel far ciò Kripke sta dunque provando nella sua proposta a esplicitare e irreggimentare i diversi richiami di Wittgenstein alla dimensione comunitaria del linguaggio, come ad esempio quando al §199 delle *Ricerche* descrive una regola come una pratica sociale, considerandola affine a «costumi», «abitudini» e «istituzioni», o quando al §202 afferma che «non si può seguire una regola *'privatim'*». Prova dunque a sviluppare quella che è stata definita come una vera e propria concezione comunitaria, o *community-view*, delle regole, inscrivendo il ruolo centrale della comunità linguistica all'interno nell'immagine i), dando vita a quella che possiamo chiamare i\*), secondo cui il linguaggio è tanto *rule-governed* che *community-governed*, o meglio che il suo essere *rule-governed* coincide con il suo essere *community-governed*. Il “governo” che comporta tale equiparazione però non è quello della guida in ogni nostro passo dell'applicazione, ma l'inclusione o l'esclusione nei giochi linguistici della comunità: la regola, o meglio l'attribuzione da parte della comunità di averla seguita, è ciò che conferma il nostro far parte di questa. Questo spostamento, rispetto al disposizionalismo, del ruolo della normalità e quindi della comunità dal livello ii), quello della giustificazione del nostro seguire la regola, al livello i), quella della prassi, del seguire la regola, non salva però la proposta di Kripke dalle critiche. Il problema del disposizionalismo era provare a giustificare, sia nel suo oscillare verso il soggettivismo sia nella sua versione externalista e “normalizzata”, “cosa sia giusto fare” nell'applicare un concetto e nel seguire una regola nei termini di “che cosa siamo disposti a fare”; ciò comportava eliminare il concetto di normatività necessario per dar corpo all'immagine ii). La distinzione di Kripke fra approvazione comunitaria e inclinazione del singolo membro della stessa



prova, come visto, a salvare l'idea di correttezza, ma provoca delle conseguenze estremamente problematiche e che sembrano svuotare questa stessa nozione. La soluzione che Kripke presume di trovare in Wittgenstein infatti più che *scettica*, in quanto accetterebbe la verità dello scetticismo sui fatti semantici, sembra essere piuttosto infatti *convenzionalista*<sup>202</sup>. Quello che Kripke ci propone infatti è che il concetto di correttezza riposi su quello di accordo comunitario; dato che non ha trovato alcun candidato per giustificare il nostro seguire la regola, riduce dunque la questione della normatività a quella del *convenire* e le regole a convenzioni comunitarie, il che ci lascerebbe *imprigionati*<sup>203</sup> in una comunità che non può cambiare, migliorare o modificare i suoi usi e le sue applicazioni concettuali, poiché essa fa riferimento solo a se stessa, ai al proprio accordo per valutare qualunque mossa di ogni singolo. Sostenere ciò va però contro quello che ordinariamente avviene nelle comunità linguistiche, poiché nelle nostre culture si presentano di continuano nuovi fenomeni che vengono concettualizzati, nuove parole e novi casi in cui applicarli, e sapere cosa conti come una loro "normale" applicazione o concettualizzazione è dunque complesso e problematico, non può dunque essere chiamato a spiegare le pratiche che compiamo con esse. La maggioranza dei commentatori, a mio avviso solo in parte correttamente, ha dunque contestato la versione kripkeana dell'argomento wittgensteiniano (si è anche arrivati a parlare di un "Kripkenstein"<sup>204</sup>,

---

<sup>202</sup> Già due decenni prima di Kripke Michael Dummett avevo letto le proposte di Wittgenstein come quelle di un "convenzionalista radicale", cfr Dummett. M. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, *The Philosophical Review*, Vol. 68, 324-348, 1958

<sup>203</sup> L'immagine i\*) di Kripke del linguaggio come community-governed rimanda almeno in parte a quella del linguaggio dei muratori del §2 delle *Ricerche*, nell'assoluta mancanza di libertà e immaginazione che lascia ai parlanti. cfr. *supra* §3.1, cap. I.

<sup>204</sup> Shiffer, S. *Kripkenstein meets the remnants of meaning*, in *Philosophical Studies*, Vo.49, No 2, pp. 147-162

riferendosi alle forzature di interpretazione che Wittgenstein avrebbe subito) imputandole proprio tali difficoltà, tacciandola appunto di un “convenzionalismo comunitarista”<sup>205</sup>. Tali critici<sup>206</sup> hanno poi però ridotto sensibilmente la portata della riflessione di Kripke su Wittgenstein, non riconoscendo la valenza dello scetticismo di Wittgenstein riguardo le regole come strumento di fondazione del nostro linguaggio, ritenendo infatti che i problemi e la controintuitività convenzionalista di Kripke dipendano dal suo rifiutare l’immagine ii), dal suo negare la dimensione *fattuale* del linguaggio e dunque la possibilità di riferirsi al mondo in maniera oggettiva e fondata.

Ciò che mi preme mostrare dunque è come invece Cavell, a differenza di gran parte degli studiosi di Wittgenstein, critichi Kripke senza imputargli la refutazione dell’immagine ii). Ciò che fa è anzi esattamente l’opposto, gli riconosce infatti come merito proprio tale apertura scettica nel negare il concetto di regola-della-regola o di fondazione della regola, ma ne contesta l’immagine i\*) che Kripke propone, così come l’immagine i) del linguaggio rule-governed che essa prova a salvaguardare attraverso una riformulazione. Afferma infatti Cavell:

---

<sup>205</sup> Per tale definizione vd. Eldridge R., *The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke, and Cavell*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 4. (1986), pp. 555-575.

<sup>206</sup> Della vasta letteratura al riguardo è particolarmente degno di nota McDowell J. *Wittgenstein on following a rule*, in *Synthese*, 58, pp.325-363, infatti McDowell, che pure si mostra simpatetico ad alcuni punti dell’argomentazione e della ricostruzione di Kripke, ne condanna esplicitamente il «convenzionalismo» e l’approccio «non realista» alle regole. Il *locus classicus*, che per primo e più diffusamente elabora tale critica, lo troviamo, in Baker, G. Hacker, P. M, *Skepticism, Rule and Language* (cit.), in particolare nella terza parte dedicata per intero ad attaccare tale nozione kripkeana di accordo comunitario, e che si conclude in modo molto netto, a p.144, affermando che «L’idea che l’armonia fra il linguaggio e la realtà non sia altro se non una questione di convenzioni grammaticali è in definitiva ridicola, una grave e confusa banalizzazione di ciò che c’è di più profondo e importante in filosofia».

La ricostruzione di Kripke è l'unica che io conosca, oltre a quella che ho proposto in *The Claim of Reason*, che ritiene che le *Ricerche Filosofiche* non intendano refutare lo scetticismo ma, al contrario, mantengano una certa relazione con la possibilità della scetticismo in quanto interna al filosofare di Wittgenstein[...]; nondimeno tale proposta non è corretta [non è fedele alle *Ricerche*].<sup>207</sup>

Per ricostruire la critica che Cavell muove a Kripke, dobbiamo concentrarci su due punti, innanzitutto su di uno che egli esplicitamente non invoca mai nel testo in cui si occupa della soluzione comunitaria, ovverosia l'idea di normalità, e che pure ricorre più volte nei suoi testi e cui egli fa implicitamente riferimento in tutta la sua argomentazione; solo così ci potremo muovere poi al secondo punto, all'attacco diretto al concetto di "regola" attraverso il concetto concorrente di "criterio", che rappresenta il luogo centrale di tale critica.

Avevamo infatti lasciato Cavell<sup>208</sup> che analizzava il concetto di gioco-linguistico wittgensteiniano nei termini di una messa in questione dell'immagine rule-governed del linguaggio. In particolare la sua lettura si concludeva nel sottolineare la dimensione della prassi del seguire una regola, quando affermava che «Per Wittgenstein "seguire una regola" è una "pratica" così come "giocare ad un gioco" (§199). Quali sono dunque le sue regole? Nel senso in cui "giocare a scacchi" ha delle regole, "l'obbedire a una regola" non ne ha nessuna». Il che non comportava però negarne la possibilità di correttezza, piuttosto voleva dire ripensarla in termini

---

<sup>207</sup> Cavell, S. *Conditions Handsome and Unhandsome*, University of Chicago Press, Chicago 1988, p.65

<sup>208</sup> cfr. *supra* § 1.3 di questo capitolo

diversi, ovvero «come una questione di ciò che Wittgenstein, nel *Libro Blu* chiama “convenzioni” e nelle *Ricerche* chiama “forma di vita” (§23)»<sup>209</sup>. Kripke, con la sua risposta “scettica” al paradosso che egli stesso individuava, stava dunque interpretando proprio tale nozione di “forma di vita” (*Lebensform*) in senso comunitario<sup>210</sup>, in particolare il passo della II parte delle *Ricerche* che recita «Ciò che deve essere accettato, il dato, sono –potremmo dire- forme di vita» (p. 295); il che comportava per Kripke sostenere che ciò che è *normale* per una tale comunità, ciò in cui si trova in *accordo*, sia proprio ciò da cui dipende la correttezza. Il disposizionalismo invece, non interpretando Wittgenstein, ma rispondendo al paradosso che da lui desume Kripke, nella sua risposta diretta e in senso lato naturalista<sup>211</sup>, sembrava anch’esso basarsi sul concetto di normalità, questa volta in senso comportamentale e biologico. Entrambe le posizioni però, pur a livelli diversi, non riuscivano a dar conto della normatività, riuscendo a riferirsi solo a descrizioni di inclinazioni singole o ad un accordo convenzionale.

Diventa quindi estremamente rilevante l’interpretazione di Cavell della nozione di “forma di vita” e la sua parallela critica alla lettura standard sociale e culturale<sup>212</sup>, che si è concentrata sulle *forme* di vita, tralasciando invece il riferimento alle forme di *vita*.

---

<sup>209</sup> Cavell, S. *Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy*, (cit.) pp. 49-50

<sup>210</sup> Kripke, S. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit.) pp.97-98

<sup>211</sup> Per l’articolato dibattito sugli specifici impegni di una spiegazione naturalistica disposizionale del significato, quale quelle sopra indicate di Fodor e Dretske, vedi il volume collettivo Handfield, T. (curatore) *Dispositions and Causes*, Oxford University Press, 2009.

<sup>212</sup> Uno dei testi di riferimento per la lettura standard è Baker, G. Hacker, P.: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (cit.) pp. 238–43, in cui la forma di vita viene esplicitamente equiparata ad una cultura. Per una ricostruzione dei diversi autori che, da prospettive diverse, hanno sostenuto tale lettura vedi Glock, H. *A Wittgenstein Dictionary*

### **§2.3 La nostra forma di vita naturale e culturale.**

Cavell è estremamente chiaro riguardo al fatto che per dar della conto della nozione di forma di vita dobbiamo coniugare naturale e sociale:

Ritengo che quest'idea [forma di vita] venga tendenzialmente considerata porre l'accento sulla natura sociale del linguaggio e della condotta umana, come se la missione di Wittgenstein fosse rimproverare alla filosofia la sua disposizione a concentrarsi troppo sugli individui presi separatamente [...]; un'idea che fa della missione di Wittgenstein una pura questione di pratiche e convenzioni, come egli le chiama. Tale idea di questa nozione non è affatto sbagliata, e nulla è più importante. Ma la tendenza a porre l'accento sul sociale oscura l'altra preoccupazione delle *Ricerche*, vale a dire il naturale, nella forma di reazioni naturali (§185) o in quella di storia naturale inventata (II, XII, p.299), di “modo di comportarsi comune agli uomini” (§206)

---

(cit.) e in particolare Rudd Baker, L. *On the Very Idea of Form of Life*, *Inquiry* 27, 1984, 277-289. Nei termini delle distinzioni che sto qui adoperando, ciò che emerge dalla ricostruzione della Rudd Baker è che la differenza fra Kripke e chi sostiene la lettura culturale, che lei difende e che è stata avanzata sia da filosofi realisti quali gli stessi Hacker & Baker o Peter Winch tanto quanto da scettici come Rorty o Stanley Fischer, non sia nel merito ma piuttosto nel fatto che i primi inscrivono le convenzioni nell'immagine ii) che giustifica la prassi della i), Kripke invece direttamente nell'immagine i).

Quello che dunque ci si impone è un doppio senso di lettura, uno «etnologico od orizzontale» parallelamente ad uno «biologico o verticale». Mentre nel piano orizzontale le differenze che si possono presentare sono «tra promessa e ferma intenzione, tra lo scambio di merci e un sistema di credito, tra passaggio del denaro o della spada da una mano all'altra e consegna del denaro o della spada nelle mani di un altro»<sup>213</sup>, nel piano verticale si danno invece «differenze fra forme di vita cosiddette “inferiori” o “superiori”, tra l'atto di servirsi il cibo con le posate e quello di prenderlo con le mani o con la bocca»<sup>214</sup>. Il primo significato di forma di vita registra delle differenze che variano a seconda di come sia articolata una cultura o una società, mentre il secondo insiste su differenze che riposano sulla «forza e l'ampiezza del corpo, dei sensi e della fonazione umani»<sup>215</sup>. Questi due sensi non sono però per Cavell indipendenti, piuttosto l'uno cambia il senso di lettura dell'altro, il sociale/orizzontale *allarga* e articola il biologico, che a sua volta lo *approfondisce*, gli conferisce verticalità; grazie infatti all'interconnettersi di entrambe le dimensioni Wittgenstein «scopre o riscopre la *profondità* della convenzione nella vita umana».<sup>216</sup> Scrive infatti:

La mia idea è che questo reciproco incorporarsi del naturale e del sociale sia una conseguenza del modo in cui Wittgenstein immaginava quella che potremmo chiamare la forma di vita umana. Quando ci viene chiesto di accettarla o subirla in quanto “dato” non ci viene chiesto di accettare, diciamo, la proprietà

---

<sup>213</sup> Si veda ad esempio il §268 delle *Ricerche*; «Perché la mia mano destra non può regalare denaro alla mia mano sinistra?».

<sup>214</sup> Cavell, S. *Il tramonto al tramonto* (cit.) p. pp.75-76

<sup>215</sup> *ivi*, traduzione parzialmente modificata.

<sup>216</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 157, corsivo mio

privata, ma la separatezza; non un fatto particolare relativo al potere, ma il fatto del mio essere un uomo, dotato di questa *capacità* di lavorare, divertirmi, sopportare, attrarre, comandare, comprendere, desiderare, volere, insegnare, soffrire. La portata e l'ampiezza precisa non è conoscibile a priori, non più di quanto lo sia la portata o l'ampiezza precisa di una parola. Ovviamente è possibile *fissare* la portata; dunque è possibile limitare un uomo o una donna, ma non tutti i modi o i sensi della limitazione sono conoscibili a priori.<sup>217</sup>

Secondo Cavell l'affermazione che troviamo nella seconda parte delle *Ricerche*, secondo cui «Ciò che si deve accettare, il dato, sono –potremmo dire- *forme di vita*»<sup>218</sup>, va letta dunque nel secondo senso, verticale, un senso non determinabile a priori poiché la stessa *natura umana* non lo è, nonostante non possiamo eludere alcune nostre condizioni; porta dunque come esempio di ciò che è *dato*, la nostra *naturale* separatezza l'uno dall'altro, che poi *socialmente*, nelle nostre culture, diviene e si articola – o meglio si *può* articolare- nella proprietà privata. Per attuare un chiaro confronto, possiamo dire che Kripke nella sua lettura sta invece pensando, in modo estremamente contro-intuitivo, a una forma di vita, nel senso di una comunità, che, una volta che se ne è dotata, non può mettere in questione i suoi usi e le sue convenzioni, il che comporterebbe ad esempio che la proprietà privata sarebbe incontestabile all'interno della stessa comunità in cui si dovesse sviluppare. Il problema di Kripke dunque è che considera le convenzioni come *date* all'interno di una cultura o società,

---

<sup>217</sup> Cavell, S. *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura* (cit.) p.75

<sup>218</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.), parte seconda, XI capitolo, p.295

arrivando così a considerare ogni stessa cultura come data, intenta solo a badare e preservare se stessa, giudicando le mosse dei singoli alla luce di ciò che essa considera come corretto.

La lettura di Kripke concepisce dunque le convenzioni sociali e linguistiche come tiranniche, il nostro accordo completamente dominato e *limitato* da esse, e implicitamente condanna ogni loro cambiamento come impossibile o puramente arbitrario<sup>219</sup>. Ma trascura completamente l'altro senso della nozione wittgensteiniana che dovrebbe suffragare la sua tesi, e quindi non si rende conto che, come scrive Cavell, «alla base della tirannia della convenzione c'è la tirannia della natura»<sup>220</sup>, e che questa è forse la maggiore scoperta di Wittgenstein, o meglio un "cambio di immagine" di come dobbiamo concepire la nostra natura e la nostra cultura. Tracciata infatti questa relazione fra tirannia della convenzione e della natura, e concepita quest'ultima come più fondamentale, i concetti coinvolti sembrano mutare; nell'immagine che ci propone Wittgenstein non siamo *imprigionati* dalla natura né dalle convenzioni, poiché è anzi prendendo consapevolezza della natura (umana) stessa che possiamo scardinarne la tirannia che ci imponeva Kripke. Ritorna qui nuovamente l'idea, seppur in relazione alla questione della forma di vita e non più solo al linguaggio, l'idea di Cavell secondo cui l'immagine corretta è quella che non ci vede confinati *dalla* nostra natura, ma confinati *alla* nostra natura, a

---

<sup>219</sup> Per una ricostruzione articolata di questa critica a Kripke, vedi Hinman, L. M. *Can a Form of Life Be Wrong?* in *Philosophy*, No 38, 1983, pp. 339-351. Hinman sostiene qui che nella stessa idea di Wittgenstein c'è la possibilità che una "forma di vita" sia in errore e che dunque si apra al cambiamento; non distingue però fra i due sensi del termine che Cavell introduce, e offre invece una sola lettura comunitaria e sociale della nozione.

<sup>220</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.173.



comprenderla, a esplorarla ed esprimerla<sup>221</sup>. Questo cambio della nostra immagine di noi stessi comporta dunque il riconsiderare e modificare la nostra percezione del peso della convenzionalità, come chiarisce Cavell riflettendo proprio sul termine ordinario “convenzione”, per rendersi conto come anch’esso, come la “forma di vita”, abbia un senso di lettura orizzontale e sociale, quanto uno verticale e naturale<sup>222</sup>:

Si può dire di qualcuno che ha “compreso improvvisamente”, e che cinque minuti dopo non riesce ancora a manifestare la sua comprensione, così come qualcuno *può* anche essere infastidito da un terremoto, dalla morte del suo bambino o dalla dichiarazione della legge marziale, o *può* arrabbiarsi per uno spillo, per una nuvola o per un pesce, così come qualcuno *può* anche tranquillamente (ma anche comodamente?) stare seduto su una sedia da fachiro. Al fatto che gli esseri umani nella loro generalità non reagiscano in questo modo ci si riferisce seriamente in termini di *convenzione*. Ma, in questi casi, non

---

<sup>221</sup> cfr. *supra* §3.3, cap. I, in cui riportavamo tale frase di Cavell: «il nostro pensiero non è confinato dal linguaggio (e dalle sue categorie e dalle sue immagini), ma è confinato al linguaggio», che compare in Cavell, S. *Alla ricerca della felicità* (cit.) p. 44

<sup>222</sup> Tale idea di Cavell riecheggia qui il concetto kantiano dei “due punti di vista” da cui l’umano può guardare a se stesso, che compare nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, laddove Kant scrive (Ak. 452): “il primo, in quanto appartiene al mondo sensibile, sotto leggi di natura (eteronomia); il secondo, in quanto appartiene al mondo intellegibile, sotto leggi che, essendo indipendenti dalla natura, non sono empiriche ma trovano il loro fondamento nella sola ragione». Cavell fa più volte riferimento a tale passo, a volte direttamente altre volte indirettamente, in diversi suoi testi cfr. ad esempio *Conditions Handsome and Unhandsome* (cit.) p.19, 58, *A Pitch of Philosophy* (cit.) p. 141. L’ispirazione della lettura di questa sua singola nozione di Wittgenstein è dunque chiaramente kantiana, ma come vedremo conduce ad esiti che si distacca da tale prospettiva, a favore di un’attenta e specifica lettura di ciò che le *Ricerche* stesse affermano. Cfr. *infra* §1.1, §§ 3.1, 3.2, cap. III

stiamo considerando la convenzione come un insieme di disposizioni che una cultura ha trovato convenienti, in relazione alla sua storia e collocazione, al fine di realizzare le necessità dell'esistenza umana, ma come quelle forme di vita che sono normali per qualunque gruppo di creature che chiamiamo umane, qualsiasi gruppo di cui diremmo, per esempio, che possiede un passato al quale rispondere, o dispone di un ambiente naturale che viene manipolato e sfruttato in determinati modi per determinati scopi umanamente comprensibili.<sup>223</sup>

L'idea di normalità che qui invoca Cavell non è quella convenzionale per cui è corretto e normale ciò che ogni comunità si accorda nel ritenere tale, come proponeva Kripke, ma riguarda piuttosto quelli che Wittgenstein definisce nelle *Ricerche* «fatti molto generali della natura, tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità»<sup>224</sup>. Secondo Cavell scambiamo tali fatti per convenzioni, o per meglio dire li consideriamo come convenzioni contemplando solo il senso orizzontale della parola, mentre in questi casi, in cui proviamo a esprimerci il più *generalmente* possibile<sup>225</sup>, a tracciare ciò su cui tutti conveniamo e i *fatti* in cui ci

---

<sup>223</sup> Cavell, S. La riscoperta dell'ordinario (cit.) p. 157. Traduzione parzialmente modificata

<sup>224</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.), II parte, § XII p. 299

<sup>225</sup> Come nota Wittgenstein al § 143 delle *Ricerche Filosofiche*, è raro che nelle nostre discussioni sul linguaggio arriviamo ad un tale livello di generalità, infatti è «proprio per la loro generalità tali fatti non vengono quasi mai menzionati». Qui Wittgenstein sembra volerci dire che tali sembrano "ovvi", e che proprio per questo non ci si impongono nelle nostre analisi (cfr. §129). È dunque in questo senso che tali "fatti naturali" costituiscono la dimensione ordinaria, "semplice e quotidiana", che è sempre sotto i nostri occhi, e cui pure dobbiamo riportare le nostre immagini e analisi, pena il perderci in soli nonsense-*vd. supra* §3.3, cap. I

ritroviamo accomunati (Wittgenstein parla al §241 delle *Ricerche* della «concordanza nella forma di vita»), ci stiamo invece riferendo a qualcosa di verticale o naturale, alla natura e a ciò che conta come normale in relazione ad essa<sup>226</sup>. Cavell chiarisce tutto ciò esplicitando come questi “fatti molto generali della natura” menzionati da Wittgenstein, «siano in realtà fatti molto generali della natura *umana*, come per esempio il fatto che la realizzazione dell’intenzione richiede un’azione, che l’azione richiede un movimento, che il movimento comporta conseguenze che non avevamo inteso creare, che la nostra conoscenza o ignoranza di noi stessi e degli altri dipende dal modo in cui le nostre menti vengono espresse (e distorte) in parole, fatti e passioni; che le azioni come le passioni hanno una storia»<sup>227</sup>. Tali esempi sono esattamente ciò avevamo definito come i “dintorni del linguaggio”, estendendo l’idea di Warren Goldfarb che, nell’esaminare l’immagine dell’apprendimento linguistico che proponeva Agostino, gli imputava proprio di aver trascurato che l’imparare una parola ha senso solo sullo sfondo di circostanze linguistiche che coinvolgono il resto del linguaggio<sup>228</sup>. Possiamo dunque comprendere ora

---

<sup>226</sup> In tal senso ho poco sopra affermato che Cavell sta qui in realtà cambiando il senso del termine convenzione stessa, dove il “convenire” non è più solo il mettersi d’accordo sociale, dando vita ad istituzioni, ma appunto questa possibilità di riconoscere ciò che ci accomuna, su cui ci ritroviamo insieme e che quindi costituisce quella che vedremo essere la «concordanza nella forma di vita».

<sup>227</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell’ordinario* (cit.) p. 157

<sup>228</sup> Cfr. il § 3.3, cap. I, in cui abbiamo esaminato Goldfarb, W. *I want you to bring me a slab* (cit.). I “dintorni del linguaggio”, o fatti molto generali sulla natura umana come abbiamo ora imparato a chiamarli, che sopra menzionavamo erano ad esempio l’immaginazione, la libertà (di agire, di muoversi, di parlare altrimenti oltre al pronunciare “lastra” o “pietra”) su cui insisteva Cavell come ciò che ci distingueva dai muratori immaginati da Wittgenstein per dar conto dell’immagine di Agostino. O ancora le varie reazioni, quali l’eccitazione, la curiosità e l’ansia dei bambini nel pronunciare le loro prime e poche parole, reazioni che nel caso delle ripetizioni dei muratori sembravano invece impensabili, motivo per cui essi erano imprigionati in quell’immagine che più che primitiva, onto o filo-geneticamente che fosse, si rivelava in realtà senza futuro, proprio perché non inscritta nella nostra forma di vita.

ancora meglio quanto avevamo anticipato, ovverosia come Cavell, a differenza dell'approccio esclusivamente linguistico di Goldfarb, concepisse tali *surroundings* del linguaggio "nei termini di qualcosa che non è (ancora, e mai sarà pienamente) linguaggio", e possiamo dunque chiarire quella prima distinzione proprio nei termini della distinzione che qui stiamo esaminando, quella fra una concezione sociale della forma di vita e una naturale. Definendo dunque la dimensione ordinaria cui Wittgenstein riconduce i nostri termini, "riportandoli alla loro patria" (§116 delle *Ricerche*), nei termini della nozione di "forma di vita", di "dintorni non linguistici", stavamo già impiegando la nozione di forma di vita in senso orizzontale e verticale, culturale e naturale. Dunque le tre nozioni wittgensteiniane di "fatti molto generali sulla natura", "forma di vita" e "ordinario" arrivano a coincidere, ognuna rappresenta infatti una diversa prospettiva dello stesso fondo che ci accomuna; la prima nozione si rifà essenzialmente alla "natura", mentre l'idea di ordinarietà rimanda all'idea di "cultura", ed entrambe trovano proprio nella nozione centrale di forma di vita la loro relazione.

L'affermazione del §19 delle *Ricerche* secondo cui «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita», è dunque un invito da parte di Wittgenstein a considerare e osservare la nostra dimensione quotidiana ed ordinaria, che è sempre dinanzi a noi e che il linguaggio esprime, nei termini di fatti molto generali della natura umana che costituiscono la nostra forma di vita, per potervi così inscrivere e contestualizzare il linguaggio.

## **§2.4 «Il perno del nostro reale bisogno»: la forma di vita fra recupero e trasfigurazione.**

La rilevanza della dimensione naturale, delle «reazioni primitive che poi possono essere tradotte in parole»<sup>229</sup>, nella filosofia di Wittgenstein, non comporta dunque che egli concepisca i problemi linguistici, come la questione di cosa governi i nostri concetti e le loro regole, come una *sola* questione naturale, riducendo così il nostro accordo linguistico ad un'idea di normalità naturale, basate sulle nostre capacità fisiche-biologiche. La filosofia wittgensteiniana non è quindi una variante del riduzionismo fisicalista<sup>230</sup>, è infatti lo stesso Wittgenstein che, nello stesso passo in cui insiste sui “fatti molto generali della natura” , afferma che nel filosofare «noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo storia naturale»<sup>231</sup>. La lettura di Cavell, che pure è fra le pochissime che apre a

---

<sup>229</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.) , Parte seconda, p.285

<sup>230</sup> Per una definizione chiara e articolata del fisicalismo in filosofia della mente, sviluppatosi sulle scie della riflessione del positivismo logico e successivamente di Quine, e per un'aggiornata analisi delle sue ultimi varianti , si veda il recentissimo Stojar, D. *Physicalism*, Routledge, New York 2010. In particolare, nel secondo capitolo Stojar offre una versione “basic” del fisicalismo, , condivisa dalle diverse prospettive e posizioni epistemologiche, secondo cui ciò che lo caratterizza è l'avanzare una spiegazione di fenomeni quale il mentale, il linguaggio e la conoscenza, non solo compatibile o integrabile con le scienze naturali, ma di natura esplicitamente scientifica. Il fisicalismo considera infatti come significanti solo proposizioni che contengono termini fisici e naturali, o quelle traducibili o riducibili, anche in linea di principio, a questo linguaggio. Questa definizione “ovvia” è pur tuttavia rilevante per il nostro discorso, poiché, come si vedrà poco oltre è lo stesso Wittgenstein ad esplicitare che nel fare filosofia «non facciamo scienza naturale», e risolvere ogni ambiguità su suoi presunti riferimenti fisicalisti. Per una ricostruzione dell'articolato dibattito sulla ricezione contemporanea del fisicalismo e sui suoi oppositori, fra cui non a caso ci sono molti filosofi di formazione wittgensteiniana quali Putnam, McDowell o Rorty, si veda Gillet, C. e Loewer B. (ed.) *Physicalism and Its Discontent*. Cambridge University Press, Cambridge 2001

<sup>231</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.), Parte seconda, p. 299

questo particolare “naturalismo”<sup>232</sup> wittgensteiniano, non riduce dunque il senso sociale della forma di vita a quello naturale, ma piuttosto iscrive e incorpora il primo nel secondo, i due sono in continuo e aperto gioco e relazione fra loro. Il luogo di incontro fra i due è infatti proprio il linguaggio, naturale e culturale insieme, la nostra «forma di vita parlante». Cavell proprio nel suo *Declining Decline* in cui, come abbiamo visto, cerca di approfondire tanto il senso verticale che quello orizzontale della forma di vita, e parallelamente del nostro modo di indagarla, sostiene infatti che «Wittgenstein dà un nome alla nostra forma di vita: la chiama, più o meno, il parlare»<sup>233</sup>, e cita tale passaggio delle *Ricerche* al riguardo, come uno dei luoghi in cui Wittgenstein insiste sull’incontro fra naturale e convenzionale:

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no?[...] Può solo sperare colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell’impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita. [...] <sup>234</sup>

Wittgenstein sta parlando qui di qualcosa come lo “sperare”, che di certo non sembrerebbe propriamente e solamente naturale, ma articolato

---

<sup>232</sup> Sulla particolarità del naturalismo wittgensteiniano non riduzionista, vd Putnam, H. *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 1992, in particolare il II capitolo, “Wittgenstein era un pragmatista?”.

<sup>233</sup> Cavell, S. *Il tramonto al tramonto*. (cit.) p.77

<sup>234</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.) , Seconda parte, p.229. Le estrapolazioni del testo sono di Cavell stesso.

culturalmente. Eppure se notiamo le varie differenze *orizzontali*, fra una cultura e l'altra, riguardo tale fenomeno, ci rendiamo conto che qualcosa di sostanziale al fondo delle varie specificità rimane e ci distingue "verticalmente" dagli altri animali<sup>235</sup>, come nota infatti Cavell, in un suo altro testo che pure sembra proprio commentare tale passo, «un certo gruppo può sperare in un futuro diverso, avere timore di una regione diversa, interrogarsi in forme diverse dalle nostre; ma la speranza rimarrà sempre grammaticalmente legata al soddisfacimento e alla delusione»<sup>236</sup>. Wittgenstein definisce poi "i fenomeni dello sperare", dove il plurale allude alla complessità del concetto tanto quanto alle sue diverse declinazioni personali e culturali, nei termini di "modificazioni della nostra forma di vita", ovverosia variazioni di ciò che ci distingue naturalmente dagli animali, e che si modifica e si organizza in una cultura. Cavell così commenta questo passo

---

<sup>235</sup> Quel che rimane, nell'idea di Cavell, che stiamo cercando qui di esplicitare, non è nient'altro che il *concetto* stesso dello sperare, concetto che esprime proprio alcuni fatti sulla nostra natura. Cavell sta sostenendo nient'altro se non che il concetto dello sperare è inscritto nell'umano, e al di fuori perde il suo senso o forse deve ancora trovarlo –la sua analisi dello sperare, che porta poi oltre, si chiude con una serie di domande, che lascia aperte, riguardo la sua possibile proiezione sugli animali non umani. Al riguardo della distinzione "verticale" fra uomini e altri animali, e per mostrare come essa non assuma affatto valenze discontinuiste –si ricordi che il "verticale" era nel suo testo messo fin da subito fra virgolette- ma nondimeno cerchi di sottolineare le specificità della nostra forma di vita, è rilevante citare la sua analisi del passo delle *Ricerche* (seconda parte, p.292) in cui Wittgenstein afferma che «Se un leone potesse parlare non lo capiremmo». Scrive Cavell: «Credo che Wittgenstein intenda dire che è parte della nostra comprensione degli esseri umani (con eccezioni comprensibili) il fatto che parlino, ed è invece parte della nostra comprensione dei leoni (senza eccezioni) che non lo facciano, quindi il parlare di un leone invece del suo ruggire non ci chiarirebbe, ad esempio, perché il leone sta soffrendo. Perlomeno ci perplimerebbe completamente, e in qualsiasi caso ci impedirebbe di prenderci cura di lui o lei in quel momento». *In Quest of the Ordinary: lines of skepticism and romanticism* (cit.) p. 69

<sup>236</sup> Cavell, S. La riscoperta dell'ordinario (cit.) p. 158

Una cultura nel suo complesso va considerata come un sistema di modificazioni della nostra vita in quanto parlanti? E questo implica che esista qualcosa di immutabile nella vita umana, qualcosa, per così dire, di preculturale? Forse potremmo dire che la cultura nel suo complesso è l'opera della nostra vita linguistica, che si accompagna al linguaggio, che è la manifestazione, l'espressione o l'esteriorizzazione del linguaggio. [...] Immaginare *un* linguaggio significa immaginare una forma di vita parlante che sia stata modificata.<sup>237</sup>

Cavell risponde dunque alla (sua stessa) domanda se esista qualcosa di preculturale nella nostra forma di vita, rileggendo e parafrasando il già o §19 delle *Ricerche*, secondo cui «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita». Nella versione che fornisce egli sembra dunque affermare che esiste sì un livello preculturale, però esso risulta inestricabilmente intessuto in uno culturale, la nostra forma di vita (naturale) è infatti (già) una forma di vita parlante, e il linguaggio, la nostra vita linguistica, è proprio ciò che forma una cultura modificando la natura, –non a caso in linguistica le nostre lingue vengono definite *lingue naturali*, contrapposte a quelle artificiali, e in un certo senso completamente e esclusivamente convenzionali, quali quelle matematiche o logiche.

---

<sup>237</sup> Cavell, S. *Il tramonto al tramonto* (cit.) p.77



Vivere dunque la nostra forma di vita naturale comporta allo stesso tempo *modificarla*, adoperando il linguaggio, *esprimendoci*, proiettando parole e immaginandoci nuovi usi per esse articoliamo infatti la nostra comune forma di vita naturale in *una* (delle molte) culturali. Sono infatti *l'espressione* e *l'immaginazione*, le nostre capacità estetiche, ad essere al centro del linguaggio e quindi della nostra stessa forma di vita: sono infatti il ponte e ciò che connette natura e cultura. Il preculturale, la forma di vita parlante cui apparteniamo, è sì qualcosa di costante, condiviso e immutabile, ma proprio nel richiedere e pretendere espressione dà vita a modifiche e cambiamenti del livello culturale della nostra forma di vita, che altrimenti sarebbe solo convenzionale e immutabile, e che invece, come scrive Wittgenstein al §108 delle *Ricerche* può e «deve essere rotata, ma attorno al perno del nostro reale bisogno».

Eravamo dunque partiti nel riflettere sulla nozione di normalità che Kripke rinveniva nella nozione di forma di vita, ciò che è “dato” secondo Wittgenstein, e che riduceva a un accordo comunitario, incapace di dar conto dei cambiamenti individuali tanto quanto sociali che invece si danno e si son sempre dati nelle nostre culture – rivoluzioni scientifiche, estetiche, religiose, politiche... L'accordo, o per meglio dire concordanza, che Cavell rinviene in Wittgenstein, è invece una «concordanza nella forma di vita» *naturale*, e questa lettura salva Wittgenstein non solo da gravi contraddizioni teoriche, quali quelle di Kripke, ma da un'accusa di «conservatorismo politico o sociale»<sup>238</sup>, dal considerare una cultura come data, non criticabile né superabile. Come abbiamo visto Cavell concepisce infatti la filosofia, idea che desume da Wittgenstein, come luogo della

---

<sup>238</sup> ibidem p.75, vd. *infra* §3.3 di questo capitolo. Cfr. anche Robinson, C. *Why Wittgenstein Is Not a Conservative: Conventions and Critique*, Theory and Event, Vol. 9, No.3, 2006.

*critica*<sup>239</sup>. Dunque il richiamo all'idea di "bisogni reali", ovvero a i fatti molto generali della natura umana che costituiscono la nostra forma di vita e quindi la nostra dimensione ordinaria –la nostra separatezza, le nostre capacità di volere, sperare, comandare, attrarre, nutrirci...-, è un «appello alla trasformazione, alla conversione, alla trasfigurazione»<sup>240</sup>, non un solo insistere sulla nostra base biologica e psicofisica comune, ma alla necessità di esprimerla e darle voce, di modificarla in una cultura, di "rotare" questa e allo stesso tempo raggiungere il nostro reale bisogno, allo stesso modo in cui «soltanto un grande scienziato -o un grande artista- può accettare un cambiamento rivoluzionario di una scienza come una sua *naturale* estensione, e accettare e proporre un tale cambiamento al fine di *conservare* il contatto con l'idea della scienza e dell'arte, con i canoni di comprensione e generalità che sono propri di essa»<sup>241</sup>. La filosofia di Wittgenstein e di Cavell ha al suo centro proprio tale possibilità di trasfigurazione, di "cambio di immagine", un metodo che richiede la riscoperta della nostra umanità, della nostra ordinarietà persa nelle nostre immagini della filosofia tradizionale. Tutto ciò non si risolve in una mera conservazione o ripetizione del quotidiano, ma piuttosto insiste e ricorre alla possibilità di un suo cambiamento come di un suo recupero. Per spiegare il suo rapporto con l'ordinario Cavell inserisce Wittgenstein nella peculiare famiglia filosofica di coloro che potremmo chiamare i "disvelatori" della realtà, di coloro che hanno sostenuto l'illusorietà del (nostro modo di concepire il) reale; senza poter riflettere qui su queste comunanze e parentele, ciò che qui ci preme è la particolarissima e *distintiva* strategia che egli adotta per recuperare il reale stesso, per

---

<sup>239</sup> cfr. *supra* §3.1, cap I.

<sup>240</sup> Cavell, S. *Il tramonto al tramonto* (cit.) 75

<sup>241</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario*. (cit.), p. 170, traduzione parzialmente modificata, corsivi miei.

comprenderlo, per analizzarlo, per “ritrovarsi nella propria patria” e riconfigurarla:

La retorica dell'umanità come forma di vita, o livello di vita, bisognosa di una sorta di trasfigurazione –un cambiamento radicale, ma dall'interno, non *per effetto* di qualcosa; una sorta di seconda nascita, simboleggiante un ordine diverso di reazioni naturali– è tipica di certi autori dotati di una sensibilità apparentemente contraddittoria, la quale può apparire al tempo stesso radicalmente innovativa (nell'agire o nel sentire) e radicalmente conservatrice: potrei citare Lutero, Rousseau e Thoreau.[...] L'appello, o l'approccio, di Wittgenstein al quotidiano scopre che il quotidiano (reale) è uno scenario d'illusione, evasione o artificialità (dal bisogno): la stessa scoperta di Platone, Rousseau, Marx e Thoreau La sua filosofia del quotidiano (potenziale) è la proposta di una pratica che affronta, assume su di sé, precisamente quello scenario d'illusione e perdita; lo avvicina, o piuttosto l'attacca, tanto da mutarne la direzione, cioè da liberarlo; come se il reale fosse il grembo –contenesse i termini- del potenziale.<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> ibidem

### **§3.1 I binari all'infinito del linguaggio rule governed.**

La specificità della proposta di Cavell non risiede solo nel fatto che nella sua spiegazione del concetto di forma di vita egli intrecci nel modo qui illustrato natura e cultura, ma innanzitutto nel fatto che egli non inserisca un tale tipo di spiegazione all'interno dell'immagine ii), nega infatti che Wittgensten nel riferirsi all'ordinarietà di fatti molto generali della nostra natura di parlanti stia cercando in essi una "regola della regola", una garanzia e guida per le nostre pratiche concettuali in cui seguiamo regole. La sua analisi si spinge però oltre, non considera infatti il richiamo alla nostra forma di vita naturale linguistica, e quindi espressiva e immaginativa, come ciò che sostanzia l'immagine i) del linguaggio rule-governed, non identifica infatti la forma di vita con le regole stesse né con un'idea di normalità che ci governerebbe o giustificerebbe.

Nell'esaminare<sup>243</sup> come Cavell confutasse l'idea che la nozione wittgensteiniana di "gioco linguistico" comportasse proprio l'immagine i), la nostra analisi si concludeva insistendo proprio sul fatto che il "seguire una regola" fosse una pratica non dissimile da altre e quindi per nulla centrale o fondante per spiegare i nostri concetti, e che andava piuttosto compresa solo in quanto inserita in una forma di vita, nozione che, ancor di più in questa sua rilettura culturale e biologica, non vuole affatto supplire al ruolo di guida e garanzia nelle nostre pratiche. Stephen Mulhall, che per primo nel 1994 ha dedicato una monografia volta a ricostruire l'intero pensiero di Cavell e che molto ha influenzato la sua ricezione, ha invece sostenuto che egli avanzi proprio un'immagine del linguaggio rule-

---

<sup>243</sup> cfr. *supra* §1.3 di questo capitolo.

governed, che si risolverebbe in un tentativo di «fondare e costituire l'accordo linguistico tra esseri umani, e creare una comunità umana»<sup>244</sup>.

Per far ciò legge la nozione di *criterio*, che Cavell desume da Wittgenstein e che come vedremo pone al centro della sua filosofia, proprio nei termini di una *regola*; quando sostiene dunque che secondo Cavell «l'accordo sui criteri è la presupposizione della nostra reciproca intelligibilità»<sup>245</sup>, e che «tali accordi fondano la nostra condivisione del linguaggio e le nostre forme sociali e culturali»<sup>246</sup>, o ancora che «i criteri hanno la funzione di allineare i parlanti fra loro e con il mondo»<sup>247</sup>, sta dunque esplicitamente facendo dipendere i nostri concetti e il nostro linguaggio –la sua normatività e il suo significato- proprio da regole/criteri,.

Le idee di Cavell così rilette non sarebbero dunque dissimili dall'interpretazione standard di Wittgenstein proposta da Baker e Hacker<sup>248</sup>, come egli stesso ha affermato in un suo articolo che prova a rispondere di tale scelta esegetica:

La mia lettura di Wittgenstein è stata profondamente influenzata dalle opere esegetiche di Gordon Baker e Peter Hacker- scritti in cui la nozione di criterio viene più volte ricondotta a quella di regola. [...] Ritengo dunque che nulla di significativo si perda della lettura di Cavell se questa viene riformulata nella terminologia di Baker & Hacker. [...] Se infatti ci

---

<sup>244</sup> Mulhall, S. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p.77

<sup>245</sup> ibidem p.101

<sup>246</sup> ibidem p.170

<sup>247</sup> ibidem p.251

<sup>248</sup> cfr. §1.2 di questo capitolo

sono differenze fra le loro interpretazioni sul ruolo che Wittgenstein attribuisce ai criteri, queste non riguardano il fatto se sia legittimo o meno considerare i criteri come regole grammaticali, o di considerare centrali le regole grammaticali in quanto tali.<sup>249</sup>

Steven Affeldt è stato il primo, e fino l'unico, degli studiosi del pensiero di Cavell che ha criticato la posizione di Mulhall, sebbene la sua posizione sia stata più volta citata<sup>250</sup>, imputandogli proprio «l'aver reso centrale l'idea, completamente assente in Cavell, del nostro linguaggio come una struttura [framework] di regole grammaticali»<sup>251</sup>. La critica di Affeldt parte dal sottolineare come «nella ricostruzione di Mulhall è completamente assente il tema della “voce testuale” di Cavell [...] e quello parallelo del giudizio, che pure sono centrali»<sup>252</sup>, e manifesta fin da subito l'intenzione di legare tale assenza al fraintendimento riguardo la nozione di criterio e il peso eccessivo attribuito alle regole. Il progetto critico di Affeldt<sup>253</sup> è quello di spiegare l'elusione da parte della grande maggioranza dei lettori

---

<sup>249</sup> Mulhall, S. *The Givenness of Grammar: A Reply to Steven Affeldt* European Journal of Philosophy, 6, 1998, pp.32-44, p. 33-34

<sup>250</sup> Vd. ad esempio Hammer, E. *Stanley Cavell, Skepticism, Subjectivity and the Ordinary*, Polity Press, Cambridge 2002. Il secondo capitolo di questo testo, nel ricostruire la nozione di criterio in Cavell, riprende proprio il dialogo fra Affeldt e Mulhall, per poi schierarsi a favore del primo, senza però aggiungere altro alla sua posizione.

<sup>251</sup> Affeldt, S. *The Ground of Mutuality – Criteria, Judgment and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell*, European Journal of Philosophy, nr 6, pp. 1-31, 1998, p.2

<sup>252</sup> ibidem p.1

<sup>253</sup> Cfr. Viefhues-Bailey, L. H. *Beyond the Philosopher's Fear: A Cavellian Reading of Gender, Origin and Religion in Modern Skepticism*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007. Il secondo capitolo di tale testo analizza il confronto fra Mulhall e Affeldt, sottolineando proprio come la accurata critica di quest'ultima si sia in certo senso fermata prima di raggiungere il proprio obiettivo. Viefhues-Bailey sviluppa poi un'originale proposta che si snoda nei successivi tre capitoli, in cui prova a dar conto della “voce” di Cavell, che pure non chiama mai estetica, mettendola in dialogo con la psicanalisi – in particolare Julia Kristeva- e la filosofia della religione contemporanea.

di Cavell di quello che stiamo qui definendo il suo irriducibile “metodo” estetico –la “voce testuale” è quanto abbiamo affrontato nel primo capitolo<sup>254</sup> per concentrarci qui su quello che Affeldt chiama il “giudizio”-, mostrando come tale elusione comporti il negare le sue stesse idee più profonde, arrivando a una distorsione quale quella di Mulhall che, come scrive Affeldt, «riporta indietro Cavell ad una comprensione più tradizionale di Wittgenstein, che egli stesso ha cercato di superare, e si allontana così allo stesso tempo da alcuni degli aspetti difficili, centrali e più rilevanti filosoficamente del suo pensiero»<sup>255</sup>.

Affeldt non intraprende però questo recupero dell'estetica e dello stile di Cavell fino in fondo, vi dedica infatti solo l'ultima breve parte del suo articolo e la tratteggia con rapidissimi accenni. La sua critica si concentra piuttosto a sottolineare e discutere le varie contraddizioni nel testo di Mulhall riguardo l'idea di “struttura di regole grammaticali” e la sua insostenibilità nella prospettiva di Cavell. Evidenzia soprattutto come nella prima parte del testo di Mulhall venga tale idea venga dapprima negata esplicitamente<sup>256</sup>, commentando i testi di Cavell, per poi ritornare più volte nel corso dell'elaborazione della seconda parte, ad esempio quando afferma che «solo una tale struttura di regole ci permette di individuare o distinguere una cosa, un evento o una sensazione dall'altra», e che tale struttura dunque è «antecedente logicamente a qualsiasi

---

<sup>254</sup> cfr. *infra* §1.1, §4.4, cap.I

<sup>255</sup> Affeldt, S. *The Ground of Mutuality* (cit.) p.1

<sup>256</sup> Cfr. Mulhall, S. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (cit.) p.8-9 in cui Mulhall afferma che «il significato delle parole, la nostra capacità di comprenderle –di accettare e impegnarci allo stesso tempo nelle flessibili e inflessibili pratiche della loro proiezione- non possono essere basate su algoritmi impersonali e regole astratte». A pagina 67 troviamo poi una smentita ancora più chiara, laddove discute di un caso di apprendimento delle parole quale quello presentato da Agostino :«[Gli adulti] più che trasmettere un corpo di regole impersonali e oggettive, insegnano ai più giovani mostrando il corpo delle loro personali reazioni linguistiche».

affermazione empirica»<sup>257</sup>. Dobbiamo dunque qui ripartire dal progetto di Affeldt, comprendere così la profondità dell'errore di Mulhall nell'identificare regole e criteri nel pensiero di Cavell, e la sua conseguente rimozione della centralità della sua riflessione estetica. Per poter fare ciò dobbiamo però innanzitutto chiarire una volta per tutte l'immagine i), che idea delle regole sottoscrive, per mostrare in che cosa si differenzi dalla concezione "criteriale" di Cavell; per fare ciò ricorro dunque ad un'analisi di un pensatore pur distante da Cavell, il filosofo e logico britannico Crispin Wright, che è stato considerato, insieme a Kripke stesso, come uno dei principali fautori della cosiddetta "community view" riguardo al seguire una regola<sup>258</sup>.

Wright è stato infatti fra i primi commentatori a esplicitare e definire con precisione l'immagine sui concetti che Wittgenstein vuole squalificare: egli definisce «platonismo semantico»<sup>259</sup> quella posizione per la quale una volta imparato un concetto, afferrato, la correttezza di ogni sua futura applicazione è già compiutamente determinata. Per il platonista semantico il significato/concetto di X ('cane') è un'entità compiuta (un concetto/regola come "mammifero quadrupede che appartiene alla specie canina, che scodinzola, abbaia...") che viene definitivamente associata a X da chi comprende, e dopo tale associazione determina *in anticipo* le applicazioni di X nelle circostanze rilevanti (ad esempio l'affermare "questo è un cane" dinanzi a soli cani)<sup>260</sup>. Possedere un concetto, vuol dire dunque possedere tutte le sue potenzialmente infinite applicazioni

---

<sup>257</sup> Mulhall, S. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (cit.) pp.252, 254

<sup>258</sup> Per un'analisi di tale accostamento si veda Messeri, M. *Seguire la regola*, in *Guida a Wittgenstein* a cura di Diego Marconi. Laterza, Roma/Bari 2002 pp.151-192.

<sup>259</sup> Wright, C. *Rails To Infinity, Essay on Themes from Wittgenstein Philosophical Investigations*, Harvard University Press, Cambridge 2001, p. 156

<sup>260</sup> *Ibidem* p. 158-9



corrette, il concetto stesso diviene quindi l'insieme di tutte queste, un vero e proprio super-concetto<sup>261</sup>.

L'origine di tale risiede proprio in una certa immagine della regola, nel concentrarci su di essa e nel considerarla fondante rispetto agli altri concetti, come indica chiaramente Wittgenstein adoperando un'immagine che Wright adotta per dar conto del platonismo, quella dei *binari all'infinito*. Scrive Wittgenstein nel §218 delle *Ricerche*:

Di dove proviene l'idea secondo cui l'inizio della successione sarebbe un tratto visibile di un binario che si prolunga, invisibilmente all'infinito? Ebbene, in luogo della regola potremmo rappresentarci dei binari. E all'applicazione illimitata della regola corrispondono binari all'infinito.

Tale immagine dei binari non è altro dunque che la nostra idea di una "forza normativa", o ipernormativa, che ci dovrebbe guidare in ogni nostro passo, tracciare per noi la nostra strada che dovremmo a quel punto semplicemente seguire. Il paradosso scettico di Wittgenstein, così come lo leggeva Kripke, la cui formulazione Wright accetta, ci mostrava dunque che nel tentativo di rendere esplicito cosa sia questa "costrittività", di indicare questi "binari" per dimostrare il suo errore a qualcuno che devia da essi, non riusciamo affatto a dar conto di ciò, non riusciamo a mostrare *cosa* avrebbe dovuto già determinare precedentemente la correttezza di quello che stiamo facendo. Il tentativo di irreggimentare le nostre pratiche concettuali sostenendo la possibilità di super-fatti oggettivi su di essi,

---

<sup>261</sup> Uno dei molti problemi di tale posizione che Wright sottolinea (cfr. *ibidem* pp. 111-113), è come una mente finita quale la nostra potrebbe possedere una tale regola infinita.

richiamando delle ipotetiche «super-regole» per «super-concetti»<sup>262</sup>, si risolverebbe dunque in un nulla di fatto, in uno scetticismo radicale riguardo il linguaggio; questo modello non è infatti adeguato a darne conto, per quanto rappresenti una forte tentazione per provare a spiegare il linguaggio.

La posizione di Wright si differenzia però esplicitamente dalla posizione scettica di Kripke, pur d'accordo infatti sul fatto che Wittgenstein ci pone dinanzi ad un reale paradosso riguardo le regole, Wright sostiene che con esso Wittgenstein non neghi completamente l'esistenza di fatti semantici che garantiscano la nostra correttezza nell'applicare le regole, ma voglia piuttosto mostrarci come la concezione di essi non soggetta a convalida, «ratification-indepent»<sup>263</sup>, sia insostenibile. Il paradosso sarebbe avanzato per mostrarci come i fatti che riguardano la correttezza o meno del nostro applicare un certo concetto non sono fatti oggettivi, ma dipendono quindi dall'essere ratificati da parte della comunità; non sarebbero dunque definiti una volta per tutte, come i binari all'infinito, ma costituiti progressivamente da come la comunità linguistica convalida o sanziona i vari comportamenti dei suoi membri.

Wright sta dunque provare a *salvare* l'idea di regola, la sua centralità per una teoria del significato, dal platonismo quanto dallo scetticismo, dall'opposizione teoretica fra le due posizioni che in realtà, nella stessa lettura di Wright, abbiamo visto essere profondamente legate l'una all'altra, visto che la prima porta alla seconda. Per far ciò indebolisce la nozione stessa di regola, privandola proprio della sua forza costrittiva e da

---

<sup>262</sup> Cfr. Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* § 97

<sup>263</sup> Wright, C. *Rails To Infinity, Essay on Themes from Wittgenstein Philosophical Investigations*, (cit.) p. 160

un legame forte e indipendente con il mondo -similmente a quanto ha fatto Kripke-, avanzando così una concezione del nostro essere rule-governed che definisce «plastica»<sup>264</sup>, secondo cui le nostre pratiche linguistiche sono caratterizzate dalla plasmabilità del significato, dei concetti e delle regole, per cui nei giochi linguistici un significato non è mai fissato in modo definitivo, ma la comunità, noi, facciamo le regole, determiniamo la correttezza dei concetti *as we go along*<sup>265</sup>. Il Wittgenstein di Wright non è dunque propriamente uno scettico come quello di Kripke, ma, similmente a quello di Kripke starebbe proponendo qualcosa «che ha strette somiglianze con le idee anti-realiste introdotte da Michael Dummett [...], secondo cui la nozione di verità di “fatto” e regola non sono mai dissociabili da procedure di verifica ed uso».<sup>266</sup> Nella sua proposta

---

<sup>264</sup> ibidem p.162

<sup>265</sup> Cfr. Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* §83 «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».

<sup>266</sup> Wright, C. *Rails To Infinity* (cit.) p. 18. Come Wright, anche Kripke cita esplicitamente Dummett come proprio referente principale riguardo la sua proposta interpretativa, -cfr. Kripke, S. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (cit.) p.73- riconoscendosi nella linea di pensiero anti-realista del filosofo inglese che nega l'esistenza indipendente di significati e universali come entità indipendenti, rifiutando dunque la nozione di verità come centrale per una teoria del significato e della comprensione, sostituendola con quella epistemologica di giustificazione –questa posizione è stata articolata e raffinata più e più volte da Dummett, risale infatti suo paper del 1963 *Realism*, che ebbe grande circolazione per più di un decennio prima di esser pubblicato in Dummett, M. *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge 1978. John McDowell in una serie di articoli ha criticato tale lettura anti-realista di Wittgenstein, che accomuna, pur con delle differenze, le posizioni i Wright, Kripke e Dummett. McDowell ha difeso una lettura della concezione wittgensteiniana del linguaggio nei termini di condizioni di verità e fatti sul significato, attaccando proprio l'idea che «dovremmo riformare il nostro concetto di significato, rimpiazzando la nozione di condizioni di verità con una qualche nozione quale quella di condizioni di giustificazione», McDowell, J. *Wittgenstein on Following a Rule*, (cit.) p. 329. La sua critica verte sugli esiti convenzionalisti e relativisti di tale posizione, oltre che sulle presunte evidenze testuali al riguardo nell'opera di Wittgenstein. McDowell ha sviluppato in vari articoli tale attacco, fin dal suo *Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism*, in Evans, G. McDowell, J. (curatori), *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976 pp. 42-66. Ha ripreso poi tale posizione in McDowell J. *Anti-Realism and the Epistemology of Understanding*, ripubblicato in *Meaning, Knowledge and Reality* Harvard University Press, Cambridge 1998. Per una critica all'idea di un

non è però chiaro in che modo sostenere che i fatti semantici dipendano dalla ratificazione della comunità ci porti fuori dall'immagine del platonismo vs scetticismo, o per meglio dire platonismo e scetticismo, l'idea di comunità che propone infatti non è infatti a sua volta "plastica". L'alternativa che si apre è quella infatti fra un convenzionalismo comunitario in tutto e pur tutto simile a quello di Kripke e con gli stessi problemi<sup>267</sup>, tra cui un forte rischio di relativismo *scettico* poiché ogni comunità linguistica giudica delle sue e solo delle sue regole, e quella che in letteratura è stata definita la "No real alternatives view"<sup>268</sup>, una proposta avanzata da John Cook e Barry Stroud<sup>269</sup>, che considera la nostra comunità linguistica come l'unica possibile, poiché non esisterebbero reali alternative su come concettualizzare il mondo. Questi due autori considerano dunque che la possibilità evocata da Kripke, quella di un parlante deviante e almeno *prima facie* coerente sia inconcepibile, poiché leggono l'affermazione wittgensteiniana «Ciò che deve essere accettato, il dato, sono –potremmo dire- forme di vita» in termini culturali-comunitari, sostenendo dunque che «L'idea di qualcuno dotato di una mente diversa dalla nostra non è qualcosa che possiamo concepire [...] Essere dotati della mente che abbiamo non è qualcosa che possiamo indagare rispetto a ad altre possibilità [...] se infatti ci muoviamo verso i confini esterni della nostra concettualità precipitiamo nell'incoerenza e nel

---

Wittgenstein antirealista, che pur con un approccio diverso giunge a conclusioni simili a quelle di McDowell, si veda Diamond, C. *The Realistic Spirit*, Cambridge, Mit Press 2001 e in particolare il capitolo VII, dal titolo *Wright's Wittgenstein*.

<sup>267</sup> Riguardo la traslabilità delle critiche a Kripke, la cui lettura è più nota e quindi ha concentrato su di sé molte delle attenzioni, allo stesso Wright vd. Messeri, M. *Seguire la regola* (cit.)

<sup>268</sup> Per una tale definizione e una discussione della proposta si veda Eldridge, R. *The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke, and Cavell* (cit.) p. 567

<sup>269</sup> vd. Stroud, B. *Wittgenstein and Logical Necessity*, *Philosophical Review* 84,4 1965, pp. pp. 504-518; Cook, J. W. *The Illusion of Aberrant Speakers*, *Philosophical Investigations* 5, 3 1982, pp. 215-266

nonsense»<sup>270</sup>. Nella prospettiva comunitaria l'alternativa al convenzionalismo e al relativismo *scettico* è dunque una comunità idealmente rigida e costrittiva, l'unica possibile e che per questo garantirebbe la nostra correttezza –l'unico modo per affermare che le regole ratificate comunitariamente non siano solo convenzioni è sostenere che non possono esserle perché non ci sono altri modi di convenire e di concepire il mondo. In questo secondo caso staremmo dunque ipotizzando una comunità *platonizzata*, per usare il linguaggio di Wright, in cui il normativo viene ridotto al normale di una comunità ipostatizzata che non può sbagliare, né ammettere aberrazioni o cambiamenti che essa non abbia in qualche modo già previsto, una comunità dunque che traccia già il proprio cammino e sviluppo come dei *binari all'infinito*. La proposta di Wright, e in generale la "community view", non libera dunque il concetto di regola dalla falsa alternativa fra platonismo e scetticismo, la riformula piuttosto in termini di una super-comunità che dovrebbe svolgere lo stesso ruolo dei super-concetti che determinano ogni loro applicazione, e di un relativismo culturale *tout court*, che nega la possibilità che una comunità si possa sbagliare perché è essa stessa il suo criterio di correttezza, ma che arriva così a negare, *scetticamente*, la stessa idea di normatività – scrive Wittgenstein al § 258 delle *Ricerche* «In questo caso non ho alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di 'corretto'»<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Lear, J. *Leaving the World Alone* in *The Journal of Philosophy* 79, 7, 1982, p. 385.

<sup>271</sup> In tale paragrafo Wittgenstein sta esaminando un caso di "linguaggio privato": «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». Il fatto che la critica all'idea di una dimensione normativa in un linguaggio privato, e conseguentemente alla possibilità di concepire un

### **§3.2 La filosofia come indagine criteriale sui fatti molto generali della nostra natura.**

Come abbiamo visto<sup>272</sup> secondo Mulhall «nulla di significativo si perde della lettura di Cavell se questa viene riformulata in termini di regole grammaticali»<sup>273</sup>; ciò però, oltre a non avere evidenze testuali<sup>274</sup>, avrebbe dunque un'ulteriore conseguenza che possiamo ora comprendere dopo aver approfondito l'idea del linguaggio *rule governed*. Tale interpretazione di Cavell porterebbe infatti a iscrivere la sua posizione fra quelle che si dibattono fra platonismo e scetticismo, quando invece le nozioni e le idee che egli introduce, le avanza e le impiega invece proprio per superare questo stallo *paradossale* fra due posizioni alternative entrambe non difendibili, e che si implicano a vicenda nell'immagine della regola come binario all'infinito.

Cavell stesso aveva infatti affrontato e attaccato tale immagine della regola e queste sue implicazioni fin da uno dei suoi primissimi articoli, in cui afferma che «l'investigare l'idea di regola ha permesso [a Wittgenstein] di formulare una delle cause di una concezione distorta del linguaggio cui

---

linguaggio privato, si applichi perfettamente alle "soluzioni comunitarie" sul seguire una regola, evidenziando le loro implicazioni relativiste e convenzionaliste, rappresenta un'interessante ed ancora inesplorato campo di ricerca per gli studiosi di Wittgenstein. Il legame d'altronde fra la questione del seguire una regola e quella del linguaggio privato è profondo, come tutti i commentatori, Kripke *in primis*, hanno evidenziato. Nondimeno qui emergere un luogo teoretico in cui i due temi si sovrappongono quasi completamente, infatti una comunità completamente autoreferenziale e legata alle proprie convenzioni, non in grado di distinguere fra corretto e scorretto ma solo fra ciò che in accordo con essa o meno, sta impiegando sì un linguaggio plurale, che coinvolge più parlanti, ma che in un certo normativo è privato, fondato su «impressioni di regole» (§259) più che su regole, un linguaggio dunque incapace di un rapporto proficuo con il mondo.

<sup>272</sup> cfr. *supra* §3.1 di questo capitolo

<sup>273</sup> Mulhall, S. *The Givenness of Grammar: A Reply to Steven Affeldt* (cit.) p. 34

<sup>274</sup> cfr. Affeldt, S. *The Ground of Mutuality* (cit.)

siamo particolarmente suscettibili nel filosofare»<sup>275</sup>, citando al riguardo un passaggio dal *Libro Blu* di Wittgenstein:

Quando parliamo del linguaggio come di un simbolismo usato nel calcolo esatto, stiamo sottintendendo che ciò che è nella nostra mente possa essere ritrovato nelle scienze e nella matematica. Il nostro uso ordinario del linguaggio si conforma però a un tale standard di esattezza solo in rari casi. Perché allora quando filosofiamo paragoniamo continuamente l'uso delle parole con il seguire delle regole esatte? La risposta è che i problemi che proviamo a risolvere nascono proprio da questo nostro atteggiamento verso il linguaggio.<sup>276</sup>

L'uomo che è filosoficamente confuso vede una legge [=regola] nel modo in cui adoperiamo una parola, e provando ad applicare coerentemente questa legge, si imbatte in casi in cui essa conduce a risultati paradossali.<sup>277</sup>

Per superare tale “distorsione”, e i problemi «paradossali» cui essa porta, ovverosia la falsa alternativa fra platonismo-scetticismo, Cavell trova invece in Wittgenstein quello che possiamo definire un approccio *criteriale* al linguaggio, insistendo sulla valenza di questo termine che ricorre in tutte le *Ricerche*. Quello che propone Cavell non è però *disostituire* le regole con i criteri, affidando a questi ultimi lo stesso ruolo di “guida costrittiva” che queste sembravano svolgere, come invece avveniva con la

---

<sup>275</sup> Cavell, S. *Availability of Wittgenstein's Later Philosophy* (cit.) p.51

<sup>276</sup> Wittgenstein, L. *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983, pp.25-26

<sup>277</sup> *Ibidem*, p.27

nozione di accordo comunitario in Kripke e Wright, chiamata a “sopperire” le difficoltà della nozione di regola.

Per arrivare a definire la specificità dei criteri wittgensteiniani, il loro eccedere la dimensione delle regole, Cavell li mette a confronto con i criteri della filosofia del linguaggio ordinario di Austin, che pure ha molte somiglianze con quella di Wittgenstein, quelli che otteniamo ed elucidiamo, come da sua esplicita definizione, «dall’esame *di cosa diremmo quando, e quindi perché e cosa intenderemmo nel dirlo [what we should say when, and so why and what we should mean by it]*... quali parole useremmo in quali situazioni, badando non semplicemente alle parole (o ai “significati”, qualunque cosa possano essere), ma anche alle realtà per parlare delle quali usiamo le parole: usiamo una consapevolezza affinata delle parole non come arbitro finale per decidere dei fenomeni ma per affinare la percezione che ne abbiamo»<sup>278</sup>.

Le analisi di Austin producono dei criteri che ci aiutano nel distinguere e nel *giudicare* fenomeni linguistici o materiali, esplicitano infatti i criteri che noi stessi impieghiamo nell’adoperare i nostri termini, permettendoci, per citare uno degli esempi più noti, di portare alla luce le differenze fra una scusa e una giustificazione e nel comprendere cosa ciò comporti<sup>279</sup>.  
Scrivo al riguardo Cavell:

Nei casi di Austin, che vertono su oggetti specifici,  
v’è una domanda naturale in merito a come, e se si sa

---

<sup>278</sup> Austin, J. L. *Una giustificazione per le scuse*, (cit.) p.175

<sup>279</sup> Ho affrontato precedentemente tale esempio in un breve saggio a cui rimando per una sua analisi: Frisari, F. “*Era solo una metafora*”: logiche di una svalutazione, in Gagliasso, E. Frezza, G. *Le metafore del vivente*, Franco Angeli, Milano, 2010



come, è chiamata una certa cosa. Si tratta di una domanda naturale e cioè l'atto di fornire un nome o una qualifica (per esempio "cardellino", "mezzo vincitore") [...]. In risposta al quesito "Come fai a sapere (come puoi dire) che si tratta di un cardellino" io indico o, spiego con una certa precisione, quali sono le caratteristiche che mi consentono di riconoscere come tale la situazione[...], Gli esempi di Wittgenstein non sono di questo genere. Quando si interroga sulla nostra descrizione o spiegazione di criteri, l' "oggetto" in questione è o un qualche "stato di coscienza (per usare quest'espressione come documentazione dei suoi interessi in fenomeni mentali di varia natura) oppure qualche altro fenomeno in merito a cui il nostro problema non concerne (così come nell'epistemologia tradizionale) una mancanza o un dubbio relativi al suo nome specifico.<sup>280</sup>

Gli oggetti e i criteri austiniiani sono dunque *specifici* mentre quelli wittgensteiniani riguardano oggetti generici; Wittgenstein parla di sedie, non di una sedia Luigi xii o di una Biedermeir, ma di una sedia in generale, quando scrive: «Fa parte della grammatica della parola "sedia" che *questo* sia ciò che chiamiamo "sedersi su una sedia"»<sup>281</sup>. Laddove dunque i criteri austiniiani individuano caratteristiche specifiche, che richiedono delle informazioni altrettanto specifiche, quelli wittgensteiniani riguardano invece le categorie generali e profonde del linguaggio stesso e un peculiare

---

<sup>280</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.101-102

<sup>281</sup> Wittgenstein, L. *Libro Blu e Libro Marrone* (cit.) p.24

modo di riferirsi ad esso. Cavell approfondisce dunque tale distinzione e la specificità della proposta di Wittgenstein:

Questo mette in evidenza il valore del pronome dimostrativa della formula di Wittgenstein: "... parte della grammatica... che *questo* è ciò che chiamiamo...". Ciò che viene introdotto dal pronome dimostrativo è un criterio, ma non una caratteristica austiniiana. I criteri wittgensteiniani o (come vorrei cominciare a chiamarli) grammaticali non sono segni o caratteristiche che richiedano un particolare addestramento o un ambiente speciale per poterne essere padroni, mentre i criteri austiniiani (non-grammaticali) invece sì [...]. Il pronome dimostrativo registra che noi dobbiamo mettere insieme *quei fatti molto generali della natura o della cultura* che noi tutti, cioè tutti coloro che sanno parlare e agire insieme, usiamo (dobbiamo usare) come criteri; fatti che ci basta soltanto mettere insieme, perché è impossibile che non siamo riusciti a conoscerli, che non li abbiamo mai imparati.<sup>282</sup>

Si delinea qui un'ulteriore definizione e chiarificazione del particolare lavoro che Wittgenstein concepisce per la (sua) filosofia, che integra quella di "ritorno all'ordinario", di cambio d'immagine e d'iscrizione delle nostre pratiche concettuali nella nostra forma di vita cercando l'espressione del nostro "reale bisogno", ovvero sia quella di "indagine

---

<sup>282</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.110

grammaticale” dei nostri criteri. Scrive Wittgenstein al §373 delle *Ricerche* «che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica», tale affermazione è stata anch’essa letta nei termini di una concezione rule-governed del linguaggio, come se l’insistenza qui fosse su regole grammaticali<sup>283</sup>. Cavell sta invece proponendo una concezione *criteriale* della grammatica di contro all’idea di un corpus di regole e principi astratti, impersonali e specifici, che, simili in questo ai criteri austiniiani, richiederebbero un particolare addestramento. In Wittgenstein vi è infatti un riferimento ad un livello più profondo e generale del linguaggio, del nostro modo di apprenderlo e di adoperarlo, oltre la singola determinazione e caratteristica ma che investe la stessa *natura* del linguaggio, e dunque i criteri grammaticali che egli propone, come nota Cavell, insistono infatti su *quei fatti molto generali della natura o della cultura*, sui fatti che dunque costituiscono la nostra forma di vita linguistica e la nostra ordinarietà, sui modi in cui ci sediamo e sulle nostre capacità di agire in certi modi, o di provare alcune sensazioni.

Per chiarire dunque tale riferimento criteriale prendiamo il §33 delle *Ricerche*: «In che cosa consiste – ‘l’indicare la forma’, ‘l’indicare il colore’ di un oggetto? Indica 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?». Qui Wittgenstein sta cercando di porre alla nostra attenzione sui concetti di forma e colore tanto quanto sulla possibilità di indicarli

---

<sup>283</sup> Oltre alla sopra citata posizione di Mulhall, che legge Cavell, e *quindi* la nozione di grammatica wittgenstein, nei termini di un sistema regole, un altro chiarissimo esempio di una tale lettura, che parte proprio da questo passo, lo troviamo in Glock, H. *A Wittgenstein Dictionary* (cit.). Glock alla voce “grammar” esplicitamente scrive che «L’idea di grammatica mira a portare la nostra attenzione sul fatto che parlare un linguaggio è impegnarsi in un’attività guidata da regola [...] Tale idea del linguaggio non è solo un *escamotage* euristico, poiché la sua comprensione richiede una specifica padronanza nell’applicare regole», p.151

possibilità ordinaria che nel suo appropriato contesto risulta assolutamente semplice -«indica il colore della tua macchina»-, e che invece nel filosofare, in una certa immagine che Wittgenstein stesso esplicita – ma come *possiamo* indicare il (solo) colore di un oggetto?-, come scrive Cavell, arriviamo a concepire come un qualcosa che richiede un particolare sforzo e difficoltà:

La tecnica che abbiamo fissato per “indicare l’oggetto” è quella banale e semplice di indicare un oggetto sulla cui identità possiamo concordare tramite l’atto dell’indicare; supponiamo allora di seguire *questa* tecnica indicando il colore di quell’oggetto, e questa improvvisamente sembra una cosa difficile [...] ma non c’è proprio *bisogno* di confondersi. Se noi guardiamo al modo in cui la proposizione “indica il colore della tua auto” viene realmente usata comprenderemo che il contesto sarà normalmente in cui noi non indichiamo proprio quell’oggetto, ma qualcos’altro che qual colore e il cui colore serve da *campione* dell’originale <sup>284</sup>.

Quello che Wittgenstein sta esprimendo nelle sue interrogazioni è proprio tale difficoltà di uscire da questa confusione, per ritornare all’ordinaria grammatica dei concetti coinvolti, confusione che si espande, con ancora più gravi rischi filosofici, laddove l’operazione dell’indicare, la parola stessa, viene proiettata in altri contesti, in espressioni quali “indicare il significato di una parola” che sembrerebbero implicare dei precisi impegni

---

<sup>284</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell’ordinario* (cit.) pp. 112-113

ontologici riguardo il significato. Anche in un tale caso, laddove immaginiamo un contesto ordinario in cui noi useremmo tale espressione –due colonne di parole, a sinistra parole singole e a destra delle definizioni tratte da un vocabolario ma in un ordine diverso, e selezionata una delle parole di sinistra ci viene chiesto di indicarne il significato- possiamo superare tale confusione, e arrivare così a individuare i criteri, a comprendere che «fa parte della grammatica di “colore” e di “significato” che *questo* è ciò che a volte noi chiamiamo “indicare il significato” e che *questo* è “indicare il colore”. Se non lo sapete fare, non disponete dei concetti di colore e di significato, non sapete che cosa (quale tipo di oggetto) sono i colori e significati»<sup>285</sup>. La grammatica dunque «ci dice cosa sia un oggetto» poiché ce ne dà il concetto mettendolo in relazione ad altri, determinandone la posizione nel nostro sistema concettuale –il “colore” nelle sue relazioni con l’ “indicare”, la “gradazione” ...-, esplicitandone così i criteri, senza i quali ci troveremmo dunque «in mancanza non soltanto di una conoscenza, ma della possibilità di acquisire qualsiasi informazione in merito a tali oggetti *überhaupt*»<sup>286</sup>.

### **§3.3 I criteri come apertura a una relazione non conoscitiva, ma espressiva ed estetica, con il mondo**

Per riassumere dunque le caratteristiche fin qui emerse possiamo dire che i criteri grammaticali i) si riferiscono a “tipi di oggetti”, a oggetti generici, e a differenza dalle regole grammaticali ii) non richiedono alcuna

---

<sup>285</sup> ibidem p.115

<sup>286</sup> ibidem

informazione specifica o conoscenza poiché iii) si riferiscono a fatti molto generali e ordinari della nostra forma di vita linguistica concettuale. Ma ciò che è qui ancora più rilevante per il nostro discorso è che i criteri differiscono dalle regole grammaticali non solo nel loro riferirsi alla nostra forma di vita naturale e culturale, ma anche e soprattutto nella modalità di tale riferimento, che non è affatto fondante, né costituisce una dimostrazione o giustificazione di ogni nostra applicazione e uso dei concetti. Le regole, o la comunità che provava a garantirle viste la difficoltà di trovarne a loro volta una giustificazione, ci dovevano guidare passo, per provando a salvarci dallo scetticismo riguardo i concetti e la loro normatività, imponendoci così un'immagine costrittiva del linguaggio. I criteri cui Wittgenstein si riferisce nelle *Ricerche*, quando scrive al §146 che «l'applicazione rimane un criterio della comprensione», o al § 344 che «il nostro criterio per stabilire se uno parla tra sé e sé è dato da ciò che ci dice, e dal resto del suo comportamento», non sembrano però guidarci nei nostri usi linguistici, chiederci di attenerci a essi e seguirne le prescrizioni, sembrano piuttosto arrivare *dopo* che sia successo qualcosa che noi vogliamo comprendere o per meglio dire *giudicare*, -sono criteri di giudizio, non sono binari da seguire, ma piuttosto strade che noi stessi tracciamo nel nostro agire, nel nostro applicare concetti, e che siamo richiesti di tracciare per dar senso alle nostre mosse concettuali. Non è infatti un caso che nelle cinquanta e più occorrenze del termine “criterio” nelle *Ricerche* una gran parte sia all'interno di domande<sup>287</sup> - ad esempio il §56 «qual è, per noi, il criterio per stabilire se il nostro ricordo del colore è esatto?»- domande cui spesso Wittgenstein non risponde direttamente,

---

<sup>287</sup> Vd. §51, in cui compare per la prima volta proprio in una domanda, poi ancora nel §56, §169, §182, §190, §239, §253, §322, §376, §377, §385, §509, §572, §573, §625; nella seconda parte delle *Ricerche* invece a p.246, 261, 277, 291.

piuttosto cerca di escludere e mostrare la problematicità di alcune risposte che saremmo tentati di dare, lasciando però al lettore il compito di provare a rispondere. Scrive al riguardo Cavell:

Il ricorrere ai criteri non è un modo di spiegare o provare il fatto del nostro essere all'unisono nelle parole (e quindi nella forma di vita). È soltanto un'altra descrizione dello stesso fatto; o piuttosto, è qualcosa a cui ricorriamo quando l'essere all'unisono è minacciato o perduto[...], quando noi "non sappiamo come andare avanti", quando abbiamo perso l'orientamento nei confronti delle nostre parole e del mondo che queste anticipano.<sup>288</sup>

I criteri grammaticali, a differenza delle regole linguistiche, non sono un termine intermedio che si interpone fra il mondo e il linguaggio e ci guida nel giudizio dei fenomeni, né ciò che giustifica il nostro accordo, quello che Wittgenstein chiama al §242 «una concordanza nei giudizi», ma sono dunque il nostro stesso modo di esplorare, e stabilire, questa concordanza laddove si apra una difficoltà o una crisi, sono i nostri stessi giudizi che partono da un riferimento a noi stessi in quanto umani, esseri culturali e naturali. Con i criteri wittgensteiniani noi cominciamo a trovare noi stessi proponendo, scoprendo e rendendo esplicito ciò che noi stessi facciamo e riteniamo corretto fare, ogni investigazione grammaticale si articola infatti, come scrive Cavell, in tre diversi momenti: «1. Troviamo che noi stessi vogliamo sapere qualcosa su un certo fenomeno, per esempio il dolore, l'attesa, la conoscenza, la comprensione, l'averne una certa opinione... 2. Richiamiamo alla mente dei tipi di enunciato che abbiamo

---

<sup>288</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) pp.61-62

formulato su queste cose 3. Ci chiediamo quali criteri abbiamo (ciò che facciamo di volta in volta) per dire ciò che diciamo»<sup>289</sup>.

È proprio questa *riscoperta dell'ordinario* del punto 2, riscoperta di ciò che facciamo, della nostra *prassi*, che ci porta alla ricerca (punto 3) delle nostre motivazioni per parlare nel modo in cui facciamo, a rendere pubblici i nostri giudizi più generali sui fatti della nostra natura, portando alla luce e richiamare alla coscienza «in che misura straordinaria noi in *effetti* concordiamo nel giudizio; mostrare che i nostri giudizi sono sempre pubblici, *condivisi*»<sup>290</sup>. L'idea di concordanza qui non però è quella però quella di normalità *convenzionale*, di mettersi in accordo o di *subire* la normalità della comunità di appartenenza, ma «di concordare continuamente, di essere in armonia, come le intonazioni o le note, o gli orologi, o i piatti della bilancia, o le colonne dei numeri»<sup>291</sup>. Tale accordo, esattamente come i criteri, non precede le nostre pratiche, è *nelle* pratiche concettuali stesse, non le garantisce o le fonda dunque ma le costituisce e le rende possibili, ed è dunque in tale senso che Cavell afferma che la filosofia *criteriale* Wittgensteiniana non costituisce una confutazione dello scetticismo, ma i metodi che applica, che esplorano e danno voce alla nostra forma di vita, che è *naturalmente* linguistica e quindi allo stesso tempo culturale, ci mostrano piuttosto che al centro della sua possibilità e sensatezza c'è una relazione non conoscitiva con il mondo e il linguaggio, ma espressiva ed estetica.

Il ricorso di Wittgenstein ai criteri, sebbene esso  
ricavi la sua importanza dal problema dello

---

<sup>289</sup> ibidem p. 56

<sup>290</sup> ibidem p. 59

<sup>291</sup> ibidem p.59



scetticismo, non è però, né intende essere, una confutazione dello scetticismo. Almeno non nella forma che noi avevamo pensato dovesse avere una tale confutazione. Vale a dire: esso [il ricorso ai criteri] non nega la tesi conclusiva dello scetticismo, secondo cui noi non conosciamo con certezza l'esistenza del mondo esterno (o delle altre menti). Al contrario Wittgenstein, nella mia lettura, afferma piuttosto quella tesi, o la considera innegabile e così facendo opera una dislocazione. Ciò che la tesi ora significa è qualcosa del genere: la nostra relazione al mondo come un tutto, o agli altri in generale, non è una relazione di conoscenza, dove il conoscere interpreta se stesso nei termini di essere certo.<sup>292</sup>

Gli stessi Kripke e Wright riconoscevano l'impossibilità di una risposta diretta allo scetticismo sulle regole<sup>293</sup>, sostenendo la necessità di dover integrare la nostra spiegazione del linguaggio rinegoziandone alcune nozioni e la nostra stessa idea di normatività. Cavell sta però qui andando oltre questa idea, sta *accettando* lo scetticismo stesso, l'impossibilità di dimostrare in maniera definitiva la nostra conoscenza, considerandolo innegabile o per meglio dire inconfutabile all'interno della tradizionale prospettiva filosofica che tenta di scongiurare tale conclusione attraverso argomentazioni logico/formali. L'unica minaccia che dunque pone lo

---

<sup>292</sup> ibidem p. 75

<sup>293</sup> Cfr. *supra* §2.2 di questo capitolo, in cui era lo stesso Cavell a riconoscere tale somiglianza laddove scriveva: «La ricostruzione di Kripke è l'unica che io conosca, oltre a quella che ho proposto in *The Claim of Reason*, che ritiene che le *Ricerche Filosofiche* non intendano refutare lo scetticismo ma, al contrario, mantengano una certa relazione con la possibilità della scetticismo in quanto interna al filosofare di Wittgenstein», *Conditions Handsome and Unhandsome*, (cit.) p.65

scetticismo è a tale approccio esclusivamente conoscitivo al mondo che coincide e deriva dall'immagine rule-governed del linguaggio, di cui però lo scetticismo stesso è a sua volta principale sostenitore, come scrive infatti Cavell «l'argomento scettico sembra sensato sulla base delle idee di comportamento e di sensibilità che sono state inventate e sostenute dallo stesso scetticismo»<sup>294</sup>.

Cavell però qui sta *cambiando l'immagine* stessa dello scetticismo, considerandolo non più esterno ma interno alle nostre pratiche, collocato in esse in quanto nostra tentazione di ridurle ad un solo processo dimostrativo, di imprigionarle in un'immagine che non tiene conto della nostra forma di vita, e che prova dunque ad uscire dall'umano e dai nostri giochi linguistici – scrive Wittgenstein al §103 delle *Ricerche*: «Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare». Nella lettura Kripke ci trovavamo invece con una minaccia esterna alle nostre pratiche che sembrava inficiare qualunque possibile teoria linguistica o filosofica, e che ci portava a cercare una concezione delle regole che evitasse tale esito, senza però mettere mai in discussione tale immagine di partenza, ma attaccandone solo un suo corollario, l'idea di “regola della regola”, cercando così di aggirare il problema. Wright stesso, che pure con la sua precisa analisi del platonismo ha individuato il legame fra una certa concezione *regolata* del linguaggio e lo scetticismo, ha a sua volta tentato di salvare tale approccio esclusivamente conoscitivo da una minaccia che non sente come propria. È però ricaduto a sua volta nello scetticismo, o per meglio dire in quello che Cavell stesso individua come scetticismo e che comprende anche chi tenta di rispondere a esso, di confutarlo accettando l'immagine del mondo e del soggetto che propone. È solo, invece, invece accettando il rischio

---

<sup>294</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.77

scettico in quanto interno alle nostre pratiche che si può superare tale stallo:

Io non limito l'impiego del termine scettico a quei filosofi i quali negano parossisticamente che noi possiamo mai conoscere alcunché; lo applico invece a qualsiasi concezione che consideri l'esistenza del mondo come un problema di conoscenza. Secondo me, un elemento di cruciale importanza è che esso contenga un passaggio che reciti pressappoco così: "Se non conosciamo (sulla base dei soli sensi (o del solo comportamento)), allora (come) conosciamo? È a questo livello che le diverse filosofie finiscono per farsi fenomenismo, realismo critico ecc.[...] Considero il vero e proprio sorgere della questione della conoscenza, in una certa forma ed in un certo spirito, come il carattere costitutivo dello scetticismo, indipendentemente dal fatto che una certa filosofia ritenga di aver risposto affermativamente o negativamente alla questione.<sup>295</sup>

Secondo Cavell dunque è tale «spirito» filosofico che ci condanna allo scetticismo; per evitare tutto ciò dobbiamo ripensare il nostro modo di rapportarci al mondo, un cambiamento che insiste sulla la perdita da parte della conoscenza della propria concezione di sé come certa, e che richiede dunque il nostro concepire e tracciare i suoi limiti, tracciare i limiti della forma di vita in cui inserita, senza necessariamente sostenere la totale

---

<sup>295</sup> ibidem p.76

fallibilità delle nostre pratiche o espungere qualunque “certezza”<sup>296</sup> dalla nostra vita.

Questa ricollocazione dello scetticismo ci permette di affermare infatti, come continua Cavell, che «è vero anche che noi non falliamo nel conoscere le cose»<sup>297</sup>, nella nostra esperienza infatti non dubitiamo di ogni singola nostra mossa. Nella vita ordinaria il fallimento di una singola conoscenza o di un'applicazione concettuale non comporta mai la conclusione scettica, ma tale passaggio si dà invece laddove stiamo filosofando all'interno di tale immagine confusa. Nelle esperienze quotidiane e concrete non concludiamo mai, dal fatto che ci siamo sbagliato questa volta poiché quella persona non era realmente arrabbiata ma stava solo parlando a voce molto alta, che ciò significa che non potremo mai sapere cosa provi davvero, o se davvero provi mai qualcosa e se sia dotata di una mente; né arriviamo mai, dal fatto che abbiamo visto male, a causa della scarsa illuminazione, e sul tavolo non c'era una busta come credevamo, a dubitare che i nostri sensi ci potrebbero aver sempre ingannato e che tutta la nostra conoscenza del mondo potrebbe essere errata<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> Il tema della “certezza”, cui Wittgenstein dedica la sua ultima opera è sicuramente rilevante a questo livello della nostra discussione, ma non possiamo entrare diffusamente qui in tale questione che richiederebbe una complessa e articolata ricostruzione che ci porterebbe al di fuori degli obiettivi di questa tesi che si concentra su ciò che è saldo e certo secondo Wittgenstein proprio per evidenziare le possibilità di cambiamento, espressione ed immaginazione. La nozione di certezza wittgensteiniana rimanda comunque intimamente ai «fatti molto generali di natura» che abbiamo esaminato nello scorso paragrafo, tanto da essere stata equiparata a essi dall'amico e interprete di Wittgenstein Rush Rees, in alcuni saggi presenti in Rush, R. *Wittgenstein's On Certainty: There - Like Our Life*, Wiley Blackwell, Londra 2005

<sup>297</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 76

<sup>298</sup> Si pensi al famoso passo delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio in cui esplora proprio tale possibilità e dubbio «Poiché la ragione già mi induce a credere che che si dice rifiutare l'assenso delle cose non del tutto certe e indubitabili, non meno

Tutto ciò dunque non implica che lo scetticismo –anche in questa sua forma estrema e radicale che stiamo considerando - non abbia ragioni di essere e sia insensato in quanto tale, ma che piuttosto che ogni volta che si presenta, ogni volta che le nostre pratiche perdono di senso, vada affrontato, ricontestualizzato e superato ripartendo dall'immagine che l'ha generato, riportando essa stessa alla sua ordinarietà.

Tale ricorso all'ordinario di Wittgenstein è stato spesso letto come una mossa "deflazionista" nei confronti del ruolo della filosofia stessa, un modo di "sgonfiare" la valenza dell'argomentazione filosofica e dei suoi temi, negando ad esempio la rilevanza dell'indagine epistemologica che si occupa di definire cosa conia come giustificazione delle nostra conoscenza<sup>299</sup>. Lo stesso Wittgenstein d'altronde mostra più volte nelle *Ricerche* un'avversione verso le tesi in filosofia (§128), così come verso l'idea di spiegazione da sostituire, che propone infatti di sostituire con e la *descrizione* della grammatica (§109), arrivando così ad affermare al §124 che «la filosofia lascia tutto com'è». Cavell stesso ha recentemente

---

accuratamente che a quelle manifestamente false, sarà sufficiente per respingerle tutt, che io abbia trovato in una qualsiasi di esse la benché minima ragione di dubbio. [...] Tutto ciò che fino ad oggi ho ritenuto fosse sopra ogni altra cosa vero, io l'ho ricevuto o dai sensi o per mezzo dei sensi. Ma poiché mi sono accorto che questi talvolta sbagliano, prudenza vuole che non ci si fidi mai completamente di coloro che, sia pure una volta, sola, ci hanno tratto in inganno» Cartesio, *Meditazione Metafisiche*, in *Opere*, Mondadori, Milano 1986, p. 212

<sup>299</sup> Il concetto di "deflazioniamo" nasce originariamente in ambito di teoria della verità, per designare quella posizione, difesa da Russell e Moore ma che è stata più volte attribuita anche Wittgenstein, che non considera *sostantiva* e necessaria la nozione di verità poiché ritiene che affermare che un asserto è vero corrisponde ad affermare l'asserto stesso (cfr. Horwich, P., *Truth, Verità*, Laterza, Roma Bari, 1994). Partendo da questo specifico ambito il termine si è spostato ad indicare un atteggiamento che mira a negare la rilevanza ad un ambito di problemi filosofici, o addirittura come nel caso *per certi versi* radicale di Wittgenstein, alla filosofia in quanto tale; per un tale uso del termine si veda Horwich, P. *From a Deflationary Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2004, in particolare il saggio *Wittgenstein's Meta-philosophical Development*. Vd. *supra*, §4.2, cap. II, in cui abbiamo esaminato ciò che Cavell chiama "il superamento filosofico della filosofia" da parte di Wittgenstein.

riconosciuto come «tale affermazione, o sfida, per molti lettori è apertamente conservatrice»<sup>300</sup>, infatti è stato imputato spesso a Wittgenstein e alla filosofia del linguaggio ordinario in generale che il suo riferirsi alle nostre pratiche linguistiche, a “ciò che diremmo quando” non sarebbero altro che un tentativo di squalificare qualunque possibile critica filosofica, poiché subordinerebbe qualunque posizione ai comportamenti linguistici dell'uomo comune<sup>301</sup>. Tale critiche erano già emerse discutendo la nozione di forma di vita<sup>302</sup>, la cui lettura solo sociale-culturale trasformava la posizione di Wittgenstein in una sorta di “conservatore relativista”, simile dunque alle posizioni comunitarie con i loro impliciti rischi di convenzionalismo e conformismo. Abbiamo però mostrato come il richiamo di Wittgenstein a tale idea non fosse fondativo, e soprattutto come non la intendesse affatto solo in senso culturale. La lettura natural-culturale della nostra forma di vita che proponeva Cavell apriva infatti la possibilità e l'idea di un cambiamento delle nostre pratiche, sottolineando «la retorica dell'umanità come forma di vita, o livello di vita, bisognosa di una sorta di trasfigurazione –un cambiamento radicale, ma dall'interno, non per effetto di qualcosa»<sup>303</sup>.

Wittgenstein quando afferma che «la filosofia lascia tutto com'è» non ci sta dunque invitando *deflazionisticamente* a non considerare un problema il

---

<sup>300</sup> Cavell, S. *Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers*, in Cavell, S. *Philosophy the Day After Tomorrow*, (cit.) p.231.

<sup>301</sup> Tale critica fu avanzata in primis da Bertrand Russell, per poi essere ripresa ed elaborata, non senza fraintendimenti e palesi mistificazioni testuali, dall'antropologo Ernst Gellner, nel suo *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Gollancz, London 1959. Per una accurata ricostruzione di tale critica e delle sue fallacie, così come per una storia del suo successo e diffusione, si veda Uschanov, T. P. *Ernest Gellner's criticisms of Wittgenstein and ordinary language philosophy*, in G. N. Kitching, G.N e Pleasants, N. ( a cura di) *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, Routledge, London 2004.

<sup>302</sup> cfr. *supra* §2.4 di questo capitolo

<sup>303</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.171

dubbio scettico, a non preoccuparci dei paradossi che insorgono, ad affidarci ai criteri come se essi risolvessero ogni problema, né ci sta consigliando dunque di dar a questi quietisticamente ragione e continuare a vivere la nostra vita ordinaria come se nulla fosse successo, accettando passivamente tutto quanto la nostra cultura fa. Piuttosto il suo è un richiamo a cercare nella nostra ordinarietà *naturale* e culturale, nella sua espressione, il possibile «cambiamento radicale», la «rotazione attorno al perno del nostro reale bisogno» di cui abbiamo bisogno laddove ci perdiamo nel dubbio scettico.

### **§3.4 Lo scettico e la fuga dall'ordinario**

Dobbiamo dunque esaminare *chi* sia lo scettico, che cosa lo porti al suo dubbio e cosa comporti questi, , per riuscire a comprendere «perché lo scettico considera (come egli può considerare) ciò che egli ha scoperto come un fatto piuttosto straordinario, e finora passato inosservato»<sup>304</sup>, e come il nostro riferirci all'ordinario possa affrontare tale situazione, superare di volta in volta i suoi dubbi.

Nella ricostruzione di Kripke lo scettico, e lo scetticismo, erano incarnati alternativamente, con alcune oscillazioni che davano luogo ai già visti problemi di convenzionalismo, sia dal “deviante”, da colui che non accettava la nostra regole e di aver commesso un errore nell'aver continuato la serie matematica, sia da noi che da ciò traevamo una certa morale filosofica, scettica, al riguardo. Nella lettura di Cavell si risolve

---

<sup>304</sup> ibidem p. 60

invece tale oscillazione, lo scettico siamo infatti noi stessi sotto le particolari condizioni della nostra immagine filosofica, che precede le sue varie articolazioni ed elaborazioni in differenti proposte e filosofie, quelle condizioni definite da Wright nei termini del “platonismo” riguardo regole e concetti<sup>305</sup>. Uno dei padri dello scetticismo, se non il padre dello scetticismo moderno, Cartesio, ricorda Cavell, più volte «riconosce che dar voce a i suoi dubbi può avvicinarlo ai folli o agli stupidi»<sup>306</sup>, condannarlo a perdersi in una dimensione insensata, ma qui non abbiamo una generale accusa o autodiagnosi di follia e insensatezza, ma una specifica analisi del tipo di mossa dello scettico grazie all’analisi della precisa formulazione che ne diede Peter Strawson<sup>307</sup>:

Questo potrebbe essere il momento favorevole per guardare ai termini in cui P. F Strawson caratterizza la posizione dello scettico: “Egli pretende di accettare uno schema concettuale, ma allo stesso tempo tranquillamente rifiuta una delle condizioni del suo impiego” (Individui, p. 31). [...] Diremo forse che [“pretende”, “allo stesso tempo”, e “tranquillamente”] sono meramente letterarie, o drammatiche e (quindi) non necessarie, sicché Strawson potrebbe altrettanto (cioè senza perdita di contenuto concettuale) aver detto: “Lo scettico accetta uno schema concettuale, ma rifiuta una delle condizioni del suo impiego”? Ma se quello è il modo i cui le cose sono espresse, allora non saremmo

---

<sup>305</sup> vd. *supra* §3.1 di questo capitolo

<sup>306</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) ibidem p.156

<sup>307</sup> Il testo cui fa qui riferimento Cavell è Strawson, P. F. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978



curiosi di sapere perché mai qualcuno farebbe qualcosa di simile, e anche di sapere come egli possa farlo? E supponete che io affermi che il vero dramma di quella posizione è meglio espresso come segue: lo scettico possiede uno schema concettuale (cioè il nostro schema concettuale - quale altro mai è vissuto?), ma, tutto compreso nella risolutezza e nell'intensità della sua meditazione, egli scopre di dover rinunciare, con un lamento di delirante terrore, alla base del suo impiego.<sup>308</sup>

Cavell dopo aver “deletterarizzato” la formulazione di Strawson, sente la necessità di un'altra letterizzazione e drammatizzazione della condizione dello scettico –lo scetticismo qui in questione non è solamente epistemico, ma coinvolge , negandole, varie dimensioni dell'umano. Cavell descrive dunque lo scettico come completamente immerso in sé, in un sé pensante all'interno di uno e più concetti, tanto concentrato su di essi da perderne la base (la giustificazione, il senso, la possibilità di correttezza...), e che così si trova a giocare un gioco concettuale ammettendo di non poter giocarlo - qui si vede ancora più chiaramente come tale descrizione comprenda tanto sia il filosofo propriamente scettico sia il filosofo che ritiene di dover dimostrare la falsità dello scetticismo.

Sebbene Cavell non ci si riferisca direttamente, siamo dunque qui in presenza di una acuta descrizione del paradosso di RF §201, mediata da quella di Strawson, dove la dimensione espressiva e letteraria di tale spiegazione - «tutto compreso nella risolutezza e nell'intensità della sua meditazione, egli scopre di dover rinunciare, con un lamento di delirante

---

<sup>308</sup> ibidem p. 78,

terrore, alla base del suo impiego»- rende possibile di «non pensare, ma guardare» cosa stia avvenendo in tali casi, riconoscendo la dimensione quasi *tragica* del tentativo della fuga dall'ordinario. Il presunto paradosso del §201 delle *Ricerche* ci diceva che «una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola», arrivavamo dunque alla conclusione di non poter conoscere e pensare alcunché; ma che cosa voglia dire ciò, a parte il timore che forse ci può incutere, non riusciamo nemmeno a comprenderlo dato che stiamo pensando e applicando concetti anche nel riconoscerlo. Ci siamo messi con così tanta attenzione a esaminare il nostro pensiero, concentrandosi sui soli nostri processi conoscitivi, sulle presunte regole che ci dovrebbero garantire e guidare, da rimanere intrappolati nel doverli negare. È questa dunque la reale situazione paradossale, la paradossalità dello scetticismo stesso, in cui, come indicava Strawson, e come faceva il deviante, accettiamo un concetto, assentiamo alla sua definizione, al suo "schema", e però questo non ci basta, e ci troviamo così obbligati a rifiutare (le condizioni) del suo uso, a rifiutare il concetto stesso.

Nello spostare il peso di tale paradossalità su di un altro, su un deviante<sup>309</sup> come fa Kripke, neghiamo dunque il fatto che siamo noi che in tali casi

---

<sup>309</sup> È interessante notare come, nella formulazione di Kripke, il deviante non sembri manifestare alcuna preoccupazione, come invece facciamo noi, riguardo il nostro disaccordo, né arriva a mettere in dubbio le sue stesse pratiche visto che non riesce a dimostrarci che egli abbia ragione. Potrebbe sicuramente farlo, così come l'abbiamo fatto noi, ma questo non affatto è essenziale perché egli interpreti bene il suo 'ruolo', non è in questo che egli devia dai nostri concetti. Il deviante quindi non è dunque affatto scettico, è semmai una proiezione del nostro scetticismo. Tant'è che noi dal suo rifiuto di (quelle che secondo noi sono) le condizioni d'uso del concetto ci chiedevamo se non dovessimo negare anche che egli stesse accettando lo schema concettuale -che come primo tentativo identificavamo con la sua definizione-, per porlo così fuori dal dubbio scettico come lo abbiamo adesso compreso, in una situazione di rifiuto totale (di noi e delle nostre pratiche).

«viviamo lo scetticismo»<sup>310</sup>, che ci troviamo fuori dall'ordinario e dunque dalla nostra stessa comunità di appartenenza. Arriviamo così a concepire qualcuno che risulterebbe totalmente estraneo alle nostre pratiche e ci concentriamo sul nostro confronto con una tale situazione, trasformando dunque il problema della nostra negazione delle nostre stesse pratiche in quello più accettabile di ricondurre una posizione altra a noi.

Poiché dunque siamo noi gli scettici, persi in questa peculiare paradossalità e negazione, l'affermazione/sfida per cui la filosofia lascia tutto com'è, non è un invito al lassismo, ad abbandonarci a tale situazione, ma a riportarla a noi, a non allontanarla *filosoficamente*, a non affidarla alla filosofia, perché proprio con tale affermazione «Wittgenstein sta in realtà diagnosticando la tendenza cronica della filosofia alla violenza, alla violenza particolarmente contro il linguaggio ordinario, contro il lasciarlo parlare, avendo già deciso che è vago e confuso»<sup>311</sup>. Questo appellarsi all'ordinario oltre che cercare di *conservare* il contatto con la realtà e la nostra natura umana, è per Cavell «allo stesso tempo rivoluzionario: lasciare il mondo così come -a se stesso- richiede infatti l'atto più tollerante possibile per il nostro pensiero (il che potrebbe significare il più ponderato): lasciare che il vero bisogno, ovvero sia il desiderio, si manifesti e venga seguito».<sup>312</sup> Tale fiducia quindi di Wittgenstein nelle nostre parole ordinarie, nella loro capacità di riconfigurarsi parallela al rischio di essere *straniate* filosoficamente e scetticamente -«come se il reale fosse il grembo -contenesse i termini- del potenziale»<sup>313</sup>, come aveva scritto Cavell- non implica quindi che il linguaggio ordinario in quanto tale sia corretto e non

---

<sup>310</sup> Cfr. Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* p.437

<sup>311</sup> Cavell, S. *Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers* (cit.) p. 231

<sup>312</sup> Cavell, S. *This new yet unapproachable America* (cit.) p.45

<sup>313</sup> Cavell, S. Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.171

emendabile, ma piuttosto che la filosofia, in quanto critica, deve ricorrere ad esso, alle nostre facoltà ordinarie non solo conoscitive, come “cura” per le trappole filosofiche stesse. Siamo dunque arrivati al punto in cui, dopo aver definito e delimitato il campo di tali facoltà che ci riconducono all’ordinario, alla naturalezza stessa che sostanzia il nostro linguaggio, e che ci mettono dinanzi i nostri criteri e con essi una diversa immagine di noi stessi, dobbiamo qui arrivare individuare la specifica mossa linguistica che le realizza e le rivela esplicitamente, e che è alla base del linguaggio stesso. Arriviamo così a mostrare come quella che Cavell traccia, grazie a Wittgenstein, è un’idea forma di vita *naturalmente e ordinariamente* linguistica, dove però l’insistenza sul linguaggio non è sulla sua dimensione conoscitiva, sulla sua capacità di constatare fatti riguardo il mondo, ma sulla sua dimensione espressiva.

#### **§4.1 I claim to community e le pretese dell’espressione.**

Una sintetica e formulazione dell’idea comunitaria sulla normatività linguistica che sta alla base di Kripke-Wright potrebbe essere qualcosa del genere: laddove una regola o un uso di un termine è in discussione, noi facciamo una mossa nel gioco concettuale – un’asserzione del tipo “x è F” - , al che interviene (anche solo in linea di principio) la comunità (anche attraverso il maestro, lo specialista dell’ambito coinvolto) per convalidarla o meno, e fa ciò in base a ciò che essa farebbe nell’adoperare quel concetto, e nel fare ciò relega dunque in posizione subordinata, *passiva*, il singolo soggetto, lo scolaro o altro membro.

Anche Cavell ritiene che la lezione wittgensteiniana sul linguaggio comporti il concepire le nostre mosse linguistiche sullo sfondo di una

comunità, della nostra forma di vita in senso culturale, concepisce però in maniera diversa tale interazione essa e il soggetto, attribuendo a quest'ultimo un ruolo eminentemente attivo, che dipende invece dalla *naturalità* espressiva della nostra stesse forma di vita. Ritiene infatti che le mosse che tracciano i nostri criteri, in cui noi ad esempio affermiamo che "in tali e tali circostanze x è F" o che "con la parole x noi intendiamo F", casi in cui dunque facciamo appello al nostro linguaggio ordinario, non siano resoconti di quale sia l'uso prevalente nella nostra comunità di quei concetti o un tentativo di accordarsi ad esso, così come la lettura deflazionista e conservatrice proponeva, ma bensì sono nostri tentativi di parlare come un membro della comunità parlerebbe, di offrirci come un *esempio* di cosa conti come corretto, tentativi di volta in volta richiesti dal fatto che la comunità di parlanti ha perso o dimenticato alcuni suoi modi di pensare, o per casi nuovi non li ha ancora sviluppati, e si trova dunque a rischio di dissolversi qualora si creassero due o più modi differenti e incompatibili di concettualizzare sulle stesse situazioni inedite o di cui siamo venuti a dubitare.

Questi sono i cosiddetti "claim to community" -asserzioni (rivolte) alla comunità, richieste o per meglio dire pretese a questa<sup>314</sup>- come li definisce Cavell, in cui ci proponiamo come membri di essa: affermazioni su quali siano i criteri per le applicazioni dei concetti espressi dalle nostre stesse parole. Con essi riportiamo le parole alla loro patria attraverso proiezioni e trasferimenti linguistici, ricostituendo allo stesso tempo tale patria, in tutte quei tipi di situazione che Wittgenstein descrive al paragrafo §288

---

<sup>314</sup> Credo che per capire esattamente cosa Cavell stia sostenendo sia necessario tenere fermo, per poterlo così adoperare, il doppio significato del termine claim, che nella traduzione italiana viene tradotto solamente con "richiesta". È infatti centrale in Cavell il legame fra affermazione e domanda, che forse l'idea di "pretesa" rende al meglio.

delle *Ricerche*, quando afferma «Se penso che venga abrogato il normale gioco linguistico con l'espressione ..., avrò bisogno per esso di un criterio di identità». Cavell introduce così tale nozione:

Il ricorso filosofico a quello che noi diciamo e la ricerca dei nostri criteri sulla base dei quali noi diciamo ciò che diciamo sono richieste rivolte alla comunità [claims to community]. Ed un'asserzione rivolta alla comunità [claim to community] è sempre una ricerca della base sulla quale essa può essere o è stata stabilita. [...] Il desiderio e la ricerca della comunità sono la ricerca della ragione [of reason].<sup>315</sup>

La nozione di "claim to community", formulata come si vede con termini assolutamente ordinari, compare esplicitamente nell'intera opera di Cavell solo le due volte citate qui sopra, ma nonostante ciò si è affermata negli anni come termine quasi-tecnico per dar conto della sua filosofia<sup>316</sup>, proprio perché attorno ad essa e con essa, con l'idea di espressione di sé come ricerca di sé, del senso e della comunità, si riassumono e si incarnano, o meglio prendono voce e linguaggio, i diversi concetti e momenti del suo metodo e del suo pensiero che abbiamo fin qui trattato, dall'ordinario al letterario, dal cambio d'immagine, all'aforisma e alla capacità delle nostre parole di rivelarci noi stessi.

La migliore descrizione di tale concetto, il miglior svolgimento di tutte le nozioni cui implicitamente ricorre e la sua prima irregimentazione, l'ha

---

<sup>315</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario*, p.45

<sup>316</sup> Prova ne è il recente volume Norris, A. (ed) *The Claim of Community: Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford University Press, Palo Alto 2005. Nell'introduzione lo stesso Norris ricostruisce come tale termine si sia imposto solo tardivamente nella letteratura critica ma come stia diventando sempre più centrale.

data Richard Eldridge, articolandola in tre diversi ma consustanziali momenti, secondo cui i claim to community sono contemporaneamente - rivolti a- noi stessi (ciò che io direi in una certa situazione, come mi esprimo e mi esprimeremmo), riguardo -rivolti a- la comunità (ciò che *noi* diremmo in una certa situazione) e riguardo -rivolti a- la ragione, la ragionevolezza (ciò che ha senso, è corretto ed è razionale dire in una certa situazione).

I claims to community [pretese alla comunità] sono allo stesso claims to self-knowledge [pretese di conoscenza di sé]. Chi avanza infatti una tale pretesa rappresenta infatti sé stesso come qualcuno che condivide con gli altri [membri della comunità] alcuni usi linguistici e concettuali, e questa auto-rappresentazione di sé è confermata o stabilita, poiché gli altri accettano o rifiutano tale claim sulla base di ciò loro stesso direbbero. Le pretese alla comunità vengono dunque proposte, in quanto anche pretese di conoscenza di sé non solo quando la comunità è in dubbio, ma quando lo è la stessa conoscenza di sé [...]. Dunque queste pretese rivolte alla comunità e sulla conoscenza di sé sono allo stesso rivolte claims to or of *reason*, [pretese di o alla ragione]. La ragione deve e può dunque essere pretesa. Più prosaicamente non ci sono regole conoscibili *a priori* che ci portano a formare tutte e sole le credenze razionali, ma nonostante ciò alcune credenze sono razionalmente giustificabili –quando

sono espresse da frasi che “tutti diremmo” in certe circostanze<sup>317</sup>.

Eldridge insiste dunque sul fatto che tali claim, a differenza di quanto sosteneva Mulhall, non siano delle regole, poiché queste, come mostra il dibattito sul seguire una regola<sup>318</sup>, non possono giustificare le nostre credenze, né costituire la struttura fondante del linguaggio; l'accordo che è alla sua base e che ne permette l'articolazione e l'organizzazione non è infatti *regolato*, garantito dall'esterno, né convenzionale, garantito solo dall'interno della comunità. La giustificazione razionale che offrono i claim to community, *l'esprimere* i nostri criteri, insiste allora sul fatto che dobbiamo condividere in nostri usi concettuali con altri parlanti per potere ancora impegnarci in essi e giustificarli (il momento del *to community* è necessario per quello *of reason*), ma allo stesso tempo tale giustificazione deriva dal fatto che tale pretese sono innanzitutto rivolte a me stesso, a come io mi esprimerei, in quanto forma di vita culturale, e quindi appartenente alla mia comunità, così come naturale, ovvero sia che necessito di una comunità ma non necessariamente di *questa*<sup>319</sup>, che

---

<sup>317</sup> Eldridge, R. *The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke, and Cavell* (cit.) p. 571 Al riguardo confronta anche il suo *Philosophy and the Achievement of Community: Rorty, Cavell and Criticism*, in *Metaphilosophy* 14 (1983), pp. 107-25. In particolare pp 110-113

<sup>318</sup> cfr. *supra* §§1.1-1.3 di questo capitolo.

<sup>319</sup> Vd. *supra* §2.3 di questo capitolo, in cui abbiamo visto come la naturalità dell'umano sia sempre e già linguistica, il nostro “stato di natura” comporti infatti già un'implicazione sociale, seppur generale e “in potenza”. È dunque uno stato che non è mai pienamente realizzato, instabile, perché tende già al sociale, una condizione che non possiamo ricostruire una volta per tutte ma a cui possiamo dar voce solo nel culturale stesso. Cfr. al riguardo *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) pp. 51-52, dove Cavell scrive riguardo: «Trovo che Rousseau sia il più profondo, tra gli scrittori classici che conosco, riguardo all'argomento del contratto sociale, perché a differenza di Hobbes e Locke, egli non afferma di sapere quale sia (fosse) lo “stato di natura”, ma delinea una ricostruzione delle origini sociali che intende provare che ciò che i filosofi dicono in merito a quella natura è una proiezione della loro propria società o delle loro immaginazioni di essa».



quindi posso provare a mutare seguendo il mio «reale bisogno». L'umana possibilità di «concordare continuativamente, di essere in armonia, come le intonazioni o le note, o gli orologi»<sup>320</sup> parte dunque dal soggetto e a esso ritorna, poiché ogni parlante necessita a sua volta della comunità per poter mantenere e sviluppare la propria identità e self-knowledge così come i propri concetti, di contro a una vita e un sé minati dallo scetticismo (il momento del claim to self-knowledge richiede tanto quello to community che of reason)<sup>321</sup>.

Io intendo la filosofia del linguaggio ordinario non come il tentativo di ripristinare le credenze ordinarie, o il senso comune, in una posizione pre-scientifica di preminenza, ma come il tentativo di recuperare il sé umano dalla negazione e dall'oblio perpetrati dalla filosofia moderna nei confronti di essa.<sup>322</sup>

Il soggetto e la comunità danno dunque forma l'uno all'altra, Cavell si riferisce infatti a una comunità di soggetti pari fra loro, di soggetti singoli che tracciano e delineano il loro comune spazio intersoggettivo parlando per sé e parlando allo stesso tempo per gli altri, sebbene, come scrive Cavell, «non si possa dire a priori chi è coinvolto da me, perché una qualità essenziale del particolare genere di indagine che Wittgenstein chiama grammaticale è esattamente scoprire questo chi»<sup>323</sup>. Questa ricerca della comunità può dunque fallire, «si può provare che io stia sbagliando, che la

---

<sup>320</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.59

<sup>321</sup> Come detto sopra, e come vedremo poco oltre esaminando il §217 delle *Ricerche*, la dimensione del soggetto che Cavell ritrova in Wittgenstein è allo stesso tempo attiva, poiché la conferma parte da lui, e passiva, poiché la sua è una ricerca di conferma, di convalida che abbisogna dell'altro.

<sup>322</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 209

<sup>323</sup> ibidem p.47

mia convinzione mi isoli, da tutti gli altri, da me stesso»<sup>324</sup>, il rischio infatti della perdita scettica non è mai eliminabile, non di meno possiamo avere successo, ritrovarci ma solo a partire da noi stessi, dalla soggettività che le nostre immagini nascondevano dai nostri occhi.

Per comprendere i rischi e le possibilità dell'avanzare un claim, così come la sua valenza soggettiva ed estetica, è illuminante il commento che Cavell fa sulla differenza fra la propria lettura del famoso §217 delle *Ricerche*, il passo della vanga in cui la nostra mossa linguistica, il nostro insegnamento e i nostri claim giungono ad un limite e quella di Kripke. Kripke crede di rinvenire in esso la giustificazione “comunitaria” e definitiva delle nostre pratiche, l'inversione del condizionale che egli propone –se ti comporti come me allora ti posso attribuire il tal concetto. Di contro Cavell evidenzia in esso la dimensione del soggetto, non debole, ma piuttosto che affronta ed *esprime* se stesso e i suoi limiti, e in tale differenza emerge quella che è la vera propria critica diretta di Cavell a Kripke:

Quando Saul Kripke interpreta quello che io chiamo il paragrafo della “scena di istruzione” delle *Ricerche* – «Quando ho esaurito le giustificazione [per seguire la regola nel modo in cui lo faccio] arrivo allo strato di roccia e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: “Questo è semplicemente ciò che faccio”»-, egli crede che il *potere* in tale confronto stia tutto da una parte [...], un potere di esclusione. [...] Egli lo prende come gesto di *forza*, che implica qualcosa del tipo “Fai come dico io o ne pagherai le conseguenze”.

---

<sup>324</sup> ibidem p.56

Non nego tale possibilità. Ritengo però almeno altrettanto plausibile considerare quanto effettivamente dice Wittgenstein, «Allora sono disposto a dire: “*Questo* è semplicemente ciò che faccio”»-, come un gesto *debole*, addirittura passivo, in cui forse non immagina di dire nulla, [siamo solo disposti a farlo], e in realtà sta dicendo qualcosa come “Non capisco come sia possibile qui rendere più chiaro e esplicito ciò che faccio, ma sono qui, facendo ciò che ho fatto fin qui, qualora tu sia di nuovo interessato”.<sup>325</sup>

Il primo paragrafo delle *Ricerche* recita «A un certo punto le spiegazioni hanno un termine», precludendo dunque il § 217 che invece mette in scena tale momento, con l’evocativa immagine dell’ «arrivare allo strato di roccia, e la mia vanga si piega», per cui l’insegnante, il parlante adulto e “normale”, esaurite le sue mosse, sembra poter avere solo la propensione a dire «*questo* è semplicemente ciò che faccio»<sup>326</sup>. Sebbene questa mossa linguistica sia tutto ciò che ci rimane in un simile caso, per Cavell è però estremamente rivelante il fatto che Wittgenstein non ci stia dicendo che venga pronunciata -non facciamo tutto quanto siamo disposti a fare- e che pur tuttavia essa si presenti. Kripke infatti ricorre a una soluzione autoritaria, in cui non solo tale mossa si dà, ma da «scena ordinaria e di istruzione», quale la legge Cavell, diviene invece un gioco di forza in cui un

---

<sup>325</sup> Stanley Cavell, *Philosophy the Day after Tomorrow*, Harvard University Press, 2006, pp.203-204.

<sup>326</sup> Ho qui, come nella citazione precedente che ne fa Cavell, modificato la traduzione italiana del §217 che recita invece «Ecco, agisco proprio così», poiché il riferimento di Kripke Cavell è la versione inglese delle *Ricerche* nella traduzione di Anscombe, che recita «This is simply what I do». Ho dunque messo in evidenza il dimostrativo, che d’altronde compare nell’originale tedesco, seppure non in un pronome ma nell’avverbio “So”, “così”: «So handle ich eben»

parlante, che ritiene di rappresentare la comunità, minaccia l'altro imponendogli di *mettersi* in accordo con i suoi usi, quando invece in tali momenti è proprio la possibilità della comunità che è in discussione, la possibilità di *trovarsi in accordo* che precede il potersi mettere in accordo<sup>327</sup>. L'errore interpretativo di Kripke, che poi risulta in una errata teoria del linguaggio e della razionalità umana, deriva infatti, secondo Cavell, dal «considerare le regole fondamentali per l'analisi da parte di Wittgenstein dello scetticismo sul significato, che lo porta a subordinare il ruolo dei criteri nelle *Ricerche*, il che, per parte mia, sembra sottovalutare radicalmente, o dare per scontato, il tema dell'ordinario, la cui struttura è la struttura dei nostri criteri e delle loro relazioni grammaticali»<sup>328</sup>. È infatti proprio tale subordinazione e omissione a favore delle regole<sup>329</sup> che gli fa trascurare il fatto che qui stiamo dinanzi ad una mossa criteriale, o per meglio dire la mossa che esprime il limite estremo dei nostri criteri e dei claim che li esprimono, poiché non gli impedisce di soffermarsi su cosa sia il riferirsi di Wittgenstein a "*questo*" quando, laddove nessuna ricomposizione con l'altro sembra più possibile poiché non accetta le mie spiegazione, afferma «Questo è semplicemente ciò che faccio». Come scrive infatti Cavell:

---

<sup>327</sup> Senza poter condividere i nostri concetti, non è infatti possibile nessuna forma di convenzione.

<sup>328</sup> Cavell, S. *Conditions Handsome and Unhandsome* (cit.) p. 65

<sup>329</sup> Mulhall, un'equiparazione fra regole e criteri, ha commesso un errore simile a quello di Kripke, che lo ha portato quindi a fraintendere la critica di Cavell che stiamo esaminando. Nel suo *The givenness of Grammar* (cit.) sostiene infatti che «la lettura delle critiche di Cavell a Kripke [...] mi è sembrata (esperienza unica nella mia lettura dell'opera di Cavell), chiaramente poco convincente.[...] Cavell li sostiene che non possiamo comprendere la nozione di grammatica nei termini di regole poiché la nozione di "regola" ha a sua volta una grammatica, [...] ma anche la "grammatica" o i "criteri" hanno una loro grammatica, e dunque non potremmo adoperarli per comprender il linguaggio» p.34. Tale lettura di Mulhall non trova però riscontri testuali, poiché Cavell non avanza mai una critica siffatta, ma piuttosto quella che stiamo qui ricostruendo.

Nella scena di istruzione lo sfondo comune in base a cui definisco il *questo* che io sto semplicemente facendo non è disponibile, non perché è stato negato dalla mia filosofica determinazione a rivendicare la mia unicità, ma poiché insieme alle mie ragioni si è esaurito il nostro mondo e sfondo comune.<sup>330</sup>

#### **§4.2 «Questo è semplicemente ciò che faccio»: la dimensione soggettiva al fondo dell'esaurimento delle ragioni.**

Abbiamo visto che l'indagine grammaticale/criteriale wittgensteiniana si realizzava in asserti, che ora possiamo definire claim to community, che avevano la forma «fa parte della grammatica di "x" che *questo* sia ciò che chiamiamo...»; il ruolo del dimostrativo era dunque di tracciare sullo sfondo comune che è la nostra forma di vita i fatti generali della nostra natura e cultura. Nel caso invece del §217 delle *Ricerche*, della vanga si piega, invece è la nostra forma di vita a essere minacciata, abbiamo raggiunto il punto in cui non possiamo avanzare altre spiegazioni, quello che è un vero e proprio caso limite, e dunque il dimostrativo – «questo è semplicemente ciò che faccio»- non rimanda più a un singolo criterio, ma alla possibilità stessa e alla stessa strutturazione dei criteri, ovvero al soggetto stesso, la fonte della criterialità e dell'accordo. Non stiamo però qui provando a tracciare il "criterio di criterio", come invece fa Kripke che interpreta tale "questo" nei termini di una "regola della regola", cui

---

§<sup>330</sup> Cavell, S. *Conditions Handsome and Unhandsome* (cit.) p.72

conferisce il segno di una regola comunitaria –«conformati!»- che governa quella concettuale. Nel cercare il fondo delle nostre ragioni, nell'arrivare allo «strato di roccia» stiamo infatti cercando, e ci si sta rivelando, qualcosa che eccede la stessa criterialità e che la sostanzia, ovverosia la nostra soggettività, non come fonte idealistica del mondo, ma come fonte della stessa inter-soggettività e comunità.

Ritengo che il buon insegnante non dirà “Questo è semplicemente ciò che faccio”, minacciando di interrompere le sue istruzioni, come a dire «Ho ragione; fallo a modo mio o vattene». L'espressione della propensione dell'insegnante su ciò che viene detto mostra la sua prontezza –la sua disponibilità (incondizionata)- a continuare a presentare se stesso come un esempio, come il rappresentante della comunità in cui il bambino è invitato e iniziato<sup>331</sup>.

Quello che stiamo esaminando è dunque un caso limite perché l'espressività, il claim e la nostra propensione a “dire ciò che diremmo quando...”, ad esplicitare criteri, non ha più un contenuto preciso riferito ad un singolo concetto, ma nel suo grado zero la criterialità e l'espressione si rivela come disponibilità del soggetto ad *esemplarizzarsi*, a *pretendere*, riferirsi e presentarsi come un esempio. Al fondo della criterialità, dell'articolazione del linguaggio, non c'è dunque un criterio del criterio, ma un esempio in quanto criterio di sé, della propria comprensione, l'esemplarità intesa come *espressione* esemplare del soggetto che rivela e scopre sé stesso - «sono disposto a dire “questo è semplicemente ciò che

---

<sup>331</sup> ivi

faccio”». Se dunque le spiegazioni non sono ancora esaurite, a tale esemplarità è data voce in singoli criteri, in singole espressioni, mentre qui, in questo caso limite e al fondo insieme, poiché nessuna spiegazione sembra più possibile e accettata dall’altro, è il soggetto stesso, ciò che farebbe, così come la sua forma di vita e la sua natura, ciò a cui ci riferiamo. Come scrive Cavell:

Nella mia lettura di Wittgenstein l’aver esaurito le giustificazioni è segnalato dalla mia propensione a dire che io posso solo mostrare qualcosa – *questo!*- e poi posso ritornare o meno sui miei passi, senza una conclusione. Nella lettura di Kripke l’esaurimento delle giustificazioni è spiegato dal dire o scoprire che le mie giustificazioni erano sempre state le propensioni, mie o tue, in base alle quali io devo giudicare i passi dell’altro.

Se Kripke dunque *riduce*, indebolendola, la razionalità stessa a inclinazioni e propensioni, “comunitarizzandole” e “platonizzandole” di modo che attraverso esse possiamo giudicare gli altri, Cavell propone piuttosto un modello in cui la razionalità stessa ha dei limiti, segnalati da tali “inclinazioni” che non *sono* giustificazioni, ma che ci rimandano, in un atto di *resa* più che autoritario, a noi stessi e ciò che facciamo; in tale modello è dunque il «questo!», così come la mia propensione a dirlo, che costituiscono la base delle mie affermazioni, una base che non porta sempre ad una conclusione definitiva, a dirimere ogni conflitto, , ma tale mancanza di conclusività non comporta però che esso sia irrazionale, ma rivela piuttosto lo specifico tipo di razionalità che costituisce la nostra forma di vita, quella esemplare. È d’altronde lo stesso Cavell a definire in questi termini tale modello di razionalità che non confuta ma ricerca e determina la conferma, senza imporla:

Quando Wittgenstein o a questo livello qualunque filosofo del linguaggio ordinario, “dice ciò che noi diciamo”, ciò che egli produce non è una generalizzazione (sebbene in seguito egli possa anche generalizzare) ma un esempio (ipotetico) di ciò che noi diciamo. Possiamo considerarlo come un esemplare campione [*sample*]. L’introduzione del campione tramite le parole ‘noi diciamo...’ è un invito al lettore a vedere se dispone di un tale campione o se può accettare il mio come valido. Un esempio campione non ne confuta o respinge un altro; se due campioni sono in disaccordo rivaleggiano l’uno con l’altro per la stessa conferma. L’unica forma di conferma qui siamo noi stessi.<sup>332</sup>

Siamo dunque qui ritornando allo stesso modello di argomentazione che abbiamo tracciato fin dal primo capitolo, per poi impiegarlo qui nel secondo, quello del cambio d’immagine e del ritorno in patria delle parole che domina le *Ricerche*; tale passaggio di Cavell ci permette però di individuare come al *fondo* dell’immagine ci siamo noi stessi, con la nostra capacità di esprimerci, di convalidare e riconoscerci in un esempio che ci è stato proposto, così come nella nostra facoltà di avanzarne uno, di presentarci a nostra volta come esempio. Quando dunque al primo paragrafo delle *Ricerche*, come visto, Wittgenstein afferma, con nostra sorpresa, che «A un certo punto le spiegazioni hanno un termine», sorpresa che deriva dal fatto che «non ha ancora dato inizio a niente che

---

<sup>332</sup> ibidem p.44



possa essere definita una seria spiegazione»<sup>333</sup> ma ci ha solo *descritto* alcuni nostri usi linguistici, sta riflettendo fin dal proprio inizio sulla tale “fine” delle parole e delle giustificazioni, sul nostro stesso ruolo di soggetti, dell’autore e dei lettori, preparandoci al fatto che, come afferma Cavell, «nelle sue 693 sezioni, la filosofia avrà un termine 693 volte»<sup>334</sup>, in ogni suo singolo paragrafo, non perché essi risolvano tutti il *problema* della filosofia –come se la filosofia fosse un'unica questione con unica soluzione– ma poiché ognuno di questi affronta un problema per volta<sup>335</sup>, non considerandoli come *dati*<sup>336</sup>, ma cercando ogni volta di ridefinirli riportandoli a noi, al loro «strato di roccia». Scrive infatti Wittgenstein al §133, in una delle molte dichiarazioni (e descrizioni) dei suoi intenti:

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* [...] Vengono risolti problemi (eliminate difficoltà), non *un problema*.

Il compito che Wittgenstein attribuisce alla filosofia è dunque, secondo Cavell, «di dover mostrare, di *ogni* tentativo di spiegazione filosofica, in

---

<sup>333</sup> Cavell, S. *Little did I know: Excerpts from Memory*, Stanford University Press, Stanford 2010 pp. 193-194 Cavell è ritornato più e più volte su tale passaggio e sulla sua ironia rivelatrice degli stessi metodi di Wittgenstein, cfr. *Philosophy the Day After Tomorrow* (cit.) p. 114, *In quest of the ordinary: lines of skepticism and romanticism* (cit.) p.177. Questo che segue dunque è un breve montaggio di tali diverse elaborazioni

<sup>334</sup> Cavell, S. *Philosophy the Day After Tomorrow* (cit.) p. 114

<sup>335</sup> La filosofia di Wittgenstein, così come quella di Cavell, è un continuo ritornare sui suoi passi, risvolgere lo stesso argomento o la stessa immagine per diversi ambiti del nostro linguaggio, che sia quello matematico, quello psicologico, quello epistemologico o etico. Si caratterizza dunque nella sua esemplarità dal fatto che lavora caso per caso.

<sup>336</sup> cfr. *supra* §§1.1-1.2, cap. I.

quale semplice luogo si arresti»<sup>337</sup>. Abbiamo già incontrato tale possibilità di “mettere a riposo” la filosofia, di portare la pace e interrompere i nostri sforzi, quando Cavell parlava della “liberazione”, della “sensazione di completezza” che la prova formale grazie alla sua perspicuità ci può offrire<sup>338</sup>. La proposta di Cavell era che fosse possibile trovare in Wittgenstein una forma di perspicuità simile negli aforismi wittgensteiniani, in quanto «momenti (non-formali) di completa chiarezza, di termini ordinari che non sono intesi come premesse per una conclusione, [...] ma una disposizione di parole che costituisce già il proprio stesso fondo, che trova le sue stessi basi, una forma aforistica»<sup>339</sup>. La forma aforistica riflette dunque il metodo esemplare di Wittgenstein in quanto non pretende di comporre ogni distanza e di risolvere ogni questione razionale, ovverosia la questione stessa della razionalità -l'un problema di cui parla il §133-, ma poiché affronta di volta in volta, fuor da ogni sistema o spiegazione ultima, ma lavorando singolarmente e sistematicamente, i diversi problemi, attraverso dei claim espressivi ed esemplari, cercando di portare ognuno di questi, alle proprie stesse basi, al proprio fondo e strato di roccia, liberandoci criterio per criterio, esempio per esempio, paragrafo per paragrafo, e mostrandoci se e come noi stessi ci possiamo o potremmo esprimere, ordinariamente e allo stesso tempo letterariamente, in essi.

---

<sup>337</sup> Cavell, S. *In quest of the ordinary: lines of skepticism and romanticism* (cit.) p.177

<sup>338</sup> cfr. *supra* §4.2, cap.I.

<sup>339</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, (cit.), p.28

### **§4.3 L'aforistico come incontro fra l'esemplarità espressiva e lo scetticismo.**

Per chiarire dunque come in tale punto una concezione della razionalità, una riflessione estetica e un'immagine del linguaggio si stiano incontrando, esplicando così i diversi punti del pensiero di Wittgenstein letto da Cavell, possiamo dire che quando noi facciamo filosofia del linguaggio ordinario, o meglio la filosofia del linguaggio ordinario così come la intende Wittgenstein, e proviamo a "dire ciò che diremmo quando...", non avanziamo premesse per una conclusione, ma chiariamo e proponiamo esemplarmente i nostri criteri, e arriviamo così ad *esprimerci* ricorrendo a una forma estetica precisa, l'aforisma, che rimanda sia all'ordinario stesso ma anche a un suo superamento, o meglio ad una sua riconfigurazione e apertura.

L'aforistico apre infatti i nostri usi e le nostre parole alla spiegazione, così come alla critica, *impiegando* queste stesse parole, esplicitando *esempi* criteriali che partano da noi stessi, dai nostri usi e da quelli che ci sembrano possibili, cercando una forma espressiva, che è anche razionale, che possa stare in piedi da sé e non abbisogni di premesse o ulteriori giustificazioni; nel far ciò cerca di salvare le nostre pratiche da una forma di spiegazione filosofica che invece cerca una garanzia e giustificazione esterna per esse e che invece si risolve in un radicale scetticismo. Allo stesso tempo però l'aforistico nel replicare allo scetticismo si apre, così come fa la *filosofia* stessa di Wittgenstein che di esso si sostanzia, a questo stesso, alla nostra tentazione e (falsa) esigenza di siffatte spiegazioni che ci svincolano dai nostri impegni, poiché esso si incarica anche il fatto di esprimerle, di dar voce a questa pretese provando così a riportarle all'ordinario attraverso il letterario.

La dimensione letteraria della filosofia, il suo incontrarsi con l'estetica conferisce dunque un *luogo* espressivo a quello che, secondo Cavell, è «uno scontro [*struggle*] fra i criteri (ovvero l'ordinario), e lo scetticismo (il desiderio di una vuota libertà da me stesso)»<sup>340</sup>. Come scrive Cavell, «l'impulso a parlare fuori dai nostri giochi linguistici è un desiderio di parlare assolutamente»<sup>341</sup>, il desiderio di ritrovarci su «binari all'infinito» nel nostro linguaggio che Wright definiva "platonismo", o il tipico desiderio scettico, per citare un esempio di Cavell, «di un "assoluto visibile" per dare risposta alla domanda "Cosa vedi *veramente*? Come fai a dire di vedere l'oggetto, visto che non ne vedi il dietro, l'interno; al massimo ne vedi... »»<sup>342</sup>.

La letterarietà delle *Ricerche*, gli aforismi di cui sono composte, dà dunque voce a tale tentazione filosofica in cerca di *assolutezze*<sup>343</sup>, e cerca di *immaginare* per esse un contesto in cui sarebbe sensato per noi esprimerle, prova chiedersi quando potremmo voler parlare con tale piglio, cercando di *realizzare* e mettere davanti ai nostri occhi tale absolutezza attraverso un'immagine, un uso più *figurato* del nostro linguaggio, chiedendoci così se ci sia possibile o meno di riconoscerci o meno in essa. Ciò che tali immagini ci vogliono e possono mostrare,

---

<sup>340</sup> Cavell, S. *Responses* in Goodman, R. B. (editor), *Contending with Stanley Cavell*, (cit.) p.170.

<sup>341</sup> Cavell, S. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.) p. 207

<sup>342</sup> Cavell, S. *The Claim of Reason* (cit.) p.227. Tale passo si conclude poi con la specifica critica a tale dubbi, laddove Cavell scrive « questa domanda ha perso i normali criteri per l'impiego dei concetti "vedere il tutto" e "vedere una parte"». Questa citazione pur essendo nella seconda parte del testo, che è stata tradotta in italiano, manca sorprendentemente nell'edizione italiana. In particolare manca tutto il paragrafo "Due interpretazioni dell'epistemologia tradizionale", per questo integriamo riferendoci all'edizione originale. Anche nel prosieguo, laddove sarà indicata l'edizione originale de *La riscoperta dell'ordinario*, staremo dunque integrando tali parti mancanti.

<sup>343</sup> Come visto ripetutamente, per Cavell, tale tentazione appartiene allo scettico tanto quanto all'epistemologo.

secondo Cavell, è dunque che «ciò che viene escluso da un'espressione se usata "al di fuori" del suo gioco linguistico ordinario, non è necessariamente ciò che le parole significano, ma ciò che noi intendiamo dire usandole quando e dove le usiamo; è il senso di dirle che va perduto»<sup>344</sup>.

L'esempio migliore al riguardo è il §107 che vale la pena qui riportare per intero, laddove la prima parte espone proprio tale tentazione di un certo uso linguaggio al di fuori della sua ordinarietà, per poi, nella seconda parte, con uno dei più riusciti gesti letterari di Wittgenstein, rivelarne l'implausibilità e le conseguenze paradossali, poiché il falso ideale, negando l'ordinario, nega la possibilità dell'umano di ritrovarsi in esso:

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 si era affatto *data come un risultato*: era un'esigenza.) Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. – Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque

---

<sup>344</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 275. Qui Cavell sta tracciando i limiti della nostra dicibilità, non per negarci la possibilità di parlare e di esprimerci riguardo qualcosa, ma per ricondurci proprio fuori dall'illusione di un linguaggio e, di una conoscenza in esso incarnata, assoluto, capace di esprimere una totalità o la realtà in sé, poiché la nostra dimensione di partenza, del claim come dell'espressione, è sempre singolare, senza che però questo la confini nell'errore. Cfr. «Non v'è nulla che non siamo in grado di dire. Questo non significa che siamo in grado di dire *tutto*. Non c'è nessun "tutto" da dire. Non v'è nulla che non possiamo sapere. Questo non significa che possiamo sapere tutto; non v'è alcun tutto, nessuna totalità di cose o di fatti da conoscere». *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 295

abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno  
scabro!

Il camminare è elencato al §25 delle *Ricerche* fra ciò che «fa parte della nostra storia naturale», insieme al «comandare, interrogare, raccontare», «il mangiare, il bere, il giocare». La sua importanza per Wittgenstein è dunque centrale, poiché con esso si sta riferendo alla nostra forma di vita e a quei fatti molto naturali che la compongono; l'immagine del ghiaccio ci mostra infatti come eludere questi, concepirli come ostacoli da eliminare, ci immobilizzi, ci faccia perdere la nostra stessa natura e la base, qui letterale e *figurata* insieme, per il nostro rapporto con il mondo e con noi stessi. Cavell nota infatti come «la nostra richiesta di un ordine ideale del linguaggio viene qui *espressa* come un desiderio di abitare un *medium* altro rispetto alla nostra *base* umana che sostiene l'andatura umana del camminare; il pericolo o la conseguenza di ciò non è niente di meno che il pericolo di diventare incapaci di raccontare, domandare, giocare, mangiare o bere, ovvero sia incapaci di esprimere noi stessi o di nutrire noi stessi spezzando il pane con gli altri». <sup>345</sup>

Nelle parole di Wittgenstein, nei suoi paragrafi e nei suoi aforismi, lo scontro fra ordinario e scetticismo si interseca e si trasforma dunque in quella che Cavell ha definito «una parallelo 'scontro' fra l'ordinario e l'aforistico (il desiderio del trascendentale, di una soddisfazione fuori dall'ordinario che non ci giunge invece dalla provvisorietà dei giochi linguistici, che viene appunto deluso dalla correzione che otteniamo nei giochi linguistici)» <sup>346</sup>. Wittgenstein sta adoperando la sua immaginazione, il suo talento e la brillantezza del suo pensiero, sta impiegando il suo

---

<sup>345</sup> Cavell, S. Cavell, *S. Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.) p. 197

<sup>346</sup> *ivi*

metodo e il suo stile proprio perché la ricerca di una dimensione «fuori dai giochi linguistici»<sup>347</sup>, fuori dagli impegni nelle mie parole ordinarie e nella mia forma di vita, trovi voce non in una dimensione assoluta *fuori* dall'ordinario, né propriamente nell'ordinario stesso ma bensì, così vorrei definirle, in una forma estetica e letteraria che è prima del e oltre l'ordinario. L'aforisma wittgensteiniano è infatti *prima dell'ordinario* nel suo essere criteriale ed esemplare, poiché nell'investigare i nostri criteri indaghiamo la *possibilità* dell'ordinario stesso, le condizioni di possibilità del vivere la nostra vita linguistica e non –il camminare, come l'interrogare-, e cerchiamo così la base e il tipo di terreno che la rende possibile<sup>348</sup>. L'aforisma è invece *oltre l'ordinario* nel suo essere profondamente letterario, poiché l'immagine del camminare sul ghiaccio, la sua forza che trascende la letteralità a favore della letterarietà, che va oltre la spiegazione e i giochi linguistici già consolidati e già praticati e ne inventa di nuovi – il §2 delle *Ricerche* recitava: «*Immaginiamo* il linguaggio per il quale valga la descrizione data da Agostino...»- ci permette di guardare l'ordinario stesso come un luogo di (nuove) possibilità, che può essere riconfigurato e recuperato, l'oltre dunque non ci porta fuori dai nostri impegni, ma piuttosto ci porta a concepire l'ordinario, e il rischio

---

<sup>347</sup> Per tale espressione cfr. §47 delle *Ricerche* «Chiedere “Quest’oggetto è composto?” *fuori* di un determinato gioco linguistico, è simile a ciò che fece un ragazzo, 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” significasse qualcosa di attivo o qualcosa di passivo».

<sup>348</sup> Si è spesso parlato della grammatica wittgensteiniana nei termini di una struttura trascendentale, e lo stesso Cavell poco sopra ha impiegato tale nozione. Il chiaro riferimento in tali casi è dunque alla filosofia kantiana, il dibattito sulle relazioni fra il pensiero di Wittgenstein e quello di Kant è infatti molto articolato. *cfr. infra* §1.2, cap. III, in cui ce ne occuperemo con la specifica attenzione al pensiero estetico di Cavell, per una sua ricostruzione più generale rimando perintanto a Glock, H.J. *Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation* in *International Journal of Philosophical Studies* no.5, 1997 pp.285-305.

della perdita stessa dell'ordinario, in forme sempre nuove e che devono disvelare lo scetticismo stesso.

Wittgenstein ci ha dunque mostrato come lo scetticismo, la tendenza "assolutista", sia qualcosa cui i nostri concetti sono aperti ed ineliminabile da essi, ma grazie ai suoi gesti e ai suoi aforismi ci mostra un modo per liberarci proprio da alcune immagini che ci si impongono. L'aforistico infatti «ammette l'appello ed anche in un certo senso la realtà del metafisico (esplora il metafisico)»<sup>349</sup>, nel tentare di riportarci alla nostra forma di vita non può dunque solo espungere come errati tali momenti scettici, in cui non troviamo la nostra via e siamo persi nel nostro stesso linguaggio, ma deve, dobbiamo, ripartire da essi per poterci ritrovare. Il recupero della nostra umanità, della nostra espressività ordinaria e naturale, deve iniziare dal comprenderne la nostra negazione, come scrive Cavell infatti, «nulla è più umano del desiderio di negare la propria umanità, o di asserirla a spese di altri»<sup>350</sup>. Solo così potremo comprendere che in tali casi assoluti, scettici, metafisici e non ordinari «ciò che perdiamo non è il significato delle nostre parole –di conseguenza le definizioni e regole per assicurare e spiegare il loro significato non compenseranno questa perdita. Ciò che noi perdiamo è una piena comprensione di ciò che stiamo dicendo; non sappiamo più che cosa noi intendiamo»<sup>351</sup>.

Le mosse letterarie di Wittgenstein ci permettono dunque di tracciare tali momenti di rifiuto dell'umano, i meccanismi che ci hanno portati a considerare le nostre espressioni fuori, se non in opposizione, dalla forma di vita naturale che conferisce loro forza espressiva. L'aforistico ci mostra

---

<sup>349</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself* (cit.) p.25

<sup>350</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 155

<sup>351</sup> *ibidem* p. 275



dunque che lo scetticismo si dà dunque in, come li definisce Cavell, «contesti non-claim»<sup>352</sup>, contesti in cui non stiamo avanzando nessuna *pretesa*, non stiamo esprimendo ed esemplarizzando noi stessi, né richiedendo conferma alla comunità, non stiamo infatti dicendo nulla, ma esprimiamo solo un desiderio di absolutezza, “della vuota libertà da noi stessi” che ci pone in un luogo senza ostacoli ma allo stesso tempo senza impegni e i limiti che costituiscono l’umano. In quanto scettici ci troviamo così fuori dalla nostra comunità, ci isoliamo nell’illusione di non aver perduto il senso del nostro agire quando ci chiediamo se vediamo *davvero* un oggetto generico che è in piena vista dinanzi a noi, un pezzo di cera<sup>353</sup>, una busta<sup>354</sup>, un pomodoro<sup>355</sup>..., quando ci chiediamo se i nostri sensi ci potrebbero sempre star ingannando; in tali casi infatti le parole non hanno perso il loro significato, capiamo a che cosa ci riferiamo se nominiamo un “pomodoro”..., ciò di cui non ci rendiamo però è che siamo noi però ad averlo qui perduto, poiché abbiamo perso quella «connessione necessaria tra “le nostre parole” e “ciò che noi intendiamo dire”, la cui necessità non è stabilità da universali, proposizioni o regole, ma dalla forma di vita che trasforma alcuni segmenti di enunciazione sintattica in *asserzioni*».<sup>356</sup>

Se io devo trovare lì la mia voce devo parlare per gli altri, e consentire agli altri di parlare per me: l'alternativa a parlare per me stesso in modo rappresentativo (per il consenso di qualcun altro) non è: parlare per me stesso privatamente.

---

<sup>352</sup> Cavell, S. *The Claim of Reason* (cit.) p. 218

<sup>353</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche* (cit.) p.62

<sup>354</sup> Moore, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd., London 1954, p.3

<sup>355</sup> Price, C. *Perception*, Methuen, London 1932, p.3

<sup>356</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 276

L'alternativa è non avere niente da dire, essere senza voce e neppure essere muti.<sup>357</sup>

Wittgenstein ci ha messo dunque di fronte a tale (non) alternativa, ha individuato ed esplicitato tale *mutezza* nelle concezioni filosofiche che ha affrontato quando le ha realizzate ed espresse nelle sue immagini, le ha così trasfigurate letterariamente. Se ripensiamo infatti a quanto abbiamo fin qui affrontato, agli argomenti wittgensteiniani che abbiamo svolto attraverso la loro lettura da parte di Cavell, ci rendiamo conto che abbiamo prima mostrato l'insensatezza della concezione agostiniana dell'apprendimento cumulativo del linguaggio e quella parallela del linguaggio puramente denotativo, *attraverso* e *nell'*immagine letteraria dei "muratori" del §2, che ci permettevano di comprendere come queste ci lasciassero così imprigionati in una dimensione senza libertà espressiva, senza immaginazione e senza cambiamento<sup>358</sup>. Abbiamo poi esaminato l'immagine del linguaggio rule-governed<sup>359</sup> e quella derivata di un linguaggio regolato in modo puramente convenzionale e comunitario<sup>360</sup>, trasfigurandola, esprimendola ed esplorandola sia nell'immagine dei "binari all'infinito"<sup>361</sup>, che ci rivelava la nostra assurda ricerca di "costrittività", sia nell'immagine del "seguire una regola", che ci ha mostrato come il concentrarci sulle sole regole per dar conto delle nostre applicazioni concettuali generasse un paradosso altrimenti evitabile. Siamo giunti qui infine all'immagine del nostro (non poter) camminare sul ghiaccio, immagine centrale per dar conto di tutti tali tentativi di assolutezza, di una falsa idealità che si risolve nella negazione della nostra

---

<sup>357</sup> ibidem p.74

<sup>358</sup> cfr. *supra* §§3.1, 3.2, cap. I

<sup>359</sup> cfr. *supra* §§1.2, 1.3 di questo capitolo.

<sup>360</sup> cfr. *supra* §§2.1, 2.2 di questo capitolo

<sup>361</sup> cfr. *supra* §3.1 di questo capitolo

forma di vita e dei fatti che naturali che ci costituiscono. Proprio il fatto che Wittgenstein abbia dato voce e forma a queste immagini, essendo *provocato* a replicare ad esse e a “rivaleggiare” con esse per la nostra conferma ha fatto sì che la maggioranza dei commentatori le scambiassero per posizioni dello stesso Wittgenstein: Hacker e Baker hanno ritenuto che egli proponesse proprio una *particolare* visione delle regole linguistiche al centro del linguaggio<sup>362</sup>, Kripke e Wright hanno invece difeso un Wittgenstein comunitarista, ispirandosi a Michael Dummett che lo aveva definito esplicitamente «un convenzionalista radicale»<sup>363</sup>. Tali fraintendimenti hanno portato a una diffusa e condivisa concezione di Wittgenstein come antifondazionalista<sup>364</sup>, intento a negare l’esistenza e la possibilità di una giustificazione ultima per le nostre pratiche e credenze, spostando dunque la discussione critica su *quale* tipo di antifondazionalismo stia egli sottoscrivendo.

Cavell, con un suo stesso gesto letterario, ci permette di evitare tale falsa immagine, ci mostra infatti come a questo livello del discorso filosofico Wittgenstein non si preoccupi di confutare o dimostrare un fondamento<sup>365</sup>, ma provi a tracciare il nostro ordinario e naturale legame

---

<sup>362</sup> cfr. *supra* §1.2 di questo capitolo, vd. inoltre Baker, G.P., Hacker, P.M. *Rules, Grammar and Necessity* (cit.),

<sup>363</sup> Dummett, M. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, in *The Philosophical Review*, Vol. 68, 324-348, 1958.

<sup>364</sup> Una delle più note posizioni al riguardo, oltre a quelle è quella di Richard Rorty, nel suo *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton University Press, 1979, cfr. in particolare p. 317. Nel nostro paese una lettura più raffinata e complessa dell’antifondazionalismo di Wittgenstein l’ha offerta Aldo Giorgio Gargani, con il suo *Wittgenstein. Musica, parola, gesto* Raffaello Cortina, Milano 2008.

<sup>365</sup> Vi sono state anche letture “eretiche” che hanno ritenuto che nell’ultimissimo Wittgenstein, quello del *Della Certezza*, venisse avanzato un vero e proprio fondazionalismo, vd. Stroll, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty* (cit.), in particolare il nono saggio, dal titolo di *Wittgenstein's Foundationalism*.

con il mondo, la base e il fondo della nostra natura, con i suoi limiti e le sue possibilità:

Ma questo [il nostro rischio di volerci e poterci trovare sul ghiaccio, senza poter camminare] comporta dunque che il nostro poggiare [*grounding*] sul mondo sia debole (poiché il nostro fondo [*ground*] è vulnerabile, senza che possiamo evitarlo, alla nostra capacità di non essere soddisfatti da noi stessi) o che sia forte (poiché non possiamo, né di fatto ci spingeremo fino a distruggere le basi [*grounds*] della nostra esistenza, della nostra storia naturale)? Wittgenstein risolve questo contro-mito della fuga, come da una falsa perfezione, esclamando “Torniamo sul terreno scabro!”.<sup>366</sup>

Ritornare dunque sul terreno, alle sue frizioni e al suo attrito, per Wittgenstein è risolutivo poiché comporta ritornare da un linguaggio ideale, alla *patria* ordinaria, non in quanto essa fondi il nostro linguaggio, ma poiché essa costituisce la possibilità di recuperarlo laddove ci siamo perduti, ritornando ad i suoi impegni, limiti e difficoltà. La filosofia di Wittgenstein non è infatti *fondativa*, non vuole garantire le nostre pratiche, ma *esemplare*, poiché vuole mostrarci come esse possono da sole esibire i loro stessi criteri di comprensione e razionalità –l'esempio wittgensteiniano non genera una regola, è esso stesso infatti la regola di sé, o per meglio direi il proprio criterio, come scrive Cavell infatti «la normatività non risiede nell'attenzione e nelle asserzioni del filosofo del

---

<sup>366</sup> Cavell, S. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.) p.197

linguaggio ordinario *riguardo* il linguaggio; ciò che è normativo è esattamente lo stesso uso ordinario». <sup>367</sup>

Wittgenstein si riferisce dunque al fondo delle nostre pratiche, allo strato di roccia, solo laddove esse sono minacciate e sublimite filosoficamente, in quanto esso è il terreno, il luogo e il contesto che permette di riportarle a noi e parallelamente di riportare noi in esse, egli vuole infatti, sostiene Cavell, «ricondere l'animale umano al linguaggio»<sup>368</sup>, mostrare come dobbiamo arrivare a chiederci cosa *noi* diciamo nelle tali situazioni con le nostre parole, per raggiungere quelle che ha definito la pace e la liberazione dallo scetticismo. Perché si dia tale pace per la filosofia non bastano dunque le ricerche criteriali, ma queste devono dunque *passare* dal letterario per provare ad esplicitare l'oltre-ordinario, non basta infatti la sola chiarezza, come nel caso della prova formale, ma abbiamo bisogno dell'aforistico come «modo di riflettere la chiarezza portata dalle ricerche grammaticali, che in sé stessa, in quanto se stessa, esibisce questa chiarezza, insieme alla soddisfazione ed al riconoscimento dell'oscurità da cui proviene questa chiarezza»<sup>369</sup>. La pace che qui stiamo cercando, la liberazione, secondo Cavell, non è dunque *dalla* filosofia come se stesso invocando una sua trasformazione in letteratura, ma *nella* filosofia<sup>370</sup>, attraverso un certo modo di fare filosofia che si avvicina all'arte, nello specifico alla letteratura nella sua forma più singolare e "self-standing", una filosofia che in quanto estetica che trova in sé le condizioni della propria espressione: «non è infatti la filosofia in quanto tale che deve

---

<sup>367</sup> Cavell, S. *Must We Mean What We Say?* (cit.) p.21

<sup>368</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 274

<sup>369</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself* (cit.) p.25

<sup>370</sup> cfr. *supra* §3.3 di questo capitolo, in cui affermavamo come Wittgenstein non sia un deflazionista, inscrivendo la sua proposta in un tentativo di "superamento filosofico della filosofia stessa".

essere portata ad una fine, ma piuttosto, in ogni caso in cui è chiamata in causa, essa conduce sé stessa alla propria fine».<sup>371</sup>

Comprendiamo dunque qui l'idea di Cavell,, secondo la quale «non possiamo comprendere il modo (chiamiamolo il metodo) prima di aver compreso l'opera»<sup>372</sup>, così come quella convergente secondo cui l'estetica dell'ordinario delle *Ricerche* coinvolgeva le *Ricerche* stesse, poiché «l'attenzione estetica del testo non è separabile dal suo centrale lavoro».<sup>373</sup>

Le *Ricerche Filosofiche* esemplificano, esprimono e immaginano ciò che esse stesse propongono, realizzano e danno voce alla loro stessa estetica aforistica, del *claim* esemplare espressivo e immaginativo. Tale modello razionale ed estetico del *claim* è già anticipato nella formula che riassume la filosofia del linguaggio ordinario, quell'invito e pretesa del «cosa diremmo quando...», che pone al centro del linguaggio, e alla possibilità di recuperarne la sensatezza, la nostra capacità di *dire*, di esprimerci e intendere ciò che diciamo, in quelle che Cavell stesse esplicitamente definisce «situazioni immaginate»<sup>374</sup> –si noti il condizionale del verbo “diremmo”-, per porci come esempio. Questa capacità *ordinaria*, che eliminate le immagini e le concezioni distorte possiamo vedere al “fondo” del linguaggio così come in ogni sua manifestazione e asserzione, e che ci permette parimenti di vedere noi stessi e la nostra soggettività in esse, ha allo stesso tempo un ruolo e una valenza estetica, una capacità di trasfigurare, di, per riprendere un'espressione di Cavell, «mettere sotto

---

<sup>371</sup> Cavell, S. *Declining Decline* (cit.) p.74

<sup>372</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 25, cfr. *supra* §1.1, cap. I.

<sup>373</sup> Cavell, S. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in Gibson, J. Huemer, W. (eds.), *The Literary Wittgenstein*, (cit.) pp. 21-33, p.21

<sup>374</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.209

pressione»<sup>375</sup> l'ordinario, i nostri concetti, i nostri usi, trasferendoli di contesto in contesto, esprimendo ed esemplarizzando in immagini/aforismi anche la loro stessa negazione, proprio per ricostituirne le pretese, e quindi noi stessi, la comunità e la razionalità. Quando dunque Cavell insisteva sulla filosofia come un insieme di testi, e non un insieme di problemi<sup>376</sup>, stava considerando le *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein in quanto "opera d'arte filosofica" come luogo esemplare e autoriale che solo in quanto testo e opera può trasfigurare i problemi filosofici, esprimerli esemplarmente, trasferirli immaginativamente in una forma letteraria, per provare così a riportarli alla loro dimensione ordinaria, a una forma di vita *naturalmente* linguistica, espressiva e immaginativa, *naturalmente* estetica, cui tenta di dar voce una filosofia estetica quale quella di Cavell e Wittgenstein, che riconosce e impiega l'estetica come il suo stesso metodo.

Nel filosofare devo spingere il mio stesso linguaggio e la mia stessa vita all'immaginazione. Ciò che richiedo è un convenire dei criteri della mia cultura, al fine di confrontarli con le mie parole, e con la mia vita, così come io le porto avanti e come posso immaginarle; e, al tempo stesso, per confrontare le mie parole e la mia vita, così come io le faccio procedere, con la vita che le parole della mia cultura possono immaginare per me: per confrontare la

---

<sup>375</sup> Cavell, S. *In Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1994 p.148

<sup>376</sup> cfr. *supra* §§1.1-1.3, cap. I.

cultura con se stessa, seguendone le linee che si incontrano in me.<sup>377</sup>

---

<sup>377</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'Ordinario* (cit.) p. 175



L'epistemologia è obbligata a tenere l'estetica sotto controllo, come a doversi difendere dal pensiero che il vedere possa essere o fornire qualcosa di più [e di meglio], che una prova per un'affermazione di conoscenza, in particolare per un'affermazione sull'esistenza di un particolare oggetto.

Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary: lines of skepticism and romanticism*.

### Capitolo III

## **La specificità e la rilevanza estetica della filosofia di Stanley Cavell**

#### *Introduzione*

Nel primo capitolo abbiamo esaminato l'approccio alla filosofia di Stanley Cavell riflettendo sulla dimensione testuale di questa stessa, tracciando la rilevanza che per Cavell ha in essa la dimensione stilistica ed espressiva. Abbiamo così individuato il suo specifico metodo, non inscrivibile in quello della tradizionale argomentazione filosofica ma intimamente legato ad una prospettiva autoriale, che consiste in uno «spingere il mio stesso linguaggio e la mia stessa vita all'immaginazione»<sup>378</sup>, in una ricerca espressiva ed estetica della possibilità della *critica*, ciò che abbiamo chiamato un "cambio d'immagine" della nostra cultura e forma di vita. Per specificare proprio la possibilità e la dichiarata origine di tale metodo, ci siamo soffermati sulla filosofia wittgensteiniana, sul suo superare una

---

<sup>378</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'Ordinario* (cit.) p. 175

concezione denotativa del linguaggio a favore di una eminentemente espressiva. Abbiamo così mostrato come proprio tale diverso modo di concepire la nostra concettualità, il nostro linguaggio e il suo apprendimento, aprisse la possibilità per questo diverso modo di filosofare espressivo e immaginativo a sua volta, che fa incontrare dunque filosofia e arte proprio come nelle stesse *Ricerche Filosofiche*, un'opera tale che «il modo [aforistico] in cui è scritta è interno a ciò che essa insegna, il che significa che non possiamo comprendere il modo (chiamiamolo il metodo) prima di aver compreso l'opera». <sup>379</sup>

Nel secondo capitolo abbiamo poi definito le ordinarie facoltà estetiche e linguistiche coinvolte in tale metodo filosofico, l'espressione e l'immaginazione, ritornando ancora a Wittgenstein e alla sua concezione del linguaggio così come è stata letta da Cavell. Nell'affrontare infatti un'altra distorta immagine del linguaggio, quella del linguaggio rule-governed, confrontando la posizione di Cavell riguardo il cosiddetto paradosso del "seguire una regola" con quelle di Kripke e Wright, abbiamo visto emergere la centralità dell'esercizio di tali capacità proprio per dar conto della normatività, della possibilità di correttezza delle nostre pratiche. Abbiamo infatti delineato, ricostruendo i vari e diversi momenti del pensiero di Cavell, una concezione che supera la tradizionale distanza fra una struttura soggiacente di regole linguistiche e la singola applicazione –una distanza che ingenera profondi rischi scettici-, ma che si concentra piuttosto su singole mosse che offriamo e proponiamo alla comunità non come regole, né come sottoposte a e garantite da regole, ma bensì come *criteri* della propria comprensione, in quanto mosse linguistiche espressive ed esemplari. Abbiamo così individuato in Cavell la

---

<sup>379</sup> ibidem (cit.) p.25

possibilità, inscritta nella nostra forma di vita di esseri *naturalmente* culturali, *naturalmente* linguistici, quindi espressivi e immaginativi, di un modello estetico e razionale al contempo per dar conto del nostro linguaggio, che trova nell'esemplarità il suo modello di correttezza, in particolare nell'esemplarità di quelle che egli definisce come "claim to community", pretese di riconfigurazione e recupero delle nostre pratiche comunitarie quanto della nostra forma di vita stessa.

In questo terzo capitolo dobbiamo dunque approfondire tale modello proprio nella sua valenza estetica, innanzitutto inserendolo nel contesto della tradizione e della storia dell'estetica, dobbiamo esaminare infatti i non molti ma decisivi riferimenti che Cavell stesso ha fatto nelle sue opere all'estetica kantiana, in particolare al modello razionale ed estetico della *Critica della Facoltà di Giudizio*. Ciò che vorrei sostenere infatti è che la sua elaborazione filosofica sia strettamente imparentata alla concezione kantiana dell'esperienza artistica e del giudizio di gusto, non ne costituisce però una semplice rielaborazione, ma piuttosto una sua originale e molto specifica ripresa ed estensione. Cavell è stato infatti uno dei pochi interpreti a individuare nella *Critica della facoltà di Giudizio* uno dei punti essenziali dell'intero progetto *critico* e filosofico kantiano, a differenza di altri autori in ambito angloamericano che negli ultimi decenni hanno "riscoperto" dal punto di vista epistemologico il suo pensiero, concentrandosi però essenzialmente sulla prima critica<sup>380</sup>. Cavell infatti

---

<sup>380</sup> Tale ripresa kantiana in diversi ambiti della ricerca, di cui offre un'ampia ricognizione Parrini, P. (ed.) *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Press, Norwell 1994, ha fra i suoi primi e i più importanti esponenti il filosofo statunitense *Wilfrid Sellars*, come mostrano i suoi molti saggi al riguardo ora raccolti nel suo *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures*, Ridgeview Publishing, Atascadero 2002. Il principale e più originale sviluppo al riguardo, che è stato definito come un vero e proprio ritorno al "kantismo", è del suo allievo John McDowell, in particolare con il suo *Mind and World*,

non ha semplicemente ripensato l'estetica kantiana alla luce della svolta linguistica della filosofia novecentesca, ma piuttosto si è proposto e ci ha proposto di adoperare le concezioni filosofiche che in essa è possibile rinvenire, accostandole a quelle della filosofia del linguaggio ordinario, come modello per la filosofia stessa. In particolare come vedremo in tutto il primo paragrafo, tanto in Kant quanto in Cavell si rinviene la necessità di una riflessione estetica per dar risposta a problemi sorti in ambito linguistico-epistemologico, in particolare per affrontarne gli altrimenti inevitabili rischi scettici<sup>381</sup>. Entrambi i due pensatori infatti approdano a quella che è la condizione estetica della conoscenza e dell'esperienza stessa ripensando proprio la questione della conoscenza, della concettualità e delle sue regole; vedremo infatti che le due proposte giungono a concentrarsi sulla nozione di esemplarità, con un approccio per molti versi simile, sebbene Kant la inserisca all'interno di un sistema di regole e facoltà trascendentali definite, mentre Cavell ricorra a essa in riferimento alle nostre capacità linguistiche *ordinarie* non riconducibili a principi a priori, poiché sono esse stesse criteriali, portatrici della loro normatività.

Proprio per chiarire ancor di più tale centrale differenza fra estetica kantiana ed estetica cavelliana dovremo quindi approfondire il rapporto che si dà fra linguaggio ordinario ed estetica, esaminando una critica e rilettura che Cavell stesso ha offerto di J.L. Austin e della sua teoria degli atti linguistici. Con la sua analisi del linguaggio ordinario egli ha infatti

---

Harvard University Press, Cambridge 1994, trad. italiana *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>381</sup> Per intanto, per sottolineare insieme alle profonde somiglianze anche le differenze, possiamo anticipare che la concezione della filosofia di Cavell si basa sull'*accettazione* e dislocazione wittgensteiniana dello scetticismo vista nello scorso capitolo, di contro a quella Kantiana che considera lo scetticismo uno "scandalo", come scrive nella terza nota della seconda introduzione alla *Critica della ragion pura*. Per un'analisi delle similitudini e differenze fra Kant e Wittgenstein riguardo lo scetticismo vd. *infra* §3.2

contribuito a infrangere alcune immagini distorte che soprattutto in ambito positivistico erano estremamente diffuse, in particolare l'idea del linguaggio come pienamente dotato di senso solo se constativo e denotativo. A differenza di Wittgenstein però Austin non è arrivato alla consapevolezza delle sue centrali condizioni espressive ed estetiche, né ad indagare i tipi di asserti che le esemplificano e portano alla luce. Cavell propone dunque una necessaria integrazione estetica, che definisce "passionate utterances", alla sua teoria degli atti linguistici performativi, fornendoci così una precisa e articolata irreggimentazione di come realmente agiscano le condizioni espressive del nostro linguaggio, oltre che la possibilità di ritrovarle non solo nei nostri espliciti giudizi estetici, ma in alcuni centrali usi ed effetti del nostro comune parlare. L'analisi dei "passionate utterances" ci permetterà infatti di mostrare il modello dei claim proprio nel concreto di quella che Austin definisce la perlocuzione linguistica, la nostra capacità di fare qualcosa *con* le nostre parole.

Torneremo infine ancora sulla nozione di claim to community, su di un'altra loro vera e propria realizzazione, o perlomeno questo è ciò che proverò a sostenere, attraverso un ulteriore confronto con un modello epistemologico che sembra estremamente affine al pensiero di Cavell, quello di Thomas Kuhn, esposto nel suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. In particolare vedremo come la nozione kuhniana di *paradigma* sia strettamente legata, se non coincidente, con quella di claim to community, seppure appartenga a un ambito diverso quale quello della filosofia e storia della scienza. I due modelli di razionalità che i due autori propongono infatti hanno affinità anche dichiarate, differiscono però su un punto essenziale che ci permetterà di rimarcare proprio la specifica valenza estetica dell'idea di Cavell, ovverosia sulla specifico rapporto fra caso e regole che si dà nelle due elaborazioni. Infatti, per anticipare per sommi capi, proprio il diverso oggetto di indagine dei due fa sì che pure in

una forte consonanza, il modello di Kuhn rimanga sostanzialmente più concentrato sulla dimensione intersoggettiva di convalida, rispetto al ruolo e alla pretesa del singolo soggetto, ai suoi giudizi e ai criteri.

### **§1.1 La matrice kantiana dell'estetica di Cavell**

Stanley Cavell ricorre più e più volte in tutti suoi testi alla filosofia di Immanuel Kant, e più di un commentatore ha notato i molti echi kantiani del suo progetto filosofico<sup>382</sup>; quello che però qui ci interessa non è un generale accostamento fra le due posizioni, ma piuttosto uno specifico confronto fra la filosofia del linguaggio ordinario wittgensteiniana e le sue basi estetiche indagate nello scorso capitolo, e alcune nozioni centrali dell'estetica kantiana. È infatti lo stesso Cavell ad affermare che il modello di spiegazione e argomentazione della filosofia del linguaggio ordinario trovi una precisa rispondenza in quello espresso in uno dei passi decisivi della *Critica della facoltà di Giudizio*:

Io sostengo che il giudizio estetico ci fornisce un modello per il tipo di pretese [*claims*] avanzate dai filosofi del linguaggio ordinario, e che la familiare mancanza di conclusività nell'argomentazione estetica, piuttosto che mostrarne una presunta

---

<sup>382</sup> Per un'analisi generale delle similitudini fra i due pensatori cfr. Mulhall, S. *Stanley Cavell* (cit.) Per quello che riguarda invece le analogie e differenze riguardo lo specifico tema dello scetticismo vd. Rorty, R. *Cavell On Skepticism* in Goodman, R. B. (editor) *Contending with Stanley Cavell* (cit.), pp. 10-22. È significativo che in questi testi, così come in altri in cui compare tale rapporto, non si faccia praticamente riferimento ai legami estetici fra Kant e Cavell, o per meglio dire ai legami metodologici e allo stesso tempo estetici. Al riguardo vd. *infra* alla fine di questo stesso paragrafo

irrazionalità, ci mostra che tipo di razionalità abbia, e di che tipo di razionalità necessiti.<sup>383</sup> [...]

La “voce universale” di Kant è, forse con un lieve cambio di accento, ciò che sentiamo registrato nella affermazione [*claim*] del filosofo riguardo “ciò che noi diciamo”: tali affermazioni [*claims*] sono per lo meno tanto vicine a ciò che Kant chiama giudizi estetici quanto lo sono ad ordinarie ipotesi empiriche.<sup>384</sup>

Come queste due diverse citazioni chiariscono nel loro impiego del termine centrale della filosofia cavelliana, il tema della voce universale era, a ben vedere, già presente proprio nella ricostruzione che abbiamo presentato della nozione di *claim to community*. Come abbiamo visto infatti<sup>385</sup>, la possibilità di convenire con il *claim* avanzato da un filosofo del linguaggio ordinario non dipende solo da fatti empirici o statistici –i suoi *claim* non sono resoconti sugli usi prevalenti di una parola all’interno di una comunità- ma dalla sua abilità di riuscire a parlare per sé e per noi, di rendere dunque sorprendentemente naturale ciò che egli sta *esemplificando*, esprimendo così la nostra stessa forma di vita in senso naturale quanto culturale, quella che Cavell chiama la base naturale delle nostre convenzioni.

Nella sua proposta per arrivare a riconoscere un *claim*, una pretesa su “ciò che diremmo quando...”, è necessario un profondo legame fra una certa conoscenza di sé (la pretesa è innanzitutto espressiva, un “*claim of self-*

---

<sup>383</sup>Cavell S. *Aesthetic Problems of Modern Philosophy*, in *Must We Mean What We Say?* (cit.) p. 98

<sup>384</sup> *ibidem* p.94

<sup>385</sup> Cfr *supra* §4.1, cap. II.

knowledge”) e una certa universalità (il claim è sia “to community” che “of reason”, una pretesa di razionalità)<sup>386</sup>; solo tale legame fra un sé e un noi, non oggettivo ma soggettivo e intersoggettivo insieme, rende infatti una nostra *espressione* un’esemplificazione dei nostri criteri. Cavell caratterizza altrove proprio tale passaggio dal soggettivo all’universale nei termini dell’arrogazione del parlare per l’umano:

Quando caratterizzo la filosofia nei termini della pretesa (*claim*) di parlare per l’umano –dunque nei termini di un certo uso universalizzante della voce-, chiamo questa pretesa una pretesa di “arrogazione” (*arrogation*).<sup>387</sup>

Cavell ha poi più volte sottolineato l’importanza filosofica di tale nostra possibilità espressiva, e insieme razionale, di passare dal soggettivo all’universale, non solo in riferimento a Kant, ma ritrovandola anche in altri suoi autori di riferimento, quali il filosofo statunitense Ralph Waldo Emerson, di cui nel suo *Emerson Transcendental Etudes* cita ad esempio tale passo: «Esprimi la tua recondita convinzione, ed essa assumerà un significato universale, giacché ciò che è più intimo diverrà a tempo debito pubblico»<sup>388</sup>. Il tema dell’“uso universalizzante” della voce è dunque presente lungo tutta la sua produzione e nei diversi momenti e temi del

---

<sup>386</sup> Cfr *supra* §§4.1, 4.2 cap. II.

<sup>387</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy* (cit.) p. i

<sup>388</sup> Tale citazione compare in Cavell, S. *Emerson Transcendental Etudes* (cit.) p.19, ed è presa dall’opera di Emerson *Self-Reliance*. Per la traduzione facciamo qui riferimento all’edizione italiana Emerson, R. W. *Self-Reliance. La fiducia in se stessi*. Ibis, Como-Pavia 2003, p. 23. Cavell nel suo saggio arriva ad affermare che in questo passo ci sarebbe una vera e propria ripresa, e citazione mascherata, da parte di Emerson della nozione kantiana di voce universale, riconducendo dunque la centralità di questa nozione alla sua origine nella *Critica della facoltà di giudizio*.



suo pensiero<sup>389</sup>, ma è stato letto, interpretato e contestualizzato essenzialmente in senso morale e politico<sup>390</sup>. Nonostante le esplicite dichiarazioni di Cavell sopra citate, il profondo legame con l'estetica kantiana della logica del claim, è stato infatti profondamente trascurato ed eluso nella letteratura critica, tranne alcune pochissime e notabili eccezioni<sup>391</sup>, e tale elusione non a caso ha coinciso con quella più generale della rilevanza e salienza estetica della sua stessa filosofia, del suo stile e dei suoi metodi<sup>392</sup>.

Per esaminare e delineare tale incontro fra la "filosofia estetica" di Cavell e l'estetica di Kant farò ricorso alla lettura che Emilio Garroni ha offerto della filosofia kantiana, in particolare dell'opera qui centrale, la *Critica della facoltà di giudizio*, poiché egli ci permette di comprendere come e perché in Kant la riflessione estetica non sia separabile da una propriamente più epistemologica. Non potremo dar qui conto nella sua interezza e complessità della sua posizione, ma piuttosto dovremo brevemente affrontare alcuni snodi essenziali del pensiero kantiano attraverso la sua originale ricomprensione, mostrando come i punti di contatto con la proposta di Cavell siano vari e molteplici, oltre che chiarificatori.

---

<sup>389</sup> Per un'ulteriore esplicita ripresa del tema vd. anche Cavell, S. *Conditions Handsome and Unhandsome* (cit.), p. 44. Per l'ultima e ancora più chiarificatrice ripresa di tale tema nel suo *Philosophy the Day after Tomorrow* vd. *infra* il §4.2

<sup>390</sup> Cfr. Mulhall, S. *Perfectionism, Politics and the Social Contract- Rawls and Cavell on Justice* in *The Journal of Political Philosophy*, Volume 2, Number 3, 1994, pp. 222-239; Gould, T. *Hearing Things: Voice And Method In The Writing Of Stanley Cavell* (cit.);

<sup>391</sup> Si veda ad esempio Bernstein, J. M. *Aesthetics, Modernism, Literature: Cavell's Transformations of Philosophy*, in Eldridge, R. (editor) *Stanley Cavell*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp.107-142

<sup>392</sup> Sempre Bernstein nel suo *The Fate of The Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Penn University Press, University Park 1992, ha trattato la metodologia dell'"aesthetic claiming" in relazione ad un corpo di autori molto vario, facendo solo brevemente riferimento a Cavell;

## **§1.2 Il rapporto fra epistemologia, filosofia ed estetica in Kant e Cavell**

Garroni e Hohenegger, nella introduzione alla *Critica della Facoltà del giudizio*<sup>393</sup>, ci permettono innanzitutto di chiarire che quando ci si riferisce all'estetica kantiana elaborata ed esposta nella terza *Critica*, non si fa riferimento né ad una filosofia o scienza dell'arte, né ad una particolare elaborazione contenutistica e prescrittiva del bello, che adotterebbe una prospettiva formalistica o contemplativa per tracciarlo, come molte volte è stato erroneamente letto l'opera kantiana. Si potrebbe difatti affermare che Kant nella terza *Critica* esclude proprio la possibilità di dottrine dell'arte o del bello che arrivino a una definizione univoca e conclusiva (si pensi alla pressoché parallela - se vale la "quasi equazione" fra filosofia ed estetica che sto provando a rintracciare in Cavell- affermazione wittgensteiniana sull'impossibilità delle tesi in filosofia).

Piuttosto si fa allora qui riferimento all'estetica come indagine *critica*, che tenta di *risalire* alle possibilità dell'esperienza concreta nella consapevolezza del suo esservi già essenzialmente e inestricabilmente all'interno, un'indagine che, come scrive Velotti, prova a «darsi ragione di un'esperienza non già pregiudicata in base a determinazioni concettuali, senza per questo relegare l'esperienza nel non concettuale, al di fuori cioè dello spazio delle ragioni umane»<sup>394</sup>, e che per far ciò si concentra sui nostri giudizi che riguardano l'arte e la bellezza, giudizi che ritroviamo

---

<sup>393</sup> Cfr. Al riguardo Garroni, E. Hohenegger, H. *Introduzione alla Critica della Facoltà del giudizio*, in Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio* Giulio Einaudi Editore, Torino 1999, pp xi-xix

<sup>394</sup> Velotti S., *Storia filosofica dell'ignoranza*, Laterza, Bari 2003 p 39

nelle nostre più semplici e irriflesse affermazioni<sup>395</sup>. In questo senso dunque possiamo affermare, come fanno Garroni e Hohenegger, che il «genuino e centrale luogo teoretico [della terza critica] è eminentemente critico epistemologico»<sup>396</sup>, dobbiamo dunque proprio da tale centro dell'opera dar conto della sua dimensione estetica. Già a questo livello generalissimo l'esplicita matrice kantiana dell'estetica di Cavell, ovverosia della sua stessa filosofia, diviene evidente, sebbene con un parziale spostamento di accento a favore della dimensione espressiva; abbiamo infatti fin qui definito la sua indagine come una ricerca delle condizioni delle nostre possibilità di esprimere noi stessi e la nostra voce di esseri umani, un'esplorazione delle nostre ordinarie capacità espressive e immaginative, e quindi razionali e conoscitive, che non richieda di postularne una fondazione esterna.

Questo generale parallelismo può essere poi approfondito esplicitando la natura del problema che si delinea nella *Critica della ragion pura* per poi essere affrontato nella terza e conclusiva opera del progetto critico: dopo essersi spinto verso i limiti dell'esperienza conoscitiva per comprenderla nelle sue generalissime condizioni di possibilità, nelle sue condizioni *a priori* sensibili e intellettuali, Kant si trova a dover dar conto del problema dell'applicazione dei concetti nei casi effettivi. La *Critica della facoltà di*

---

<sup>395</sup> Non a caso lo stesso Wittgenstein nelle sue *Lezioni sull'Estetica*, in particolare si era concentrato su alcuni di questi tipi di asserti, laddove discute di affermazioni quali "così va bene" o di segni di approvazione espressi dinanzi ad una sonata appena eseguita, o ad un quadro che viene appeso ad una certa altezza, od ancora provando un abito dal sarto cfr. Wittgenstein, L. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1995 §§ 12-15

<sup>396</sup> Garroni e Hohenegger, *Introduzione alla Critica della Facoltà del giudizio*, Torino 1999, Giulio Einaudi Editore, p. XIII Per tale definizione cfr. anche Scaravelli, L. *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in *Opere*, Studi Kantiani, 1968 Firenze p.341

*giudizio* deve infatti affrontare la possibilità del sapere concreto, della applicazione della regola, del concetto. Come in proposito scrive Garroni:

Ebbene conoscere significa costruire e maneggiare concetti predisponendo opportune griglie, entro cui i casi troveranno il loro posto adeguato, non solo in senso classificatorio, ma anche secondo leggi esplicative. Ma nessuna griglia concettuale è possibile, se non si danno casi *in concreto*: non in quanto eventi reali, ma proprio in quanto casi riconoscibili e suscettibili di essere riportati sotto un concetto o una legge [...] C'è dunque un rapporto stretto e circolare tra concetti e casi, tra conoscenza astratta e sua applicazione soprattutto nell'ambito della 'conoscenza empirica' o 'conoscenza effettiva', l'«Erkennis, als Wirkung» di cui si parla nella *Critica del Giudizio* al §21. Nello stesso tempo è chiaro però che, tra casi e concetti, c'è anche una distanza che, in termini strettamente conoscitivi, può apparire incolmabile.<sup>397</sup>

Nella *Critica della facoltà di giudizio* si pone dunque il problema della conoscenza d'esperienza, dei singoli giudizi conoscitivi che possiamo produrre per catturare la realtà, senza i quali la nostra griglia concettuale, formata dalle forme pure a priori della nostra intuizione e dalle categorie dell'intelletto, sarebbe vuota e incapace di significato. Kant nel riflettere sul legame necessario fra casi –applicazioni concrete- e regole concettuali,

---

<sup>397</sup> Emilio Garroni, *Senso e paradosso*, Laterza, Roma-Bari 1995 pp. 207-208

arriva infatti a comprendere come si ponga qui una questione centrale per il suo sistema, poiché «riportare il caso *in concreto* non è un'operazione automatica della facoltà di giudizio»<sup>398</sup>. La facoltà di giudizio ovverosia, come scrive al §4 dell'Introduzione, «la facoltà di pensare il particolare come compreso sotto l'universale»<sup>399</sup> -in esplicita continuità con quanto afferma nel *Critica della ragion pura* quando afferma: «se l'intelletto, in generale, viene definito, come la facoltà delle regole, la capacità di giudizio è allora la facoltà di sussumere sotto regole»<sup>400</sup>- non può infatti basare la sua applicazione su un'ulteriore legge o concetto, facendo appello all'intelletto che di esse è costituito. Kant continua infatti affermando che «se la logica volesse mostrare universalmente, come si debba sussumere sotto queste regole,[...] ciò non potrebbe accadere altrimenti che di nuovo attraverso una regola»<sup>401</sup>. Il rischio che dunque Kant individua fin dalla prima *Critica* è quello di un regresso all'infinito per dar conto della concettualità<sup>402</sup>, di un continuo e dilatorio ricorso a regole che aprirebbe ancora di più quella distanza fra regola e caso, fra struttura della nostra conoscenza e il darsi di questa stessa in singoli giudizi e asserti, con profonde conseguenze scettiche.

Nella terza *Critica* egli però individua un problema che va oltre la necessità di dar conto dell'applicazione della regola, ovverosia del “giudizio

---

<sup>398</sup> ibidem p.208

<sup>399</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der Urteils kraf*, trad. it *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, p. 15

<sup>400</sup> Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft* B 171/ A 131, trad. it. *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 214

<sup>401</sup> ibidem p.214-215

<sup>402</sup> Cfr. al riguardo del problema del regresso all'infinito Garroni, E. *Senso e paradosso* (cit.) pp. 208-9. Tale tema Kant lo aveva già esplicitato nella *Critica della ragion pura*, precisamente nell'*Antinomia della ragion pura*,cfr. in particolare i paragrafi A 444-51/B 472-9 che affrontano la questione del mondo e il problema dell'infinita divisibilità dello spazio.

determinante” che al §4 dell’introduzione definisce appunto come quel giudizio che deve sussumere casi sotto una regola<sup>403</sup>. Si pone infatti la questione della possibilità e legittimità di quella che è la «facoltà riflettente di giudizio, che ha il compito di risalire da ciò che è particolare nella natura all’universale»<sup>404</sup>, per poter così affrontare il problema «della determinazione stessa dell’universale, del concetto, della legge»<sup>405</sup>.

La letteratura ha più volte rilevato le profonde similitudini tra l’indagine trascendentale kantiana e quella grammaticale wittgensteiniana, i “problemi” che esse affrontano si intersecano e si incrociano in vari snodi, e molti commentatori hanno affrontato la questione della dimensione trascendentale del pensiero wittgensteiniano, tracciando i suoi legami con Kant fin dal *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>406</sup>. Fra le diverse e articolate somiglianze ciò che è più rilevante per il nostro discorso è come Kant, nella ricostruzione appena proposta, arrivi a porre un problema decisamente affine a quello del “seguire una regola”, affrontato nel secondo capitolo, nel cercare un modello per garantire la possibilità dell’applicazione concettuale, e come allo stesso tempo anch’egli da tale problema si muova a mettere in questione, seppure vedremo con esiti in parte diversi, la stessa idea di regola, la possibilità non solo di seguirla e

---

<sup>403</sup> Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio* (cit.) p. 15

<sup>404</sup> ibidem p.16

<sup>405</sup> Garroni, E. Hohenegger, H., *Introduzione alla Critica della facoltà di Giudizio* (cit.), p. XXXIII

<sup>406</sup> Uno degli autori che più hanno avuto impatto su tale dibattito e che fra i primi ha sostenuto un Wittgenstein trascendentalista in senso kantiano, è Bernard Williams con il suo *Wittgenstein and Idealism* in Id. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, pp. 144–163. Cambridge University Press, Cambridge 1983. La letteratura al riguardo, che dapprima si è concentrata sulla proposta di Williams per poi svilupparsi in un dibattito autonomo, è estremamente articolata. Per una sua ricostruzione cfr. Forster, M. N. *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Princeton 2005, e da Moore, A. W. *Wittgenstein and Transcendental Idealism* in Kahane, G. Kanterian, E. Kuusela, O. (editors) *Wittgenstein and his Interpreters* (cit.) pp.174-179.

impiegarla ma anche quella di determinarla. Tale comune attenzione di Kant e Wittgenstein alla questione delle regole è stata anch'essa oggetto d'analisi in letteratura, seppur da non molti commentatori<sup>407</sup>; ciò che dobbiamo sottolineare però è come la letteratura secondaria abbia eluso un nesso fondamentale fra le due elaborazioni e che invece risulta centrale per tutta questa tesi, ovverosia il comune approdo estetico di entrambe le indagini dovuto alla comune messa in questione delle regole, ad un superamento della tradizionale visione del linguaggio, dell'esperienza e della conoscenza umana come attività rule-governed. Grazie a Kant e Wittgenstein, e alla relazione fra questi che individua Cavell, possiamo dunque comprendere e ricostruire ancora più approfonditamente la specificità di tale approdo a una riflessione estetica, una riflessione che in Cavell non giunge a completamento di un progetto epistemologico o di analisi del linguaggio, ma è inscritta in questo stesso senza esserne dissociabile, come risultato e insieme metodo e criterio della sua filosofia.

### **§1.3 Le “proporzioni” e l'immagine delle regole in Kant e Wittgenstein**

Per comprendere dunque innanzitutto tale approdo, dall'epistemologia all'estetica, da parte di Kant, dobbiamo partire dal fatto che nella prima Critica egli ha escluso la possibilità di accedere conoscitivamente a

---

<sup>407</sup> Cfr. ad esempio Svare, H. *Body and Practice in Kant*, Springer, Dordrecht 2006, oppure Forster, M. N. *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar* (cit.), così come Dall'Agnol, D. *Kant and Wittgenstein on the Application of Rules*, in *Law and Peace in Kant's Philosophy*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresse, Berlin-New York 2008

qualunque tipo di dato non-concettuale<sup>408</sup>, quindi laddove nella terza deve dar conto, della *concreta* applicazione dei nostri concetti, si pongono due problemi correlati, il primo che riguarda la possibilità di un reale contatto conoscitivo con il mondo esterno nei nostri giudizi; poiché la nostra esperienza è vincolata ai principi e alle regole della ragione, la questione dunque è quale sia la materia su cui giudichiamo applicando i nostri concetti. Il secondo problema, estremamente consonante a quello wittgensteiniano del seguire una regola, è cosa invece guidi il nostro giudizio in tali applicazioni concettuali, cosa determini il concreto sussumere un caso sotto la regola, essendo già escluso come possibile regola della regola tanto un elemento non concettuale, vista la prima *Critica*, quanto un ulteriore concetto che genererebbe un regresso all'infinito, che non avrebbe alcuna valenza esplicativa e fondativa della nostra facoltà di giudizio. In Kant tale problema della *legittimità* del nostro giudicare, di quali siano le sue leggi, è intimamente connesso al primo, e dunque propone una risposta comune a entrambi, in particolare ponendo attenzione alla situazione paradossale cui sembrerebbe condurre il concepire l'esperienza sempre in termini già concettuali. Si presenta infatti una situazione di circolo fra casi in concreto e concetti: solo all'interno della concettualità determinata, ovverosia in ogni singola applicazione che proietta un concetto su di una qualche materia, colmando quindi una certa distanza fra il livello in astratto e quello in concreto che ogni conoscenza

---

<sup>408</sup> Nell'usare questa nozione sto qui riformulando la posizione di Kant nei termini dell'epistemologia contemporanea. Nel dibattito contemporaneo sulla possibilità di contenuti non-concettuali della nostra percezione e relazione con il mondo si è fatto spesso riferimento a Kant come uno dei padri del "concettualismo", dell'idea che la nostra esperienza si dia all'interno di uno spazio già sempre concettuale in cui non c'è spazio per quello che è stato definito "il mito del dato" che risale alla tradizione empiristica. A proposito di tale lettura concettualista di Kant Cfr. a esempio McDowell, J. *Mente e Mondo* (cit.).



presuppone, avremmo davvero (contatto con) i concetti, eppure questo passaggio dall'astratto al concreto presuppone –circolarmente seppure non ancora regolativamente, pena il regresso- i concetti stessi. L'approdo a una riflessione estetica è allora la ricerca della possibilità per la concettualità di legiferare su di sé, la possibilità di quello che Kant chiama «un principio trascendentale che la facoltà riflettente di giudizio può dare come legge solo a stessa»<sup>409</sup>, senza incorrere in regressi ma *aprendosi* ad un'esperienza, ad una materia che non è non-concettuale, ma non è ancora concettualmente determinata, non realizzata in un singolo concetto. Se dovessimo riformulare tale passaggio del pensiero kantiano nei termini di quella che avevamo definito l'immagine i) del linguaggio "rule-governed" e l'immagine ii) della "regola della regola"<sup>410</sup> - le due immagini che ci portavano al paradosso del seguire una regola e su cui insisteva Wittgenstein proprio per mostrarci le nostre errate concezioni sul linguaggio- potremmo dire che Kant sta negando anch'egli l'immagine ii), non sta cercando sostituti per essa, un qualcosa di non concettuale che svolga tale ruolo di giustificazione della regola. Non arriva infatti ad invocare l'esperienza estetica come possibile sostituto dell'immagine ii), ma riflettendo su di essa arriva a cambiare la stessa immagine i), a comprendere in modo diverso quale sia il problema che pone la regola riguardo la propria fondazione, arrivando così a mutare l'idea stessa di regola e di esperienza regolata intellettualmente all'interno della sua filosofia critica. Troviamo qui dunque la ragione per cui Cavell si può rifare tanto a Wittgenstein quanto a Kant per elaborare il suo modello, in entrambi questi due pensatori ritroviamo infatti un comune risalire alle condizioni estetiche, sensibili ed espressive, della conoscenza e

---

<sup>409</sup> Kant, I. *Critica della ragion pura* (cit.) Introduzione, §4, p.16

<sup>410</sup> Cfr. *supra* §1.3, cap. II.

dell'esperienza, attraverso una messa in questione della centralità dell'idea di regola. La proposta di Cavell, la sua concezione criteriale del linguaggio, che prende una strada ancor più radicale che lo porta non solo a cambiare il nostro approccio alle regole ma ad andare esplicitamente contro un certa *immagine* di queste stesse, trova dunque una precisa origine tanto nella filosofia kantiana che in quella wittgensteiniana; la sua posizione non rappresenta però un punto d'incontro intermedio fra queste, un tentativo di sintesi, ma permettendoci di vedere la seconda come una ripresa, e allo stesso un superamento, della prima, costituisce un'originale sviluppo di questa linea di pensiero estetico-epistemologico. Ci permette inoltre così di comprendere quale sia la reale importanza della filosofia di Wittgenstein per l'estetica e per l'arte stessa.<sup>411</sup>

---

<sup>411</sup> Per una ricostruzione, sia in ambito angloamericano che in quello europeo, della ricezione dei vari aspetti del pensiero di Wittgenstein, e sul ruolo minoritario tradizionalmente attribuito all'estetica da molti degli interpreti cfr. Glock, H. J. *Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Opinionated Survey*, in Kahane, G. Kanterian, E. Kuusela, O. (editors) *Wittgenstein and his Interpreters* (cit.) pp. 37-65. Glock individua in Cavell, in particolare con suo articolo *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy* (cit.) pubblicato originariamente nel 1962, l'iniziatore di una lettura estetica del suo pensiero. Una simile analisi la ritroviamo in Velotti, S. *Estetica analitica. Un breviario critico*. Aesthetica Preprint, Palermo 2008, p.40. Tale interesse verso il pensiero di Wittgenstein, in particolare di quello delle *Ricerche Filosofiche*, si è andato poi diffondendo fra gli studiosi di estetica, come dimostrano recenti raccolte di saggi quali Gibson, J. Wolfgang, H. (ed.), *The Literary Wittgenstein* (cit.), o ancora Dauber, K. Jost, W. (eds.) *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein* Northwestern University Press, Evanston 2003. In tutte tali interpretazioni, o applicazioni, del pensiero wittgensteiniano all'estetica e alla critica artistica, molte delle quali ispirate almeno in parte all'opera di Cavell, nondimeno il legame con l'estetica kantiana è stato quasi sempre eluso tranne nella sopraccitata eccezione Bernstein, J. M. *Aesthetics, Modernism, Literature: Cavell's Transformations of Philosophy* (cit.). La peculiarità della posizione di Cavell è dunque proprio il riunire sotto una stessa famiglia estetica questi due pensatori, in questo senso il suo pensiero e le sue letture hanno profonde somiglianze con l'opera di Emilio Garroni, che sia nel suo *Estetica. Uno sguardo attraverso* (cit.) –vd. in particolare il primo capitolo e la sua ripresa della nozione wittgensteiniana di “guardare attraverso”- e ancor di più nel suo *Senso e paradosso* (cit.) –vd. in particolare pp.241-250- compie un'operazione simile. La scelta dunque di riferirci alla sua lettura di Kant dipende dunque anche da tale profonda consonanza, che riguarda non solo la filosofia kantiana ma un approccio alla filosofia e all'estetica in generale.

Dobbiamo dunque esaminare l'immagine che Kant delinea nella terza *Critica* della nostra *applicazione* delle regole, che ci permette di individuare il primo problema già visto, ovverosia quello della sintesi, dell'unione<sup>412</sup> e rapporto che si dà in ogni singolo giudizio concreto secondo regole fra intelletto e sensibilità, fra concetto e caso –la questione di quale sia la materia su cui applicare i concetti. Kant elabora una diversa concezione di tale sintesi rispetto a quella che aveva fornito nella prima *Critica*; la integra infatti e la mette in crisi allo stesso tempo, come mostrano Garroni e Hohenegger:

Rispetto alla nozione di sintesi già presente nella prima *Critica* – dove è in gioco un'unità sintetica nel senso che, per spiegare le conoscenze empiriche, deve essere anticipato sui dati dei sensi, in opposizione all'epistemologia associazionistica che in realtà non spiega nulla, qualcosa che non è già contenuto in essi (per esempio la categoria di sostanza) al fine di conseguire semplicemente il concetto di un oggetto- si è nella terza *Critica* in cerca di una nuova nozione di 'sintesi', che integri quella su altro piano, per esempio (ma è solo un esempio) in riferimento a un qualche sistema di conoscenze empiriche. Concetti e principii

---

<sup>412</sup> Sulla rilevanza di tale concetto di "unione", vedi sempre Garroni, E. *Senso e paradosso*, (cit.) p. 287, dove analizza come tale termine ricorra in alcuni luoghi centrali che compongono l'introduzione della *Critica della facoltà di giudizio*, composta di nove paragrafi articolati in tre tricotomie, i cui tre momenti rappresentano la condizione, il condizionato, e l'unione appunto fra condizione e condizionato. I terzi elementi dunque di ogni tricotomia presentano il concetto di unione nello stesso titolo.

dell'intelletto infatti sono condizioni solo necessarie  
e non sufficienti, delle conoscenze empiriche[...].<sup>413</sup>

Laddove Kant deve dar conto della singola ed empirica applicazione concettuale, non è più sufficiente concepire una sola sintesi generale che precede e organizza trascendentalmente la conoscenza nei suoi concetti universali, come quello di “oggetto”, ma si presenta la necessità di un'unità diversa fra astratto e concreto, fra legge e singolo caso, che si dà non solo nell'ambito delle legge empiriche, ma per i più semplici e ordinari concetti nella loro applicazione.

Kant, al §21 della *Critica della facoltà di giudizio* chiama «proporzioni» queste sintesi, i diversi incontri e “proporzionamenti” fra i concetti universali che appartengono alla facoltà intellettuale e i fenomeni forniti dall'intuizione sensibile, che danno vita ai singoli concetti e giudizi. Kant stesso introduce però un problema, o per meglio dire una conseguenza che deriva da questo modo di concepire l'applicazione concettuale, quando afferma che «questa disposizione all'accordo delle facoltà conoscitive ha una diversa proporzione, secondo la diversità degli oggetti che sono dati»<sup>414</sup>. Kant sta dunque affermando che vi sono diversi modi in cui la concettualità può rapportarsi con lo stesso singolo caso, con i fenomeni sensibili che l'intuizione le offre, seppur già concettualizzati spaziotemporalmente; dinanzi allo stesso oggetto possiamo dar vita infatti ad una “stratigrafia”<sup>415</sup> concettuale interminabile in linea di principio, che ci

---

<sup>413</sup> Garroni, E. Hohenegger, H., *Introduzione alla Critica della facoltà di Giudizio* (cit.), p. xxxiv

<sup>414</sup> Kant, Immanuel *Critica della facoltà di Giudizio* (cit.), §21 65, p. 21

<sup>415</sup> Riguardo tale termine, e per l'analisi che ne deriva delle diverse proporzioni fra intuizione ed intelletto che si riferiscono al medesimo oggetto, faccio riferimento a Velotti, S. *Storia filosofica dell'ignoranza* (cit.) in particolare la lettura del §21 della *Critica*

permette di coglierlo, concettualizzarlo e conoscerlo nelle sue diverse proprietà, secondo leggi empiriche diverse – uno stesso oggetto è un insieme organizzato di atomi, un rettangolo tridimensionale verde, un libro, il regalo di un amico... L'immagine della proporzione che Kant ci propone per riconscepire l'applicazione concettuale porta dunque con sé tale idea di stratigrafia, di diverse rapporti fra intelletto e sensibilità che si danno dinanzi ad uno stesso oggetto, e questa stessa ci permette di porre le basi per superare il problema della circolarità kantiana fra caso e regole –abbiamo visto sopra Garroni affermare che «nessuna griglia concettuale è possibile, se non si danno casi *in concreto*», ma tali casi per poter essere pensati, riconosciuti, “proporzionati”, presuppongono appunto dei concetti, c'è dunque «un rapporto stretto e circolare tra concetti e casi, tra conoscenza astratta e sua applicazione soprattutto nell'ambito della 'conoscenza empirica' o 'conoscenza effettiva'»<sup>416</sup>. Ripensare tutto ciò nei termini di una stratigrafia di concetti che si realizzano in casi, ovverosia proporzioni, riguardo o su uno stesso oggetto –lo stesso oggetto, per riformulare l'esempio di poco sopra, può essere un caso di diverse regole, quindi un libro, un regalo di un amico... -ci permette infatti di comprenderne la condizione stessa di possibilità che sembrerebbe eccedere tale circolarità: la stratigrafia delle proporzioni sembra infatti dover presupporre uno strato ultimo, il singolo “caso” o oggetto stesso, senza che però sia già caso di una regola. Abbiamo infatti bisogno di un livello che ci fornisca l'unità dell'oggetto anche dinanzi ai nostri diversi modi di pensarlo e percepirlo, un'unità fondante che però non siamo in grado di cogliere, di pensare in maniera determinata, pena altrimenti cadere circolarmente in una delle sue possibili -e limitate- determinazioni

---

della Facoltà di Giudizio, pp. 59-73.

<sup>416</sup> Garroni, E. *Senso e paradosso*, (cit.) pp. 207-208

e proporzioni che essa eccede, e che allo stesso tempo, come visto, non possiamo relegare nel non-concettuale, perché comporterebbe escluderne qualsiasi rapporto anche sensibile con le nostre facoltà.

Sebbene l'immagine delle regole, della loro applicazione e della loro realizzazione, e il conseguente problema dell'unità che si pone al riguardo, siano dunque in Kant radicalmente diversi da quelle che affrontava Wittgenstein, la situazione di stallo e difficoltà al riguardo è la stessa che Cavell aveva individuato, così come i suoi esiti scettici; entrambi giungono infatti a non riuscire, se non cadendo in un paradosso, a determinare la possibilità ultima dei concetti e quindi del nostro seguirli e applicarli, poiché questa stessa eccede ogni nostra definizione e regola. Per Wittgenstein un'immagine del linguaggio come rule-governed, considerando le regole in senso costrittivo e determinanti in anticipo i nostri usi –i cosiddetti binari all'infinito-, portava a perderne la normatività, la possibilità di correttezza e quindi la possibilità di concepire le regole stesse. Per Kant il sistema delle facoltà che legifera trascendentalmente sulla nostra esperienza, determinandola sotto condizioni a priori, sembra confinarci in una concettualità pura, in regole generalissime, che non potendo realizzarsi e darsi in singole conoscenze empiriche, si risolvono in una conoscenza vuota, incapace di riferirsi al mondo<sup>417</sup>. In entrambi i casi si perderebbe dunque la possibilità dell'esperienza stessa, saremmo obbligati a uno scetticismo radicale e paradossale allo stesso tempo, poiché perderemmo la possibilità e la sensatezza del nostro contatto conoscitivo concettuale e stratificato col mondo proprio nel nostro tentativo di fondarlo. Saremmo infatti incapaci di dar conto della "materia"

---

<sup>417</sup> In termini non kantiani potremmo dire che il problema qui per Kant è l'intenzionalità del mentale, adoperando il concetto introdotto da Franz Brentano alla fine dell'ottocento.

cui applicare i nostri concetti e della correttezza di tale applicazione, trovandoci sempre all'interno della concettualità già determinata, dinanzi a singoli fenomeni, senza però poterne comprendere la condizione regolativa.

Sia Kant che Wittgenstein non cercano però quella che abbiamo sopra definito una risposta diretta a tale problema, un modo di sostanziare la regola, ovverosia la concettualità, attraverso qualcosa che possa avere lo stesso ruolo della "regola della regola", senza però incorrere nei paradossi che essa genera. Né si concentrano su tale livello dell'applicazione empirica come luogo in sé e per sé regolativo, riducendo quindi tale problema trascendentale-grammaticale alla sola dimensione della pratica e dell'uso concettuale, che in Kant qui è quella dei singoli proporzionamenti dei giudizi empirici e della circolarità fra casi e regole<sup>418</sup>. Per Kant infatti, come scrive, Garroni «non si tratta di legittimare tautologicamente l'esperienza effettiva sulla base della sua effettività [...]. È che invece deve esistere, se si vuole dar conto dell'esperienza effettiva, un principio effettivo, costruttivo, sistematico, che ci guida nella conoscenza empirica, sebbene non ci dice nulla di come si presenterà effettivamente»<sup>419</sup>. Nondimeno è proprio soffermandosi su tale effettivo livello dell'applicazione concettuale, in tale circolarità fra casi e regole, che sia Wittgenstein che Kant cercano la possibilità di superare il problema del "fondamento" della regola stessa.

In Wittgenstein, così come è stato riletto da Cavell, tale questione viene letteralmente *superata*, non concentrandoci più sul problema del seguire

---

<sup>418</sup> Vd. *supra* i §§2.1, 2.2 cap. II, che affrontano la questione della riduzione del normativo al normale presente sia nelle risposte disposizionaliste al paradosso del seguire una regola che in quella comunitarista di Kripke.

<sup>419</sup> Garroni, E. *Senso e paradosso* (cit.) p.211

una regola -questa pratica viene ricondotta alla sua ordinarietà, al suo essere fenomeno fra molti- ma sul nostro ordinario e concreto *esprimere* i nostri criteri che costituiscono la grammatica dei nostri concetti. Propone infatti un diverso principio *esemplare* estetico, che insiste sulle nostre *pretese* errate o corrette, sui nostri claim criteriali ed espressivi, non in quanto essi costituerebbero una struttura regolativa che determina ogni caso concettuale, ma poiché questi ci aprono la possibilità di fornirci come *esempio* di sensatezza, richiamandoci alla nostra forma di vita<sup>420</sup>. In modo estremamente simile Kant va oltre –sebbene il suo sia più un ripensamento e approfondimento che un vero e proprio superamento- il problema dell’applicazione, si sposta infatti dalla questione del giudizio determinante ed empirico, posta come visto già in parte nella prima Critica per poi riformularla nella terza Critica nei termini delle “proporzioni”, giungendo a un diverso e ancora più fondante problema, quello del giudizio riflettente. Ogni giudizio empirico determinante presuppone infatti un giudizio riflettente che consente di costruire universali empirici, così come di applicarli a un particolare dato: nello stesso costruire il concetto cui appartiene il tale oggetto, vi è già una prima applicazione del concetto stesso. Ci rendiamo conto del centralissimo ruolo del giudizio riflettente, proprio se, come fa Kant, riflettiamo sulla questione della concettualità nei termini della stratigrafia delle diverse e inesauribili proporzioni che possiamo attribuire a uno stesso oggetto, poiché capiamo quanto sia onnipresente la nostra capacità di costruire sempre nuovi concetti e casi pur dinanzi allo stesso fenomeno. La questione non è più dunque (solamente) come siano possibili tali singole applicazioni, come i casi possano appartenere a una regola che sembra presupporli, ma anche

---

<sup>420</sup> cfr. *supra* §§4.1, 4.2 cap. II



quella dell'*unità*, non più solo generale, ma concreta, fra queste diverse concettualizzazioni di uno stesso fenomeno. La stratigrafia chiama in causa infatti proprio il giudizio riflettente, la sua capacità di produrre e costruire molti e diversi concetti a partire da un singolo fenomeno, e porta a chiederci quale sia la possibilità della produzione concettuale in genere, che a sua volta non può essere concettuale. Come scrive infatti Velotti:

E cosa mi spingerebbe a costruire o a comprendere schemi concettuali nuovi? Che cosa mi permetterebbe di farlo? Che cosa mi assicurerebbe che si tratti pur sempre di schemi concettuali di un medesimo oggetto dotato di una propria unità che li trascende (dall'interno di ciascuno di essi)? La capacità di tenere a mente la somma di tutti quelli che ho usato? Quale regola (quale concetto) mi consentirebbe di applicare, possibilmente in modo corretto (condivisibile e oggettivo), tutti questi schemi concettuali fornendo al tempo stesso la consapevolezza che si tratta, sotto un certo profilo, proprio dello stesso oggetto particolare?[...] Devo poter sapere, *prima* di ogni applicazione di uno schema concettuale o di una descrizione (*prima* di ogni conoscenza determinata) che ho a che fare con un oggetto colto in una sua unità che nessun profilo particolare (dipendente da uno schema concettuale) potrebbe offrirmi da solo.<sup>421</sup>

---

<sup>421</sup> Velotti, S. *Storia della filosofica dell'ignoranza* (cit.) p. 64

La riflessione della *Critica della Facoltà del Giudizio*, nel ripensare il compito della filosofia trascendentale stessa, spostandola dal problema del giudizio determinante a quello del giudizio riflettente, affronta dunque proprio il problema di questo “dover sapere prima”, dell’anticipazione necessaria dell’unità dei proporzionamenti, di qualcosa che deve *precedere* la nostra esperienza particolare e concreta senza per questo guidarla o *regolarla* in ogni suo passaggio: un’anticipazione dell’esperienza in genere e non determinata, poiché, come ci permette di anticipare Garroni, «i concetti presuppongono non semplicemente casi in concreto, nei quali anzi sono già implicati, ma piuttosto un’esperienza che si va organizzando – a certe condizioni intuitive e intellettuali, necessarie ma non sufficienti – in vista della formazione e di casi e di concetti».<sup>422</sup>

#### **§1.4 Il principio della facoltà di giudizio: il senso comune e la forma di vita naturale e culturale**

Emerge dunque la necessità, per dar conto della conoscenza che veicolano i concetti, di un’anticipazione dell’esperienza, di un’anticipazione estetica, che preceda l’accordo fra concetti e casi. Tale proporzione generale, tale anticipazione è dunque estetica poiché essa si dà e viene esibita non in regole o intuizioni, ma nel sentimento, in un sentimento che è l’«effetto che fa’ conoscere o non conoscere qualcosa [...], lo stato d’animo in cui ci troviamo quando sentiamo che la nostra esperienza deve poter essere organizzabile in una qualche proporzione determinata»<sup>423</sup>. È così che Kant

---

<sup>422</sup> Garroni, E. *Senso e paradosso* (cit.) p.209

<sup>423</sup> Velotti, S. *Storia filosofica dell’ignoranza* (cit.) p.65

arriva ad affermare, riflettendo sulle diverse proporzioni conoscitive possibili e sulla loro stratigrafia, al §21:

Tuttavia ce ne deve essere una [di proporzione], in cui questo interno rapporto per il ravvivamento (dell'una facoltà con l'altra) sia il più favorevole possibile per entrambe le facoltà dell'animo rispetto ad una conoscenza (di oggetti dati) in genere; e questa disposizione non può essere determinata altrimenti che mediante il sentimento (non secondo concetti)<sup>424</sup>.

In quest'*una* proporzione entrambe le facoltà conoscitive, la facoltà intellettuale-concettuale e quella intuitiva-sensibile, scrive Kant, si ravvivano, in un rapporto che egli stesso aveva iniziato ad introdurre dal §9 proprio sotto il segno dell'estetico, quello di «libero gioco» fra esse, in cui «nessun concetto determinato le limita a una particolare regola conoscitiva»<sup>425</sup>, un gioco non ancora determinato, che non dà vita ad *un* concetto ma alla concettualità, precedendo ogni determinazione.

Kant insiste sulla *necessità* di una tale proporzione –“ce ne *deve* essere una”- come condizione per tutte le proporzioni fra le nostre facoltà, poiché tale proporzione “favorevole” e ottimale, in quanto incontro *libero* fra intelletto e sensibilità, non si affianca semplicemente a tutte le altre, non è una legittima possibilità o un'alternativa a queste, ma esibisce lo statuto e il principio di queste stesse e della conoscenza in genere. Tale proporzione infatti coglie un oggetto dato «nella sua connessione con la totalità dell'esperienza[...], non regolata concettualmente, ma libera da condizioni

---

<sup>424</sup> Kant, I, *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 21, 66, p.74

<sup>425</sup> *ibidem*, §9, 28, p.52

concettuali determinate, e soltanto sentita»<sup>426</sup>, presentando così proprio la disposizione all'accordo fra concetti ed intuizioni sensibili, la coscienza –il sentire- dell'esperienza che si va organizzando, ordinando concettualmente, senza però che sia già concettualmente individuata e definita. Dà così vita a una norma indeterminata che è condizione e principio fondante dello spazio delle ragioni stesso, della normatività e dei concetti.

Kant, proprio per evitare i paradossi sopra evidenziati, individua dunque tale principio nel "sentimento", in una coscienza non intellettuale di tale rapporto, il che però non comporta affatto far riposare la nostra struttura concettuale su un'istanza soggettivista privata e incomunicabile, riducendola dunque, come scrive Kant stesso «a un gioco semplicemente soggettivo delle facoltà rappresentative, proprio come pretende lo scetticismo».<sup>427</sup> Continua affermando infatti:

Ma se le conoscenze si devono poter comunicare, allora si deve poter comunicare universalmente anche lo stato dell'animo, vale a dire la disposizione all'accordo delle facoltà conoscitive per una conoscenza in genere, e precisamente quella proporzione che si addice a una rappresentazione (mediante cui è dato un oggetto), per farne una conoscenza, perché senza questa proporzione, come condizione soggettiva del conoscere, la conoscenza quale effetto, non potrebbe nascere.<sup>428</sup>

---

<sup>426</sup> Velotti, S, *Storia filosofica dell'ignoranza* (cit.) p. 67

<sup>427</sup> Kant, I, *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 21, 65, p.74

<sup>428</sup> *ivi*

Tale proporzione ravvivante, in quanto condizione estetica e soggettiva del conoscere, deve dunque essere comunicabile, «non come sentimento privato, ma come un sentimento che abbiamo in comune»<sup>429</sup>. La nozione di “senso comune” che qui adopera Kant non è dunque uno stato d’animo o una pura sensazione del singolo isolato, ma, come scrive Garroni, non è nemmeno «il cosiddetto “buon senso” o il “comune intelletto”, ricettacolo di rappresentazioni, idee e convinzioni, e in definitiva di significati prefabbricati, che è piuttosto un sapere passivo e degradato»<sup>430</sup>. Kant non sta qui indicando un accordo fra gli esseri umani che determini un corpus sostantivo di tradizioni, regole e prassi consolidate cui riferirsi, non sta proponendo una soluzione comunitaria in base a cui fondare, o valutare, i nostri singoli giudizi empirici. La nozione di “senso comune” non è quindi il tentativo di una fondazione a posteriori della nostra concettualità, ma piuttosto la ricerca della sua condizione generale di possibilità, che precede qualunque accordarsi, sapere o “buon senso”, poiché precede qualunque esperienza.

Il “senso comune” kantiano è dunque «“con-senso”, “con-sentimento” a priori, stato d’animo come effettivo rivelatore di un principio»<sup>431</sup>: un *comune* sentire e farsi sentire dell’esperienza che rende possibile la necessaria pubblicità dei concetti e delle loro determinazioni empiriche, che mostra il loro fondo intersoggettivo. Il “senso comune” non è un *accordo* già determinato fra esseri umani, come se fosse iscritto in noi, né è la dimensione intersoggettiva in quanto composta da convenzioni e prassi, ma è la disposizione stessa all’accordo, la possibilità soggettiva di trovarci in accordo. Tale stato d’animo dunque nel rivelare un principio,

---

<sup>429</sup> ibidem §22, 67, p.75

<sup>430</sup> Garroni *Senso e paradosso* (cit.) p. 222

<sup>431</sup> ibidem p.210

rivela e rende possibile la nostra comunanza, poiché è esso stesso la base *comune* che tutti noi esseri umani dobbiamo possedere per esperire, per parlare, per giudicare, perché si dia l'universalità dei concetti.

Non è dunque casuale che Kant qui adoperi il termine "senso" per indicare qualcosa che ci accomuna tutti, in chiara analogia alle nostre facoltà sensibili di cui tutti gli umani, salvo eccezioni, sono *naturalmente* dotati. Kant sta infatti tracciando con esso la *normale* e condivisa base su cui tutti possiamo esprimere quella che vedremo essere la "voce universale", le pretese universali di un soggetto, una base dunque che dal naturale ci porta all'articolazione ed espressione del concettuale. Questo peculiare intreccio che si dà in tale nozione fra naturalità e concettualità si manifesta ancora più chiaramente laddove nella terza *Critica* il gusto, di cui il "senso comune" è principio, viene descritto come un qualcosa di instabile, una capacità che pertiene al naturale quanto all'artificiale, una "quasi-facoltà" dunque poiché il suo stesso statuto non è certo, come mostra lo stesso Kant chiedendosi «se quindi il gusto sia una facoltà originaria e naturale, o solo l'idea di una facoltà ancora da acquisire e artificiale»<sup>432</sup>.

Kant stesso sembra qui lasciare aperta la questione se tale principio del "senso comune" sia dunque *costitutivo*, prospettiva secondo cui il gusto è una vera e propria facoltà *naturale* che non può essere appresa ma che tutti noi possediamo e possiamo quindi solo esercitare, o invece *regolativo*, tale da essere richiesto dunque dall'intelletto come ciò che dobbiamo acquisire ed educare per poter così giudicare<sup>433</sup>. O meglio sembra affermare che esso vada concepito sotto entrambi tali aspetti, il "senso

---

<sup>432</sup> Kant, I, *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 22, 68, p.75

<sup>433</sup> Cfr. Savile, A. *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*. Basil Blackwell Oxford, 1987.

comune” è infatti *condizione* dell’umano sia nel senso che esso è ciò di cui siamo *costituiti*, un *fatto* originario della nostra stessa natura, sia nel senso che esso proprio per questo *condiziona* l’umano, regola e determina le sue altre facoltà, il loro incontro e proporzionamento, nel rispondere alla «necessità della ragione di produrre una tale concordanza del modo di sentire»<sup>434</sup>, di *produrre* dunque e affinare i nostri giudizi soggettivi e universali allo stesso tempo; solo in questi prodotti artificiali possiamo dunque rinvenirlo nella sua naturalità. Come dunque scrive Velotti, dando conto proprio del complesso statuto ontologico di tale principio:

il gusto non è una vera e propria facoltà: *lo è*, in quanto risulta dall’accordo di immaginazione e intelletto, facoltà comuni a tutti per la produzione di conoscenza, e senza il quale questa non sarebbe possibile; *non lo è*, in quanto non costituisce un organo bello e fatto di cui si possa disporre a piacere al di fuori del suo esercizio effettivo e artificiale.<sup>435</sup>

La specificità del gusto, e più in generale dell’estetico, che qui emerge è dunque il suo essere una sorta di ponte fra il naturale come condizione ineliminabile dell’umano, e l’artificiale come espressione produttiva di questo. Il “senso comune” come principio del giudizio e del gusto, così riletto, si rivela dunque estremamente affine a come in questa tesi abbiamo interpretato la nozione wittgensteiniana di forma di vita alla luce dell’analisi di Cavell, infatti anch’esso ha una doppia valenza in quanto condizione della nostra esperienza, sia orizzontale che verticale, sia

---

<sup>434</sup> Kant, I, *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 22, 68, p.75

<sup>435</sup> Velotti, S. *Storia filosofica dell’ignoranza* (cit.) p.158

naturale che culturale<sup>436</sup>. Tale senso è infatti *comune*, poiché nell'esprimerlo proponiamo e cerchiamo un *consenso* che porta alla formazione dell'universale, ad una dimensione sociale/orizzontale che allarghi la nostra base comune naturale attraverso la concettualità stessa. È solo in tale esercizio effettivo, culturalmente determinato, che possiamo rinvenire poi la sua dimensione di *sensò*, di un qualcosa che dobbiamo presupporre in tutti come condizione della comunicabilità della nostra esperienza e dei nostri giudizi, una dimensione naturale che *approfondisce* il culturale, gli conferisce verticalità e dunque una base da esprimere, una condizione umana che può essere realizzata in vari modi e forme, in vari concetti di bellezza e di gusto quali quelli ad esempio che si danno socialmente e storicamente.

Possiamo dunque affermare, a mo' di analogia che qui non possiamo sviluppare oltre e che nondimeno ci rivela un profondo ulteriore punto di contatto fra Kant e Wittgenstein, che il "senso comune" va letto proprio come un generalissimo, forse il più generale di tutti, "fatto della nostra natura", che infatti anticipa la totalità della nostra esperienza in genere, la base *naturale* per tutte le nostre costruzioni artificiali e concettuali, il "fatto" naturale della nostra possibilità umana di sensatezza e di significazione culturale. Ritroviamo dunque in Kant, seppure anche qui senza poterci diffondere, quanto abbiamo individuato nel Wittgenstein di Cavell, ovverosia l'idea che le nostre pratiche concettuali, esperienziali, linguistiche e conoscitive come espressione, e sotto la condizione, di una forma di vita *naturalmente* culturale, *naturalmente* estetica.

---

<sup>436</sup> cfr. *supra* §2.3, cap. II



## **§2.1 La condivisibilità del sentimento come principio eminentemente estetico.**

*L'Analitica del bello*, il primo libro della prima parte della *Critica della facoltà di giudizio*, esamina il giudizio di gusto, l'esercizio della facoltà di giudicare il bello, proprio per mostrare che, se tale anticipazione dell'esperienza da parte del "senso comune" è costitutivamente presente in ogni nostro giudizio, nondimeno essa si rivela, e si realizza - seppur contingentemente, quindi mai divenendo regola determinata- proprio nell'esperienza estetica, che esibisce tale condizione nella sua peculiare universalità. È proprio infatti in tale "realizzazione" estetica che si trova la possibilità di «presupporre con ragione un senso comune», come scrive Kant nel titolo stesso del §21. L'argomentazione kantiana afferma infatti che, poiché noi di fatto esprimiamo i nostri giudizi di gusto, poiché quindi essi si danno e hanno una loro *realtà*, dobbiamo, e quindi *a fortiori* possiamo, ammettere che si dia anche il loro principio di possibilità<sup>437</sup>. Quel «principio soggettivo, che solo mediante il sentimento e non mediante concetti, ma in modo universalmente valido, determini ciò che piace e dispiace»<sup>438</sup>, e che altro non è che il "senso comune" stesso<sup>439</sup>. Il tipo di "piacere" cui si riferisce qui Kant non è infatti quello privato e basato sul «gusto dei sensi», il «piacevole» che affronta al §7 adducendo esempi quali la piacevolezza del «vino delle Canarie» o il fatto che «uno

---

<sup>437</sup> Kant sta qui insistendo su quello che nel precedente paragrafo avevamo definito l'elemento costitutivo del gusto, sul suo naturale darsi. Sulla rilevanza di tale dimensione costitutiva del gusto per arrivare alla deduzione vera e propria del "senso comune", vd. Garroni, E. *Senso e Paradosso* (cit.) pp.221-223

<sup>438</sup> Kant, I, *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 20, 654 p.73

<sup>439</sup> cfr. il §40 della *Critica della Facoltà di Giudizio* esplicitamente intitolato «Del gusto come una specie di senso comune».

ama il suono degli strumenti a fiato, un altro quello degli strumenti a corda»<sup>440</sup>. In questi casi di “piacevole sensibile”, nell’esprimere il nostro gusto stiamo avanzando una pretesa debole e solo soggettiva, stiamo infatti semplicemente dicendo secondo Kant che quell’esperienza «è piacevole *per me*»<sup>441</sup>. In quelli in cui esprimiamo un giudizio che concerne la bellezza, un giudizio estetico, avanziamo invece una pretesa necessariamente più forte e universalizzante, pur partendo anche in questa dalla nostra soggettività. Stiamo infatti esprimendo qualcosa di più dello stesso piacere, ovverosia la sua condivisibilità, il fatto che esso si debba dare anche per gli altri:

Se egli dà per bello qualcosa, allora attribuisce agli altri il medesimo compiacimento: giudica non semplicemente per sé, ma per ciascuno, e parla quindi della bellezza come se essa fosse una proprietà delle cose. Dice perciò: questa cosa è bella; né per questo conta, nel suo giudizio di compiacimento, sul consenso degli altri, per il fatto che più volte li ha trovati consenzienti con esso, ma piuttosto lo esige da loro.<sup>442</sup>

La bellezza non appartiene dunque agli oggetti, poiché altrimenti sarebbe appunto determinata concettualmente –gli oggetti sono dati solo sotto concetti, categorie e forme a priori dell’intuizione-, ma nel giudizio viene attribuita attraverso un’analogia<sup>443</sup> ad essi, come espressione proprio di

---

<sup>440</sup> Kant, I, *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.), §7, 18-19, p.47-48

<sup>441</sup> ibidem §7, 19, p.47 corsivo mio

<sup>442</sup> ibidem, §7, 20, p.48

<sup>443</sup> Non abbiamo qui modo di affrontare l’altrettanto centrale questione, oltre a quella della “voce universale” cui stiamo per arrivare, del ruolo dell’analogia in Kant in quanto vera e propria facoltà del giudizio –vd. ad esempio Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio*

un sentimento soggettivo non privato ma che anzi pretende consenso universale, pretende di parlare *come se* stesse parlando di un qualcosa di oggettivo ma il cui statuto è invece inter-soggettivo. Il bello esibisce infatti la possibilità di una peculiare forma di universalità, non una oggettiva come nei giudizi di logici o di conoscenza che esibiscono un'universalità *determinata* proprio da concetti - «la conformità a scopi»<sup>444</sup> in termini kantiani-, ma un'universalità soggettiva, un soggetto che si va universalizzando senza essere mai riducibile ad un universale, ad un concetto determinato. Al giudizio estetico e al piacere che esso veicola, in quanto concernono la bellezza, come scrive Kant, «deve aderire un'esigenza di validità per ciascuno, senza una universalità riferita ad oggetti, vale a dire: con esso deve essere legata un'esigenza di universalità soggettiva»<sup>445</sup>. Tale principio del giudizio di gusto è dunque quello che Kant stesso definisce della «conformità a scopi senza scopo»<sup>446</sup>, ovverosia proprio quella proporzione fra intelletto e sensazione, in cui si dà il libero gioco fra queste che apre alla concettualità, alle determinazioni, senza però che tale proporzionamento sia mai riconducibile e conforme ad un concetto preciso, ad uno "scopo" singolo. Il principio del giudizio di gusto altro non è dunque che la condizione della nostra stessa esperienza, della possibilità di accordo fra concetti e percezioni sensibili, della "conformità a scopi" in genere, che anticipa e rende possibile la nostra esperienza conoscitiva. Ma l'analisi di Kant non si ferma solo alla dimensione del *giudizio* estetico, grazie a tale principio riusciamo infatti, come nota Garroni, anche a dar conto del «profilo produttivo e non soltanto giudicativo» dell'arte e del bello, delineando così «una capacità,

---

(cit.) §90, 448-450, pp. 295-296. Rimando pertanto alla precisa analisi elaborata da Garroni e Hohenegger nella loro citata *Introduzione*, in particolare il paragrafo 7.

<sup>444</sup> Kant, I. *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 10, 32, p. 55.

<sup>445</sup> *ibidem* §6, 18, p.47

<sup>446</sup> *ibidem* §15, 44, p.62

dipendente dal principio estetico, di associare l'operare determinato, secondo concetti e scopi, e il gusto»<sup>447</sup>.

Kant arriva a delineare infatti un "gusto produttivo", una capacità che ci dia conto di come concretamente "realizziamo", in concetti e scopi, quindi in oggetti che sono *opere*, il nostro gusto indeterminato e universale, una facoltà che costituisce il genio, che definisce preliminarmente «il talento (dono naturale) che dà regola all'arte»<sup>448</sup>, e che così introduce:

Ora, sostengo che questo principio non è nient'altro che la facoltà dell'esibizione di idee estetiche; ma per idea estetica intendo quella rappresentazione dell'immaginazione che dà occasione di pensare molto, senza che però un qualche pensiero determinato, cioè un concetto, possa essere adeguato e che di conseguenza nessun linguaggio possa completamente raggiungere o rendere intelligibile.<sup>449</sup>

La bellezza e "l'arte bella" sono dunque espressione delle "idee estetiche", nozione che Kant introduce proprio per dar conto dell'esito estetico e immaginativo del libero gioco delle facoltà conoscitive, un esito che non è più solo un giudizio ma che include anche l'operazione artistica stessa, che si sostanzia proprio di tale gioco in cui rinveniamo concetti, nel provare a dar voce universale a noi stessi e al nostro sentimento, riuscendo, come scrive Kant, a «vivificare l'animo, aprendogli la vista in un campo di

---

<sup>447</sup> Garroni, E. *Senso e paradosso* (cit.) p.229

<sup>448</sup> Kant, I. *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 46, 181, p.143

<sup>449</sup> *ibidem*, § 49, 192-193, p.149

rappresentazioni imparentate, a perdita d'occhio»<sup>450</sup>, senza che però tale operazione sia mai esaurita e definita da tali concetti.

## **§2.2 La voce universale kantiana come modello del claim to community espressivo**

La ricostruzione fin qui presentata del pensiero di Kant, che ci ha portato a delineare un principio insieme razionale ed estetico del giudizio, ci permette dunque di mostrare come tale nozione sia un vero e proprio modello per la filosofia del linguaggio ordinario di Cavell, in quanto essa esprime esemplarmente ed esteticamente dei claim. Per esplicitare una volta per tutte il forte legame che si dà dunque fra questi due pensatori, dobbiamo dunque ricontestualizzare la singola nozione kantiana su cui lo stesso Cavell insisteva, quella di “voce universale”. Non è stata oggetto fin qui di una trattazione diretta, ma tale nozione è in realtà un altro modo di definire, secondo aspetti e scopi diversi, la validità e la necessità del giudizio di gusto che abbiamo appena tracciato; viene infatti introdotta e sviluppata da Kant al §8 della *Critica della facoltà di giudizio*, laddove afferma:

Ora si può vedere qui che nel giudizio di gusto, riguardo al compiacimento senza mediazione di concetti, non viene postulato nient'altro che una tale voce universale, e quindi la possibilità di un giudizio estetico che nello stesso tempo può essere

---

<sup>450</sup> ibidem §49, 195, p. 151

considerato valido per ciascuno. Lo stesso giudizio di gusto non postula l'accordo di ciascuno (ché questo può farlo solo un giudizio logicamente universale, in quanto può addurre ragione); solo richiede da ciascuno questo accordo, come un caso della regola, rispetto al quale esso si aspetta conferma non da concetti, ma dall'adesione degli altri.<sup>451</sup>

Non è un caso che Kant faccia riferimento alla voce proprio nello stesso paragrafo in discute la «quantità logica» del giudizio di gusto, con questa infatti vuole rimarcare la sua «singolarità»<sup>452</sup>, il fatto che nel giudicare il bello stiamo ricorrendo a noi stessi, *esprimendo* innanzitutto il nostro personale compiacimento. È dunque secondo questo senso espressivo che possiamo accostare il giudizio di gusto kantiano al claim del linguaggio ordinario, era infatti lo stesso Cavell a definire tale pretesa come una «sistemica arrogazione della voce»<sup>453</sup>. Come in Cavell dunque con tali mosse linguistiche ricorriamo alle nostra facoltà espressiva, che rivela la stessa condizione di possibilità del linguaggio, per parlare *di* e *per* noi stessi e quindi allo stesso tempo per la comunità, così allo stesso modo in Kant nel giudizio estetico esprimiamo la nostra soggettività, qualcosa di quasi intimo e privato come un sentimento, che è allo stesso tempo condizione di qualunque giudizio e della concettualità.

Cavell definisce tale facoltà proprio nei termini di una «voce ordinaria: il mio limitato essere presente al mondo e agli altri che lo abitano, le piccole differenze e l'intimità che la mia esistenza può e deve proiettare»<sup>454</sup>, la

---

<sup>451</sup> ibidem §8, 25-26, p. 51

<sup>452</sup> ibidem §8, 24, p.50

<sup>453</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy* (cit.) p. vii

<sup>454</sup> ibidem p. viii

stessa voce che Agostino immaginava di dover rubare agli adulti, osservando i loro gesti e catturando da essi le parole, senza ricevere dunque un insegnamento, per poter però a sua volta con essa «*esprimere* i miei desideri». E proprio ripensando il problema che ci poneva la sua descrizione dell'apprendimento linguistico<sup>455</sup>, ci rendiamo conto che già quando insistevamo sulla necessità impadronirci del nostro linguaggio nell'insegnamento e addestramento, di portarlo verso di noi, di esplorarlo espressivamente e immaginativamente, di non farci limitare *da* questo ma semmai *a* questo, di non concepirci dunque imprigionati o incapaci di svilupparlo come i muratori che Wittgenstein descrive al §2 delle *Ricerche*, stavamo già insistendo propria su tale capacità estetica della nostra soggettività.

Abbiamo poi definito<sup>456</sup> tale capacità come quella di dar voce ai nostri claim espressivi, che, per poter essere rivolti alla comunità come criterio di ragione, devono partire innanzitutto da un'espressione di noi stessi, da una provvisoria conoscenza di sé, pretendendo e chiedendo conferma dagli altri parlanti. Questo modello esplicativo ed estetico dunque trova precise risposdenze nell'idea kantiana, vista nell'analisi del giudizio estetico, secondo cui solo facendosi carico della nostra limitatezza, e non trascendendola metafisicamente, la nostra singolarità può accedere alla dimensione intersoggettiva, al "proiettare" il nostro intimo sentimento per giungere all'universalità, al parlare per gli altri come condizione della nostra concettualità – come nota Cavell «parlare insieme è infatti ciò che la stessa parola con-dizione afferma»<sup>457</sup>. Insistere dunque sull'espressione, o meglio sulla peculiarità dell'espressione estetica della voce universale,

---

<sup>455</sup> cfr. *supra* §§2.2, 2.3, cap. I

<sup>456</sup> cfr. *supra* §4.1, cap. II

<sup>457</sup> Cavell, S. *Emerson Transcendental Etudes* (cit.) p. 147

come ciò che troviamo alla base del linguaggio e delle pretese che lo rendono possibile, e come ciò che costituisce la nostra esperienza estetica stessa rivelandosi in essa, non comporta dunque sottoscrivere una cosiddetta posizione “emotivista”<sup>458</sup> riguardo l’estetica, o peggio ancora estenderla a tutto il campo del linguaggio e dell’esperienza in genere. Non stiamo qui infatti sostenendo che i giudizi estetici non abbiano altra valenza se non quella di esprimere emozioni o sentimenti, dell’autore come del fruitore nel caso dell’arte, né quindi, come in tale caso si potrebbe arrivare a dedurre laddove abbiamo posto l’estetico come la condizione del concettuale, che tutta l’esperienza linguistica e conoscitiva umana sarebbe anch’essa tutta solo un fatto di espressione, non riconducibile più a fatti. Grazie al confronto qui svolto con Kant che ci ha permesso di delineare i precisi riferimenti estetici della proposta espressiva e razionale insieme di Cavell, abbiamo compreso infatti come il

---

<sup>458</sup> Tale posizione, spesso definita anche come “non-cognitivismo”, è al centro del dibattito contemporaneo meta-etico e risale agli anni ’30, solitamente attribuita al positivista-logico Alfred Julius Ayer. Nel suo *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1971, pubblicato originariamente nel 1936, egli nega che frasi e giudizi etici, ed in subordine estetici, esprimano realmente proposizioni, asserti veri o falsi, sostiene dunque che essi non sarebbero cognitivamente rilevanti poiché privi di validità oggettiva, ma piuttosto riducibili all’espressione di stati emotivi del parlante – per ciò che concerne la breve trattazione dell’estetica vd. in particolare pp. 118-119. Ayer dunque approndiva la tradizionale posizione positivista secondo cui, esattamente come la metafisica tradizionale, gli asserti riguardo il bene e il bello sarebbero sostanzialmente privi di significato – il locus classico di tale posizione è in Carnap, R. *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache* Erkenntnis 2 (1932), ristampato e tradotto come *The Elimination Of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, in Ayer, A. J. (ed.) *Logical Positivism*. Free Press, New York, 1959. pp. 60-81. Per un’ulteriore discussione di Ayer e il suo approccio cognitivo al linguaggio e alla significazione vd. *infra* §§4.1, 4.2 di questo capitolo, dove le differenze del ruolo espressivo qui invocato rispetto alla sua posizione, emergeranno ancora più chiaramente nel confronto con Austin. Dobbiamo inoltre qui notare che tale spiegazione riduzionista di tutti gli asserti non constativi è stata ripresa essenzialmente in ambito etico, essendo oggetto di un lungo dibattito, ma ha avuto dei riscontri anche in ambito estetico, sebbene però in tale campo filosofico sia stata invece più volte rigettata e da tempo squalificata come proposta teorica. Ad esempio Peter Kivy ha negato sia l’analogia al riguardo fra etica ed estetica di una posizione emotivista, sia la difendibilità di una tale posizione in quanto tale in ambito estetico, nel suo *A failure of aesthetic emotivism*, in *Philosophical Studies*, Vol.8, Nr.4, 1980 pp.351-365,



sentimento e la dimensione soggettiva in essa coinvolti e presupposti, non siano degli stati puramente qualitativi e privati, irriducibilmente non cognitivi o razionali. Tale condizione estetica e soggettiva è infatti quel “senso comune” che Emilio Garroni ci ha aiutato a definire come «“intelligenza in genere”, più nella sua sensatezza possibile, che nel suo modo effettivo di significare»<sup>459</sup>, «un sentimento-che-è-senso»<sup>460</sup>, a partire dalla cui apertura e comunicabilità possiamo esprimere la nostra voce universale. Tanto in Kant e nella sua riflessione estetica, che in Cavell e nella sua filosofia del linguaggio ordinario che riprende quella di Wittgenstein, l'estetico dà dunque vita al razionale, stimola e vivifica il gioco concettuale esprimendone la possibilità. Tale legame fra estetica e razionalità ci permette così di superare lo “scetticismo” così come sopra definito<sup>461</sup>, ovverosia l'impossibilità di una fondazione ultima delle nostre pratiche e la parallela necessità di questa stessa, un approccio dunque che riguarda tanto il propriamente scettico che il fondazionalista, e che Cavell definisce, con un ulteriore preciso riferimento a Kant, come «la prospettiva dalla quale lo scetticismo e (quello che Kant chiama) il dogmatismo sono formati l'uno ad immagine dell'altro, non lasciando spazio al di fuori di essi per un'altra scelta»<sup>462</sup>.

Kant stesso definisce il dogmatismo, nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*, come «La pretesa di procedere unicamente con una conoscenza pura basata su concetti (quelli filosofici), secondo principii quali la ragione usa da lungo tempo, e senza indagare in che

---

<sup>459</sup> Garroni, *Estetica. Uno sguardo attraverso* (cit.) p. 200

<sup>460</sup> *ivi*

<sup>461</sup> Cfr. *supra* §3.3, capitolo II

<sup>462</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.76

modo e con quale diritto essa sia giunta a ciò»<sup>463</sup>. È proprio essendoci fin qui concentrati in Kant quanto in Cavell non sulla sola nostra ragione, sui suoi concetti, sulle sue regole e principi determinanti per dar conto della nostra forma di vita e della sua esperienza, ma su quelle che Cavell definiva relazioni non solo conoscitive al mondo, che abbiamo visto essere estetiche, espressive e immaginative -il nostro “senso comune” e la nostra “voce universale”- che possiamo dunque «recuperare il sé umano dalla negazione e dall'oblio perpetrati dalla filosofia moderna nei confronti di esso»<sup>464</sup>, ed «arrogarci il diritto di parlare per noi stessi, di dire qualunque cosa dobbiamo dire nella nostra umana resistenza alla tentazione scettica e dogmatica»<sup>465</sup>.

Riconoscere la nostra forma di vita come *naturalmente* estetica, capace di esprimere se stessa, poiché naturalmente linguistica e concettuale, è concepirla dunque non governata da regole concettuali, condizione necessaria ma non sufficiente della nostra sensatezza, ma capace di esprimere i propri stessi criteri di comprensione, e di argomentare e ragionare attraverso questa stessa espressione. Il che non vuol dire negare la differenza fra espressione e constatazione, eliminare la distinzione fra fatti e valori, infrangendo così la cosiddetta legge di Hume<sup>466</sup>, ma piuttosto comporta concepire un legame inestricabile fra questi, come afferma lo stesso Cavell:

Non affermo che secondo Wittgenstein gli enunciati  
di fatto sono giudizi di valore. Questo

---

<sup>463</sup> Kant, I. *Critica della ragione pura* (cit.) p.37

<sup>464</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.209

<sup>465</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy* (cit.) p.8

<sup>466</sup> Cfr. Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, 1739 libro III, parte I, sezione I

significherebbe semplicemente che non esistono fatti, che nulla può essere stabilito nel modo in cui, evidentemente possono esserlo gli enunciati di fatto. Il fatto piuttosto è che, come preferirei esprimermi, sia gli enunciati di fatto che gli enunciati di valore si basano sulle stesse capacità della natura umana: che, per così dire, solo una creatura che *può* giudicare del valore *può* asserire un fatto.<sup>467</sup>

### **§3.1 L'esemplarità estetica fra Kant e Wittgenstein.**

Per approfondire tale accostamento fra l'estetica Kantiana e la filosofia del linguaggio ordinario, dobbiamo riflettere non solo sulla nozione di "voce universale", ovvero sia sull'idea di un'espressione universalizzante, ma anche sulla valenza *esemplare* di questa stessa espressione, sull'esemplarità che abbiamo visto<sup>468</sup> esser centrale per dar conto della possibilità del linguaggio ordinario di "dire ciò che diremmo quando". Esaminando dunque il rapporto e la pretesa fra *caso* e *regola* cui faceva riferimento Kant<sup>469</sup>, fra la singola mossa e la sua sensatezza, potremmo non solo comprendere ancora meglio cosa accomuna queste due posizioni, ma soprattutto tracciarne alcune rilevanti differenze, discutendo non più solo il momento giudicativo dell'estetica ma anche quello produttivo.

---

<sup>467</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.39

<sup>468</sup> cfr. *supra* §4.1, cap. II

<sup>469</sup> Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio* (cit.) §8, 25-26, p. 51

Nell'avanzare i nostri claim to community ci proponiamo come "esemplare campione" della razionalità e della sensatezza, incarnando un modello in cui ogni claim, come scriveva Cavell, «non ne confuta o respinge un altro; se due campioni sono in disaccordo rivaleggiano l'uno con l'altro per la stessa conferma. L'unica forma di conferma qui siamo noi stessi». <sup>470</sup>Tale modello espressivo-*esemplare* di razionalità è proprio quello cui Cavell fa riferimento nel suo richiamarsi alla "voce universale" kantiana, al provare ad universalizzare la nostra singola espressione sotto forma di esempio, un modello tanto estetico quanto esplicitamente artistico, scrive infatti:

Il problema del critico, così come quello dell'artista, non è quello di ignorare la propria soggettività, ma di includerla; non per superarla in un accordo, ma per padroneggiarla in maniera esemplare. <sup>471</sup>

Così come per Kant il principio del giudizio estetico dava conto sia del momento "giudicativo" del bello che di quello "produttivo", anche per Cavell l'espressione del soggetto estetico che si universalizza è centrale tanto per il critico che per l'artista, che si "esemplarizzano" e ricorrono a sé stessi. L'idea di esemplarità qui espressa insiste dunque sul fatto che tanto nei giudizi estetici quanto nelle opere d'arte in quanto *realizzazione* di claim espressivi, partiamo dalla dimensione singolare, dal singolo piacere ad esempio, non per poi trasfigurarlo e trasformarlo in un accordo generale che lo eccede, in una regola di cui la singola opera è "solo" un esempio fra i molti, ma piuttosto cerchiamo di rimanere fedeli alla nostra soggettività, al singolo caso espressivo, cerchiamo infatti di esprimerlo in

---

<sup>470</sup> ibidem p.44

<sup>471</sup> Cavell, S. *Aesthetics Problems of Modern Philosophy* (cit.) p.94

una forma in cui esso è “proprio” un esempio. È dunque in tale senso che il caso rimanda a una dimensione universale ma solo «in maniera esemplare», richiede infatti anche a chi lo recepisce di essere padroneggiato in tale modo, così che esso si esibisca da solo in quanto esempio e *criterio* della propria stessa comprensione, non rimandando in senso proprio ad altro. È dunque per tale “fedeltà” al singolare, e attraverso il suo padroneggiamento esemplare, che il metodo wittgensteiniano-cavelliano non ricerca propriamente regole ma a sua volta *produce* criteri, dovendo quindi ritornare sui propri passi e sui propri concetti molte volte, momento per momento, ripetendosi e insieme trovando modi sempre nuovi e singolari di portare la filosofia alla sua pace e al suo fondo, conducendo ogni parola di volta in volta alla sua patria, dando voce a tutte le sue singole distorsioni in molte e varie immagini.

La filosofia di Kant è invece chiaramente più sistematica rispetto a quella wittgensteiniana, senza poter affrontare qui nel complesso la questione del sistema delle facoltà che egli intende tracciare nelle tre Critiche, possiamo però vedere le “conseguenze” che una tale differenza di approccio genera proprio in relazione alla nozione di esemplarità, nel suo senso giudicativo e produttivo. Kant adopera tale nozione già in prima istanza nella *Critica della ragione pura*, quando affronta il problema dell’applicazione del giudizio, ovvero il problema di come si possano dare giudizi *in concreto*<sup>472</sup>. Si interroga infatti su che cosa si basi la nostra facoltà di giudicare, e sulla sua trasmissibilità, affermando:

Risulta chiaro che la capacità di giudizio è un talento particolare, il quale non può essere insegnato, ma può

---

<sup>472</sup> cfr. *supra* §§1.2, 1.3 di questo capitolo.

soltanto essere esercitato. La capacità di giudizio è quindi altresì l'elemento specifico del cosiddetto ingegno naturale, la cui mancanza non può trovare alcun rimedio nella scuola. [...] Perciò un medico, un giudice, o un uomo politico può avere in capo molte belle regole patologiche, giuridiche o politiche[...] può sì intendere l'universale in *abstracto*, ma non sa distinguere se un caso *in concreto* sia subordinato ad esso, anche per il fatto che egli non è stato sufficientemente addestrato per questo giudizio, mediante esempi e pratica diretta. Questa è anche la sola e grande utilità degli esempi: il fatto, cioè, che essi acquiscono la capacità di giudizio.<sup>473</sup>

Il Kant della terza *Critica* espande, senza però scartarla completamente, questa primitiva concezione, che supplisce all'impossibilità di regole stesse per la facoltà di giudizio con un "ingegno naturale" (Witz)<sup>474</sup>, in mancanza del quale, come afferma nella nota seguente, ci troviamo condannati alla stupidità. Nella *Critica della facoltà di giudizio* accosta infatti il "genio", che sopra avevamo visto definire «il talento (dono naturale) che dà regola all'arte»<sup>475</sup>, agli esempi, quando sostiene che tale capacità appartiene a ciascun individuo, «il quale non ha bisogno che di un esempio perché il talento di cui egli è cosciente operi in modo simile»<sup>476</sup>. È lo stesso "ingegno naturale" dunque che si trasforma qui in genio, riceve infatti un suo specifico approfondimento estetico proprio nel suo essere

---

<sup>473</sup> Kant, I. *Critica della ragione pura* (cit.) p.215

<sup>474</sup> cfr. *supra* §1.3 di questo capitolo a proposito del ruolo della sua presunta naturalità.

<sup>475</sup> Kant, I. *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) § 46, 181, p.143

<sup>476</sup> *ibidem*, §47, 185, p.145

vivificato ed “acuito” dagli esempi, tutto ciò di cui sembra aver bisogno per operare; la completa esplicitazione della relazione interna ed essenziale fra estetica ed esempio si dà sempre nell'*Analitica del bello*, proprio in relazione alla modalità del giudizio gusto, alla sua universalità soggettiva, specificata da Kant in tale modo:

in quanto necessità che può essere pensata in un giudizio estetico, essa può essere chiamata soltanto esemplare, vale a dire: una necessità dell'accordo di tutti in un giudizio che viene considerato come esempio di una regola universale che non si può addurre.<sup>477</sup>

Nel giudizio estetico dunque l'esemplificazione non è più solo un supporto per l'apprendimento e il raffinamento del giudizio in concreto, una sorta di supporto pedagogico come per l' "ingegno naturale", ma è una vera e propria *necessità*, la stessa espressa dal "senso comune" e dalla "voce universale". Tale idea di esemplarità era inoltre già rintracciabile laddove abbiamo visto Kant parlare della proporzione "più favorevole possibile", - esemplare dunque in quanto ottimale- per il libero gioco delle nostre facoltà, che ci ha permesso infatti non a caso di vedere all'opera il nostro stesso "senso comune". L'esemplarità è dunque un concetto cardine di tutta l'estetica kantiana perché chiarisce non solo sul piano di rapporti fra parlanti, ma sul piano normativo-concettuale, la specifica modalità dell'universalità del giudizio di gusto. Quando infatti un soggetto parla con "voce universale," ovvero pretende e cerca un consenso dagli altri parlanti per il proprio giudizio estetico, muovendosi quindi dal soggettivo verso l'intersoggettivo, dal punto di vista linguistico non sta semplicemente

---

<sup>477</sup> ibidem, §18, 62-63, p.72

applicando una regola ovvero un concetto –quello di bellezza- ad un particolare oggetto, ma sta invece proponendo un esempio di un regola che non è data e che non è esprimibile, e che nondimeno apre alla regola stessa e concorre a definirla, «senza che», in quanto tale esempio è espressione di idee estetiche, «però un qualche pensiero determinato, cioè un concetto, possa essere adeguato ad essa e che di conseguenza nessun linguaggio possa completamente raggiungere o rendere intelligibile».<sup>478</sup> Il movimento dal soggettivo verso l'intersoggettivo corrisponde dunque a quello che dal giudizio esemplare apre ad «una regola universale che non si può addurre»; la “voce universale”, la pretesa dell'accordo e di parlare per sé e per gli altri, si realizza infatti proprio in tale espressione esemplare di una regola, in quella che Kant nella citazione sopracitata definisce come “necessità esemplare”. In altre parole nel nostro giudicare esteticamente un oggetto noi pretendiamo, e richiediamo insieme, di aver giudicato quell'oggetto come andrebbe giudicato, poiché riteniamo non di aver seguito correttamente la regola, ma piuttosto che il nostro stesso giudizio abbia istanziato la stessa regola.

### **§3.2 Seguire la regola e seguire l'esempio: la condizione produttiva dell'estetica fra regole, esempi e criteri.**

Tale forma e modello di necessità esemplare e universale vale anche qui sia per il momento “giudicativo” che per quello “produttivo”, e proprio esplorando quest'ultimo possiamo arrivare ad alcune specificazioni da parte di Kant estremamente rilevanti per i nostri scopi. Credo infatti sia

---

<sup>478</sup> ibidem, § 49, 192-193, p.149



necessario spostare l'attenzione dal soggetto fruitore dell'esperienza estetica all'artista, a colui che la può generare, quello che lo stesso Kant definisce come «un autore esemplare»<sup>479</sup>, in particolare per esaminare la complessa questione, che lo stesso Kant introduce seppur in termini diversi, del “seguire l'esempio dell'artista”. Grazie a ciò potremo fornire una specifica analisi di una sorta di ricomprensione del tema del “seguire una regola” in ambito estetico, che ci permetterà di esplicitare il rapporto fra esemplarità e regola in Kant, e di evidenziarne le affinità e differenze rispetto alla concezione cavelliana-wittgensteiniana. Iniziamo dal fatto che un artista per Kant dà vita ad opere sempre secondo il principio esemplare che è anche del giudizio; la libertà del gioco delle sua facoltà nel giudicare si traduce infatti in un altrettanto pari libertà del suo agire e della sua creazione, che non deve essere *conforme* a canoni o regole, ma nondimeno, nell'ambito produttivo, può riferirsi in maniera molto specifica a esse e alla produzioni di altri artisti. Kant introduce tale tema al §17 in un ambito che è ancora giudicativo:

Si considerano perciò alcuni prodotti del gusto come *esemplari*: non però come se il gusto possa essere acquisito imitando gli altri. Perché il gusto deve essere una facoltà che ciascuno esercita da sé; e chi imita un modello dà, sì, prova di abilità nella misura in cui lo realizza con successo, ma dà prova solo nella misura in cui può giudicare da sé tale modello<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> ibidem, §32,139, p.120

<sup>480</sup> ibidem, §17, 54, p.68

Possiamo delineare con ancora più precisione la specificità di tale problema dell'imitazione se ci concentriamo su quella che può sembrare un'ambivalenza di quanto Kant sta affermando, ma che in realtà esplicita ancora di più la natura della condizione esemplare produttiva e giudicativa del gusto. Da un lato Kant sostiene infatti che il momento produttivo del gusto non può essere imitativo, non può modellarsi sulle altre opere in quanto una tradizione consolidata in senso *regolativo*, come canone estetico cui adeguarsi. Subito però afferma che tale "imitazione" è possibile come legittima creazione estetica -come vedremo sotto tale condizione non sarà più propriamente un'imitazione, di qui la presunta ambiguità- non in base al suo aver portato a termine il "compito" inscritto in tale canone, ma solo se ciò non elimina la condizione soggettiva stessa dell'autore, che «giudica da sé», in chiaro riferimento a quella che poi nel §40 diverrà la prima massima dell'illuminismo il «pensare per sé»<sup>481</sup>. Per Kant si dà dunque in ambito estetico la possibilità di seguire *produttivamente e creativamente* delle regole, di applicare principi, compositivi, formali, ma solo sotto una condizione giudicativa che è quella soggettiva e universale insieme che abbiamo tracciato. Kant definisce al §33 tale possibilità, solo in apparenza imitativa, dunque proprio nei termini di tale "seguire":

Il seguire, che si riferisce a un precedente, non l'imitazione, è la giusta espressione per designare ogni influenza che possono avere su altri i prodotti di un autore esemplare; il che non significa nient'altro che attingere alla medesime fonti cui quello stesso

---

<sup>481</sup> ibidem, §40, 158, p.130

attinse, e apprendere dal proprio precedente solo il modo di farlo.<sup>482</sup>

Si può dunque seguire un autore proprio nella sua esemplarità, non in maniera puramente sussuntiva, che si trasformerebbe in quello che lo stesso Kant chiama «scimmiettamento» o «manierismo»<sup>483</sup>, ma in maniera originale, a sua volta esemplare e libera. Il genio artistico infatti, scrive Kant al §49, «presuppone un concetto determinato del prodotto, in quanto scopo, e di conseguenza l'intelletto, ma anche una rappresentazione (sebbene indeterminata) della materia, cioè dell'intuizione, in vista dell'esibizione di tale concetto»<sup>484</sup>; tale relazione fra un concetto intellettuale, una regola di produzione, uno scopo dell'artista, e il materiale sensibile dell'intuizione, la materia in cui esso si può concretizzare in un'opera, non si risolve però solo nell'applicazione del primo alla seconda, nella realizzazione fisica di un fine o di un'intenzione dell'artista stesso. Infatti il talento artistico «si rivela non tanto nello scopo del perseguimento prefissato, nell'esibizione di un concetto determinato, quanto piuttosto nell'esposizione o espressione di idee estetiche che contengono per quell'intento una ricca materia»<sup>485</sup>. Le idee estetiche infatti «presuppongono una proporzione e disposizione di queste facoltà, tale che nessuna osservanza di regole, sia della scienza, sia della imitazione, meccanica, può provocare ma che solo la natura del soggetto può produrre»<sup>486</sup>. Un'idea estetica è un'idea che nessun concetto o regola può esaurire, ma che invece stimola proprio la produzione concettuale, poiché essa esprime quell'una proporzione, determinata in base al solo

---

<sup>482</sup> ibidem, §32,139, p.120

<sup>483</sup> ibidem, §49, 201, p.154

<sup>484</sup> *ivi*

<sup>485</sup> ibidem, §49, 200, p.153

<sup>486</sup> *ivi*

sentimento, che ravviva le nostre facoltà, scopi e materia<sup>487</sup>; un'opera d'arte esemplifica dunque questa proporzione esprimendola in idee estetiche, suscita così interpretazioni, descrizioni, riformulazioni, apprezzamenti, determinazioni concettuali e regole, senza che queste però siano mai sostituibili all'esperienza dell'opera stessa, al suo farsi sentire.

L'originalità dell'artista consiste dunque non solo nella creazione o scoperta di attributi e proprietà estetiche, e nel concretizzarli e unificarli in un'opera coerente e piacevole esteticamente, ma soprattutto nella capacità di comprendere e esprimere l'idea estetica che è la base e condizione della sua stessa opera, laddove tale comprensione si dà solo in un sentimento soggettivo, non in una regola che altri possano imitare pedissequamente. È dunque in tale senso che Kant definisce al §49 il genio come «originalità esemplare del dono di natura di un soggetto nel libero uso delle sue facoltà cognitive» per poi arrivare ad affermare che;

In tal modo il prodotto di un genio (secondo ciò che è in se stesso da ascrivere al genio, non a un possibile apprendimento o alla scuola) è un esempio non de§21l'imitare (ché nell'imitazione andrebbe perduto ciò che costituisce il genio e lo spirito dell'opera), ma del seguire, da parte di un altro genio, il quale è destato con ciò al sentimento della sua propria originalità di esercitare, nell'arte, la libertà dalla costrizione di regole, tale che l'arte riceve per ciò stesso una nuova regola in virtù della quale il talento si rivela come esemplare.<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> cfr. *supra* §2.1 di questo capitolo.

<sup>488</sup> Kant, I. *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.) §49, 200, p.154

Kant nella terza *Critica* concepisce in maniera nuova il problema dell'applicazione concettuale, si pone infatti un problema diverso riguardo le regole, ovverosia quello dell'unità *in concreto* che si dà nei singoli giudizi, i proporzionamenti fra intelletto e sensibilità<sup>489</sup>. A partire dalla stratigrafia di tali applicazioni concettuali arrivava poi a compiere un'ulteriore passo, non ponendosi più la sola questione del giudizio determinante, ma quella del giudizio riflettente, in cui formiamo la regola, la concettualità stessa. Ciò che sostengo dunque è che stia qui compiendo in ambito eminentemente estetico un'ulteriore approfondimento di tale questione, il passaggio dal "seguire una regola" a quello del "formare la regola" viene infatti qui riletto, con specifico riferimento al talento artistico, come un "seguire l'esempio" - il che, come afferma lo stesso Kant, costituisce anche «un esempio del seguire», un formare un esempio. Kant sta infatti affermando che nel seguire un altro artista stiamo allo stesso tempo seguendo la nostra capacità di esemplarizzarci, la stessa su cui insisteva Cavell per dar conto del claim to community<sup>490</sup>; se infatti non vogliamo cadere nell'imitazione dobbiamo seguire la nostra *soggettiva*, originale e inimitabile, capacità di *esprimerci* e *pretendere* la nostra sensatezza, o artisticità, quello che lo stesso Kant definisce «il talento di proporsi nello stesso tempo come esemplare»<sup>491</sup>.

È proprio questa che fa sì che anche nel seguire l'esempio altrui, in questa che Kant ha appena definito la «libertà dalla costrizione di regole», «l'arte stessa riceve una nuova regola»<sup>492</sup>; l'esempio infatti (si) dà una regola di cui essere appunto caso, certo è una regola «che non si può addurre», è

---

<sup>489</sup> cfr. *supra* §1.2 di questo capitolo

<sup>490</sup> cfr. *supra* §4.1, cap. II.

<sup>491</sup> Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio* (cit.) §49, 201, p. 154

<sup>492</sup> *ibidem*, §49, 200, p.154

soggettiva, ma è allo stesso tempo universale in quanto “senso comune”, in quanto condizione della “regolatezza”, delle regole in genere che da essa possono scaturire.

Possiamo quindi delineare ancora più specificamente la relazione, estetica, fra esempio e regola in Kant, quella che lui stesso chiama la «validità esemplare»<sup>493</sup>, attraverso l’idea del “seguire un esempio”, confrontandola proprio con l’esemplarità di Cavell e Wittgenstein. Abbiamo mostrato come i claim to community espressivi<sup>494</sup>, in quanto esempi della nostra possibilità di sensatezza, sono *criteri* della propria stessa comprensione, e dunque scardinano l’immagine di un linguaggio ordinario e di un’esperienza rule-governed, in cui si dà uno scarto e distanza fra applicazione concettuale e una struttura soggiacente di regole e concetti, fra esempi e regole, a favore proprio di una concezione *criteriale*, dove il ricorrere a criteri non consiste in una spiegazione, in una prova o una fondazione della nostra normatività, ma ne è un’altra descrizione. L’esemplarità wittgensteiniana-cavelliana non dà dunque vita a regole, nemmeno in forma generale, ma esprime il soggetto che prova da sé a tracciare la proprio sensatezza e ragione. In Kant la questione è diversa e sicuramente più complessa, lo scarto fra esempi e regole è infatti presente ma anche ricomposto proprio dal lato dell’esempio, partendo dal singolo caso, infatti a) gli esempi non *sono* regole, però allo stesso tempo b) essi possono essere usati in un senso regolativo-estetico che ci dà la possibilità esemplare di colmare un tale scarto. Per ciò che concerne a) abbiamo fin qui visto infatti che il talento soggettivo esemplare, quello dell’artista ad esempio, non è mai *riconducibile* ad una regola, esso infatti, scrive Kant al

---

<sup>493</sup> ibidem, §22, 67, p.75,

<sup>494</sup> cfr. §§4.1, 4.2, cap. II

§46, è proprio il «talento di produrre ciò per cui non si può dare una regola determinata»<sup>495</sup>. Però allo stesso tempo le opere esprimono un principio o una regola generalissima, quella del "senso comune", di un'universalità *soggettiva* esemplare. Kant al § 22, affrontando proprio il "senso comune" definisce tale regola come «una norma ideale», e poi ancora «indeterminata»<sup>496</sup>, ovverosia tale che siamo incapaci di formularla ed esplicitarla. Sembrerebbe dunque che questa norma non sia propriamente *reale*, ovverosia che non possa prescrivere come applicare i nostri concetti e come determinare i nostri giudizi; eppure, ancora al §46, Kant afferma che le opere di un'artista che esibiscono tale principi «debbono essere modelli esemplari, e quindi, pur non sorti per imitazione, debbono però servire agli altri a ciò, cioè come criterio o regola del giudizio».<sup>497</sup> Si dà dunque la possibilità di b), la possibilità di adoperare proprio i prodotti dell'artista, in quanto modelli esemplari, come «criterio o regola del giudizio», non però come regola determinata, pena come visto il cadere nell'imitazione, ma come una sorta di "regola esemplare", una norma che è "ideale" non nel senso di astratta, ma piuttosto in quanto è appunto modello esemplare, o per meglio dire un esempio che possiamo seguire, un seguire che però è creativo, possiamo dire infatti che il seguire un tale esempio infatti coincide con il *dare* e il *dare a se stessi* l'esempio. L'esempio, come abbiamo visto, ci richiede infatti, per essere seguito e adoperato produttivamente, di esemplarizzarci a nostra volta, di darci l'esempio stesso, di «pensare per noi stessi» secondo la prima massima dell'illuminismo, di giudicare e produrre quindi soggettivamente, secondo il nostro piacere e sentimento, ma allo stesso tempo anche di «pensare

---

<sup>495</sup> Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio* (cit.) §46, 182, p.143

<sup>496</sup> *ibidem*, §22, 67, p.75

<sup>497</sup> *ibidem*, §46, 182, p.143

mettendosi al posto di ciascun altro»<sup>498</sup>, come da seconda massima, ovvero alla ricerca delle “voce universale”.

Seguire l'esempio *a mo' di regola*, in quanto è *darsi* l'esempio a mo' di regola, ci permette dunque di colmare lo scarto fra esemplarità e regole, senza per questo identificare i due diversi piani che rimangono in tensione e interazione fra loro. Se adoperiamo infatti un esempio, un'opera, come regola, se ci soffermiamo sul suo stile, sui suoi criteri e mezzi espressivi, è perché questa ci mostra come tutti dovremmo giudicare o produrre originalmente, senza però che essa pretenda di essere imitata, seguita in senso applicativo, è infatti una regola generalissima, che allo stesso tempo ci chiede di essere singolarmente affermata, di essere riflessivamente e consciamente espressa, dando voce al talento e al genio in quanto esemplari. Kant dunque, a differenza di Wittgenstein e Cavell, pur mettendolo in questione, rimane all'interno del modello esempio-regola, non possiamo però definire la sua come una concezione dell'esperienza come propriamente rule-governed, sebbene egli insista proprio su di un sistema di regole trascendentali come necessaria condizione dell'esperienza, la condizione generalissima di questa stesse, il punto di *partenza* e conclusione insieme è infatti esemplare<sup>499</sup>. Ciò non comporta però sostituire gli esempi alle regole e arrivare a ipotizzare dunque in Kant un'esperienza “example-governed”, ma piuttosto ritrovare al fondo del linguaggio, dei concetti e dell'esperienza stessa, un creativo seguire ed

---

<sup>498</sup> Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio* (cit.) §40, 158, p.130

<sup>499</sup> Riguardo tale lettura dell'esemplarità estetica kantiana, e il suo non essere dissociabile da una struttura di regole, seppure attraverso un loro ripensamento cfr. Garroni, E. *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010, in particolare pp.133-138, 148-154. In tali paragrafi Garroni esamina il rapporto stretto fra creatività e legalità in Kant, definendo entrambe sempre sullo sfondo della questione dell'applicazione, così come del cambiamento, di regole. Definisce infatti la prima come una “rule changing creativity” che si pone come condizione della seconda in quanto “rule-governed creativity” –cfr. pp 122-124.



esprimere –darsi- esempi, un’“esemplarità regolativa” nel senso produttivo, che genera la regolarità, il principio dell’esperienza, mettendola ogni volta in questione in nuove casi e opere.

L’esemplarità estetica kantiana, nel suo aprire *espressivamente* alla regolarità, è dunque per certi versi estremamente affine al concetto di “esempio criteriale” che adoperano Cavell e Wittgenstein nei claim to community, nondimeno per Kant questo “naturale” talento esemplare si dà sempre sullo sfondo, che esso rende possibile vivificandolo e realizzandolo in concreto, di un complesso e articolato *corpus* di regole a priori, di condizioni e categorie trascendentali cui la nostra concettualizzazione dei fenomeni deve sottostare perché possiamo averne consapevolezza e coscienza. In Cavell e Wittgenstein invece la “grammatica”, l’articolazione concettuale della nostra forma di vita, del suo linguaggio e delle sue forme di esperienza, è *nei* criteri stessi, la criterialità non è infatti una struttura soggiacente, che precede logicamente ogni asserto o atto linguistico, ma è la nostra stessa capacità di esprimerci. Tali differenze si traducono quindi in un diverso modo di filosofare, un diverso approccio alla filosofia che già sopra avevamo delineato nei termini della differenza fra il “sistema” kantiano e quella che Cavell definiva la “sistematicità senza sistema”<sup>500</sup> wittgensteiniana. Il “sistema” kantiano abbiamo visto non è di certo una totalità chiusa e omnideterminante, è piuttosto un sistema che *risale* alle proprie stesse condizioni e si *apre* così creativamente e produttivamente proprio nella sua condizione estetica; nondimeno è organizzato e costruito come una complessa struttura delle facoltà umane<sup>501</sup>, una struttura

---

<sup>500</sup> Cavell, S. *Introductory Note to “The Investigations’ Everyday Aesthetics of Itself”*, (cit.) p.32

<sup>501</sup> Non posso entrare qui oltre nella complessa specificità del “sistema” kantiano, rimandiamo dunque all’analisi fornitane da Hans Michael Hohenegger nel suo *Kant*,

intellettuale che fornisce le condizioni trascendentali della nostra esperienza, le nostre possibilità e modalità di conoscenza, per salvare quest'ultima da quello che Kant stesso definisce nella prima *Critica* lo «scandalo»<sup>502</sup> dello scetticismo. Per far ciò Kant mira dunque a filosofare da un punto di vista il più possibile neutrale, il punto di vista dello stesso trascendentale, al di fuori delle singole determinazioni culturali.

Wittgenstein stesso delinea la sua filosofia, e il suo ricorso al linguaggio ordinario, in un modo che sembra richiamare proprio l'indagine trascendentale kantiana, quando al §90 delle *Ricerche*, la definisce come un «*guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma si potrebbe dire, alle '*possibilità*' dei fenomeni. Richiamiamo alla mente cioè il *tipo di enunciati* che facciamo intorno ai fenomeni[...] Perciò la nostra è una ricerca grammaticale»<sup>503</sup>. Eppure questo stesso invito di Wittgenstein a richiamare alla mente ciò che diciamo, seppure concentrandoci sulla tipologia delle nostre asserzioni e non solo sulle singole occorrenze, ci richiede di uscire dall'idea di quello che Cavell, commentando tale passo, ha definito «un ordine ricostruito», il punto di vista neutrale che delinea «l'armatura del mondo» in quanto sua possibilità, un uscire da esso non per negarlo ma per «entrare nel mondo»<sup>504</sup>, per entrare nei nostri asserti in *quanto* criteri, esplorare così la nostra cultura e i nostri ordinari e possibili modi di concettualizzare la nostra vita. Solo così possiamo accedere alla nostra stessa forma di vita, ai «nostri reali bisogni» del §108 delle *Ricerche*, come base della criterialità,

---

*filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di Giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004

<sup>502</sup> Kant, I. *Critica della ragione pura*, (cit.), *Prefazione alla seconda edizione*, p.39

<sup>503</sup> Sulla rilevanza *estetica* di tale nozione del "guardare attraverso", sui suoi profondi legami con l'estetica kantiana, vd. Garroni, E. *Estetica, uno sguardo attraverso*(cit.) pp. 25-41

<sup>504</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 117

possiamo infatti “risalire” ai fatti molto generali della nostra natura solo nelle loro determinate realizzazioni ed espressioni culturali – per l’essere umano il culturale è lo stesso darsi in concreto del naturale. È dunque in tale senso che Cavell definisce la filosofia una “critica della cultura”, una sua espressione e ricerca su cui dobbiamo ritornare di volta in volta, con la stessa modalità ricorsiva che ha la scrittura di Wittgenstein, che *sistematicamente* continua ad affrontare, senza però poterli mai esaurire in un *sistema*, in una deduzione ultima, i problemi che la ragione e la conoscenza si pongono, laddove cercano una propria fondazione impossibile attraverso un approccio auto-riferito, dogmatico, ovvero sia solo conoscitivo-razionale, al mondo . Ed è proprio in tale espressione ed esame della nostra cultura che si dà allora la più profonda differenza fra la filosofia wittgensteiniana e quella kantiana, una differenza essa stessa culturale, stilistica e sicuramente anche storica<sup>505</sup>, ovvero sia il fatto che nelle *Ricerche* tale esplorazione dell’ordinario e della cultura ha una forma filosofica e letteraria insieme, che dà voce e immagine, come visto, anche alle distorsioni della nostra conoscenza e della nostra ragione, alla ricerca sempre insoddisfatta della loro autosufficienza, non per limitarle ma per riportarle ai loro impegni ordinari come liberazione da tale difficoltà, e mostrare loro la loro stessa possibilità di ritrovarsi nella propria sensatezza ed espressività. La differenza dunque fra Kant e Wittgenstein è tanto filosofica quanto letteraria, o meglio, come scrive Cavell, la seconda è espressione della prima:

---

<sup>505</sup> Potremmo riassumere la profonda differenza fra Kant e Wittgenstein affermando che questo opera all’interno della cosiddetta “svolta linguistica”, o per meglio dire, contribuisce in maniera centrale ad essa . Tale svolta è qui però non solo filosofica, ma eminentemente espressiva.

Io credo che si dia una profonda connessione fra la trasfigurazione di Wittgentein del problema della ragione posto da Kant e quelle che possiamo chiamare le esplicite pretese letterarie che il suo testo continuamente impone alla stessa attenzione del lettore. Ritengo infatti che tale rapporto [nelle *Ricerche*] fra le difficoltà della ragione con sé stessa e la presenza di una gamma espressiva del linguaggio solitamente caratteristica della letteratura, sia parte proprio del fatto che, invece del tentativo di Kant di confinare e contenere l'insaziabilità o perversione dell'ambizione della ragione (il che rischia sempre di stimolare ancor di più la sua tentazione di voler sapere tutto), per Wittgenstein il compito della filosofia dovrebbe essere quello di dar voce [*air*] a tale ambizione.

[...] Ciò comporta arrivare a pensare e scrivere prestando attenzione alla costante insoddisfazione che la ragione prova verso se stessa, nell'assenza di qualsiasi garanzia che i limiti della ragione possano essere confinati lungo, o all'interno de, la totalità dei punti in cui essa può riconoscersi come smarrita (tali punti sono infatti senza fine come lo sono le occasioni del desiderio, ciò che dà vita al discorso), ma solo con la convinzione che in ogni punto la ragione stessa ha la capacità di riprendere se stessa, venire a patti con la propria esperienza, almeno per il momento. La ragione deve dunque essere riconfigurata, non in quanto qualcosa che deve essere limitato, ma come un qualcosa che non è ancora stato

scoperto, come se fosse ancora insoluta, come un debito. O come il mio sé, che è sempre e mai ciò che io sono.<sup>506</sup>

#### **§4.1 I passionate utterances: il completamento estetico per la filosofia del linguaggio ordinario di Austin.**

Il confronto fra l'estetica di Kant, con la sua esemplarità che abbiamo sintetizzato nei termini del "seguire l'esempio", e quella di Cavell-Wittgenstein che invece si concentra sul "esprimere il criterio", ci ha permesso di vedere come, pur nelle forti similitudini, quest'ultima vada in un certo senso *oltre* nel suo approfondimento estetico della nostra forma di vita e della filosofia stessa. I claim to community come mosse criteriali espressive ed esemplare condividono infatti con il giudizio estetico kantiano l'universalizzazione della pretesa del singolo soggetto secondo un sentimento, ma il fatto che, a differenza di questo, non appartengano ad un linguaggio concepito come rule-governed né ad un modello esempio-regola, fa sì che prendano su di sé le medesime condizioni espressive dell'arte, nello specifico della letteratura. Tale letterarietà viene impiegata infatti nel senso filosofico della comprensione e dell'esplorazione della nostra esperienza, della nostra forma di vita e dell'arte stessa.

Cavell, dopo il suo primissimo saggio degli anni '60 in cui delineava il rapporto fra claim del linguaggio ordinario wittgensteiniano e giudizio estetico kantiano, è tornato recentemente su tale tema con un suo saggio

---

<sup>506</sup> Cavell, S. *Introductory Note to "The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself"*, (cit.) p.18

del 2005 dal titolo *Performative and Passionate Utterances*. Propone qui una rilettura critica di un'altra articolazione della stessa filosofia del linguaggio ordinario, quella di J. L. Austin, suo altro maestro, mostrandone un difetto centrale e proponendone una necessaria integrazione e ulteriore sviluppo, proprio per avvicinarla a quella irriducibilmente espressiva di Wittgenstein. Introduce e definisce infatti la nozione, ancora non affrontata nelle letterature secondaria, di "passionate utterances", "enunciati appassionati", una rilettura e irregimentazione dello stesso concetto di claim to community nell'ambito della teoria degli atti linguistici performativi austiniani; in un altro saggio, contenuto nella stessa raccolta, sostiene inoltre che «il giudizio estetico di Kant è una forma di passionate utterances»<sup>507</sup>. Dobbiamo dunque esaminare la ricostruzione che nel saggio originale a essi dedicato - finora in pratica l'unico luogo testuale in cui Cavell affronti tale nozione<sup>508</sup>- egli offre della proposta di Austin, arrivando così a delineare ancora più specificatamente la valenza estetica della filosofia del linguaggio ordinario, partendo proprio dalla nozione che essi sono chiamati ad integrare.

#### **§4.2 Austin e i performativi: confutare l'immagine del linguaggio solo constativo come apertura mancata all'estetico.**

Il progetto filosofico di J. L. Austin, in particolare delle sue lezioni poi raccolte nel libro *How to Do Things with Words*, è di indagare come il linguaggio possa determinare e avere effetto sull'azione. In tal modo vuol fornire un'immagine del linguaggio non solo come strumento per asserire

---

<sup>507</sup> Cavell, S. *Something out of the Ordinary* in *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit) p.26

<sup>508</sup> L'unica eccezione è rappresentata dall'autobiografia di Cavell stesso, *Little Did I Know, Exceprts from Memory*, Stanford University Press, Stanford 2010, p.303

fatti, come nella concezione che considera il linguaggio essenzialmente descrittivo, ma in cui si danno altri usi anch'essi sensati e in grado di esprimere un'idea di correttezza o scorrettezza. In particolare Austin afferma che:

Non tutte le asserzioni vere o false sono descrizioni, e per questa ragione preferisco usare la parola «constativo». È stato ormai dimostrato, o perlomeno fatto sembrare verosimile, che molte confusioni filosofiche tradizionali sono nate attraverso un errore –l'errore di considerare come pure e semplici asserzioni di fatto enunciati che sono *o* (in interessanti modi non-grammaticali) privi di senso *oppure* intesi come qualcosa di alquanto diverso.<sup>509</sup>

Tale errore, che ha portato ad imporre dunque le medesime condizioni di correttezza a tali enunciati non constativi ha fatto sì che essi venissero scartati e considerati irrilevanti per una teoria del linguaggio stesso; il tentativo di recuperarne la valenza e l'importanza stava dunque provocando, come scrive Austin poco oltre, una vera e propria «rivoluzione»<sup>510</sup> nella filosofia e nei suoi metodi, ovvero sia la allora nascente filosofia del linguaggio ordinario –tale libro è la trascrizione di conferenze tenute nel 1955. Egli partecipa a tale progetto individuando e definendo proprio degli enunciati che «non ricadono in nessuna delle categorie grammaticali finora riconosciute, se non in quella di

---

<sup>509</sup> Austin, J. L. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova-Milano 2007, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, edizione originale Id. *How to do Things with Word*, Clarendon, Oxford 1962 p.7

<sup>510</sup> *ivi*

“asserzione”»<sup>511</sup>, che non sono constativi e quindi né veri né falsi, ma nondimeno sono significanti. Elenca al riguardo quattro famosi esempi: «Sì (prendo questa donna come mia legittima sposa)», «Battezzo questa nave Queen Elizabeth», «Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello», «Scommetto mezzo scellino che domani pioverà». Per poi commentare:

In questi esempi risulta chiaro che enunciare la frase (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo. [...] Propongo di chiamare un enunciato di questo tipo ... una *frase performativa* o un enunciato performativo, o, in breve, “un performativo”»<sup>512</sup>.

Austin sostiene che tali enunciati performativi, in cui “affermare X è fare X”, non solo non siano insensati pur non essendo né veri né falsi, ma che ci siano dei vincoli e delle condizioni secondo cui essi si devono dare, possono infatti fallire nel compiere ciò che dicono- ad esempio un matrimonio o un testamento possono essere invalidi. Austin insiste proprio su tale loro caratteristica per avversare la posizione allora assai diffusa, il sopracitato emotivismo<sup>513</sup>, che derubricava come «pseudo-asserzioni» tutti gli enunciati non verificabili, non passibili di verità o falsità, ritenendo che «fossero intesi, unicamente o solo in parte a manifestare un’emozione o a prescrivere un comportamento»<sup>514</sup>. Con i

---

<sup>511</sup> ibidem p. 8

<sup>512</sup> ivi

<sup>513</sup> Cfr. *supra* §2.2 di questo capitolo. Per i rapporti fra Austin e Ayer, uno dei padri della teoria emotivista, sta vedi Berlin, I. *Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, in Id. (ed.) *Essays on J.L. Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp.1-16

<sup>514</sup> Austin, J. L. *Come fare cose con le parole* (cit.) p.8



suoi performativi Austin sta dunque producendo degli espliciti controesempi nei confronti di tale teoria, vuole infatti mostrare la concreta e ordinaria possibilità di criteri di correttezza e validità anche per enunciati non constativi, e per far ciò presenta dunque sei «regole» o «condizioni» che se infrante invalidirebbero il performativo, non perché in tale situazioni esso sarebbe falso, ma piuttosto «infelice»<sup>515</sup>, come Austin definisce l'insuccesso di un tale enunciato nel fare ciò che dice:

- (1) Deve esistere una procedura convenzionale accettata avente un certo effetto convenzionale, procedura che deve includere l'atto di pronunciare certe parole da parte di certe persone in certe circostanze, e inoltre
- (2) Le particolari persone e circostanze in un dato caso devono essere appropriate per il richiamarsi alla particolare procedura cui ci si richiama
- (3) La procedura deve essere eseguita da tutti i partecipanti sia correttamente che
- (4) completamente
- (5) Laddove, come spesso avviene, la procedura sia destinata all'impiego di persone aventi certi pensieri o sentimenti, o all'inaugurazione di un certo comportamento consequenziale da parte di qualcuno dei partecipanti, allora una persona che partecipa e quindi si richiama alla procedura deve di fatto avere quei pensieri o sentimenti e i partecipanti devono avere intenzione di comportarsi in tal modo e inoltre
- (6) Devono in seguito comportarsi effettivamente in tal modo.<sup>516</sup>

Se ripensiamo al caso del matrimonio possiamo comprendere cosa concretamente comporti soddisfare tali condizioni: dovremmo infatti 1) far parte di una cultura in cui esista una pratica come il matrimonio, 2) essere colui o colei chiamato a compierlo, alla presenza di un'altra persona

---

<sup>515</sup> ibidem p.16

<sup>516</sup> ibidem p.17 Ho modificato la numerazione di tale condizioni rispetto a quella originale di Austin, articolata in tre coppi A.1, A.2, B.1, B.2, C.1, C.2; riprendiamo così infatti la numerazione che ne propone Cavell nel suo saggio, p.163, per poi poter esporre meglio la sua rilettura di tali punti.

anch'essa nella medesima situazione, oltre che dinanzi all'autorità appropriata, come un messo del sindaco, e a dei testimoni 3) essere dotati dei mezzi appropriati, in questo caso un anello, recitare la formula "Lo voglio" e porre la fede al dito dell'altra persona, dopo che l'autorità abbia elencato doveri.... 4) fare tutto ciò, da parte di tutti i coinvolti, in modo da poter essere sentiti chiaramente e visti dai presenti, senza saltare alcuna parte 5) avere la sincera intenzione di sposare la tale persona, di rispettare gli impegni li presi... 6) comportarci e agire secondo questi fin da quel primissimo momento.

Cavell sostiene dunque che, in maniera quasi parossistica, una «teoria del linguaggio che prova a fornirne un'immagine al cui cuore c'è la questione dell'azione»<sup>517</sup> arrivi in realtà a concepire come proprio modello di spiegazione tale forma che più che attiva sembra essere essenzialmente «rituale» e «contrattuale», poiché riposa su di una nozione angusta e convenzionale quale quella di "felicità". Ridurre la nostra capacità di "fare cose con le parole" a soli contesti normati, espliciti e ben definiti, ovverosia convenzionali, vuol dire infatti trascurare una grandissima parte della nostra forma di vita linguistica, la sua parte più produttiva ed espressiva. Nel far ciò Austin marginalizza infatti quello che invece troviamo al "cuore" del linguaggio, una volta dissolta l'immagine solo constativa, tratta infatti «solo incidentalmente la questione dell'articolare ed esprimere i nostri desideri»<sup>518</sup>. La critica di Cavell insiste dunque sul fatto che la possibilità di rinvenire la centralità di tale questione si darebbe nella stesso progetto di Austin, che però decide di non approfondire la sua

---

<sup>517</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances*, in Cavell, S. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.), pp. 151-191, p.159

<sup>518</sup> ibidem

stessa proposta, «in un continuo rimuovere il valore e l'importanza delle passioni, ovverosia dell'espressivo, nel nostro discorso»<sup>519</sup>.

Cavell si riferisce innanzitutto al fatto che in queste stesse condizioni di felicità per un performativo –in particolare la 5 - Austin sta mostrando come l'espressione di certi sentimenti, passioni e condizioni dell'animo non siano un mero addendum rispetto al performativo stesso, come ad esempio sosteneva un emotivista come Ayer quando affermava che «se io dico a qualcuno 'Hai sbagliato a rubare quel denaro', [...] è come se avessi detto 'Hai rubato quel denaro', con un forte tono di disgusto, o scrivendolo con molti punti esclamativi»<sup>520</sup>. Per Ayer infatti «il tono, o i punti esclamativi, non aggiungono nulla al significato della frase»<sup>521</sup>, perché l'espressione della nostra riprovazione non sarebbe né vera, né falsa. Come abbiamo detto Austin è un esplicito avversario di tale programma non-cognitivista, nondimeno, pure se la sua posizione e la nozione di performativo da lui introdotta, come Cavell gli riconosce, «è stata una delle principali cause del declino dell'interesse nei confronti della concezione emotiva, o non-cognitiva, della moralità e dell'estetica»<sup>522</sup>, ha per così dire concesso troppo all'avversario, proprio abbandonando troppo facilmente la nozione di verità per dar conto del performativo, non controbattendo così a tali spiegazioni riduzioniste, e limitando la valenza emotiva ed espressiva a contesti "rigidi" e predefiniti culturalmente –matrimoni, battesimi, testamenti...

Vi è infatti nella stessa concezione di Austin la possibilità di ribattere all'equazione, e riduzione, proposta da Ayer fra l'enunciato espressivo e

---

<sup>519</sup> ibidem

<sup>520</sup> Ayer, L. *Language, Thought and Logic* (cit.) p.67.

<sup>521</sup> ibidem

<sup>522</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.) p.161

quello letterale, possiamo infatti ordinariamente chiederci se il tono di riprovazione e disgusto- per Ayer non portatore di alcuna valenza normativa e rapporto con la verità- con cui esprimiamo la frase «Hai rubato il denaro» sia *appropriato* o meno. Come nota Cavell se infatti «con lo stesso tono di orrore avessimo detto “Ora sei qui” o “Stai tracciando sulla tovaglia delle traiettorie con la tua forchetta” (come in *Io ti salverò* di Hitchcock), questi proferimenti, il nostro dirli, non sarebbero più comprensibili (significanti? oggettivi? fattuali?), sebbene siano veri o falsi».523 Ciò che qui ci preme non è tanto controbattere all’emotivista, quanto mostrare come tale questione dell’appropriatezza di certi sentimenti sia la stessa che Austin impiega nelle sue condizioni di “felicità” del performativo; queste infatti, tranne la 3) e la 4), insistono su circostanze appropriate che si devono dare, devono essere vere, perché il performativo sia valido, ma in particolare la regola 5 richiede un’appropriatezza non di condizioni al contorno, ma delle stesse reazioni, sensazioni, sentimenti, intenzioni e toni espressivi degli agenti coinvolti – nello sposarmi e nel pronunciare la formula devo infatti, come visto, essere sincero, realmente disposto a certi impegni... Più in generale possiamo dire che è lo stesso metodo della filosofia austiniana del linguaggio ordinario ad avere al proprio centro la nozione di appropriatezza espressiva: quando infatti per chiarire un concetto ci chiediamo cosa diremmo quando... , costruiamo esempi ricorrendo alla nostra soggettività e a cosa significa *per noi* adoperare tale parole, cerchiamo infatti casi in cui per noi sia appropriato esprimerci in certi

---

<sup>523</sup> ibidem p. 163

modi, abbia senso il *nostro* dire la tal cosa in quella situazione o contesto.<sup>524</sup>

Cavell nota dunque come Austin, sorprendentemente, sia rimasto sordo proprio alla rilevanza che l'appropriatezza del tono di un'affermazione, dell'espressione del soggetto che la realizza, ha per il significato dell'affermazione stessa e per la sua stessa verità –esattamente il contrario di quanto sosteneva Ayer- pur avendo adoperato tale idea implicitamente nel suo metodo, ed esplicitamente nelle condizioni dei performativi.<sup>525</sup>

In realtà tale questione del rapporto fra appropriatezza e verità si ripresenta in Austin in quello che Cavell individua come «il momento critico»<sup>526</sup> della sua argomentazione, ma come vedremo non avrà gli esiti dovuti. Austin infatti riflettendo sui possibili “colpi a vuoto” ed “abusi” del performativo, sulle sue concrete possibilità di fallire, deve infatti ripensare proprio la distinzione fra constativi e performativi, poiché si rende conto che essi sono soggetti agli stessi possibili errori, possono fallire proprio in merito ad una condizione che è fattuale e allo stesso tempo espressiva. In particolare nella quarta lezione afferma che tra le varie condizioni per la “felicità” del performativo è in realtà all’opera la nozione di verità, prima rigettata. Afferma infatti che: «affinché un certo enunciato performativo

---

<sup>524</sup> vd. *supra* §4.3, cap, II, dove si esaminano i «contesti non-claim» dello scettico, in cui venivano a mancare proprio tali condizioni di appropriatezza espressiva, non trovavamo infatti il senso che avrebbe *per lui* affermare quanto stava dicendo.

<sup>525</sup> Cavell, come possibile spiegazione di una tale decisione di Austin di evitare al minimo ogni possibile riferimento a quello che definisce il «passional side» del linguaggio, ovvero la questione dell'espressione, afferma che Austin è sempre stato considerato, anche dai suoi apprezzatori, molto «guardingo [cagey] nelle sue argomentazioni» (p.163). Questo stesso aggettivo ci mostra una delle chiare differenze con Wittgenstein, il cui stile, al contrario, come abbiamo visto, dava aria e voce alle ambizioni [air the ambition] dell'espressione umana, arrivando così ad un'espressione anche letteraria, che per Austin, metodo insegnante e conferenziere anche nella sua stessa scrittura, è assolutamente impensabile.

<sup>526</sup> *Ibidem* p.166

sia vero, certe asserzioni *devono essere vere*».<sup>527</sup> Elenca poi quattro tali fatti: « a) Se l'enunciato "mi scuso" è felice, allora l'asserzione che mi sto scusando è vera; b) affinché l'enunciato performativo «mi scuso» sia felice, l'asserzione che si realizzano certe condizioni- quelle delle regole 1) e 2)- deve essere vera; c) anche l'asserzione che si realizzano altre condizioni – eminentemente quella della nostra regola 5- deve essere vera; d) se gli enunciati, per lo meno di alcuni generi, sono felici, per esempio quelli contrattuali, allora asserzioni tipicamente della forma che io dovrei o non dovrei in seguito fare una qualche cosa particolare sono vere»<sup>528</sup>. Nel caso del matrimonio ciò comporterebbe dunque che sia i fatti riguardo le condizioni al contorno –la presenza dell'autorità appropriata, di testimoni...-, che quelli sui nostri sentimenti –la nostra sincerità e intenzione nel pronunciare la formula "sì lo voglio"- e sui nostri impegni, devono essere *veri* perché il performativo sia felice. Lo stesso Austin ha dunque mostrato, come scrive Cavell, «che i performativi hanno la stessa relazione con, e la stessa valutazione a partire da, i fatti, che hanno le affermazioni»<sup>529</sup>. Tale relazione, per ciò che concerne il punto b), che si riferisce alla regola 5), secondo cui una persona «deve di fatto avere quei pensieri o sentimenti» appropriati alla situazione, coinvolge poi proprio l'appropriatezza espressiva. È lo stesso Austin ad accorgersi che questa specifica condizione non vale però solo per i performativi, ma per gli stessi constativi, ad esempio «l'insincerità nell'asserzione è come l'insincerità nella promessa [...]; "io prometto ma non intendo" è parallelo a "è vero ma non lo credo"»<sup>530</sup>. In breve possiamo dire che Austin si rende qui conto che i performativi e i constativi sono soggetti alle stesse forme di non-

---

<sup>527</sup> Austin, J. L. *Come fare cose con le parole* (cit.) p.37

<sup>528</sup> *ibidem* p.43

<sup>529</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.) p. 168

<sup>530</sup> Austin, J. L. *Come fare cose con le parole* (cit.) p.40

sense e fallimenti, che dipendono quindi dalla stessa relazione con la verità e con l'espressione.

Se però entrambi possono fallire allo stesso modo nel corrispondere ai fatti, e nel sottostare a certe condizioni espressive, la differenza fra constativi e performativi sembra dunque dissolversi; ciò porta Austin a dover tracciare in maniera ancora diversa tale distinzione teorica, eppure nel fare ciò non arriva ugualmente a riconoscere la rilevanza dell'appropriatezza espressiva, ma piuttosto lega il momento constativo del linguaggio a quello performativo, isolando da essi l'elemento espressivo, per poi negargli alcuna rilevanza e significanza. Propone infatti nella settima lezione di «reimpostare il problema in modo nuovo, ... riconsiderare in modo più generale i sensi in cui dire qualcosa può essere fare qualcosa, e forse anche considerare i diversi casi in cui *col* dire facciamo qualcosa »<sup>531</sup>, introducendo quindi tre diversi sensi e dimensione dell'uso di una frase e del linguaggio, e tracciando le relazioni fra loro:

l'atto locutorio, «dire qualcosa» dotato di significato<sup>532</sup>; l'atto illocutorio, ciò che facciamo *nel* dire qualcosa<sup>533</sup>; l'atto perlocutorio, ciò che facciamo *con* il dire qualcosa<sup>534</sup>.

Austin sostiene che il primo e il secondo si diano insieme «poiché eseguire un atto locutorio è in generale *eo ipso* eseguire un atto perlocutorio», laddove diciamo qualcosa di significativo infatti stiamo propriamente *facendo* qualcosa, come ad esempio porre o rispondere ad una domanda,

---

<sup>531</sup> ibidem p.69

<sup>532</sup> ibidem p.71

<sup>533</sup> ibidem p.73

<sup>534</sup> ibidem è.76

fornire un'informazione, un'assicurazione o un avvertimento<sup>535</sup>. Allo stesso tempo nel compiere tali atti linguistici, nota Austin, si può dare anche l'esecuzione di un atto di altro genere che «produrrà certi effetti consecutivi sui sentimenti, i pensieri o le azioni di chi sente, o di chi parla, o di altre persone; e può essere fatto con lo scopo di produrre tale intenzioni»<sup>536</sup>. Tale atto perlocutorio non coincide però con quello illocutorio, se infatti il dirti "Fai attenzione" (atto locutorio) è avvisarti (atto illocutorio), questo può anche avere l'effetto (perlocutorio) di allarmarti, esasperarti o spaventarti, oppure indurti a fare o non fare una certa cosa, tutte azioni o conseguenze che non sono appunto illocuzioni, non sono infatti azioni contenute *nel* nostro avvertimento.

Austin ritiene dunque che il perlocutorio non necessiti un'ulteriore trattazione nell'ambito di una teoria dell'azione linguistica, tale omissione non danneggerebbe infatti la sua proposta di ricostruzione dei diversi casi dei rapporti significanti fra dire e fare, scrive infatti che «è nostro interesse in queste lezioni attenerci essenzialmente al secondo atto, quello illocutorio e confrontarlo con gli altri due; in filosofia infatti c'è una costante tendenza a elidere quest'atto in favore dell'uno o dell'altro degli altri due»<sup>537</sup>.

Secondo Cavell, scegliendo però di non approfondire l'aspetto espressivo del linguaggio, la capacità di produrre peculiari effetti *con* il dire<sup>538</sup>, cui lui

---

<sup>535</sup> ibidem p. 74

<sup>536</sup> *ivi*

<sup>537</sup> ibidem p.77

<sup>538</sup> Riguardo tale ruolo degli effetti linguistici, più di un lettore di Austin, la cui ricezione nel mondo anglosassone è stata non a caso decisamente maggiore nelle discipline letterarie e nelle cosiddette *humanities* più che nei dipartimenti filosofici, ha infatti caratterizzato la sua posizione come una sorta di moderna retorica Cfr. Dasenbrok, R. J. L. *Austin and the Articulation of a New Rhetoric*, in *College Composition and Communication* Vol. 38, No. 3 (Oct., 1987), pp. 291-305. Cavell stesso insiste su tale dimensione all'inizio



stesso ha *dovuto* aprire individuando i perlocutori, Austin non porta a compimento la stessa rivoluzione su cui insisteva all'inizio del suo saggio, che provava a rispondere proprio a chi fornendo un'immagine solo constativa del linguaggio relegava ogni suo altro uso nel non-sense. Austin infatti dopo averli definiti ed esplicitati stacca dal corpo della sua teoria gli atti perlocutori, per accusare coloro che sostengono l'approccio verificazionista al linguaggio proprio di aver confuso gli illocutori con questi, quando sostenevano che tutti gli usi non constativi fossero riducibili, senza perdere nulla, ai constativi stessi. Arriva infatti a sostenere per gli effetti linguistici perlocutori qualcosa di simile a quanto sosteneva Ayer riguardo generali asserti espressivi, ovverosia che essi sarebbero riducibili a constativi, e da essi sostituibili, senza perdere nulla che non sia non-sense. Austin sostiene dunque implicitamente che il verificazionista abbia sbagliato il suo obiettivo polemico, ma nello stesso tempo gli dà ragione, gli concede molto infatti, la stessa espressività linguistica dei perlocutori per salvare la performatività illocutoria da tali attacchi. Ritiene infatti che l'illocutorio sia realmente performativo, e quindi una reale dimensione altra, seppure integrata al constativo, mentre

è chiaro invece che *qualunque*, o quasi qualunque, atto perlocutorio può essere portato a termine, in circostanze abbastanza particolari, attraverso il proferimento, con o senza calcolo, di qualsiasi enunciato si voglia, e in particolare attraverso un puro e semplice enunciativo constativo<sup>539</sup>.

---

del suo saggio, cfr. p 156. La sua critica, che qui stiamo riformulando dunque è che sia una retorica incompleta.

<sup>539</sup>Austin, J. L. *Come fare cose con le parole* (cit.) p.83

I perlocutori, non sarebbero dunque delle reali *azioni* linguistiche, non sarebbero realmente performativi, l'esempio che porta al riguardo è che «tu puoi convincermi (perlocutorio) che lei è un'adultera chiedendole se non era il suo fazzoletto che era nella camera da letto di X, o affermando che era suo »<sup>540</sup>, dunque attraverso un'asserzione diretta e constativa, la cui forza illocutoria è quella della domanda o informazione, che può essere vera o falsa.

Cavell critica proprio tale riduzione del perlocutorio, così come il suffragarla con tale esempio, estremamente rivelatorio nel cercare «di produrre un effetto così sproporzionato, con il solo asserire un fatto», con la sua pretesa dunque di riuscire a dar conto dell'umano senza considerare quelle facoltà umane non conoscitive né assertive, ma espressive e perlocutorie:

Per poter riuscire ad ottenere l'effetto di spingere qualcuno alla follia della gelosia, non è bastato raccontare un fatto, ma c'è voluta l'astuzia di uno Iago per inscenarlo, e l'immaginazione di un Otello per esserne convinto fino all'omicidio. [...] Più in generale possiamo dire: gli atti perlocutori richiedono e aprono lo spazio per l'immaginazione, l'espressione e per certe altre capacità, distribuite in modo ineguale fra gli esseri umani. Gli atti illocutori in generale non richiedono tali facoltà – non mi meraviglio infatti di come io possa riuscire a fare una promessa, un dono o una scusa. Il persuadere qualcuno può invece richiedere delle idee forti e in

---

<sup>540</sup> ibidem

grado di colpire, insinuare invece qualcosa nella mente altrui così come il consolarla richiede del tatto, sedurre o confondere un certo talento. Inoltre il fatto che tutti gli effetti simil-perlocutori –per esempio fermarti nei tuoi pensieri, imbarazzarti o umiliarti- sono in realtà spesso ottenibili senza dover dire nulla, ci mostra che l’urgenza delle passioni e dei sentimenti è espressa prima e dopo le parole. Le *espressioni* passionali avanzano dunque delle richieste alla mente e al corpo del singolo in un modo cui la forza illocutoria rinuncia<sup>541</sup>.

La “rivoluzione” di Austin è dunque incompleta poiché, nel voler dissolvere il mito del linguaggio solo constativo, un’immagine del linguaggio come rispecchiamento<sup>542</sup> che nega valore a tutto quello che non si conforma a tale condizione, un’immagine rigida molto simile a quella del linguaggio rule-governed, recupera surrettiziamente tale concezione, proprio nello scartare e ridurre l’espressivo, l’effetto perlocutorio. Se dunque Wittgenstein ha portato fino in fondo la sua concezione criteriale del linguaggio, rinvenendo proprio tale fondo estetico ed espressivo, Austin si arresta e lo espunge dal performativo, quando invece anche riflettendo sulle parole come forma di azione, possiamo giungere a esso, arrivando a una dimensione attiva del linguaggio non rigida o convenzionale.

---

<sup>541</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.), p. 173

<sup>542</sup> Non a caso lo stesso Wittgenstein, nel passare dal *Tractatus* alle *Ricerche*, deve abbandonare tale immagine.

### **§4.3 Gli atti linguistici perlocutori e i passionate utterances come fondo espressivo ed estetico del linguaggio.**

Proprio per portare a compimento tale cambio d'immagine Cavell propone dunque di integrare la teoria di Austin, espandendo proprio la nozione di atto perlocutorio, concentrandosi su quelli che definisce «passionate utterances», senza però «sostenere che essi esauriscono il complesso e articolato campo di quegli atti linguistici il cui primario effetto è perlocutorio»<sup>543</sup>. Elenca al riguardo alcuni esempi di atti locutori, ovverosia dotati di senso, che possono avere effetti consequenziali sui sentimenti, pensieri e azioni dell'interlocutore –come vedremo a differenza degli atti illocutori, l'interazione fra parlante e interlocutore è qui essenziale, e gli esempi includono quasi tutti un tale riferimento. Sono asserti infatti quali «“Sono annoiato”», o “«Sai che considera quello che gli hai detto come una promessa”» ( Un duro rimprovero di Margaret Schlegel a Mr. Wilcox in *Casa Howard*), «Mostro, ladro, bugiardo!» (Donna Elvira a Don Giovanni), «Carmen, ti amo!», «Dicono che io ti faccia arrabbiare, mortifichi, affascinini, , deluda, imbarazzi, confonda, allarmi, offenda, allontani, seduca, intimidisca...», «Stai provando a mortificarmi, farmi arrabbiare, affascinare, mortificare, affascinare....»<sup>544</sup>.

Ciò che tali frasi, che hanno e *intendono* avere un certo effetto sull'azione, hanno in comune è proprio non avere alcuna forza illocutoria, se prendiamo ad esempio i verbi degli ultimi due esempi essi non soddisfano la formula illocutoria che Austin indicava secondo cui «Dire 'X', è X-are»

---

<sup>543</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.) p.176-177

<sup>544</sup> ibidem p. 180

[To say 'X', is to X]. Inoltre tali asserti allo stesso tempo non intendono affatto constatare, o informare il loro destinatario di qualcosa, sebbene essi siano in gran parte veri o falsi. Tranne l'eccezione del primo caso, non solo in essi compare un riferimento a un interlocutore, ma a differenza degli atti illocutori non sono espressi alla prima persona<sup>545</sup> ("Io battezzo questa nave...", "Nomino mio erede", "Sposo la qui presente..."), come afferma Cavell infatti «la prima persona non può essere usata sempre liberamente con i verbi perlocutori all'indicativo presente [...], questo dipende dal fatto che la rivendicazione del fatto che io ti abbia imbarazzato od offeso dicendo una certa cosa deve infatti venire da te, non da me, io semmai posso affermare, o negare, di aver voluto farti ciò che tu credi»<sup>546</sup>.

Elencate dunque tali differenze generali fra passionate utterances e atti illocutori, Cavell decide poi di rispondere alle 6 condizioni che Austin imponeva a essa, riportando queste e replicando una ad una per esplicitare ancor di più la distanza:

*Condizione Illocutoria 1:* Deve esistere una procedura convenzionale accettata avente un certo effetto convenzionale,...che includa la pronuncia di certe parole da parte di certe persone in certe circostanze.

*Condizione Perlocutoria 1:* Non c'è alcuna procedura o effetto convenzionale. Dipende dal parlante riuscire a creare l'effetto desiderato. (Lo stesso Austin qui si ferma nel differenziare l'effetto perlocutorio dalla forza illocutoria. Tutte le altre condizioni articolano essenzialmente le conseguenze di tale differenza)

---

<sup>545</sup> Si noti come gli stessi claim to community che articolano la filosofia di Wittgenstein, non adoperano mai la prima persona e l'indicativo presente, piuttosto il condizionale e/o il "noi", l'io che diviene pretesa universale. Lo stesso Kant per dar conto del giudizio di gusto "questo è bello" sosteneva infatti che esso sarebbe risile se seguito da un "per me". Tornermo poco oltre sulla questione della soggettività

<sup>546</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.) p.179

*Illoc 2:* Le persone e le particolari circostanze devono essere appropriate per il richiamarsi alla particolare procedura.

*Perloc 2a:* (In assenza di una procedura accettata convenzionalmente, non ci sono persone antecedentemente specificate. L'appropriatezza delle stesse deve essere decisa in ogni caso, di volta in volta. Non sto invocando una procedura ma uno scambio. Quindi:) Devo dichiarare che io stesso (implicitamente o esplicitamente) ho una posizione nei tuoi confronti (sono appropriato) in tale caso.

*Perloc 2b:* Io devo lì sul momento individuarti (come appropriato) nel tale caso.

*Illoc 3 e Illoc 4:* La procedura deve essere eseguita da tutti i partecipanti sia correttamente che *Illoc 4:* completamente. (*Illoc 3 e 4* non hanno alcun analogo perlocutorio, non essendoci alcuna precedente procedura consolidata)

*Illoc 5 e Illoc 6:* Laddove la procedura sia destinata all'impiego di persone aventi certi pensieri o sentimenti, o all'inaugurazione di un certo comportamento consequenziale da parte di qualcuno dei partecipanti, allora una persona che partecipa e quindi si richiama alla procedura deve di fatto avere quei pensieri o sentimenti e i partecipanti devono avere intenzioni di comportarsi in tal modo e inoltre *Illoc 6:* devono in seguito comportarsi effettivamente in tal modo. (Questa impostazione o messa in scena della mia invocazione del perlocutorio, o provocazione, confronto, non dandosi sullo sfondo di nessuna procedura convenzionale, è fondata nel mio essere mosso a parlare, quindi nel mio parlare nella nostra passione e allo stesso tempo nel mio esprimerla, la cui capacità di essere lucida o opaca lascia la genuinità delle mie motivazioni vulnerabile alle critiche. Con tutto ciò in mente:)

*Perloc 5a:* Nel parlare secondo il mio sentimento e passione devo di fatto provare questo sentimento (rivelandolo, esprimendolo, mostrandolo- sebbene questo stesso possa non essere colto, forse volontariamente, dall'altro), così da poter a pieno diritto

*Perloc 5b:* richiedere una risposta da parte tua a tono, una che tu sei spinto a offrire proprio

*Perloc 6:* ora

Aggiungo inoltre un'altra condizione, per registrare un'ultima asimmetria.

*Perloc 7*: Tu puoi contestare tale mio invito allo scambio in ciascuno dei punti delineato da questa lista di condizioni per un efficace atto perlocutorio, per esempi puoi negare che io abbia quella posizione nei tuoi confronti, o mettere in dubbio la mia consapevolezza della mia stessa passione, o respingere la richieste del tipo di risposta che cerco, o chiedere di differirla,. Io potrei avere o non avere ulteriori risposte.<sup>547</sup>

Nel fornire questa complessa irregimentazione degli atti perlocutori, di quegli "asserti passionali" che concretamente si danno nella nostra ordinaria esperienza linguistica e che esprimono i nostri sentimenti, dalla rabbia all'amore, dal piacere all'imbarazzo, Cavell sta dunque cercando di mostrare ancora una volta, dopo averlo già fatto con la nozione di *claim to community*, il fondo espressivo ed estetico del linguaggio, concentrandosi proprio su questo suo lato tanto performativo quanto appunto passivo e passionale. Sebbene infatti all'apparenza tali enunciati, proprio nella loro passionalità, non sembrano avere molto a che fare con l'estetica, Cavell ritrova nelle loro condizioni le stesse condizioni dell'estetico che abbiamo qui delineato, in particolare le condizioni del giudizio estetico kantiano<sup>548</sup> così come egli lo ha riletto, e in parte riformulato.

Siamo infatti anche qui sul terreno, a differenza degli atti perlocutori, dell'incondizionato, non delimitato né determinato da regole né nelle sue circostanze, né nei suoi effetti (*Illoc 1*), un terreno *libero* dove la possibilità di comprensione dunque è criteriale, poiché siamo noi stessi che

---

<sup>547</sup> *ibidem* pp.180-182

<sup>548</sup> Cavell dichiara esplicitamente tale legame fra questi due diversi momenti del (suo) pensiero -cfr. *supra* §4.1 di questo capitolo- senza poi però tornare sopra a fornirne una spiegazione e dimostrazione, nella convinzione che tale coincidenza si riveli da sé. Scopo di questo paragrafo è dunque ricostruire in breve tale legame.

dobbiamo rinvenire il modo appropriato di esprimerci, e allo stesso tempo porci e offrirci in esso, per ottenere certe conseguenze. Così come siamo noi, partendo dalla nostra singola posizione *soggettiva*, che dobbiamo individuare il nostro interlocutore appropriato per il tal sentimento (Illoc 2), determinando caso per caso la possibilità della nostra interlocuzione come scambio, come necessaria interazione. L'espressione di sentimenti cui qui ci stiamo riferendo non è infatti un solo rendere pubblico od oggettivare qualcosa di privato, come un grido rivela ad esempio un dolore fisico, ma è piuttosto un render pubblico uno "stato interno" per comunicare con le nostre parole e richiedere *necessariamente* un certo specifico tipo di risposta da parte dell'altro cui tale comunicazione/richiesta è indirizzata; l'altro è infatti condizione necessaria del "successo" di tale espressione –in questo senso anche un grido *in quanto* ricerca e richiesta di aiuto sarebbe una sorta di primitivissimo passionato utterance. Se ripensiamo al primo esempio di Cavell, quel "Sono annoiato", potremmo pensare che qui tale necessità di comunicazione non si dia, immaginandolo ad esempio come un asserto auto-riferito, quindi ovvio o superfluo, cui non vale la pena dar voce e parola, e che potremmo palesare con una scrollata di spalle o uno sguardo un po' stanco. Ma come nota Cavell «nei casi in cui "Sono annoiato" necessita di esser detto, è vero che potrebbe essere anche ovvio, anzi forse dovrebbe di certo essere ovvio, anche senza dover esser detto; ma in tal caso il dirlo porrebbe una specifica richiesta che io potrei non essere capace o desideroso di cogliere, una richiesta che riconosca e ammetta e compartecipi all'ovvio stesso»<sup>549</sup>.

---

<sup>549</sup> ibidem p.179



Tale “espressione come scambio”, come forma di rapporto non standardizzato con l’altro (di qui l’assenza della condizioni *Illoc* 3 e 4), presuppone infatti innanzitutto una condizione *soggettiva* (5a), ovverosia che io in quanto parlante perlocutore provi il tal sentimento, ed il mio provarlo è qui il mio stesso (riuscire) ad esprimerlo, rivelarlo nelle mie parole e nei miei comportamenti, tanto che se il mio interlocutore non lo ritrova in tutto ciò può mettere in questione i miei stessi sentimenti. Solo a partire da questa stessa condizione soggettiva posso dunque pretendere e richiedere all’altro una risposta *a tono* (5b), ovverosia una risposta generata dal fatto che «l’espressione del mio sentimento prova a suscitare il tuo sentimento»<sup>550</sup>. Sto dunque provando, su un territorio dove l’unica base che ho è la mia capacità di esprimermi e di rivelarmi a me e agli altri, a “trasferire”, e far interagire, la mia condizione sentimentale e soggettiva, la mia “passione”, sul mio interlocutore, su colui o colei che io ho individuato, chiedendo ed esigendo da esso una risposta proprio secondo tale sentimento, offrendo come *criterio* per valutare la bontà, la sensatezza, della mia richiesta, nessuno standard o regola, ma proprio me stesso, questa mia stessa espressione e le mie azioni consequenziali che la incarnano. Si vede dunque qui l’analogia con il giudizio estetico kantiano, con la «pretesa estetica» che Cavell stesso definisce «una sorta di spinta, descritta dallo stesso Kant, a condividere un piacere, a richiedere consenso; [...] una pretesa di condivisione di un piacere senza regola o concetti, che fa dunque spazio a una forma di critica ed espressività capace, solo dopo aver con-provato tale piacere, di fornire i concetti che articolano le base di tali esperienza in accordi e giudizi particolari»<sup>551</sup>. Certamente nel giudizio kantiano, proprio perché il sentimento coinvolto è

---

<sup>550</sup> *ivi*

<sup>551</sup> Cavell, S. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.) p. 11

generalissimo, anche la pretesa di consenso e di interlocuzione è altrettanto generalissima, ovverosia quella espressa dalla “voce universale”, nondimeno anch’esso come i passionate utterances (*Perloc* 7) è sottoposto al «rischio inerente e continuo di un rigetto da parte dell’altro»<sup>552</sup>, che determina proprio tale specifico modello razionale estetico, che proprio «con il suo rischio di tali rifiuti mi lascia alla mia autonomia»<sup>553</sup>.

Con la nozione di passionate utterance Cavell offre dunque quello che egli stesso definisce un primo contributo ad «una teoria dell’espressione linguistica»<sup>554</sup>, ad un «sistematico riconoscere il discorso come confronto e pretesa, e il linguaggio come continuo rivelarsi del desiderio»<sup>555</sup>, una teoria che ricongiunge la dimensione linguistica con l’estetica sotto una condizione soggettiva e sentimentale e allo stesso tempo universale, integrando così la visione Austiniana, che pure in parte è quella che con la sua nozione di perlocutorio ci ha permesso di esplicitare ancora meglio tale condizione. La sua immagine del linguaggio, dell’azione linguistica, risultava però sostanzialmente convenzionale, ritualizzata, dove la performance era guidata in tutti i suoi passi, incapace quindi di dar conto della libertà, o meglio della libera necessità, dell’espressivo e dell’estetico, come scrive Cavell infatti «un asserto performativo è un’offerta di partecipazione sotto l’ordine della legge». L’immagine di Cavell è quella invece di un linguaggio dove si dà tanto la responsabilità delle proprie azioni linguistiche, della nostra ordinarietà, quanto il desiderio espressivo

---

<sup>552</sup> ibidem p. 67

<sup>553</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.) p. 185

<sup>554</sup> ibidem p. 186

<sup>555</sup> ibidem p.187

di sé, poiché i passionate utterance sono «un invito all'improvvisazione sul disordine del desiderio».<sup>556</sup>

### **§5.1 I legami esemplari fra il pensiero di Thomas Kuhn e quello di Stanley Cavell.**

Abbiamo fin qui esaminato due diversi ed espliciti incontri fra il pensiero di Cavell e l'estetica, mostrando in che senso sia la sua stessa filosofia a essere (un') estetica, a incarnare un metodo e un criterio di razionalità che è inscindibile da una riflessione sulle nostre facoltà non conoscitive, ma espressive e immaginative. La rilettura kantiana dei claim to community ci ha permesso di contestualizzare la sua proposta all'interno della estetica e della sua storia, mostrando così come essa riprenda, ed espanda alla luce di Wittgenstein, la nozione di giudizio estetico e la specifica esemplarità della voce universale. Nel secondo di questi incontri abbiamo compreso come tale rielaborazione e superamento del modello del giudizio estetico consista nel recuperare l'irriducibile e necessario aspetto espressivo del linguaggio dalla negazione di gran parte della filosofia del linguaggio contemporanea, ripensando proprio i claim to community nei termini dei "passionate utterance"; tale nozione deriva dalla ricostruzione e dall'integrazione che egli fornisce alla teoria di un autore assolutamente eterodosso in ambito di analisi del linguaggio, John L. Austin, la cui teoria degli atti linguistici, andando in una direzione diversa da quella logica-positivista, arrivava ad aprire lo spazio per l'estetico con la sua nozione di atti perlocutori, per poi però tornare indietro a sua volta.

---

<sup>556</sup> ibidem p.185

Dopo esserci concentrati dunque sulla rilevanza estetica della filosofia di Cavell, proponiamo qui un ulteriore confronto, evidenziando le profonde affinità con lo storico e filosofo della scienza Thomas Kuhn, in particolare con la nozione di paradigma, e con alcune correlate, proposte nel suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Il nostro obiettivo è innanzitutto ricostruire gli elementi comuni, la cui trattazione è una novità per la letteratura dedicata a questi due pensatori. Riflettendo su questi potremo infatti far emergere nuove parti del modello di razionalità di Cavell, arrivando ad esaminarlo e valutarlo con maggior precisione; mostreremo così come l'elaborazione di Kuhn costituisca una vera e propria conferma della proposta di Cavell.

D'altronde nella prefazione alla prima edizione del suo saggio è lo stesso Thomas Kuhn ad attribuire a Cavell, suo collega nel finire degli anni '50 a Berkeley, «il ruolo di diapason creativo» nella formazione di quanto andrà lì ad esporre, per poi dichiarare ancora più esplicitamente il profondo legame fra le loro due elaborazioni: «Il fatto che Cavell, un filosofo prettamente interessato all'etica e all'estetica, fosse giunto a conclusioni così congruenti con le mie, è stato per me una costante fonte di stimolo e di incoraggiamento»<sup>557</sup>. Fu Cavell infatti ad introdurre Kuhn alla filosofia wittgensteiniana<sup>558</sup>, e tale loro relazione umana e intellettuale è stata in alcuni casi citata ricostruendo le biografie di entrambi e le generali influenze che il loro pensiero possa aver ricevuto<sup>559</sup>. Le posizioni dei due

---

<sup>557</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999, ed. orig. Id. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962, p.14

<sup>558</sup> Cfr. Marcum, J. A. *Thomas Kuhn's revolution: an historical philosophy of science*, Continuum, Londra 2005, p.14

<sup>559</sup> Oltre al testo qui sopra citato cfr. Fuller, S. *Thomas Kuhn: a philosophical history for our times*, University of Chicago Press, Chicago 2000. Per ciò che concerne Cavell cfr. Gould, T. *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell* (cit.), così come

sono state inoltre accostate in alcune ricostruzioni della filosofia anglo-americana dell'ultimo secolo, solitamente accomunate fra quelle dei cosiddetti irrazionalisti o razionalisti deboli<sup>560</sup>, nonostante ciò nella letteratura secondaria è assente una ricostruzione di tali precisi punti di contatto delle due teorie, e delle inevitabili differenze visti i campi d'indagine così diversi. Non potremo dunque dar conto qui del complesso e discusso modello kuhniano dello sviluppo della scienza, e dei complessi criteri che lo regolano, ma ci soffermeremo sui punti necessari a dar conto delle specifiche connessioni con la filosofia di Cavell e la sua concezione dell'esemplarità estetica.

### **§5.2 Comunità e intersoggettività fra filosofia della scienza ed estetica**

Due sono le questioni centrali per fornire un quadro complessivo delle analogie e rispondenze fra Kuhn e Cavell, in particolare; i) la comune insistenza, di chiara origine wittgensteiniana, sulla necessità di dar conto della questione normativa, concentrandosi su una dimensione intersoggettiva, che porta a ii) la centralità di una dimensione esemplare che dia conto tanto della possibilità della normatività e dell'accordo comunitario, quanto del cambiamento delle regole e dei criteri che storicamente si danno nella pratica scientifica.

---

Giosi, M. *Stanley Cavell: un percorso «dall'epistemologia al romanzo»*, Firenze University Press, Firenze 2008

<sup>560</sup> Cfr. Glock, H. *What is analytic philosophy?* (cit) pp.97-98. Per una critica di tale definizione cfr. *supra* introduzione, cap. I

Partiamo dunque dalla prima delle due questioni, quella che concerne la comunità, specificatamente dal fatto che Kuhn fin da primo capitolo del suo testo propone una chiara relazione fra quella che chiama “educazione professionale” e la comunità scientifica<sup>561</sup>. Nel secondo capitolo definisce infatti la scienza normale come quella attività di ricerca in cui la comunità scientifica rimane nei confini dell’educazione che le è stata fornita, si dedica infatti a espanderla e ampliarla, adoperando la concezione del mondo da essa veicolata ed i metodi da essa prescritti per articolare matematicamente e logicamente la teoria, e per determinare i fatti rilevanti con cui confrontarla<sup>562</sup>. La «caratteristica più notevole», come la definisce Kuhn, «dei problemi della scienza normale è dunque la scarsa misura in cui essi mirano a produrre novità fondamentali, sia concettuali che fattuali»<sup>563</sup>. In essa infatti tutto il lavoro di ricerca particolare si concentra nell’applicare e determinare l’accordo generale in «una serie complessa di generalizzazioni, che sono esplicite asserzioni di leggi, concetti e teorie scientifiche»<sup>564</sup>. In tali contesti dunque si *segue*, e ci si sottomette al contempo, l’*accordo* della comunità, se ne indaga così la portata, ma non in vista di un risultato innovativo, anzi «questo alle volte può essere conosciuto in anticipo in ogni suo dettaglio ed essere anticipato», quello che infatti costituisce qui la reale scoperta «è la via da seguire per ottenere quel risultato»<sup>565</sup>. È dunque in tal senso che Kuhn definisce questa fase normale come una «soluzione di complessi rompicapi strumentali, concettuali e matematici»<sup>566</sup> che sfidano non solo la comunità, ma l’individuo stesso, il singolo scienziato a dimostrarsi sufficientemente

---

<sup>561</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p.23

<sup>562</sup> *ibidem* pp.54-55

<sup>563</sup> *ibidem* p.56

<sup>564</sup> *ibidem* p.61

<sup>565</sup> *ibidem* p. 44

<sup>566</sup> *ibidem* p.56-57

abile da poterle risolvere. Si dà infatti una sorta di certezza che una soluzione sia possibile, poiché essa è garantita dal frame concettuale condiviso, se infatti esso include come valido e sensato un problema vuol dire che al suo stesso interno se ne possono *normalmente* rinvenire le possibilità e i metodi di soluzione.

Quella che dunque presenta Kuhn è una comunità scientifica articolata e basata su quella che definisce la “comune iniziazione”, c’è infatti un senso molto netto per cui si deve essere *introdotti* nella forma di (vita del) ragionamento scientifico, e per cui essa è sostanzialmente sempre a rischio di una forma di autoreferenzialità o arbitrarietà, che la induce a valutare i propri risultati solo in base alle proprie convenzioni.<sup>567</sup>

Già però riflettendo sul modello di tale iniziazione, sull’entrata dello scienziato nella sua propria e specifica comunità di appartenenza, Kuhn, inizia almeno in parte a mettere in questione tale modello centrato su un accordo e che ci include in sé senza problemi o frizioni. Se infatti la “scienza normale” «è un’impresa altamente cumulativa»<sup>568</sup>, si deve dar conto di come il singolo studente entri in relazione a tale corpus di nozioni<sup>569</sup>. Scrive infatti che «gli scienziati non imparano mai concetti e

---

<sup>567</sup> Cfr. *ibidem* pp. 22-23. Kuhn vuole sia esplicitare come la scienza di fatto affronti tale rischio convenzionale, attraverso la possibilità del cambiamento, della propria ridefinizione o rivoluzione, sia allo stesso tempo mostrare che ci sono fasi ineliminabili, non per questo dannose o portatrici di errori, in cui la scienza agisce “come se” fosse convenzionale, perché essa stessa si dà il proprio criterio di normalità senza poterlo mettere in questione. Su tale rapporto fra normalità, normatività e convenzionalità cfr. *supra* §§2.1, 2.2 cap.II.

<sup>568</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p. 75

<sup>569</sup> Cfr. *supra* §3.1, cap.I. La critica di Cavell/Wittgenstein ad Agostino sosteva che apprendere un linguaggio non è imitare quello che gli adulti fanno, attivamente e consciamente, ma venire *addestrati* a compiere alcune cose in un certo modo, così che ciò che diciamo sia riconosciuto come dotato di senso. Kuhn ci descrive il caso particolare dell’apprendimento di un metodo e linguaggio scientifico in un modo in un certo senso

leggi in astratto per se stesse. Al contrario questi strumenti intellettuali si manifestano fin dall'inizio come un complesso storicamente e pedagogicamente anteriore». L'apprendimento scientifico si «dà dunque attraverso l'esercizio o attraverso l'azione continua lungo tutto il processo dell'iniziazione professionale»<sup>570</sup>, in tale fase però, sebbene lo studente debba ripercorrere *da sé* i passi e i problemi della sua disciplina, esempio per esempio, essi «continuano ad essere strettamente modellati sui risultati precedentemente accettati come punti fermi»<sup>571</sup>.

Gli *esempi* sono dunque essenziali per l'apprendimento scientifico, ma per capire quale sia la loro reale valenza in questo contesto dobbiamo riformulare tale questione nei termini della nostra ricostruzione di Kant<sup>572</sup>: possiamo dire infatti che Kuhn sta tracciando la scienza normale come quella in cui si chiede allo scienziato più di *imitare* l'esempio, che propriamente di *seguirlo*. Il singolo scienziato non si rifà infatti al suo predecessore e ai suoi risultati cercando a sua volta, e con pari originalità, di ridefinire l'ambito dei problemi, ma piuttosto tenta di applicare e chiarificare quanto da questi raggiunto. Tutto ciò non comporta la perdita della propria individualità in ambito scientifico ma piuttosto la necessità di doverla sempre ricondurre all'accordo generale su prassi e criteri, non potendola -ancora- adoperare nel suo senso originale e creativo. Tale *seguire imitativamente* l'esempio di questi «risultati precedentemente accettati come punti fermi», senza esemplarizzarsi a sua volta da parte dello scienziato, a differenza dell'ambito produttivo estetico in cui dava

---

simile, poiché insiste su una dimensione di addestramento "imitativo", di iniziazione a partire da alcuni risultati, veri e proprio *esempi* da prendere a riferimento (cfr. *infra*).

<sup>570</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p.69

<sup>571</sup> *ivi*

<sup>572</sup> Cfr. *supra* §3.2 di questo capitolo



esiti negativi quali il «manierismo» e lo «scimmiottamento»<sup>573</sup>, in ambito scientifico non è affatto problematico, coincide piuttosto con la fase normale della teoria. In una tale fase il pensiero agisce, sia nell'apprendimento che nello sviluppo di tali risultati, attraverso un giudizio *determinante*<sup>574</sup>, ovverosia applica certi modelli e prassi<sup>575</sup> desumibili dalla tradizione in cui si è iscritti. Il fatto che tali strumenti concettuali della scienza normale siano dunque sempre già in *atto*, ovverosia che si diano e siano appresi solo attraverso le loro continue applicazioni, determina la problematicità di una loro scissione dalla prassi e conseguente tematizzazione e messa in discussione.

Quando però la scienza normale si approssima a esaurire le proprie possibilità di espandere una teoria, quando i problemi si iniziano a presentare in maniera tale da non poter essere ricondotti all'interno della propria educazione, quando cioè non sono più pensabili come solo dei rompicapi vista la loro irrisolvibilità, non si ricorre ancora all'esemplarità e alla sua possibilità creativa, non si apre subito una fase "rivoluzionaria", ma piuttosto quando l'accordo è in pericolo esso si rifà alle regole, cercando di strutturarsi il più possibile. Come scrive Kuhn infatti «quando gli scienziati non sono d'accordo se i problemi del loro campo siano stati risolti o meno, la ricerca di regole acquista allora un ruolo che

---

<sup>573</sup> Kant, I. *Critica della Facoltà di Giudizio* (cit.), §49, 201, p.154. Cfr. *supra* §3.2 di questo capitolo

<sup>574</sup> Cfr. *supra* §1.1 di questo capitolo per la definizione di tale modalità del giudizio da parte di Kant.

<sup>575</sup> Questa prima differenza fra l'ambito estetico e quello scientifico ci mostra come il secondo, seppure non pienamente riconducibile a una prospettiva *rule-governed*, sia comunque estremamente legato a questa nella sua fase normale, seguire imitativamente l'esempio consiste infatti nell'applicare qualcosa di molto simile a delle regole. La produzione estetica ed artistica invece sembrerebbe sempre trovarsi, o dover cercare di trovarsi, in una fase oltre le regole e sempre rivoluzionaria. Cfr. *infra* §5.3

ordinariamente non possiede»<sup>576</sup>. Il corpus scientifico, esplicitando così sempre più determinatamente l'accordo generale comunitario sotto regole e condizioni distinte, si articola in sempre più precise branche del sapere, con un crescente effetto di specializzazione e delimitazione specifica dei campi d'indagine<sup>577</sup>.

Tali problemi però, nonostante tale irreggimentazione, divengono via via sempre più incomponibili, e la serie di correzioni espresse dalle singole regole non riesce più ad affrontare i contro-esempi sperimentali che si danno. Si pongono infatti sempre maggiori contraddizioni interne, la comunità stessa, seppure con difficoltà e con delle vere e proprie «resistenze», riconosce progressivamente il proprio momento di crisi. Ciò non comporta però abbandonare subito la teoria, poiché «questa è dichiarata invalida soltanto se esiste un'alternativa disponibile per prenderne il posto»<sup>578</sup>, l'impresa scientifica non può infatti abbandonare un frame di riferimento una volta stabilito il primo. Tale fase di crisi apre a quella della scienza rivoluzionaria in cui si ricerca una nuova prassi, un risultato da cui ripartire per reimpostare l'apparato concettuale; poiché in tale frangente ciò che è minacciato è proprio l'accordo comunitario, frazionato in diverse e varie discipline così come in diversi approcci teorici, fra loro non componibili, ai nuovi problemi insorti, nella comunità scientifica prevale l'idea di aver perso la sensatezza dei propri usi e concetti stessi<sup>579</sup>, nella consapevolezza di non poter ricorrere alle regole

---

<sup>576</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p.71

<sup>577</sup> Cfr. *ibidem* pp.72-74.

<sup>578</sup> *ibidem* p.103

<sup>579</sup> Kuhn cita come esempio gli scambi di lettere fra Wolfgang Pauli e Werner Heisenberg, evidenziando proprio un passaggio che mostra la difficoltà del lavoro scientifico in tali contesti rivoluzionari, quando ancora non si sia data già, anche solo in nuce, la possibilità di una nuova teoria, ma se ne avverte l'esigenza: «In questo momento la fisica si trova ancora una volta in una terribile confusione. In ogni caso è troppo difficile per me, e

poiché esse sono proprio ciò che è in questione insieme alle attività che delimitano, né alla stipulazione di un accordo che richiederebbe una base comune, un accordo più grande e comprensivo che invece manca. La situazione che descrive Kuhn è dunque molto simile a quella che Cavell individuava quando descriveva il nostro rischio scettico, conseguenza di una prospettiva rule-governed del linguaggio e di un approccio solo conoscitivo al mondo<sup>580</sup>. Sia Kuhn che Cavell si trovano infatti a confrontarsi con il problema di come si possa dare un cambiamento o un recupero della sensatezza delle nostre pratiche, laddove queste sembrano a rischio, «quando l'essere all'unisono è minacciato o perduto[...], quando noi “non sappiamo come andare avanti”, quando abbiamo perso l'orientamento nei confronti delle nostre parole e del mondo che queste anticipano»<sup>581</sup>. Come in Cavell tale momento di crisi non veniva superato richiamandosi a regole ancor più generali, o a una concordanza convenzionale o naturale distinta da ciò che siamo chiamati a recuperare, ma piuttosto a partire dalla nostra capacità di esibire e proporre singolarmente, ed esemplarmente, i *criteri* nella nostra stessa pratica, parimenti in Kuhn, nella fase rivoluzionaria che egli descrive, è centrale ricercare e produrre degli *esempi*, uno o più risultati raggiunti dalla scienza che siano innanzitutto *nuovi*, sufficientemente aperti e attraenti da poter esser sviluppati ed essere assunti come punto di riferimento da parte della comunità scientifica, ciò che definisce appunto come “paradigmi”. Tali esempi di effettiva prassi scientifica possono infatti fornire modelli per dare origine a particolari tradizioni di ricerca

---

preferirei essere stato un attore comico o qualcosa del genere, e non avere mai sentito parlare di fisica», ibidem p.110

<sup>580</sup> Cfr. *supra* §3.3, cap. II.

<sup>581</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) pp.61-62

scientific<sup>582</sup>, essi sono infatti ciò che lo scienziato ha a disposizione quando non vi è ancora una teoria definita, le regole e l'accordo non sono state ancora state determinati, poiché saranno costruiti ed astratti a partire da questi.

Nella proposta di Kuhn il paradigma svolge dunque un ruolo esemplare e singolare, fuori da un contesto teorico definito e regolato, che prova a riorientare la comunità scientifica, invocando e adottando un modello di correttezza che ricalca quello del *claim to community* e il suo riorientare la comunità linguistica. Esattamente come un *claim to community* un paradigma non *confuta* infatti la fase scientifica precedente, i suoi risultati e il paradigma che l'ha generata<sup>583</sup>; per il confronto fra due paradigmi possiamo affermare quanto scrive lo stesso Cavell esponendo il modello di validità che egli propone per i *claim*, ovverosia che entrambi «rivaleggiano l'uno con l'altro per la stessa conferma»<sup>584</sup> da parte della comunità, sono infatti due «esemplari campioni»<sup>585</sup> di due diversi e incompatibili modi di far scienza e di concettualizzare la realtà, è infatti lo stesso Kuhn ad affermare che i «sostenitori di paradigmi opposti praticano i loro affari in mondi differenti», incommensurabili<sup>586</sup>. In tutto il suo testo Kuhn ritorna poi più e più volte su tale concetto, affermando nettamente come al cambiare di un paradigma «cambia l'intero mondo»<sup>587</sup>, (fra i vari esempi menziona il passaggio dalla teoria dell'Elettromagnetismo di Maxwell a quella della relatività di Einstein, quello che dalla chimica del flogisto portò alla chimica di Lavoisier, ancora quello dal sistema tolemaico a

---

<sup>582</sup> Cfr. Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p.29-31

<sup>583</sup> Cfr. *supra* §4.2 cap. II.

<sup>584</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p.44

<sup>585</sup> *ivi*

<sup>586</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p. 182

<sup>587</sup> *ibidem* p. 141

quello copernicano), cambia l'immagine che la scienza ne offre, non è dunque possibile valutare i due paradigmi da un punto di vista condiviso e con criteri riconosciuti, i sostenitori dell'uno e dell'altro hanno infatti un vocabolario e apparato concettuale diverso, se non addirittura un mondo diverso di riferimento.

Si pone quindi già qui un primo problema e una prima differenza: in Cavell, infatti sembra esserci una base *comune*, o per meglio dire una possibilità di costruire una base comune alla luce della quale valutare ed accettare i claim to community, possibilità "estetica" tanto quanto ordinaria, che si riposa sulla nostra capacità di esprimere la nostra forma di vita e i suoi reali bisogni. Un claim to community *rivoluziona* la comunità ma allo stesso tempo ne costituisce anche uno sviluppo in continuità con essa, un cambiamento dunque quanto una sua riscoperta<sup>588</sup>; in Cavell e Wittgenstien è infatti centrale l'idea della possibilità di una trasfigurazione e di una trasformazione *naturale* della nostra comune natura umana, che non possiamo eludere o negare ma esprimere in modi diversi.

In Kuhn invece questo sfondo comune di riferimento alla cui luce valutare i concorrenti paradigmi, e tale conseguente possibilità di continuità fra una comunità scientifica e un'altra, sembrano a prima vista essere mancanti. Secondo Kuhn una disciplina scientifica non muta infatti semplicemente apportando delle modifiche a delle singole strutture di pensiero, tale cambiamento infatti, tale «transizione da un paradigma in crisi ad uno nuovo è tutt'altro che un processo cumulativo, ma piuttosto una

---

<sup>588</sup> Cfr. *supra* §5, cap. II, dove abbiamo fornito l'analisi che Cavell svolge riguardo le presunte accuse di conservatorismo sociale implicito nell'idea di filosofia del linguaggio ordinario.

ricostruzione del campo su nuove basi»<sup>589</sup>. C'è dunque un vero e proprio *salto*, che all'inizio è sempre nel vuoto e che ingenera confusione, esso nasce infatti dall'esaurimento problematico e contraddittorio dell'apparato teorico precedente, che non viene emendato ma sostituito *in toto* dando luogo a una vera e propria rivoluzione. Anche in Kuhn la situazione è in realtà ambivalente, alcuni concetti generalissimi sembrano permanere anche in tali trasformazioni radicali, essendo in questo almeno in parte simile a quella quella esaminata da Cavell, tornando al quale possiamo infatti chiarirla. Quando infatti egli stesso ha presentato tale questione riguardo la propria filosofia<sup>590</sup>, presentando la dimensione del *cambiamento* delle nostre pratiche come una forma di *recupero* di queste stesse, ha fatto non a caso riferimento a tale analogo problema nella proposta di Kuhn, affermando:

È questo il modo in cui, nella mia incompetenza in materia, leggo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*: che soltanto un grande scienziato -o un grande artista- può accettare un cambiamento rivoluzionario di una scienza o di un'arte come una sua *naturale* estensione, e accettare e proporre un tale cambiamento al fine di *conservare* il contatto con l'idea della scienza e dell'arte, con i canoni di comprensione e generalità che sono propri di essa, opponendosi alla concezione per cui, invece, il

---

<sup>589</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p. 141

<sup>590</sup> Cfr. *supra* §3.2, cap. II.

progresso normale di spiegazione ed obiezione non  
gli sembrerebbe più essere scienza<sup>591</sup>.

C'è dunque uno specifico intreccio fra conservazione e innovazione che si dà in tali riconfigurazioni e rivoluzioni scientifiche, anche se ogni progresso in ambito scientifico si dà in maniera decisamente più radicale che in ambito ordinario, infatti «il passaggio da un paradigma a uno opposto non può essere realizzato con un passo alla volta, né imposto dalla logica o da un'esperienza neutrale [...] esso deve compiersi tutto in una volta (sebbene non necessariamente in un istante) oppure non si compierà affatto»<sup>592</sup>. Una rivoluzione quale quella operata dalla relatività einsteiniana è stata infatti una rivoluzione della fisica *stessa*, una ricerca di una diversa base per questa *stessa* disciplina, e sebbene alcuni suoi concetti generalissimi siano stati modificati, nondimeno c'è anche una ricerca di continuità, di ricomporre la propria comunità scientifica a rischio di disgregazione, proprio grazie a un nuovo paradigma.

Ciò non comporta che ogni scienziato partecipi a tale rivoluzione, che tale ricomposizione sia facile o senza frizioni, come scrive lo stesso Kuhn infatti «molto spesso essi non si lasciano convincere a farlo, il copernicanesimo convertì pochi scienziati per quasi un secolo dopo la morte di Copernico, così come l'opera di Newton, particolarmente sul continente, non fu accettata per più di mezzo secolo...»<sup>593</sup>; nondimeno la comunità scientifica stessa, seppure nel corso di generazioni, attraversa

---

<sup>591</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario*. (cit.), p. 170, traduzione parzialmente modificata, corsivi miei.

<sup>592</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p. 182 Tale darsi del cambiamento in una sola volta, e non argomentativamente secondo passaggi diversi, sembra richiamare ciò a cui ci riferivamo con la nozione di cambio d'immagine. *Cfr. supra* §3.1 cap. I.

<sup>593</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p. 182

tale trasformazione del proprio paradigma, della propria stessa *natura*, tale discontinuo, perché incommensurabile, cambiamento di ciò che considera naturale e ovvio, e che costituisce la sua immagine del mondo.

### **§5.3 Il paradigma fra esempio e regola: comunità e forma di vita estetica.**

Abbiamo fin qui esaminato la nozione di paradigma nell'ambito della fase della scienza rivoluzionaria, per comprendere però il complesso ruolo che svolge nella ricostruzione di Kuhn dello sviluppo scientifico dobbiamo chiarire parallelamente anche il suo rendere possibile e strutturare la scienza normale. È lo stesso Kuhn infatti, nel poscritto alla seconda edizione del 1969 de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a esplicitare la doppia valenza di tale concetto, riconoscendo il doppio senso in cui egli stesso l'ha usato e proposto, proprio in relazione alla scienza normale:

Da un lato il paradigma rappresenta l'intera costellazione di credenze, valori, tecniche, e così via condivise da una comunità. Dall'altro, esso denota una sorta di elemento di quella costellazione, concrete singole soluzioni, che usate come esempi, possono sostituire regole esplicite per la soluzione dei rimanenti rompicapo della disciplina.<sup>594</sup>

In ambito di scienza normale il paradigma è dunque innanzitutto lo stesso accordo comunitario, che si sostanzia in strumenti, modelli

---

<sup>594</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p. 212



comportamentali, procedure di decisione e abiti concettuali; questo primo significato incarna e approfondisce dunque quello che Kuhn definisce l'aspetto sociologico della sua proposta, secondo cui dobbiamo identificare le varie comunità scientifiche individuando i termini delle comune e condivisa visione del mondo di ciascuna di queste, rintracciando storicamente una forma di accordo-paradigma che preceda le stesse regole di articolazione di una disciplina, e che si trasmette proprio nell'educazione. Si chiarisce così ancora di più in che senso la struttura di tale accordo non sia quella di un sistema di regole condiviso ed esplicito che definisce e delimita rigidamente un ambito scientifico, ma piuttosto una serie di esempi per la comunità stessa. «Il paradigma infatti governa non un campo di ricerca ma piuttosto un gruppo di scienziati e ricercatori»<sup>595</sup>, che produce e convalida allo stesso tempo la conoscenza scientifica *in, all'interno di*, tale accordo, all'interno di tale costellazioni di credenze ed esempi condivisi, prima che *attraverso* e grazie ad essi.

Il modello di razionalità della scienza normale, l' "accordo paradigmatico" della sua fase normale così come il ruolo al riguardo della comunità scientifica, non corrispondono dunque a un *mettersi d'accordo*, a una dimensione comunitaria intersoggettiva in cui si stipula e si contrae un accordo articolato in regole, né all'esercizio autoritario di questo stesso usato come esplicita regola di convalida da parte della comunità, come in Kripke e nelle altre proposte comunitariste che impongono una richiesta conformista ai membri – se non applichi il concetto come la tua comunità di appartenenza, allora la tua mossa è scorretta<sup>596</sup>.

---

<sup>595</sup> ibidem p.217

<sup>596</sup> Cfr. *supra* §3.3 cap. II

Il modello proposto da Kuhn non coincide nemmeno con il *trovarsi in accordo* cavelliano-wittgensteiniano, caratterizzato dal fatto che la dimensione intersoggettiva è il risultato della ricerca e delle pretese dei singoli, che soggettivamente esplorano e tentano di recuperare espressivamente e immaginativamente la propria base in comune, cercando di presentarsi come criterio esemplare di un accordo che è *aperto*, che viene tracciato e messo alla prova di volta in volta da ogni soggetto. Quello su cui insiste Kuhn è un modello almeno in parte simile a quest'ultimo, gli scienziati si *trovano* in effetti in un accordo che hanno ereditato fin dalla loro formazione e operano in esso e con esso; la netta e sostanziale differenza però è che tale accordo è esplicitamente *determinato*, e la comunità per meglio dire si *trova determinatamente e paradigmaticamente* in esso, questo è infatti articolato attraverso concreti esempi, concetti, standard e tecniche, un generalissimo frame concettuale e pratico insieme, senza il quale non si potrebbe pensare la comunità stessa. La pratica scientifica non può dunque mettere in questione tale paradigma dal suo interno, essa infatti è, e deve *sequire*, l'accordo in senso *imitativo* e implicito, dato che questo non si sostanzia fin dal principio in regole<sup>597</sup>. Ciò comporta dunque il dover rimanere in esso, perlomeno nella fase normale, nei suoi risultati e nelle sue strutture, non avendo mezzi concettuali realmente altri per criticarli; la stessa educazione infatti è a sua volta paradigmatica, si dà attraverso esempi della stessa disciplina, concepiti appunto come corpus di pratiche, tradizioni e standard da ereditare che escludono punti di vista alternativi. Come scrive Kuhn «tutti i fisici, ad esempio, cominciano con l'imparare gli stessi esemplari:

---

<sup>597</sup> Cfr. *supra* §5.2 di questo capitolo, dove abbiamo discusso la nozione dell' "imitare l'esempio".

problemi come il piano inclinato, il pendolo conico, e le orbite di Keplero...»<sup>598</sup>.

Se dunque in questa fase non si può dare lo spazio per una critica interna, si può comunque arrivare a sostituire quest'insieme di nozioni, e la «tacita conoscenza»<sup>599</sup> veicolata in esse, tutte insieme, con quello che abbiamo visto definire da parte di Kuhn come un «cambio del mondo», un'alterità radicale e non componibile che si dà sotto il peso di contraddizioni e contro-evidenze sperimentali, e con la capacità di riconoscere l'irrisolvibilità all'interno del proprio frame –ciò che differenzia la scienza normale da quella rivoluzionaria non è il fatto che nella prima non si diano contro-evidenze o problemi, ma piuttosto che essi siano pensabili e affrontabili come rompicapi.

Per dar conto di questa rivoluzione dobbiamo dunque tornare al secondo senso della nozione di paradigma, quello che Kuhn definisce il suo senso più filosofico<sup>600</sup>, e che per distinguere dal primo propone esplicitamente di sostituire con il termine “un esemplare”. Tale esemplare ha una rilevanza anche nella scienza normale, esso infatti, come visto poco sopra, può «sostituire regole esplicite per la soluzione di rompicapo»<sup>601</sup>, che compaiono solo in una fase intermedia. È però nella fase rivoluzionaria che esso ha un ruolo ancor più determinante e specifico, che coinvolge pienamente la capacità esemplare in senso creativo, a partire da dalla quale possiamo ricostruire tanto la possibilità della conoscenza e dell'innovazione scientifica, che la sua normalità. In tali contesti in cui il paradigma nel primo senso sociale e allargato è perso, o perché è sotto la

---

<sup>598</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p.226

<sup>599</sup> ibidem cfr. p. 231

<sup>600</sup> ibidem p.212

<sup>601</sup> *ivi*, cfr. §5.2 di questo capitolo

pressione di alcuni contraddizioni o contro-esempi, o perché si è frazionato in scuole diametralmente contrapposte, emerge infatti il paradigma nel suo secondo senso di “esemplare”. Questo infatti è l’unica possibile risposta in una tale difficoltà, l’unico possibile mezzo per poter «tollerare una tale crisi; come gli artisti infatti gli scienziati creativi debbono di tanto in tanto essere capaci di vivere in modo squinternato»<sup>602</sup>. Dove infatti non vale più la rassicurazione dell’accordo comunitario, in tale contesto “squinternato”, con posizioni diverse che iniziano a moltiplicarsi, la ricerca deve vivere in maniera esemplare, ovverosia cercare un esempio “nuovo e aperto”, un esperimento, una parte di una teoria, una singola scoperta o una soluzione di un problema, da poter condividere, seguire, approfondire ed estendere in quanto *esemplare di* una nuova scienza, così che proprio in tale estensione e condivisione di un paradigma-esemplare si riformi un diverso paradigma-accordo<sup>603</sup>.

La scienza rivoluzionaria dunque si apre a un gioco creativo e singolare, aprendosi anche alla filosofia, «che la scienza normale di solito tiene a debita distanza»<sup>604</sup>, in particolare alla «filosofia creativa», all’analisi concettuale, che permette innanzitutto allo scienziato di rendere esplicito e chiaro il tipo di paradigma da cui proviene, con i suoi limiti e le sue difficoltà, e che allo stesso tempo lo spinge all’immaginazione. Nella “filosofia” infatti la ricerca non è vincolata alle condizioni e ai limiti materiali del laboratorio, ed è dunque possibile, all’inizio solo in linea di

---

<sup>602</sup> ibidem p.105

<sup>603</sup> Come esempio al riguardo, Kuhn cita le allora «contemporanee ricerche sulla teoria del campo e sulle particelle fondamentali» in fisica teorica, in particolare «gli sforzi di individuare il neutrino», come tentativo proprio di rinvenire un paradigma, come modo di «localizzare e isolare un insieme ancora indefinito di anomalie» (cfr. pp.113-114). La prima prova sperimentale al riguardo si ebbe solo nel 1987.

<sup>604</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (cit.) p.115

principio per poi cercarne conferme empiriche, concepire nuovi apparati concettuali. Per “filosofia” Kuhn intende dunque, oltre a un’operazione logica-analitica di definizione delle proprie nozione, il ricorrere agli *esperimenti mentali*<sup>605</sup> -di qui l’aggettivo di “creativa”<sup>606</sup>- strumenti essenziali nella fase rivoluzionaria e non a caso adoperati fra gli altri da Galileo, Bohr, Einstein<sup>607</sup>. La ricerca del paradigma prima come esemplare e poi consequenzialmente come accordo, non è dunque confinata al rinvenire una nuova e proficua *pratica* scientifica come unico possibile nuovo punto di partenza, ma lavora anche in un campo più puro intellettualmente, che richiede di immaginare e costruire allo stesso tempo contesti innovativi.

Tale *genes* dell’accordo in cui la comunità scientifica arriva a trovarsi, non è dunque più caratterizzabile nei soli termini di un seguire imitativamente l’esempio, ma piuttosto come la *determinazione* stessa dell’esempio, del

---

<sup>605</sup> Per la complessa questione del rapporto fra la teoria kuhniana e gli esperimenti mentali cfr. Sorensen, R. A. *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford 1992, in particolare il capitolo 5. Lo stesso Kuhn è tornato su tale tema nel suo saggio *Una funzione per gli esperimenti mentali*, in Kuhn, T. *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino 2006 pp. 97-127

<sup>606</sup> Kuhn nella sua opera non si dedica mai a esplicitare il ruolo che tale creatività e immaginazione svolgono, menzionandole solo di passaggio nel capitolo VIII (pp. 114-115); né si è soffermato su queste laddove è ritornato sulla questione degli esperimenti mentali nel suo *Una funzione per gli esperimenti mentali* (cit.). Non è dunque qui possibile approfondire oltre tale tema, e riflettere sui possibili punti di contatto che tale dimensione creativa sembrerebbe avere con le capacità estetiche ordinarie che abbiamo individuato in Cavell e con il loro riorientare il singolo e la comunità. Nondimeno dobbiamo segnalare come proprio insistendo sul ruolo dell’immaginazione negli esperimenti mentali sia possibile tracciare un primo ponte fra arte e scienza. Tale questione si è andata affermando negli ultimi anni in letteratura, ma visti i troppo scarni riferimenti di Kuhn al ruolo dell’immaginazione, difatto non è stata presa in considerazione la sua posizione al riguardo cfr. Crick, N. *Conquering our Imagination. Thought Experiments and Enthymemes in Scientific Argument*, in *Philosophy and Rhetoric*, 37, 2004, pp. 21–41. O ancora cfr. Swirski, P. *Of Literature and Knowledge : Explorations in narrative thought experiments, evolution, and game theory*, Routledge, New York 2007, in particolare p. 113-114.

<sup>607</sup> Cfr. Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (cit.) p.114

paradigma come esemplare. I paradigmi, in tale secondo significato singolare, sono infatti tali che di questi «non esiste un vero precedente<sup>608</sup>», non sono esempi di qualcosa che già si è dato, *conservano* sì l'idea generalissima di una disciplina, ma allo stesso tempo la rivoluzionano proponendosi come criteri per sé stessi e per questa al contempo. Ed è proprio in tale condizione criteriale che si dà il più stretto e chiaro legame fra la proposta di Cavell e quella di Kuhn, o per meglio dire con il suo delineare la scienza rivoluzionaria.

Per tracciare le conclusioni di questo confronto possiamo infatti dire che Kuhn imposta la sua ricostruzione della scienza normale in modi per certi versi simili a come Cavell ha delineato la comunità linguistica e l'ordinaria pratica concettuale, propone infatti una forma di razionalità e sensatezza non basata su regole, ma su una pratica condivisa, su una paradigmaticità come accordo generale ed esemplare. Nondimeno però in tale fase l'accordo sembra *richiedere*, nella sua determinatezza, di essere imitato in quanto esempio e quindi applicato, si pone infatti come regola soggiacente e implicita, che precede le singole pratiche. Anche in Cavell era presente l'idea di una base dei nostri usi linguistici, una base naturale, ovverosia la nostra forma di vita<sup>609</sup>; questa però non precedeva, concettualmente e normativamente, la stessa cultura che la realizzava, gli stessi usi e individui che la incarnavano. Era infatti *espressa* da questi e rintracciabile, per un suo recupero, solo attraverso e dagli individui nella loro cultura, attraverso e dalle singole mosse linguistiche espressive che provavano a riconfigurarla. Se dunque Kuhn apre già in sede di ricostruzione della scienza normale in direzione di Cavell, è però solo nell'ambito della

---

<sup>608</sup> *ivi*

<sup>609</sup> Cfr. *supra* §2.3, cap. II

scienza rivoluzionaria che le due proposte arrivano a congiungersi, e dove la prima diviene una conferma in ambito epistemologico della seconda; in tale fase infatti, nel passare dal paradigma-accordo al paradigma-esempio che non è più scindibile dalle pratiche che lo realizzano, Kuhn arriva a concepire un esempio che si pone come criterio di sé stesso e di una nuova articolazione della conoscenza scientifica. È lo stesso Kuhn infatti a scrivere che «ciascun paradigma soddisfa infatti, più o meno i criteri che esso stesso si impone»<sup>610</sup>.

In Cavell sembra propriamente non esserci distinzione fra tali due fasi, fra una comunità normale e comunità rivoluzionaria, questo però non significa che egli proponga una continua e totalizzante rivoluzione permanente che metta ogni volta in questione tutti i nostri usi concettuali, lasciandoci incapaci di determinarli. Piuttosto nella sua proposta, così come l'abbiamo ricostruita, è a partire da ogni punto della mia cultura, senza che necessariamente si diano controprove, contraddizioni e difficoltà teoretiche al riguardo, ma a partire proprio dalla sua ordinarietà e dalla mia singola soggettività di parlante e di essere umano, che posso «spingere il mio stesso linguaggio e la mia stessa vita all'immaginazione», riconfigurare una ad una le mie pratiche attraverso le mie ordinarie capacità espressive ed estetiche, «confrontando le mie parole e la mia vita, così come io le faccio procedere, con la vita che le parole della mia cultura possono immaginare per me: per confrontare la cultura con se stessa, seguendone le linee che si incontrano in me.»<sup>611</sup> Per Kuhn invece la fase normale e la fase rivoluzionaria sono distinte, ma d'altronde non potrebbe che essere così proprio per la differenza fra le due basi su cui si danno tali

---

<sup>610</sup> Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (cit.) p.138

<sup>611</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'Ordinario* (cit.) p. 175

cambiamenti e consolidamenti: se in Cavell è quella della vita umana stessa e delle sue forme d'esperienza, una base espressiva, plastica e culturale nella sua naturalità, in Kuhn è invece quella che potremmo chiamare una "forma di vita scientifica", non distinta dall'umano, ma che ne rappresenta un'organizzazione e articolazione che per i propri scopi, per la ricerca di un sapere sistematico basato su metodi di prova rigorosi, non può che essere più definita e rigida. Non a caso dunque, anche se i modelli di esemplarità coincidono fra i due autori per ciò che concerne la fase rivoluzionaria, Kuhn dà conto di cambiamenti radicali che passano necessariamente da una fase di scienza normale all'altra. Anche se tali mutamenti si danno in maniera discontinua, passando sì per i periodi di crisi della fase rivoluzionaria, questi si devono infatti ricomporre sotto un criterio-esempio d'ordine. Cavell invece, a riprova di tale maggiore plasticità, o piuttosto del diverso senso *ordinario* di "rigorosità"<sup>612</sup>, ci dà conto della condizione frammentaria di un soggetto moderno, che come nell'esperienza estetica, per cercare il senso e la ragione di ciò che fa, deve provare a ritornare di volta in volta su stesso, sulle proprie condizioni espressive e sulla propria relazione con la propria comunità d'appartenenza, proponendosi alla comunità e ammettendo il darsi inevitabile di tale condizione -anche per Kuhn non a caso questa era propria dell'artista, dell'essere "squinternato", dell'essere umano<sup>613</sup>.

---

<sup>612</sup> Cfr. Cavell, *S. Conditions Handsome and Unhandsome* (cit.), pp. 90-91 «Affermare che i concetti ordinari non sono matematicamente precisi significa semplicemente affermare che non sono matematici, non che non siano precisi [...] "I concetti ordinari non sono precisi" non è esattamente un'affermazione falsa, ma piuttosto profondamente ambigua; ciò che potrebbe star dicendo, seppure in una forma che porta a fraintendimenti, è che c'è una distinzione fra concetti che sono associati a funzioni matematiche e quelli che non lo sono». Cfr. *supra* §4.2, cap. I, dove ricomprendevamo la relazione fra aforisma e argomentazione formale sotto l'immagine di "rappresentazione perspicua".

<sup>613</sup> Cfr. *supra* questo stesso paragrafo



La portata innovativa della proposta di Kuhn è rintracciabile dunque proprio nel fatto che essa ha fornito un'analisi storica e filosofica che evidenzia i profondi legami fra il modello di razionalità della scienza, in particolare nella sua fase rivoluzionaria –uno dei chiari meriti di Kuhn è innanzitutto proprio aver individuato e delimitato tale fase del progresso scientifico- e il modello espressivo, esemplare e creativo della pratica artistica. La ricostruzione qui offerta del suo pensiero ci ha consentito dunque di chiarire ed esplicitare la dimensione razionale e cognitiva di una riflessione estetica, evidenziando come essa sia portatrice di un modello di razionalità e correttezza che eccede il suo stesso campo d'indagine; il modello esplicativo del cambio di paradigma costituisce inoltre una e vera e propria conferma della specifica proposta di Cavell, della valenza epistemologica della nozione di *claim to community* e della sua esemplarità criteriale, del suo quindi aver individuato una facoltà umana che tanto nella sua ordinarietà che nella sua "estetività" è alla base del pensiero e dell'esperienza umana nella sua interezza. Tali risponderne qui emerse fra i due modelli, così come le diversità che riguardano in particolare la fase normale della scienza che il primo individua, ci permettono infatti di tracciare le differenze fra ambito scientifico e ambito artistico senza dover porre una distanza netta e insuperabile, ma trovando un esplicito luogo d'incontro e d'interazione fra i due, una comune capacità e possibilità di trasfigurare e *rivoluzionare* i propri concetti e le proprie pratiche.



La mia vita consiste in questo: che sono appagato di alcune cose.

Ludwig Wittgenstein

## **Conclusioni**

### **§1. Una teoria dell'espressione.**

Nel corso di questa tesi ho provato a individuare al fondo del pensiero di Cavell, come suo metodo, suo stile e al contempo come sua proposta filosofica, uno specifico modello di razionalità e normatività eminentemente estetico, che altro non è che una vera e propria teoria dell'espressione, non solo linguistica ma più generalmente umana. Ho riletto infatti qui l'intera filosofia di Cavell come un tentativo di mostrare la necessità di una tale teoria per la filosofia, la necessità per l'epistemologia, così come per altre sue branche, di aprirsi a una riflessione sulle ordinarie capacità umane estetiche ed espressive. Nel richiederci infatti di porre una specifica attenzione alla valenza delle nostre parole, a ciò che *quotidianamente* intendiamo con esse, la sua proposta ci permette di riconoscere e riscoprire come tutti e ognuno dei nostri proferimenti possano rivelare noi stessi, esibire i nostri impegni così come i nostri criteri di comprensione. Cavell arriva così a dissolvere alcune immagini che nel nostro filosofare attribuiamo al linguaggio, e che ci portano a trascenderlo metafisicamente -il pensarlo come essenzialmente denotativo, governato da regole, o performativo solo in un senso convenzionale-, e ci permette di comprenderlo nella sua ordinarietà, giungendo a quella che egli definisce la «radice del linguaggio», un fondo che mostra come «in ogni enunciazione di rivelazione e di confronto si

aprono due strade, quella della responsabilità dell'implicazione, e quella dei diritti del desiderio»<sup>614</sup>.

Quello che ho provato a sostenere, ricostruendo i vari e diversi momenti in cui Cavell ricorre a tali enunciati di “rivelazione e confronto”, o in cui prova a definirli esplicitamente, è che tale loro radice, tale fondo del linguaggio stesso, sia un'ordinaria ed estetica capacità espressiva, che non abbisogna di regole, o di qualcosa che svolga un simile ruolo di guida e ratifica, per dar conto della propria *responsabilità* e razionalità, per accedere a una dimensione intersoggettiva di *confronto* e convalida e proporsi in questa stessa come portatrice di senso. Piuttosto è proprio la nostra stessa capacità di esprimere i nostri *desideri*, il *diritto* che abbiamo di rivendicarli, di avanzare una pretesa alla nostra comunità, un “claim to community” che è allo stesso tempo una pretesa di conoscenza ed espressione di sé - di *rivelazione*- così come di razionalità e intellegibilità<sup>615</sup>, che ci permette di dar vita al gioco di dare e chiedere ragioni, alla normatività.

Tale capacità espressiva è dunque esemplare, è il nostro essere in grado di porci come esemplari campioni per noi stessi e per le nostre pratiche comunitarie, di parlare per sé e per gli altri cercando una “voce universale” dalla e nella nostra singolarità, ma senza per questo iscriversi in un modello secondo cui l'esempio genera una regola, seppure una regola generalissima che non possiamo addurre, un'esemplarità da *seguire*, come nella filosofia kantiana. Cavell sostiene infatti che «la caratterizzazione del giudizio estetico proposta da Kant costituisce un modello per la pretesa filosofica di dar voce a ciò che ordinariamente diremmo quando..., e che

---

<sup>614</sup> Cavell, S. *Performative and Passionate Utterances* (cit.) p.185

<sup>615</sup> cfr. *supra* §4.1, cap. II.

cosa intenderemmo nel dirlo»<sup>616</sup>, ma allo stesso tempo la sua filosofia ed estetica dell'ordinario, l'esemplarità espressiva che egli ritrova in Wittgenstein, è una ripresa quanto un esplicito tentativo di superamento proprio dell'estetica kantiana della *Critica della facoltà di giudizio*. Nel suo modello infatti l'esempio, la pretesa che lo realizza, è *criterio* di se stesso, è ciò che noi attivamente *esprimiamo* in quanto porta con sé ed esibisce le proprie stesse condizioni di comprensione ed i propri termini di critica, senza termini intermedi -principi a priori, regole di applicazione concettuale, convenzioni o disposizioni comportamentali- fra il giudizio che esprimiamo e il mondo.

Un'ulteriore peculiarità di tale proposta è il suo insistere sul fatto che tale capacità appartenga in maniera essenziale alla nostra forma di vita, culturalmente e biologicamente intesa; il recupero da parte di Cavell della dimensione ordinaria del nostro linguaggio corrisponde infatti al portare alla luce quelli che Wittgenstein chiama i «fatti molto generali della natura»<sup>617</sup> umana, provando così a «ricondere l'animale umano al linguaggio, e per questa via alla filosofia»<sup>618</sup>. Cavell delinea infatti un'idea di forma di vita *naturalmente* culturale e dunque *naturalmente* linguistica, ma l'attenzione al linguaggio è qui alla sua capacità espressiva e immaginativa, alla nostra soggettiva e sentimentale condizione di significazione, dunque quello che abbiamo provato a mostrare è che in realtà egli ci permette di ripensare la nostra forma di vita come *naturalmente* estetica. La nostra dimensione culturale, le varie differenze *orizzontali* fra una comunità e un'altra, dipendono dal fatto che la nostra

---

<sup>616</sup> Cavell, S. *Something Out of the Ordinary*, in Cavell, S. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.) pp. 7-27, p.9

<sup>617</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.) , II parte, § XII p. 299

<sup>618</sup> Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 274

natura umana -lo strato biologico e i fatti che lo riguardano<sup>619</sup>- richiede e pretende espressione, non come un qualcosa di esterno e aggiunto a essa, ma come un qualcosa che le è *connaturata*; vivere la nostra forma di vita naturale comporta infatti esprimerla, darle voce e modificarla *culturalmente*, così come cercarne un continuo recupero e riscoperta. È dunque proprio nell'estetico, nel riconoscere come fatto generalissimo e *condizione* centrale della nostra esperienza e del nostro linguaggio la nostra capacità espressiva, esemplare e criteriale di riconfigurarci e trasfigurarci, che si dà «un reciproco incorporarsi del naturale e del sociale»<sup>620</sup>, la possibilità di concepire la nostra forma di vita non come confinata o limitata *dalla* natura, ma piuttosto *alla* natura, a comprenderla, a esplorarla, tentando di dar voce a quelli che Wittgenstein chiama «i nostri reali bisogni»<sup>621</sup>.

## **§.2 La critica filosofica e la critica d'arte.**

Nella scansione dei tre capitoli che compongono questo lavoro abbiamo letto e impiegato tale teoria dell'espressione i) come un modello di argomentazione e critica per la filosofia, che si concentra sulle sue condizioni letterarie, autoriali ed espressive, di cui l'aforisma di Wittgenstein rappresenta il suo più chiaro esempio; ii) come un modello di

---

<sup>619</sup> Cavell menzionava come esempi «il fatto che la realizzazione dell'intenzione richiede un'azione, che l'azione richiede un movimento, che il movimento comporta conseguenze che non avevamo inteso creare, che la nostra conoscenza o ignoranza di noi stessi e degli altri dipende dal modo in cui le nostre menti vengono espresse (e distorte) in parole, fatti e passioni; che le azioni come le passioni hanno una storia» Cavell, S. *La riscoperta dell'ordinario* (cit.) p. 157. Cfr. *supra* §2.2, cap. II

<sup>620</sup> Cavell, S. *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura* (cit.) p.75

<sup>621</sup> Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche* (cit.) , §108, p.65

razionalità esemplare e criteriale, condizione ultima della nostra sensatezza e possibilità di correttezza; iii) come un modello esplicativo della reale valenza estetico-performativa del nostro linguaggio, del libero gioco non rituale che si dà fra noi e gli altri attraverso ciò che facciamo *con* il nostro dire qualcosa, un modello che deriva da un'espansione e una critica da parte di Cavell alla teoria austriaca degli atti linguistici, così come da un profondo ripensamento di alcuni concetti chiave dell'estetica kantiana. Tali tre momenti del pensiero di Cavell, come abbiamo più volte mostrato, sono intimamente legati, costituiscono infatti ognuno l'approfondimento e la spiegazione dell'altro; tale loro interrelarsi ci ha permesso così di ricostruire l'ampio senso che assume nella sua filosofia la dimensione estetica, gli specifici ambiti in cui si rivela centrale, così come il suo essere condizione generalissima della sua intera riflessione.

C'è però un ulteriore senso in cui possiamo leggere tale teoria, un senso legato in maniera diretta alla dimensione artistica e che in è realtà presente in ognuno di questi singoli momenti, senza che però si possa parlare di un diverso e quarto modello, ma che è piuttosto un luogo di scambio centrale per ognuno di questi. Infatti tale risalire alla condizione generale della nostra espressione e significazione, rinvenendola in diversi ambiti dell'elaborazione filosofica, non è distinto in Cavell dall'esame e l'incontro con questa stessa realizzata e vivificata nella concreta esperienza estetica stessa, nell'arte e nelle sue singole opere. Sono molti infatti i testi in cui egli si dedica esplicitamente ad incontri fra la critica d'arte, alla *lettura critica* di alcune opere dei più diversi campi artistici; è autore ad esempio di una raccolta di saggi dedicata alle tragedie

shakespeariane e al loro intimo rapporto con lo scetticismo<sup>622</sup>, di un libro che individua ed esplora un ciclo di commedie hollywoodiane degli anni '40 sul tema del cosiddetto rimatrimonio, del continuo riformarsi dell'incontro con l'altro nella relazione amorosa<sup>623</sup>, così come di una serie di saggi dedicati al cinema<sup>624</sup>, teatro<sup>625</sup>, all'opera<sup>626</sup> e alla musica contemporanea<sup>627</sup>.

Seppur Cavell non proponga mai una teoria dell'arte, una ricomprensione unificante sotto delle specifiche categorie definitorie delle opere che egli esamina, tuttavia non si sofferma sulla produzione artistica solo per mostrare come questa sia generatrice di senso, di stili argomentativi essenziali per dar conto del nostro pensiero, come ad esempio abbiamo visto individuando le condizioni artistico-letterarie della (sua stessa) filosofia<sup>628</sup>. L'obiettivo dei suoi scritti non è solo quello di desumere un metodo dall'arte stessa, apprendere una metodologia per poi applicarla in

---

<sup>622</sup> Riguardo la ricezione del suo *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare* (cit.), cfr. Parker, P. Hartman, G. (ed.) *Shakespeare and the Question of Theory*, Methuen, New York and London 1985, in particolare l'introduzione di Patricia Parker, pp. vi-xii.

<sup>623</sup> Cavell, S. *La ricerca della felicità* (cit.). Quest'opera, così come altri saggi che Cavell ha dedicato al cinema quali *The World Viewed. Reflections on Ontology of Film*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 e ancora quelli contenuti in Rothman, W. (ed.) *Cavell on Film*, State of New York University Press, New York 2005, hanno avuto una notevole importanza in ambito angloamericano, avendo anticipato i cosiddetti *film studies* e posto le basi per uno sviluppo dell'analisi filosofica del cinema. Negli ultimi anni si è poi sviluppata una vera e propria scuola di studi cinematografici che fa esplicito riferimento all'elaborazione di Cavell, ad esempio cfr. Read, R. Goodenough, J. (eds.) *Film as Philosophy. Essays in Cinema After Wittgenstein and Cavell*, Palgrave Macmillan, New York 2005, o ancora Mulhall, S. *On Film*, Routledge, London and New York, 2001 e Rothman, W. *The "I" of the Camera*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2004.

<sup>624</sup> Cavell, S. *Cities of Words*, Belknap Press, Cambridge 2004, oltre al già citato *The World Viewed. Reflections on Ontology of Film* (cit.)

<sup>625</sup> Cfr. ad esempio Cavell, S. *Ending the Waiting Game: A Reading of Beckett's "Endgame"*, in Cavell, S. *Must We Mean What We Say?* (cit.), pp. 115-163

<sup>626</sup> Cavell, S. *A Pitch of Philosophy* (cit.)

<sup>627</sup> Cavell, S. *Music Discomposed*, in Cavell, S. *Must We Mean What We Say?* (cit.) pp. 180-213

<sup>628</sup> cfr. *supra* §§4.1-4.4, cap.I



altri contesti; non ha intenzione di fare nemmeno l'opposto, infatti come scrive in un passo che affronta il suo rapporto con la letteratura, ma che possiamo considerare esemplificatorio del suo generale atteggiamento verso l'arte tutta, «nel ripercorrere le interazioni fra filosofia e letteratura, non intendo mai “applicare” la filosofia alla letteratura, per trasformare così le opere cosiddette letterarie in semplici illustrazioni di un sapere bell'e pronto, del tutto indipendente dalla letteratura»<sup>629</sup>. Piuttosto il suo continuo e costante riferimento alla pratica artistica, la sua ricerca di un incontro e una relazione interna con questa, ci mostra come tutti il suo lavoro, e quindi la sua proposta, sia tanto una forma di critica d'arte che di critica filosofica. I due diversi ambiti e approcci si riuniscono in uno solo nel tentativo di mostrare come l'arte sia un luogo originale di elaborazione di questioni e interrogativi per la nostra forma di vita, problemi che la filosofia stessa può riconoscere nel suo aprirsi alla propria dimensione estetica, sentendosi così chiamata e *provocata* a rispondere a questi, a leggere e interpretare le opere che li esprimono. Quando Cavell prova ad esempio a mostrare come alcune tragedie di Shakespeare si confrontino con un problema chiave della tradizione filosofica moderna, ovvero sia quello dello scetticismo, il nostro non essere capaci di sapere ciò che sappiamo, di esserne certi, accostando il dubbio di Cartesio a quello di Otello<sup>630</sup>, mostrando come entrambi nel tentativo di superarlo, o sconfiggerlo, arrivino a negare e abbandonare il mondo (nel caso di Otello a *uccidere* l'oggetto del suo dubbio, Desdemona), l'altro e l'umano, non vuole dunque mostrare come sia necessario una ricomprensione filosofica di una tale opera, una sua lettura tramite la storia della filosofia occidentale, pena altrimenti la sua incomprensione. Ciò che invece

---

<sup>629</sup> Cavell, S. *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare* (cit.) p.209

<sup>630</sup> cfr. *ibidem* pp.149-169

interessa Cavell è come lo stesso Shakespeare e la sua tragedia sviluppano, autonomamente e sotto diverse condizioni, tale problema, mostrando «il fatto che l'insediamento dell'uomo nel mondo non è fondato su ciò che la filosofia chiama la "conoscenza"»<sup>631</sup>, un fatto la cui scoperta e la cui accettazione non appartiene alla filosofia, ma all'umano in generale.

Le letture di Cavell non vogliono dunque individuare le *condizioni filosofiche* di tali opere d'arte, come se queste fossero dei meri supporti per elaborare e suffragare tesi, o dipendessero per una loro produzione o piena fruizione da un sapere costituito che le precede; visto il modello che abbiamo qui delineato sappiamo infatti che nella sua prospettiva ogni opera, d'arte o filosofica, esibisce *criterialmente* ed esemplarmente le proprie stesse condizioni di comprensione e critica, si pone come criterio di sé. L'intento di Cavell è dunque quello di mostrare come sia proprio il rinvenire tali condizioni *artistiche* delle opere stesse, proprio il prestare ascolto alla singola e irriducibile capacità dei loro autori di dar voce a nostri conflitti, immagini e fantasie, che origina e richiede un proficuo incontro con la riflessione filosofica. Per ritornare all'esempio precedente, la teatralizzazione che Shakespeare offre della condizione umana esibisce la nostra continua resa a, e ripresa da, la nostra negazione di noi stessi, ci rivela il nostro eludere la nostra condizione espressiva nella ricerca sempre frustrata di una giustificazione ultima che ci fornisca una certezza, esiliandoci così da noi stessi, dagli altri e dalla nostra comunità. L'incontro con i suoi testi permette dunque alla stessa filosofia di riconoscersi, di ricomprendere le proprie difficoltà e i suoi tentativi di risoluzione, sotto condizioni non più solo intellettuali ma appunto estetiche, sentimentali, che ci concentrano sui nostri *desideri*, sulla capacità che questi hanno di

---

<sup>631</sup> ibidem, p.30

*rivelarci* noi stessi, sulla nostra esperienza così come l'autore l'ha espressa e immaginata.

Secondo Cavell dunque, la filosofia legge e interpreta *se stessa* nell'arte, riconosce i propri rischi, i problemi che essa pone alla nostra umanità e la propria tentazione di trascenderla, «una tentazione a cui non è grado di rispondere da sola»<sup>632</sup>, ma che invece può provare di volta in volta a superare, come abbiamo provato a mostrare in tutti i diversi momenti e ambiti esaminati in questa tesi, solo aprendosi in tale lettura all'estetica, interagendo con l'arte, da cui può essere vivificata proprio nel tentativo di comprenderla. Cavell ci propone così un'immagine della filosofia che, come nel caso delle *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein che iniziavano con le parole di qualcun altro, di Agostino, «evita di prendere la parola per prima»<sup>633</sup>, che entra in relazione con gli altri ambiti del pensiero e dell'esperienza umana non avendo già una risposta chiara –un set di problemi definiti<sup>634</sup>- che delimiti cosa sia filosofia o cosa no, cosa la riguardi o meno, ma prova a *rispondere* ai testi e alle opere altrui, riscoprendosi o meno in esse. Ciò non comporta dunque eliminare la distinzione fra filosofia e arte, o fra critica filosofica e critica d'arte, ma piuttosto concepire un incontro fra l'una e l'altra dove ogni volta dobbiamo tracciare noi stessi il rapporto, e le distanze, fra le pretese di *risposta* e di *comprensione* della filosofia, fra i suoi tentativi ricostruire e recuperare la nostra dimensione ordinaria e naturale, e le *immagini* di noi stessi, comprese quelle distorte del nostro pensiero, che l'arte esprime e ci offre.

---

<sup>632</sup> ibidem p. xv

<sup>633</sup> ibidem p. xiv

<sup>634</sup> cfr. *supra* §1.1, cap. I



## **BIBLIOGRAFIA**

### **Opere di Stanley Cavell**

**Cavell, S.** *Aesthetic Problems of Modern Philosophy*, in *Must We Mean What We Say?* (cit.) pp.73-96

**Cavell, S.** *Alla Ricerca della Felicità*, Einaudi , Torino 1999, ed. orig. Id. *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Cambridge 1981

**Cavell, S.** *Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in Id. *Must We Mean What We Say?* (cit.) pp.44-72

**Cavell, S.** *Cities of Words*, Belknapp Press, Cambridge 2004

**Cavell, S.** *Conditions Handsome and Unhandsome: The constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990

**Cavell, S.** *Ending the Waiting Game: A Reading of Beckett's "Endgame"*, in Id. *Must We Mean What We Say?* (cit.), pp. 115-163

**Cavell, S.** *Emerson Transcendental Etudes*, Stanford University Press 2003

**Cavell, S.** *In Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1994

**Cavell, S.** *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in Gibson, J. Huemer, W (eds.), *The Literary Wittgenstein*, (cit.) pp. 21 – 33

**Cavell, S.** *Little did I know: Excerpts from Memory*, Stanford University Press, Stanford 2010

**Cavell, S.** *Music Discomposed*, in Id. *Must We Mean What We Say?* (cit.) pp.180-213

**Cavell, S.** *Must We Mean What We Say?*, Updated Edition, Cambridge University Press , Cambridge 2002, ed. orig. 1969.

**Cavell, S.** *Notes and afterthoughts On the Opening of the Investigations*, in Sluga, H . Stern, D. G. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, (cit.) 261-295

**Cavell, S.** *Performative and Passionate Utterances*, in Id. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.), pp. 151-191

**Cavell, S.** *The Philosopher in American Life*, in Id. *Emerson Trascendental Etudes* (cit.), pp. 33-58

**Cavell, S.** *Philosophy the Day after Tomorrow*, Harvard University Press, Cambridge 2006

**Cavell, S.** *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard University Press, Cambridge 1994

**Cavell, S.** *Politics as Opposed to What?*, in *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 1, The Politics of Interpretation, 1982, pp. 157-178

**Cavell, S.** *Responses* in Goodman, R. B. (ed.), *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 157-176

**Cavell, S.** *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004, ed. orig. Id. *Disowning Knowledge. In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987

**Cavell, S.** *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001, ed. orig. Id. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979

**Cavell, S.** *Something Out of the Ordinary*, in Id.. *Philosophy the Day after Tomorrow* (cit.) pp. 7-27

**Cavell, S.** *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque 1989,

**Cavell, S.** *Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers*, in Id. *Philosophy the Day After Tomorrow*, (cit.), pp. 213-235

**Cavell, S.** *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura* in Sparti, D. (ed.) *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. pp. 64-93 ed. orig. Id. *Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of Culture* in *Inquiry* 31, No 3, 1988, pp. 253 – 264.

**Cavell, S.** *Wittgensteinian Event* in Id. *Philosophy the day after Tomorrow* (cit.) pp. 192–212

**Cavell, S.** *The World Viewed. Reflections on Ontology of Film*, Cambridge University Press, Cambridge 1979

=====

### **Altri Testi**

**Affeldt, S.** *The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment, and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell*, in *European Journal of Philosophy*, no. 6, 1998, pp. 1–31.

**Ammereller, E., Fischer, E.** (ed.) *Wittgenstein at Work*, Routledge, London 2004

**Armstrong, D.** *Belief, Truth, Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973

**Austin, J. L.** *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova-Milano 2007, ed. orig. Id. *How to do Things with Word*, Clarendon Oxford 1962

**Austin, J. L.** *Una giustificazione per le scuse*, in Id. *Saggi Filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp.169-195, ed. orig. Id. *A Plea for Excuses* in Id., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961



**Ayer, A. J.** *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1971, ed. orig. Victor Gollancz, London 1936

**Baker, G. P.** *Wittgenstein's Method, Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004

**Baker, G.P., Hacker, P.M.** *Analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Volume 1, Blackwell, Oxford 1980

**Baker, G.P., Hacker, P.M.** *Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford 1986

**Baker, G.P., Hacker, P.M.** *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell Oxford 1984

**Baker, G.P., Hacker, P.M.** *Wittgenstein. Understanding and Meaning, An Analytical Commentary to the Philosophical Investigations Volume 1*, Blackwell, Oxford 1980

**Berlin, I.** *Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, in Id. (ed) *Essays on J.L. Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp.1-16

**Bernstein, J. M.** *Aesthetics, Modernism, Literature: Cavell's Transformations of Philosophy*, in Eldridge, R. (ed.) *Stanley Cavell*, (cit.) pp.107-142

**Bernstein, J. M.** *The Fate of The Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Penn University Press, University Park 1992

**Boghossian, P.** *The Rule-Following Considerations*, in *Mind* 98, 1989 , pp. 507-549

**Carnap, R.** *The Elimination Of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, in Ayer, A. J. (ed.) *Logical Positivism* Free Press, New York, 1959. pp. 60-81, ed. orig. *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache* in *Erkenntnis* 2, 1932

**Cartesio, Meditazione Metafisiche**, in *Opere*, Mondadori, Milano 1986, p. 212, ed. orig. Id. *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*, 1641

**Crick, N.** *Conquering our Imagination. Thought Experiments and Enthymemes in Scientific Argument*, in *Philosophy and Rhetoric*, no . 37, 2004, pp. 21–41.

**Critchley, S.** *Cavell's "Romanticism" and Cavell's Romanticism*, in Goodman, R. B. (ed.), *Contending with Stanley Cavell* (cit.) pp.37-55

**Cook, J. W.** *The Illusion of Aberrant Speakers*, in *Philosophical Investigations* 5 (3)1982, pp. 215-266

**Culler, J. D.** *Literary in Question*, Stanford University Press, Stanford 2007

**Dall'Agnol, D.** *Kant and Wittgenstein on the Application of Rules*, in AA. VV. *Law and Peace in Kant's Philosophy*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresse, Berlin-New York 2008, pp. 535-546

**Dasenbrok, R. J. L.** *Austin and the Articulation of a New Rhetoric*, in *College Composition and Communication* Vol. 38, No. 3, 1987, pp. 291-305

**Dauber, K., Jost, W.** (eds.) *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein* , Northwestern University Press, Evanston 2003

**Davidson, D.** *Knowing One's Own Mind*, in The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, no. 60, 1987, pp. 441–58

**Diamond, C.** *Losing Your Concepts*, in *Ethics*, Vol. 98, No. 2, (1988), pp. 255-277

**Diamond, C.** *The Realistic Spirit*, Mit University Press , Cambridge 2001

**Dretske F.** *Explaining Behavior*, Mit University Press, Cambridge 1988

**Dummett , M.** *La base logica della metafisica*, Il Mulino, Bologna 1996, ed. orig. Id. *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge 1991

**Dummett, M.** *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge 1978

**Dummett, M.** *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, in *The Philosophical Review*, Vol. 68, 1958, pp.324-348

**Ebbs, G.** *Rule Following and Realism* Harvard University Press, Cambridge 1997

**Eldridge , R.,** *The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke, and Cavell*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 4. , 1986 , pp. 555-575.

- Eldridge, R.** *Philosophy and the Achievement of Community: Rorty, Cavell and Criticism*, in *Metaphilosophy* no. 14 (1983), pp. 107-125
- Eldridge, R.** (ed.) *Stanley Cavell*, Cambridge University Press, Cambridge 2003
- Emerson, R. W.** *Self Reliance - La fiducia in se stessi*, Ibis, Como-Pavia 2003, ed. orig. 1841
- Evans, G. McDowell, J.** (ed.), *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976
- Fleming, R.** *The State of Philosophy: An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason*, Bucknell University Press, Lewisburg 1993
- Fodor J.** *A Theory of Content and Other Essays*, MIT Press, Cambridge 1990
- Forster, M. N.** *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Princeton 2005
- Frege, G.** *Ricerche Logiche*, Guerini, Milano 1988,
- Frisari, F.** “*Era solo una metafora*”: *logiche di una svalutazione*, in Gagliasso, E. Frezza, G. *Le metafore del vivente* (cit.) pp. 89-94
- Fuller, S.** *Thomas Kuhn: a philosophical history for our times*, University of Chicago Press, Chicago 2000.

- Gagliasso, E. Frezza, G.** (a cura di) *Le metafore del vivente*, Franco Angeli, Milano 2010
- Gargani, A. G.** *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina, Milano 2008
- Garroni, E.** *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010
- Garroni, E.** *Estetica, uno sguardo attraverso*, Garzanti, Milano 1992
- Garroni, E.** *Senso e paradosso*, Laterza, Roma-Bari 1995
- Garroni, E. Hohenegger, H.** *Introduzione alla Critica della Facoltà del giudizio*, in Kant, I. *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino, 1999, pp. i-lxxxv
- Geller, E.** *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Gollancz, London 1959
- Gibson, J., Huemer, W.** (eds.), *The Literary Wittgenstein*, Routledge, New York 2004
- Gillet, C. Loewer, B.** *Physicalism and Its Discontent*, Cambridge University Press, Cambridge 2001
- Giosi, M.** *Stanley Cavell: un percorso «dall'epistemologia al romanzo»*, Firenze University Press, Firenze 2008

**Glock, H.J.** *Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation*, in *International Journal of Philosophical Studies* no 5, 1997, pp.285-305.

**Glock, H. J.** *Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Opinionated Survey*, in Kahane, G. Kanterian, E. Kuusela, O. (eds.) *Wittgenstein and his Interpreters* (cit.) pp. 37-65

**Glock, H. J.** *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p

**Glock, H.J.** *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996

**Goldfarb, W.** *I want you to bring me a slab*, in *Synthese*, no. 56, 1983, pp. 265-82,

**Goldfarb, W.** *Kripke on Wittgenstein on Rules*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 9, 1985, pp. 471-488

**Goldman A.** *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, New York 1999

**Goodman, R. B.** (ed.), *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, New York 2005

**Gould, T.** *Hearing Things: Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, University of Chicago Press, Chicago 1998

**Gould, T.** *Restlessness and The Achievement of Peace: Writing and method in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in Gibson, J. Huemer, W. (eds.), *The Literary Wittgenstein* (cit.) pp. 75-91

**Hagberg, G.** *Describing: Ourselves Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2008

**Hammer, E.** *Stanley Cavell, Skepticism, Subjectivity and the Ordinary*, Polity Press, Cambridge 2002

**Handfield, T.** (curatore) *Dispositions and Causes*, Oxford University Press, 2009.

**Hanfling, O.** *Philosophy and Ordinary Language: The bent and genius of our tongue*, Routledge, London and New York 2000.

**Hinman, L. M.** *Can a Form of Life Be Wrong?* in *Philosophy*, No 38, 1983, pp. 339-351

**Hohenegger, H.** *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di Giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004

**Horwich, P.** *From a Deflationary Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2004

**Horwich, P.** *Verità*, Laterza, Roma-Bari, 1994 ed. orig. Id. *Truth*, Blackwell, Oxford 1990

**Kahane, G., Kanterian, E., Kuusela, O.** (eds) *Wittgenstein and his Interpreters*, Blackwell, London 2007

**Kant, I.** *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781 trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di Colli, G. Adelphi, Milano 1976

**Kant, I.** *Kritik der Urteilkraft*, 1790, trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di Garroni E., Hohenegger, H. Einaudi, Torino 1999,

**Kenny, A.** *The Claim of Reason Review*, Times Literary Supplement, 18 aprile 1980, p. 44

**Kieran, M. McIver Lopes, D.** *Imagination, Philosophy and the Arts*, Routledge, London 2003

**Kivy, P.** *A failure of aesthetic emotivism*, in *Philosophical Studies*, Vol.8, Nr.4, 1980 pp.351-365

**Kobau, P., Matteucci, G., Velotti, S.** (a cura di) *Estetica e Filosofia Analitica*, Il Mulino, Bologna 2008

**Kripke, S.** *Nome e Necessità*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, ed. orig. *Id. Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980

**Kripke, S.** *Wittgenstein su Regole e Linguaggio Privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, ed. orig. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge 1982



**Kuhn, T.** *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999, ed. orig. Id. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962,

**Kuhn, T.** *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino 2006, ed. orig. Id. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago 1977

**Lalumera, E.** *Concetti e Normatività, Il paradosso di Kripke e la filosofia analitica della mente*, Il poligrafo, Padova 2004

**Lear, J.** *Leaving the World Alone*, in *The Journal of Philosophy* 79 (7), 1982, pp. 382-403.

**Livingston, P.** *Philosophy and the Vision of Language*, Routledge, New York 2008

**Marcum, J. A.** *Thomas Kuhn's revolution: an historical philosophy of science*, Continuum, London 2005, p.14

**McDowell, J.** *Anti-Realism and the Epistemology of Understanding*, in Id. *Meaning, Knowledge and Reality* Harvard University Press, Cambridge 1998, pp. 314-343

**McDowell, J.** *Mente e mondo*, , Einaudi, Torino 1999 ed. orig. Id. *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994

**McDowell, J.** *Wittgenstein on Following a Rule*, in *Synthese* 58, 1984, pp. 325-363

**Messeri, M.** *Seguire la regola*, in Marconi, D. (a cura di) *Guida a Wittgenstein*, Marconi, Laterza, Roma - Bari 2002, pp-151-192

**Moore, A. W.** *Wittgenstein and Transcendental Idealism* in Kahane, G. Kanterian, E. Kuusela, O. (eds) *Wittgenstein and his Interpreters*, (cit.) pp.174-179

**Moore, G. E.** *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd., London 1954

**Morris, K.** *Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices*, in Kahane, G. Kanterian, E. Kuusela, O. (eds) *Wittgenstein and his Interpreters*, (cit.) pp. 66-87

**Mulhall, S.** *The Givenness of Grammar: A Reply to Steven Affeldt* in *European Journal of Philosophy*, no. 6, 1998, pp.32-44

**Mulhall, S.** *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon, London 2001

**Mulhall, S.** *On Film*, Routledge, London and New York, 2001

**Mulhall, S.** *On Refusin To Begin*, in Goodman, R. (ed.) *Contending With Stanley Cavell*, (cit.) pp. 22-37.

**Mulhall, S.** *Perfectionism, Politics and the Social Contract- Rawls and Cavell on Justice* in *The Journal of Political Philosophy*, Volume 2, No. 3, 1994, pp. 222-239

**Mulhall, S.** *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford University Press, Oxford, 1994

**Norris, A.** (ed.) *The Claim of Community: Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford University Press, Palo Alto 2005

**Parker, P. Hartman, G.** (eds.) *Shakespeare and the Question of Theory*, Methuen, New York and London 1985

**Parrini, P.** (ed.) *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Press, Norwell 1994

**Pettit, P.** *A Theory of Normal and Ideal Conditions*, *Philosophical Studies* 65, 1999, pp. 21- 44

**Picardi, E.** *Il Gioco Linguistico Numero Due*, in *Paradigmi* No. 2, Franco Angeli, Roma 2008, pp. 200-228

**Price, C.** *Perception*, Methuen, London 1932

**Putnam, H.** *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 1992

**Read, R., Goodenough, J.** (eds.) *Film as Philosophy. Essays in Cinema After Wittgenstein and Cavell*, Palgrave Macmillan, New York 2005

**Rhees, R.** *Wittgenstein's Builders*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 60, 1959 - 1960, pp. 171-186

**Robinson, C.** *Why Wittgenstein Is Not a Conservative: Conventions and Critique*, in *Theory and Event*, Vol. 9, No.3, 2006

**Rorty, R.** *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Torino 2004, ed. orig. Id. *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton University Press, Princeton 1979

**Rothman, W.** (ed.) *Cavell on Film*, State of New York University Press, New York 2005

**Rothman, W.** *The "I" of the Camera*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2004

**Rudd Baker, L.** *On the Very Idea of Form of Life*, in *Inquiry* no 27, 1984, 277-289

**Rush, R.** *Wittgenstein's On Certainty: There - Like Our Life*, Wiley Blackwell, London 2005

**Ryle, G.** *The concept of Mind*, Chicago University Press, Chicago 1949

**Savile, A.** *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*. Basil Blackwell, Oxford 1987

**Scaravelli, L.** *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in Id. *Opere*, Studi Kantiani, Firenze 1968

**Schulte, J.** *The Builder's Language. The opening sections*, in Ammereller, E. Fischer, E. (eds.) *Wittgenstein at Work* (cit), pp. 22-41

**Sellars, W.** *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures*, Ridgeview Publishing, Atascadero 2002.

**Sluga, H . Stern, D. G.** (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 1996

**Shusterman, R.** *Analysing Analytic Aesthetics*, in Id.. (ed.) *Analytic Aesthetics*, Basil Blackwell, Oxford 1989, pp. 1-19

**Sorensen, R. A.** *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford 1992

**Sparti, D.** (ed.) *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000

**Stojar, D.** *Physicalism*, Routledge, New York 2010

**Strawson, P. F.** *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978 ed. orig. Id. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Methuen, London 1959.

**Stroll, A.** *Moore and Wittgenstein On Certainty*, Oxford University Press, New York 1994

**Stroud, B.** *Wittgenstein and Logical Necessity*, in *Philosophical Review* 84, no. 4 , 1965. pp. 504-518

**Swirski, P.** *Of Literature and Knowledge : Explorations in narrative thought experiments, evolution, and game theory*, Routledge, New York 2007

**Uschanov, T. P.** *Ernest Gellner's criticisms of Wittgenstein and ordinary language philosophy*, in G. N. Kitching, G.N e Pleasants, N. (eds.) *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, Routledge, London 2004

**Velotti, S.** *Estetica analitica. Un breviario critico*, Aesthetica Preprint, Palermo 2008

**Velotti S.,** *Storia filosofica dell'ignoranza*, Laterza, Bari 2003

**Viefhues-Bailey, L. H.** *Beyond the Philosopher's Fear: A Cavellian Reading of Gender, Origin and Religion in Modern Skepticism*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007

**Williams, B.** *Wittgenstein and Idealism* in Id. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, pp. 144–163. Cambridge University Press, Cambridge 1983

**Wright, C.** *Rails To Infinity, Essay on Themes from Wittgenstein Philosophical Investigations*, Harvard University Press, Cambridge 2001

**Wittgenstein, L.** *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi Milano, 1967, ed. orig. Id. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford 1966

**Wittgenstein, L.** *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983, ed. orig. Id. *The Blue and Brown Books*, Blackwell, London 1958

**Wittgenstein, L.** *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988, ed. orig. Id. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Basil Blackwell, Oxford 1956

**Wittgenstein, L.** *Pensieri Diversi*, Adelphi, Milano 1993 ed. orig. Id. *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977

**Wittgenstein, L.** *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, ed. orig. Id. *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953