



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato in Scienze Filosofiche: Filosofia del linguaggio, della mente e dei processi formativi
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare M/FIL-05

Espressione, soggettività ed interiorità.
Uno studio grammaticale delle ultime opere di Wittgenstein.

IL DOTTORE
MASSIMILIANO DAVÌ

IL REFERENTE DI INDIRIZZO
FRANCESCA PIAZZA

IL TUTOR
MARCO CARAPEZZA

Introduzione

Il seguente lavoro è il risultato di tre anni di ricerca consacrati interamente alla figura di Wittgenstein. Benché il filosofo austriaco sia, ancora oggi, considerato un filosofo del linguaggio, le seguenti pagine mostrano come egli sia, in verità, e soprattutto, un filosofo della mente. Infatti è allo studio dell'interiorità umana che le sue riflessioni sul linguaggio sono preparatorie ed è in esso che queste confluiscono.

Il rapporto tra anima e corpo e tra l'io e l'altro, per dirla alla Cavell, la conoscenza di se stessi, sono l'argomento centrale delle sue *Ricerche Filosofiche*¹ e di tutto il lavoro svolto in età matura.

L'argomento non è di certo originale, tutta la filosofia contemporanea e moderna deve confrontarsi con delle problematiche di questo tipo, originale è invece il modo in cui Wittgenstein si muove all'interno del dibattito filosofico moderno. La critica a volte velata, altre volte più decisa che egli produce nei riguardi di ciò che oggi in filosofia chiamiamo concezione cartesiana del rapporto anima-corpo, è sicuramente una delle eredità più importanti che riceve, oggi, lo studioso di filosofia, ma sicuramente è una delle eredità più interessanti che riceve anche il lettore, non studioso di filosofia, che si avvicina ai testi wittgensteiniani. Infatti è proprio dalla vita di tutti i giorni, dal quotidiano, che Wittgenstein prende gli spunti, gli esempi per poter portare avanti la sua filosofia, ed è alla vita ordinaria che egli ritorna quando decide, a volte anche in maniera brusca, che è arrivato il momento, per il lettore, di cambiare prospettiva su ciò che gli riguarda più da vicino, i suoi desideri, le sue credenze ed in generale l'espressione della sua soggettività.

Parlare della nostra interiorità non è semplice, non è semplice per due motivi, da un lato sembra che ci manchino le parole per farlo, dall'altro abbiamo paura di scoprirci, di ritrovarci, come in uno strano sogno, nudi davanti all'altro.

Ed è proprio a partire da questi due motivi che nasce questo lavoro, un lavoro che prenderà in esame da un lato i nostri modi di esprimerci e dall'altro le possibilità stesse della nostra espressione.

È quindi all'interno dello studio del nostro linguaggio che inizia il lavoro, sembra infatti che le nostre parole da un lato ci esprimano e dall'altro però ci ingannino,

¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.

siano così complesse da trarci in inganno. Questo succede perché il nostro linguaggio è un sistema eterogeneo ed in continuo cambiamento, si adatta alle nostre vite come noi ci adattiamo ad esso.

Probabilmente esprimere i nostri sentimenti è più facile però di trovare le parole con cui parlare del rapporto tra mente e corpo, quindi tra l'io e l'altro: "ti amo così tanto da non riuscire a trovare le parole giuste per dirtelo", sentendo queste parole, chiunque penserebbe che la persona che le ha pronunciate in verità ha trovato proprio le parole che cercava, probabilmente le migliori con cui poteva esprimersi. Il discorso non è costituito dai singoli significati che le parole dette, isolate, hanno, piuttosto è il frutto di un insieme di elementi così eterogenei ma sempre legati tra loro che rendono possibili le nostre espressioni.

In filosofia tutto ciò accade però diversamente, contesti particolarissimi vengono generalizzati, immagini specifiche diventano paradigmi entro cui lavorare: trovare le parole giuste per poter parlare di qualcosa diventa una sfida, una sfida filosofica.

Possiamo pensare al linguaggio come ad uno dei nostri sensi, ad un modo per creare dei modelli da utilizzare nella realtà ed in questa potersi orientare.

Ma questi modelli non sono delle rappresentazioni della realtà, non stiamo parlando di una teoria dell'immagine, sono più che altro dei segnali stradali che ci guidano negli eventi della nostra vita, "il *curriculum* va fatto così e così", "quando urtiamo una persona dobbiamo porgerle delle scuse", "prima di iniziare un discorso con qualcuno è bene salutarlo", questi sono degli esempi grossolani di come le parole possano mappare il nostro mondo ma ce ne sono sicuramente altri più "sottili" e sicuramente più "subdoli", "solo io posso provare il mio dolore", "se solo la mia anima non fosse intrappolata in questo corpo, forse potrei...".

È questo il motivo che spinge Wittgenstein a recuperare un linguaggio adatto a parlare di tutto ciò che è psicologico in maniera adeguata. Il linguaggio filosofico cade spesso in contraddizione e spesso presenta dei problemi concettuali che sono tali solo in apparenza, la soluzione del filosofo austriaco è quella di riproporre il linguaggio ordinario come mezzo attraverso il quale districare i problemi filosofici di cui andremo ad occuparci.

Certo, è legittimo chiedersi in che senso il linguaggio ordinario è migliore di quello filosofico nel trattare i problemi filosofici; mostrare il divario tra i due sarà uno degli obiettivi dei primi capitoli. Dobbiamo però sin da subito sottolineare che il

linguaggio filosofico non può che provenire da quello ordinario, così come gli altri linguaggi “specialistici”, quelli delle scienze, ma al contrario degli altri linguaggi specialistici porta con sé l’eterogeneità, l’ambiguità che è propria del linguaggio quotidiano, miscelandolo alla pulsione a generalizzare che è propria della filosofia. Come vedremo nelle prossime pagine, lo decontestualizza.

È per questo motivo che un’analisi dei concetti psicologici di cui ci si vuole occupare non può che iniziare, e questo Wittgenstein l’ha visto, da un’analisi dello stesso concetto di linguaggio, da uno studio sul significato delle nostre parole e della grammatica dei nostri concetti.

Nello specifico l’argomento del primo capitolo sarà proprio quello di delineare la concezione wittgensteiniana di linguaggio, si tratterà quindi il problema dell’essenza del linguaggio. Il capitolo ha due obiettivi, il primo è quello di analizzare la soluzione che Wittgenstein propone al problema dell’essenza del linguaggio. Egli infatti contrappone ad una visione “agostiniana”, se così possiamo dire, del concetto di linguaggio, una visione secondo la quale il linguaggio ha come obiettivo quello di descrivere il mondo, una visione che rispetti meglio le diverse sfaccettature del nostro linguaggio. Ciò che si oppone all’essenza del linguaggio sono i giochi linguistici.

Nel negare quindi che il linguaggio abbia un’unica funzione, quella di rappresentare le cose e gli eventi del mondo, Wittgenstein punta a mettere in evidenza il fatto che gli usi che noi facciamo delle nostre espressioni sono eterogenei ed in continuo movimento. Di ausilio ad una tale prospettiva risulta essere l’introduzione di ciò che egli chiama concetto dai contorni sfumati, il nostro concetto di linguaggio non può che essere un concetto aperto proprio in quanto deve essere un modello di elementi eterogenei che noi, essere umani, classifichiamo tutti sotto il nome di linguaggio.

Nel corso del capitolo si proverà a mettere in evidenza quali siano le caratteristiche principali di questo concetto al fine di poterlo adoperare, nel corso dei capitoli successivi, come strumento di analisi grammaticale dei concetti presi in esame nei capitoli tre e quattro.

Il secondo obiettivo del capitolo sarà quello di comprendere in che modo il filosofo austriaco legghi ad un solo destino il concetto di gioco linguistico e quello di forma di vita.

I nostri giochi linguistici sono sempre svolti all'interno di una forma di vita, se da un lato un'affermazione di questo tipo può sembrare del tutto banale, d'altro lato non sempre risulta chiarissimo cosa ciò voglia dire.

Benché il concetto di gioco linguistico sia introdotto nelle *Ricerche Filosofiche* in maniera graduale e precisa, Wittgenstein utilizza poche volte il termine "forma di vita" nelle sue opere ed in pratica non spiega mai il modo in cui egli lo utilizza. Sembra che il termine oscilli tra due significati, uno biologico ed uno culturale. Nel primo caso possiamo pensare alla forma di vita come a quella umana, o animale, nel secondo a tutto ciò che accompagna il vivere in comunità, quindi alle nostre istituzioni, alla nostra cultura, alle lingue storico naturali.

La seconda parte del primo capitolo mostrerà come gli studiosi si sono spesso divisi nell'interpretare questo concetto, verranno quindi contrapposte, a grandi linee, due categorie di interpretazioni, quelle "trascendentalistiche" e quelle "empiristiche", verrà quindi mostrato, in seguito, come non per forza sia necessario schierarsi da una o dall'altra parte e che probabilmente la scelta migliore che si possa fare è quella di conservare l'ambiguità del termine al fine di poter disporre di uno strumento aggiuntivo piuttosto che di uno strumento in meno nell'analisi delle problematiche psicologiche dei capitoli successivi.

Il secondo capitolo è invece interamente dedicato alla nozione di regola. Tale concetto nelle opere mature di Wittgenstein si articola in tre problematiche distinte ma collegate tra loro, quella di seguire una regola, quella di grammatica e quella di linguaggio privato.

Dopo un confronto tra la nozione di regola delle *Ricerche Filosofiche* e quella del *Tractatus*², si prenderà in considerazione in primo luogo la nozione di grammatica, in seguito quella di linguaggio privato. Entrambe le nozioni, come quella di gioco linguistico, costituiscono un punto di partenza a partire dal quale poter esaminare le problematiche della filosofia della psicologia wittgensteiniana.

Il concetto di grammatica, o meglio di studio grammaticale, è sicuramente un concetto complesso e che sfugge al campo semantico che generalmente gli si attribuisce. Capire in che modo Wittgenstein utilizzi il termine grammatica vuol dire appropriarsi di un grimaldello attraverso il quale poter aprire le serrature del nostro

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. *Tractatus logico-philosophicus in Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi 1998.

linguaggio, sfatare le illusioni grammaticali che generano incomprensioni filosofiche. Lo studio grammaticale dei concetti diventa quindi il metodo di lavoro wittgensteiniano perché nulla di ciò che si dice sfugge al dominio del linguaggio ordinario ed una vera analisi dei concetti filosofici ci impone di riportare le parole, gli usi che di queste facciamo, al loro linguaggio originario, quello quotidiano. Parlare di scetticismo, di dubbio cartesiano, di soggetto o di interiorità vuol dire parlare della grammatica di questi concetti, dei modelli che ci facciamo quando queste parole vengono utilizzate.

Diventa quindi essenziale la differenza tra proposizioni grammaticali e proposizioni empiriche, le prime infatti possono essere considerate a pieno diritto come delle regole del nostro linguaggio, le seconde invece delle proposizioni che ci parlano di ciò che accade. Non rendersi conto di avere a che fare con una proposizione grammaticale e crederla una proposizione empirica è una delle fonti più comuni di errori filosofici. “Solo io posso avvertire il mio dolore” ad esempio è una proposizione grammaticale, e in quanto tale indirizza il discorso in un determinato modo, rivela una concezione nascosta all’interno della regola. L’analisi delle proposizioni grammaticali, nel nostro caso nel campo della psicologia, diventa essenziale per capire quali siano le regole a partire dalle quali strutturiamo in maniera quasi inconsapevole un discorso sui temi propri alla psicologia. Questa consapevolezza ci dà l’opportunità di poter agire lì dove è necessario, di poterci liberare dalle illusioni che il nostro linguaggio genera e vedere ciò che in verità abbiamo sotto i nostri occhi.

Tutto ciò che noi diciamo obbedisce quindi a dei criteri, criteri che sono condivisi con la comunità in cui si vive, neanche le parole attraverso cui esprimiamo le nostre sensazioni sfuggono a questi criteri, possiamo infatti dire di essere felici mentre stiamo piangendo, non possiamo però dire che stiamo soffrendo le pene dell’inferno mentre stiamo ridendo. La seconda parte del capitolo si occuperà proprio di questo, delle parole che utilizziamo per riferirci ai nostri stati interni, quindi al problema del linguaggio privato.

L’argomento contro il linguaggio privato di Wittgenstein è sicuramente una tra le problematiche più importanti e sulle quale il dibattito contemporaneo si è concentrato.

Nel corso del capitolo proveremo quindi a mostrare quali siano le diverse interpretazioni che la critica ha dato di questo problema, in particolare si porrà l’accento su due di queste che si trovano in contrasto tra loro: quella “classica” e quella “risoluta”.

Secondo la prima di queste interpretazioni quello che Wittgenstein mette in pratica parlando di linguaggio privato è una *reductio ad absurdum*; secondo le interpretazioni “risolute” invece il filosofo austriaco non vuole dimostrare che le parole linguaggio e privato non possono essere accostate in quanto un linguaggio è sin da subito qualcosa di pubblico e mai può essere qualcosa di privato, vuole invece mostrarci come i paragrafi in cui Wittgenstein parla di linguaggio privati hanno lo scopo di provocare un “cambio di prospettiva” all’interno del lettore e sono necessari a fare emergere una proprietà specifica dei nostri giochi linguistici, il fatto cioè che il nostro linguaggio non funziona, in ogni “zona” allo stesso modo.

Il problema dello scetticismo e quello dell’espressione umana faranno da protagonisti nel terzo capitolo. Questo ci porterà al cuore della questione, verranno presi quindi in esame la cosiddetta concezione cartesiana dell’io, il problema del dubbio metodico e quello del solipsismo.

In questo capitolo si mostrerà in che modo Wittgenstein riesce a smantellare, a decostruire il concetto cartesiano di soggetto, negandogli tutte le proprietà che ad esso sono state attribuite dalla filosofia moderna, negando quindi la posizione privilegiata della prima persona rispetto alla terza.

Sarà il metodo wittgensteiniano, l’analisi grammaticale dei concetti, lo strumento attraverso il quale il lavoro sarà svolto, si mostrerà ad esempio come la nozione di dubbio sistematico sia un concetto con evidenti problemi di natura logico-grammaticale. Infatti esprimere un dubbio, quindi anche concepire un dubbio, è un gioco linguistico che si mostrerà avere senso soltanto all’interno di un sistema di certezze. Un dubbio normalmente viene posto soltanto se ci sono criteri adatti per farlo, non dubitiamo mai del nostro nome ad esempio. Certo, possiamo anche decidere di dubitare di qualcosa senza che ci sia un motivo per farlo, però per dubitare dobbiamo pur sempre essere sicuri di qualcosa, quantomeno del significato delle parole che stiamo usando nell’articolare il nostro dubbio. Deve sempre esistere qualcosa che ci dia la possibilità di poter dubitare e quel qualcosa sono le nostre certezze.

Ma il dubbio sistematico non è il dubbio dell’altro, se il primo è illogico il secondo non lo è, per questo motivo verrà curata, con un’attenzione del tutto particolare, l’interpretazione che del problema dello scetticismo in Wittgenstein dà il filosofo americano Stanley Cavell. Egli infatti, attraverso una lettura sistematicamente grammaticale delle opere del filosofo austriaco, mette in mostra in che modo la filosofia

contemporanea non può liberarsi del problema dello scetticismo ma può ribaltarne la natura.

Il dubbio dell'altro, la certezza della prima persona e l'incertezza della terza, sono frutto di un'ansia, della paura che l'essere umano ha della sua stessa natura, quella corporea e votata all'espressione. L'idea di un soggetto incapace di esprimersi all'altro, intrappolato nella gabbia del proprio corpo, nasce proprio da questa natura pervasa dall'espressione, l'essere umano si trova così esposto nei confronti dell'altro e contemporaneamente così ignorante per ciò che riguarda se stesso, la proprio interiorità, che preferisce pensarsi impenetrabile, pensare quindi l'altro impenetrabile, piuttosto che arrendersi alla propria natura.

Ma il problema dell'altro non è un problema di conoscenza, noi non abbiamo verso gli altri, verso le sue emozioni, l'atteggiamento di un medico legale che deve fare un'autopsia, e neanche l'atteggiamento che gli esseri umani, nel film Blade Runner, hanno nei confronti dei replicanti quando li sottopongono al test Voigt-Kampff. Il nostro atteggiamento nei confronti dell'altro è quello che si ha nei confronti di una persona.

La privatezza della nostra interiorità, l'incapacità di esprimersi, attraverso un'accurata analisi grammaticale diventano quindi nient'altro che vecchi miti da abbandonare a favore di un approccio più fecondo per la filosofia contemporanea, quello dell'espressione.

Il quarto ed ultimo capitolo ha come obiettivo quello di comprendere in che modo, a partire dalla decostruzione del concetto di soggetto cartesiano, possiamo ancora parlare, in filosofia, di soggetto e di soggettività. Comprendere quindi, attraverso l'aiuto dei concetti "ordinari", quale sia il rapporto tra il soggetto e la comunità in cui egli risiede. Nel fare ciò si dedicherà un'attenzione del tutto particolare alla ricezione francese del filosofo austriaco, in particolare alla posizione di Vincent Descombes nel suo testo *Le complément de sujet*³. Egli infatti, per la prima volta, svolge un'analisi che possiamo considerare grammaticale dei concetti di soggetto e soggettività, dando il via ad un approccio filosofico dei problemi psicologici molto simile a ciò che Wittgenstein intendeva come analisi grammaticale. Purtroppo all'approccio descombianiano manca l'esigenza di un ritorno al linguaggio ordinario, le conclusioni a cui arriva sono molto interessanti e feconde ma difficili da accettare. Sono infatti due le conclusioni più

³ V. Descombes, *Le complément de sujet*, Gallimard, Paris 2004.

importanti al quale egli arriva e con le quali bisogna fare i conti. Secondo la prima il soggetto, grammaticalmente, non è nient'altro che un complemento d'agente, ha quindi una funzione di supporto dell'azione; nella seconda egli consiglia di abbandonare definitivamente la costruzione del soggetto intenzionale in filosofia.

La prima conclusione appare essere particolarmente utile allo studioso di Wittgenstein, in quanto viene configurato il soggetto come soggetto dell'azione, il che vuol dire concepire un soggetto *passivo* che supporta l'azione in cui egli è coinvolto, approccio decisamente interessante soprattutto se legato al problema dell'espressione cavelliana. L'essere umano non ha il controllo sulle proprie espressioni, queste lo dominano e di queste egli è pervaso.

La seconda, invece, ci costringe a rinunciare per sempre a porci il problema della nostra interiorità, rinunciando in filosofia alla costruzione del soggetto intenzionale, di fatto stiamo rinunciando alla nostra soggettività. L'operazione attraverso la quale Descombes arriva a queste considerazioni è frutto di un fraintendimento, egli infatti nel tentativo di “depsicologizzare la psicologia” prova a cancellare la differenza grammaticale esistente tra la prima e la terza persona. L'operazione risulta essere arbitraria e conseguenza di un'analisi grammaticale che non considera il ritorno al linguaggio ordinario il punto cardine della propria ragione di esistere.

È proprio dal concetto di interiorità, filosoficamente perduto in Descombes, che l'analisi sul soggetto può continuare, in particolare dall'analisi del rapporto tra soggetto e comunità che proprio che nella differenza grammaticale tra prima e terza persona si mostra nel nostro linguaggio. Il soggetto, ormai privato dell'autorità cartesiana, riscopre un nuovo modo di essere autorevole, quello di diventare egli stesso regola della propria comunità. Nel farlo deve mettere in gioco la propria interiorità, deve darla in pasto alla comunità, attuando quel passo nel vuoto che, se da un lato diventa fonte di scetticismo, dall'altro lo lega in maniera ancora più matura alla terza persona, lo mette nelle condizioni di dire “noi”.

Parte prima
La grammatica del linguaggio

Capitolo 1

Giochi linguistici e forma di vita

1. Giochi linguistici

L'obiettivo di queste pagine sarà quello di riuscire a capire quale sia, secondo Wittgenstein, il rapporto che gli uomini hanno col mondo. Per essere più chiari, si tratterà di indagare il rapporto che ciascuno ha con se stesso, con gli altri esseri umani e con la realtà che lo circonda.

Ciò che si è certi di poter recuperare, in tutta l'opera del filosofo, è la volontà di mostrare che oltre ai cinque sensi naturali, l'essere umano ha un sesto senso, molto più particolare degli altri cinque, che lo pone in relazione diretta al mondo, il linguaggio.

Tutti e cinque i sensi tradizionali modellano la realtà circostante e ce la presentano in un modo ben determinato. Il linguaggio non è da meno, sono infatti i concetti stessi che noi utilizziamo a permetterci di percepire ciò che è il nostro mondo.

Persone prive del concetto di domani avrebbero in qualche modo un problema a relazionarsi con noi, in quanto a loro mancherebbe un concetto che la nostra società considera di importanza fondamentale. Il nostro rapporto con loro potrebbe essere più simile a quello che abbiamo col nostro cane, proprio quel cane che non sa se il padrone tornerà dopodomani, piuttosto che a quello che abbiamo con qualsiasi persona della nostra società.

Il concetto di "domani" è così importante che avremmo seriamente qualche difficoltà a pensare che qualcuno possa vivere senza, ci sembra quasi un concetto "naturale", giusto, ragionevole quantomeno.

Si domanda allora Wittgenstein:

In cosa consiste allora questa credenza che i nostri concetti siano gli unici a essere ragionevoli? Nel fatto che noi non ci immaginiamo che ad altre persone *premano* cose del tutto diverse e che i nostri concetti sono legati a ciò che ci interessa, a ciò che è importante per noi. Inoltre però il nostro interesse è in relazione coi fatti particolari del mondo esterno¹.

Ecco però il punto che noi cercavamo, è il nostro interesse verso particolari eventi del mondo che fa sì che ci formiamo dei concetti specifici che ci diano la possibilità di entrare in relazione con esso.

Siamo più interessati al fatto che alcuni animali depongano uova o al fatto che alcuni volino rispetto al fatto che alcuni siano verdi, per questo utilizziamo le parole oviparo o volatile e invece non abbiamo una parola che voglia significare animale verde.

Operare con concetti permea la nostra vita. Io vedo una qualche analogia con un uso molto generale delle chiavi. Se, per esempio, per muovere una qualche cosa, si dovesse sempre far girare una serratura.²

E proprio a causa di questo rapporto del tutto particolare tra noi, il nostro linguaggio e il nostro mondo che la filosofia si trasforma in studio (o meglio descrizione) di concetti. Diventano fondamentali in questo lavoro, quello del filosofo, i concetti di significato, di colore, di gioco, di interiorità, di soggetto e per ultimo anche il concetto stesso di concetto.

È per questo che nel voler affrontare questi argomenti si vuole seguire forse quella che era la volontà più importante di Wittgenstein, quella di occuparsi prevalentemente di concetti; si proverà quindi a trovare una chiarificazione sulla natura umana attraverso alcuni dei concetti che essa utilizza per mappare il mondo.

Noi diciamo i nostri concetti e se non li diciamo almeno li ascoltiamo. Ritengo quindi fondamentale, in quanto propedeutico allo studio del concetto principale su cui vuole incentrarsi questo testo, affrontare sin da subito l'analisi dei concetti di linguaggio, significato e gioco linguistico.

Il linguaggio funziona in molti modi, con esso descriviamo la realtà, esterniamo i nostri sentimenti, ci interroghiamo, preghiamo gli dei, speriamo nel domani o pronunciamo

¹ L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume II. The Inner and the Outer*, tr. it., *La filosofia della psicologia*, in *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monicelli, Editori Laterza, Bari 1998, p. 200.

² Ivi, pp. 205-206

la parola chiave che sblocca determinate situazioni. Più saremo in grado di fare attenzione alle diversità dei nostri usi, più la figura dell'uomo che ne tireremo fuori sarà completa.

1.1. *Aliquid stat pro aliquo?*

Le *Ricerche Filosofiche* iniziano con un paragrafo molto particolare, un paragrafo in cui possiamo trovare sin da subito tutta una serie di problemi che sono alla base della rivoluzione linguistica wittgensteiniana.

Non bisogna però farsi confondere dal modo in cui Wittgenstein espone il problema, benché tutti i problemi affrontati siano importanti, tra loro ve ne è uno molto più generale: bisogna capire se il linguaggio funziona in un solo modo o se al contrario il nostro concetto di linguaggio racchiuda una serie di attività molto eterogenee e diverse tra loro.

Agostino, *Confessioni*, I, 8: «cum ipsi [majores homines] appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam».

In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: Le parole del linguaggio denominano oggetti – le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. — In quest'immagine del linguaggio troviamo le radici dell'idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta³.

Hacker e Baker in *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I: Essays*⁴ chiamano

³ Ivi, § 1.

⁴ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Vol. 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, Blackwell Publishing, Oxford 2005.

questa concezione “il linguaggio agostiniano” o meglio, riferito alla teoria del significato che ne deriva, “la teoria dell’immagine agostiniana”.

I punti fondamentali di questa concezione sono due, il primo è l’assunto che le parole non hanno nessun altra funzione se non quella di nominare oggetti, ed il secondo è che le proposizioni non sono che combinazioni di parole.

Evidentemente questa non è né una teoria che Agostino porta avanti nelle *Confessioni*⁵, né, a dirla tutta, una teoria sul funzionamento il nostro linguaggio.

Agostino qui è solo il simbolo di una concezione, di un’idea diffusa e comune di come funziona il significato delle nostre parole. Si tratta di una base culturale tacita⁶.

Il vero problema di questa concezione, non è quindi soltanto il fatto che essa sia sbagliata, piuttosto lo è la sua potenza culturale, tale da fondare tutta una serie di concezioni che affronteremo nel corso di questo lavoro e a cui Wittgenstein ha consacrato gran parte delle sue opere. Tali concezioni si sono rilevate problematiche nei casi migliori, totalmente contraddittorie e contro ogni evidenza in quelli peggiori.

È per tale ragione che l’analisi della natura umana da parte del secondo Wittgenstein inizia proprio con la spiegazione di questo, si potrebbe dire, sistema. Secondo la concezione agostiniana del significato, come ci fanno notare Hacker e Baker in maniera chiara⁷, ogni parola ha un significato, il significato di una parola è correlato a quest’ultima ed è l’oggetto a cui questa parola si riferisce. Il linguaggio si dà grazie alla possibilità di spiegare il senso di una parola in maniera ostensiva (questo è un albero e quella una mela).

In sostanza, il punto cruciale è che la concezione agostiniana indica l’essenza del nostro linguaggio – il fattore determinante affinché qualcosa si possa considerare un linguaggio – nel fatto che esso descriva o rispecchi parti del mondo.

Questo sistema, così esposto, comporta che se una parola non nomina qualcosa, allora non ha significato, quindi non è strettamente una parola, è soltanto un suono articolato. Inoltre nominare qualcosa vuol dire rappresentarlo, ma ci sono diversi tipi di oggetti che possono essere rappresentati e non tutti gli oggetti si rappresentano allo stesso modo. Qui una chiarificazione è d’obbligo: quando si parla di oggetti, in questo senso, non

⁵ Sant’Agostino, *Le confessioni*, tr. it. C. Vitali, BUR, Milano 2006.

⁶ Cfr. G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Vol. 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, cit., p. 43.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 1-3.

ci si riferisce solo a ciò che comunemente chiamiamo oggetto fisico, ma a qualsiasi tipo di entità, entità astratte, azioni, qualità ecc. Le nostre parole sono divise in categorie grammaticali diverse che sono il corrispettivo linguistico dei diversi tipi di oggetti che possiamo rappresentare, abbiamo quindi nomi propri, nomi comuni, avverbi, verbi ecc. Dalla categoria grammaticale a cui un nome appartiene possiamo capire in che modo e con quali altri tipi di nomi esso si possa combinare. Queste proprietà combinatorie rispecchiano, in qualche modo, la possibilità che hanno gli oggetti di combinarsi spazialmente e temporalmente nel mondo.

Inoltre, sottolineano Hacker e Baker, in questo sistema vi sono due grandi insiemi di parole, quelle definibili per mezzo di altre parole e quelle primitive, che definibili non sono. Queste ultime sono il legame più prossimo che il linguaggio ha con la realtà, perché se le prime sono in qualche modo parole “mediate” da altre parole, le indefinibili sono immediate e si riferiscono alla parti costitutive della realtà, nel caso del *Tractatus*, agli oggetti semplici, unica sostanza del mondo.

E se da un lato la correlazione tra la parola ed il proprio significato, in questa concezione relazionale, è garantita attraverso necessità causali o attraverso dei processi mentali, dall’altro quella tra parola e realtà è data dalla definizione, o spiegazione ostensiva. Dire “questo è un albero” lega la parola albero ad un oggetto del mondo in maniera certa e univoca. Le spiegazioni ostensive stanno davanti a noi in tutta la loro evidenza, non possono essere ambigue o deficitarie.

Inoltre si potrebbe anche concepire qualcosa di simile alla definizione ostensiva ma che avviene solo nella nostra mente, un processo mentalmente ostensivo che in qualche modo ha il compito e soprattutto il potere di legare un’idea o una rappresentazione mentale a una parola.

Sebbene Hacker e Baker teorizzino la concezione agostiniana in maniera precisa e molto più complessa di come Wittgenstein fa nel primo paragrafo e in generale nelle *Ricerche Filosofiche*, sono proprio tutti questi i punti che saranno attaccati nella prima parte delle *Ricerche*, punti che fanno parte di quel castello di sabbia che Wittgenstein vuole distruggere e di cui ci occuperemo immediatamente.

L'operazione che fa Wittgenstein è quella di smantellare a uno a uno tutti i punti della cosiddetta concezione agostiniana al fine di poter capire quale sia il modo più corretto di poter descrivere ciò che gli uomini, nella loro vita quotidiana, chiamano linguaggio.

Mettiamo in discussione, per prima cosa, *il* punto di questa argomentazione: che la parola non ha significato se ad essa non corrisponde nulla. – È importante mantener fermo che, se con la parola «significato» si designa l'oggetto che 'corrisponde' alla parola, allora la parola viene impiegata in modo contrario all'uso linguistico. Ciò vuol dire scambiare il significato di un nome con il *portatore* del nome. Se il signor N.N. muore si dice che è morto il portatore del nome, non il significato del nome. E sarebbe insensato parlare in questo modo, perché se il nome cessasse di avere un significato, non avrebbe senso il dire: «Il signor N.N. è morto»⁸.

Questo passo oltre ad essere molto preciso è sicuramente poco interpretabile, il concetto di significato non può sovrapporsi a quello di oggetto (portatore di un nome), se vogliamo che le nostre parole continuino ad avere senso anche dopo la morte del portatore.

Inoltre il problema di comprendere quale effettivamente sia il rapporto tra oggetto e nome diventerebbe ancora più complicato se la definizione ostensiva, il modo, si potrebbe dire, più logico o più naturale, se non altro quello primario e primitivo per associare un significato ad una parola, per collegare i nostri discorsi al nostro mondo, dovesse in qualche modo presentare dei problemi di ambiguità:

Si può definire ostensivamente il nome di una persona, il nome di un colore, di una sostanza, di un numero, il nome di un punto cardinale, ecc. La definizione del numero due: «Questo si chiama 'due'» – e così dicendo si indicano due noci – è perfettamente esatta. - Ma come è possibile definire il due in questo modo? Colui al quale si dà la definizione non sa che cosa si voglia denominare con «due»; suporrà che tu denomini questo gruppo di noci! — Può supporlo; ma forse non lo suppone. Al contrario, se voglio attribuire un nome a questo gruppo di noci, l'altro potrebbe anche scambiarlo per un numerale. E allo stesso modo colui al quale do una definizione ostensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore, come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale. Ciò vuol dire che la definizione ostensiva può in ogni caso essere interpretata in questo e in altri modi⁹.

⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 40.

⁹ Ivi, § 28.

In questo paragrafo Wittgenstein intende mostrarci quanto sia difficile trovare qualcosa di veramente solido, sicuro, non ambiguo, alla base del nostro modo di parlare. Il punto fondamentale qui non è il fatto che la definizione ostensiva non funzioni, perché in verità funziona, purtroppo non sempre né senza possibilità d'errore. Per funzionare col più alto grado di probabilità possibile, come vedremo nelle prossime pagine, vi è bisogno che vi sia altro oltre all'indicazione (vocale o gestuale). Il fatto che vi sia bisogno di altro rende la definizione ostensiva, per quanto primitiva, incapace di fondare il nostro parlare, come spiega chiaramente Voltolini:

[...] Wittgenstein non intende tanto criticare l'idea di denotazione in generale, quanto rilevare la sua *vacuità* dal punto di vista semantico. Vale a dire, non è sbagliato, ma semplicemente *non si è ancora detto nulla* sul significato dei termini che ricorrono in un enunciato, quando si dice che essi hanno un referente. Wittgenstein non ha nulla in contrario a considerare termini siffatti come nomi dotati di referente; anzi questo è in accordo con la prassi ordinaria in cui si parla di dei numerali come nomi dei numeri, dei termini di sensazione come nomi di sensazione ecc.[...] che svariati termini del linguaggio – “Palermo”, “mare”, “blu”, “due” – abbiano tutti una denotazione è una verità banale; ma con ciò non si è ancora chiarito in che cosa un termine è semanticamente diverso da un altro, è caratterizzato da una sua specifica funzione semantica[...] sintagmi nominali, che sono si accomunati, ma banalmente, dal fatto di avere tutti un riferimento, hanno poi un uso, e quindi un significato, completamente diverso; è questo che permette loro di riferirsi a cose tipologicamente differenti¹⁰.

Ora, facendo qualche riferimento al *Teeteto* platonico, Wittgenstein chiarisce che caratteristica peculiare degli oggetti semplici è quella di non potere essere definiti se non ostensivamente. Di essi non è quindi possibile dare determinazioni, questi possono solo essere designati mediante nomi¹¹.

Nella misura in cui Wittgenstein mette in discussione la possibilità delle definizioni ostensive, compromette quindi la nozione stessa di nome-di-oggetto-semplice che, come

¹⁰ A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, Editori Laterza, Gorgonzola (MI) 2006, p. 23.

¹¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 46.

precedentemente chiarito, sta a fondamento di una concezione del linguaggio inteso come “rispecchiamento”.

Intendere il rappresentare come essenza del linguaggio, cosicché ogni parola è *proiezione* di un determinato oggetto del mondo, trova il suo presupposto nella persuasione che sia data un’equivalenza tra l’oggetto *semplice* rappresentato e il significato stesso della parola.

Nelle *Ricerche filosofiche* si infrange, dunque, tale relazione tra parole ed oggetti *semplici*. «Ma che faccenda è mai questa», si chiede Wittgenstein, «dei nomi che designerebbero propriamente il semplice?»¹². E poco più avanti mette in discussione la certezza dell’esistenza di *entità semplici* riflettendo sulla difficoltà di comprendere in cosa propriamente consista tale semplicità:

Ma quali sono le parti costitutive semplici di cui si compone la realtà? – Quali sono le parti costitutive semplici di una sedia? – I pezzi di legno di cui è formata? O le molecole? Oppure gli atomi? – «Semplice» vuol dire: non composto. E questo è il punto: ‘composto’ in che senso? Non ha alcun senso parlare di ‘elementi semplici della sedia, semplicemente’ [...]. La risposta corretta alla domanda *filosofica*: «L’immagine visiva di quest’albero è composta? E quali sono le sue parti costitutive?», è: «Dipende da ciò che tu intendi per ‘composto’». (E questa, naturalmente, non è una risposta, ma un rifiuto della domanda)¹³.

Ma se per un istante mettessimo da parte la critica che Wittgenstein muove al concetto di semplicità trasferito al di fuori del nostro parlare quotidiano e pensassimo ad un oggetto semplice immaginario, se per un istante riuscissimo a pensare di poter sgretolare la realtà in pezzi sempre più piccoli fino ad arrivare a qualcosa di indivisibile, all’oggetto semplice per eccellenza, siamo sicuri di poterlo definire ostensivamente? “Questo è...”, come potremmo indicare qualcosa del genere per mostrarlo a qualcun altro senza servirci di altre parole per farci intendere? Pensiamo ad un atomo e al fatto che di esso abbiamo solo dei modelli, al fatto che non lo vediamo coi nostri occhi né con quelli delle nostre lenti di ingrandimento, semplicemente ne abbiamo un’idea linguisticizzata. Sembrerebbe che oltre alla critica logica che fa Wittgenstein su questo modo di intendere la definizione ostensiva, il problema possa essere risolto anche a livello pratico. In un mondo di oggetti complessi

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, § 47.

ma così minuscoli da non poter essere visti dall'essere umano, come sarebbe possibile mostrare un oggetto semplice?

La concezione agostiniana del significato finisce quindi, nello sviluppo delle posizioni wittgensteiniane, col risultare per nulla adeguata a descrivere compiutamente il sistema complessivo del linguaggio:

Agostino descrive, potremmo dire, un sistema di comunicazione; solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema. E questo va detto in molti casi in cui sorge la questione: «Questa descrizione è utilizzabile o inutilizzabile?» La risposta sarà allora: «Sì, è utilizzabile, ma soltanto per questa regione strettamente circoscritta, non per il tutto che tu pretendevi di descrivere¹⁴.

Sembrerebbe quindi, da queste parole, che il fatto di descrivere la realtà sia soltanto una delle possibilità del nostro linguaggio ma che non ne sia l'essenza. Al contrario quest'ultimo si fonda su una connessione del tutto particolare con la complessità stessa dell'uomo e della vita umana in generale.

1.2. Il concetto di giuoco linguistico

Al fine di chiarificare in maniera più adeguata il nostro concetto di linguaggio, Wittgenstein si serve di un paragone, utilizza un modello, quello del giuoco. Questo paragone permette di superare il presupposto di un linguaggio ridotto unicamente alla sua funzione descrittiva, costretto quindi in una struttura già data, una *prigione* costituita da oggetti e rappresentazioni:

È come se uno desse a qualcun altro questa definizione: «Il giocare consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole...» – e noi gli rispondessimo: Sembra che tu pensi ai giuochi fatti sulla scacchiera, ma questi non sono tutti i giuochi. Puoi rendere la tua definizione restringendola espressamente a questi giuochi¹⁵.

¹⁴ Ivi, § 3.

¹⁵ *Ibidem*.

«L'errore di Agostino, e del Wittgenstein del *Tractatus*, appare qui», come chiarisce Marilena Andronico, «solo di natura metodologica, consistendo nella pretesa di estendere la validità di una descrizione al di là dei limiti della sua legittima applicazione. Ma il confronto coi giochi rivela qualcosa di più: l'errore metodologico trae origine da un problema di natura concettuale»¹⁶. Secondo Wittgenstein, infatti, così come avviene per la nozione di gioco, non si può rintracciare una caratteristica comune sottesa alla nozione di linguaggio:

Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo «giuochi». Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? - Non dire: «Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero "giuochi"» - ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti.- Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie¹⁷.

Wittgenstein mette dunque in discussione la pretesa di cogliere ciò che è comune a tutto il linguaggio umano, la sua essenza, ponendo l'accento sull'inadeguatezza di un'immagine del linguaggio che si risolve nel concetto di rappresentazione.

Nelle *Ricerche filosofiche* tale essenza, intesa come unità comune a tutto il linguaggio, cede infatti il passo alla varietà e alla multiformità degli usi linguistici, «i quali trovano formalmente espressione nelle proposizioni grammaticali o regole in cui il linguaggio risulta articolato e che è compito della filosofia descrivere»¹⁸.

L'operazione che fa qui il filosofo è dunque quella di riformulare la domanda “cos'è il linguaggio?”, chiedendosi piuttosto come funziona, a cosa assomiglia, qual è il modello migliore che possiamo recuperare affinché sia il più chiaro possibile il modo in cui gli uomini utilizzano il concetto di linguaggio.

Wittgenstein abbandona, quindi, l'idea di un “nocciolo duro” della proposizione, soffermandosi piuttosto sulla descrizione dei casi particolari in cui si articolano i giochi linguistici¹⁹.

¹⁶ M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, in AA. VV., *Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, Laterza, Bari 2002, p. 245.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 66.

¹⁸ M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, cit., p. 243.

¹⁹ *Ibidem*

Come ci fa notare Sandra Laugier²⁰, la differenza tra il *Tractatus* e le *Ricerche* – tra il primo ed il secondo Wittgenstein – è racchiusa nel passaggio rintracciabile a pagina 291 delle *Ricerche*:

I criteri di verità dell'ammissione che io avevo pensato questa cosa così e così, non sono i criteri della descrizione conforme a verità di un processo. E l'importanza dell'ammissione vera non consiste nel fatto che essa riproduce con sicurezza e correttamente un qualche processo²¹.

Il rapporto che ci interessa non è più quello tra quello che si dice – la proposizione – e quello che avviene nel mondo – gli stati di cose –, ma tra quello che voglio dire e quello che effettivamente dico. Si passa da un problema di descrizione ad uno di espressione:

C'est à travers ce thème du rapport entre description et confession que se définit la différence, de ton et de style, mais aussi de philosophie, entre le premier et le second Wittgenstein. Soit le langage décrit le monde, est une image, soit il dit ce que je *veux dire*. C'est à définir ce vouloir dire dans des termes ni intentionnels, ni psychologiques que se consacre la seconde philosophie Wittgenstein. Or, cela revient à renoncer à définir la nature du langage et c'est en cela que Wittgenstein transforme la philosophie du langage, ou d'une certaine façon, y renonce – si la philosophie du langage vise à mettre en évidence une adéquation générale du langage (ou de la pensée) à la réalité, ou à en donner les conditions²².

Nella prospettiva così guadagnata il significato non è più l'oggetto di cui la parola è *immagine*; esso si arricchisce e si estende sino ad identificarsi con l'uso stesso della parola, e solamente in alcuni casi i parlanti possono definire il significato di una parola indicandone il “portatore”:

Per una grande classe di casi anche se non per tutti i casi - in cui ce ne serviamo, la parola «significato» si può definire così: Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio. E talvolta il significato di un nome si definisce indicando il suo portatore²³.

²⁰ Cfr. S. Laugier, *Le sens de l'usage*, Vrin, Paris 2009, p. 175.

²¹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 291.

²² S. Laugier, *Le sens de l'usage*, cit., p. 175.

²³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 43.

Indicare un portatore come tale non significa quindi ricreare quella corrispondenza univoca tra nome e significato, ma constatare che tale relazione può sussistere sempre entro uno o alcuni dei giochi linguistici esistenti. Così:

Mostrando a qualcuno il pezzo che rappresenta il re nel giuoco degli scacchi e dicendogli: «Questo è il re», non gli si spiega l'uso di questo pezzo – a meno che l'altro non conosca già le regole degli scacchi tranne quest'ultima determinazione: la forma del re [...]. Chiede sensatamente il nome solo colui che sa già fare qualcosa con esso²⁴.

La definizione ostensiva non può avere la capacità di poter fissare il significato di una parola. Per capire che quella indicata è una mela e non il colore verde o la forma sferica o il numero uno, abbiamo bisogno di conoscere già “le regole degli scacchi”, ma conoscere le regole degli scacchi vuol dire, in pratica, saper giocare. Saper giocare, fuor di metafora, qui significa proprio essere in grado di padroneggiare una lingua, e considerando che la definizione ostensiva può dare i suoi frutti solo quando sappiamo già parlare, vuol dire che c'è un mondo di parole e significati che va ben oltre quello della corrispondenza tra parola e oggetto:

Gli enunciati possono fare ben altro che dire che le cose stanno in un certo modo; per esempio enunciati con uno esprime moti dell'animo, che letteralmente non *dicono* niente, sono proposizioni allo stesso titolo degli altri. Pensare diversamente è solo, ancora una volta, sovrapporre un ideale del filosofo, nella fattispecie una soffocante teoria filosofica arbitrariamente unificatrice, alla molteplicità effettiva degli usi linguistici²⁵.

La teoria della proposizione “agostiniana” è quindi una teoria della descrizione, della rappresentazione, che esclude una quantità indefinita di possibili applicazioni del linguaggio. La proposizione, come il nome, ha tanti usi, tanti significati che cambiano, si aggiungono o muoiono. Agostino quindi descrive solo una parte del linguaggio – possiamo dire un tipo di gioco linguistico – a cui non si possono ricondurre le svariate espressioni linguistiche esistenti, i tanti giochi linguistici del domandare, del pregare, dello sperare, dell'imprecare ecc., come specifica meglio Bouveresse:

²⁴ Ivi, § 31.

²⁵ A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, cit., p. 31.

Or la prise en considération des divers emplois non indicatifs de la proposition introduit un problème d'un type nouveau que la théorie déictive est apparemment tout à fait incapable de résoudre. C'est en effet sur ce point précis que la comparaison de la proposition avec une représentation picturale se révèle le plus gravement défectueuse. Même si l'état de choses représenté par l'image propositionnelle est déterminé de façon univoque, c'est-à-dire à l'existence ou la non-existence près, par la méthode de projection, il reste encore à lever une ambiguïté fondamentale qui consiste en ceci que l'état de choses en question peut être présenté non seulement comme réalisé ou non réalisé, mais également comme problématique, attendu, espéré, souhaité, exigé, etc. En d'autres termes, à la question de savoir comment la proposition peut dire ce qu'elle dit au sens de la théorie déictive vient s'ajouter la question de savoir comment ce qu'elle dit peut se combiner avec d'autres éléments (apparemment non picturaux) pour aboutir, selon les cas, à la formulation d'une question, d'un souhait, d'un ordre, etc., plutôt que d'une assertion ou d'une dénégation²⁶.

Il problema è capire come la proposizione, intesa come rappresentazione, possa mantenere il proprio senso inserendo nel discorso degli elementi non *pitturali* come il desiderio, la preghiera, l'ordine, ecc.:

[...] lorsque Wittgenstein a pris conscience de la multiplicité indéfinie des actes de discours possibles dans le langage, qu'il s'est reproché d'avoir ignorée ou sous-estimée à l'époque du *Tractatus* (cf. PU, § 23), il ne s'est pas cru obligé pour autant de rejeter définitivement la conception picturale²⁷.

È importante sottolineare come la nuova equazione che dà senso al senso – eguagliandolo all'uso – non è una rivelazione delle *Ricerche Filosofiche*. In effetti, sin dal *Tractatus*, ci sono evidenti tracce di questa concezione che correva, all'epoca, in un binario parallelo alla concezione del significato come proiezione. In *Tractatus* 3.326 si dice chiaramente che, per riconoscere il simbolo nel segno – per capire il significato di una parola ad esempio – bisogna fare riferimento al contesto in cui il segno viene utilizzato, all'uso provvisto di senso che se ne fa:

Per riconoscere il simbolo nel segno se ne deve considerare l'uso munito di senso²⁸.

²⁶ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Les éditions de minuit, Paris 1987, p. 280.

²⁷ Ivi, p. 281.

²⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., § 3.326.

Vi insiste, con estrema chiarezza, Sandra Laugier:

C'est «l'usage pourvu de sens» qui constitue la seule donnée lue nous ayons du sens. Ainsi, dès le *Tractatus*, la limite du sens et du non-sens n'est ni déterminée par le «contenu empirique» du positivisme logique, ni par une sorte d'instance transcendante qui tracerait la limite de la pensée, et au langage, ni par des règles de constitution des énoncés : elle est déterminée par l'usage. On a raison de remarquer que la conception de l'usage qui caractérise la seconde philosophie est déjà présente dans la théorie du non-sens du *Tractatus*. Une expression dénuée de sens est une expression à laquelle *moi* je ne donne pas de sens [...].

Une phrase dénuée de sens n'est pas une espèce particulière de phrase: c' est un symbole qui a la forme générale d'une proposition et qui n'a pas de sens parce que nous ne lui en avons *pas donné*. «Si un signe n'est pas utilisé, il est sans signification (*bedeutungslos*). C'est le sens de la devise d'Occam» (3.328). Nous donnons le sens aux signes en les signifiant²⁹.

Sin dal *Tractatus*, quindi, la significazione non determina l'uso che si fa di una parola, non è questa a determinare cosa debba corrispondere ad una determinata espressione. Al contrario è l'uso che noi facciamo dell'espressione a determinarne il significato:

On a aisément l'impression que les mots se combinent entre eux suivant des règles qui *découlent* de leur signification. Par exemple «Ce chat est blanc» est une phrase bien formée parce que, dit-on, la blancheur est une propriété, et qu'on peut par conséquent placer ce mot dans cette position dans la phrase. Cette manière de parler n'a rien de pernicieux, sauf si elle est accompagnée de l'idée que la signification *précède* l'emploi, au lieu d'*être* l'emploi. Comme l'a brillamment montré Layla Raïd, cette idée mythologique selon laquelle la signification est déterminée *avant* la donnée des règles d'emploi des expressions est particulièrement bien réalisée dans certaines conceptions purement psychologiques attribuant la source de la signification uniquement à des actes de l'esprit³⁰.

Quello che i commentatori vogliono qui sottolineare, seguendo la riflessione di Wittgenstein, è l'immediatezza del significato come uso: spesso siamo abituati a dare per scontato che per comprendere un'espressione dobbiamo interpretarla, ~~alcune~~ a volte

²⁹ S. Laugier, *Le sens de l'usage*, cit., p. 52.

³⁰ Ivi, pp. 192-193.

tradurla. Al contrario – ci suggerisce Wittgenstein – non c'è un atto di interpretazione che media tra la parola e il suo significato.

Riferendosi al paragrafo 454 Sandra Laugier chiarisce questo concetto affermando che «nous croyons aisément en l'existence d'une *interprétation* entre la vue de la flèche et le fait de la suivre. Mais ce n'est pas le cas: le jeu de langage montre qu'on *peut* décrire cette action sans supposer d'interprétation»³¹.

1.3. Dalla nozione di gioco a quella di gioco linguistico

Il paragone col gioco proposto da Wittgenstein sin dalle prime pagine delle *Ricerche* sembra rispecchiare pienamente la complessità e la varietà di tutto ciò che gli uomini chiamano linguaggio. Gioco è, infatti, un qualcosa che lega a sé i giocatori, ne stabilisce una particolare condotta e li mette in relazione al mondo circostante e a se stessi secondo condizioni specifiche. Tale specificità è dovuta ai differenti giochi esistenti: tenere in mano una mazza con la quale colpire è, ad esempio, una delle particolarità del golf; muovere dei pezzi su una scacchiera può essere una modalità dei giochi da tavolo; ciò non significa che non si possano usare in giochi differenti talvolta gli stessi oggetti, nonostante la loro applicazione possa differire. È il gioco che determina le regole d'uso di ciò che si dà al suo interno, dei suoi elementi (a palla si *gioca* diversamente nel gioco del calcio o nella pallamano).

Il problema, secondo Wittgenstein, consiste in parte nel fatto che gli uomini giocano, sanno giocare, ed in generale sanno cos'è un gioco, ma ciò nonostante non riescono a darne una definizione precisa, tentando di racchiudere in essa una o più caratteristiche che siano comuni alla totalità dei giochi.

Utilizzando le stesse parole del filosofo, già anticipate precedentemente, possiamo dire:

È come se uno desse a qualcun altro questa definizione: «Il giocare consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole...» e noi gli rispondessimo: Sembra

³¹ Ivi, p. 191.

che tu pensi ai giuochi fatti sulla scacchiera; ma questi non sono tutti i giuochi. Puoi rendere corretta la tua definizione restringendola espressamente a questi giuochi³².

Ciò significa che, sebbene a gruppi, i giochi si possono accomunare e dunque descrivere (es. giochi con la palla, giochi da tavolo, ecc.). È però praticamente impossibile trovare un “nocciolo duro” che renda il significato di ciò che noi chiamiamo gioco. La difficoltà di esprimere quale sia il concetto di gioco, e in generale di darne una definizione, è proprio questa: non riuscire a tracciarne i confini. Risulta di conseguenza problematico dire cosa sia esattamente un gioco:

Come faremo allora a spiegare a qualcuno che cos'è un giuoco? Io credo che gli descriviamo alcuni *giuochi*, e poi potremmo aggiungere: «questa e *simili* cose, si chiamano “giuochi”». E noi stessi, ne sappiamo di più? Forse soltanto all'altro non siamo in grado di dire esattamente cos'è un giuoco? – Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati. Come s'è detto, possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! Tranne che per questo scopo particolare³³.

Lungi dal poter dare una definizione esaustiva della nozione di gioco, si tratta quindi di raggiungere la consapevolezza che ogni tentativo di tracciare un confine si risolve in una delimitazione più o meno arbitraria di un particolare gruppo di giochi. È in questo senso che Wittgenstein parla del gioco come di un concetto dai contorni sfumati, chiedendosi inoltre se un concetto (*non*) definito da tali contorni possa ancora considerarsi un concetto. Egli propone la nozione di gioco linguistico al fine di spiegare la natura del linguaggio. La vaghezza, la flessibilità, ed i caratteri sfumati propri del gioco spingono infatti Wittgenstein ad utilizzare il termine *Sprachspiel* per meglio riferirsi al linguaggio e così rendere più esplicito il rapporto tra i parlanti.

Come un medesimo oggetto assolve funzioni diverse a seconda del tipo di gioco in cui è coinvolto, allo stesso modo nomi e proposizioni del *nostro* linguaggio hanno funzioni e usi flessibili in relazione al gioco linguistico entro cui si muovono. Come precisa Bouveresse questi giochi si svolgono all'interno di un contesto naturale e sociale che li

³² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 3.

³³ Ivi, § 69.

vede combinarsi ora in un modo, ora in un altro, e ne cambia il modo di utilizzare gli elementi:

[...] l'utilisation systématique du terme «jeu de langage» servira plus tard à mettre en évidence: 1) le fait que le langage n'est pas seulement un système de représentation, mais également un système d'actions étroitement lié à d'autres systèmes d'actions, que «parler un langage est une partie d'une activité, ou d'une forme de vie» (PU, § 23), 2) le fait qu'il n'y a pas quelques espèces, données une fois pour toutes et susceptibles d'être énumérées a priori, de propositions, mais «une quantité *innombrable* de telles espèces: une quantité innombrable d'espèces différentes d'utilisation de tout ce que nous appelons “signes”, “mots”, “propositions”» (*ibid.*)³⁴.

Una proposizione, nel linguaggio ordinario, sarà di tanti “tipi”; essa può svolgere funzioni differenti come designare un oggetto che vediamo, esprimere un dolore o manifestare una speranza, e ancora essere un ordine, ecc.:

Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? – Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo «segni», «parole», «proposizioni». E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta e per tutte, ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giuochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati³⁵.

E lo stesso, chiarisce Wittgenstein, vale per i nomi. Il dire di qualcosa che è un nome ingabbia infatti quest'ultimo in una prigione, che non è la classificazione grammaticale che possiamo dare del concetto di nome, ma il suo ruolo all'interno della proposizione, come quello delle manovelle all'interno di una cabina di una locomotiva:

Come quando guardiamo nella cabina di una locomotiva: ci sono impugnature che hanno tutte, più o meno, lo stesso aspetto. (Ciò è comprensibile, dato che tutte debbono venire afferrate con la mano.) Ma una è l'impugnatura di una manovella che può venir spostata in modo continuo (regola l'apertura di una valvola); un'altra è l'impugnatura di un interruttore che ammette solo due posizioni utili: su e giù; una terza fa parte della leva del freno: più forte si tira più energicamente si frena. Una quarta è l'impugnatura di una pompa: funziona solo fin quando la muoviamo in qua e in là³⁶.

³⁴ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 282.

³⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 23.

³⁶ Ivi, § 12.

Proprio come per la pompa che inutilizzata non serve più a nulla, allo stesso modo un nome che non viene utilizzato non ha più alcun significato.

Ora, l'analogia tra gioco e linguaggio chiarisce che, così come non è possibile tracciare i limiti della definizione di gioco, allo stesso modo non si può delimitare il concetto di proposizione:

Ma allora non abbiamo un concetto di ciò che una proposizione è, di ciò che intendiamo con «proposizione»? - Certo, nella misura in cui abbiamo un concetto di ciò che intendiamo con «giuoco». Se ci viene chiesto che cos'è una proposizione sia che dobbiamo rispondere a un altro, sia che dobbiamo rispondere a noi stessi - daremo esempi, e tra questi anche quello che si può chiamare serie induttiva di proposizioni; ebbene, in questo modo abbiamo un concetto di proposizione³⁷.

Tanto il linguaggio, quanto il gioco, sono concetti dai contorni sfumati: di essi, come si è visto, non è possibile *toccare* i confini, ottenendone così una definizione univoca.

Come scrive il filosofo stesso, ora lo si potrebbe accusare di tacere cosa sia l'*essenziale* del gioco linguistico, di non svelare l'*elemento comune* che fa di questi differenti processi un linguaggio inteso come complesso unitario. Ma l'obiettivo dell'indagine wittgensteiniana – come precedentemente chiarito e come da egli stesso ammesso – non è il ricercare la forma generale della proposizione e conseguentemente del linguaggio. Si tratta, al contrario, di ammettere proprio l'inesistenza di un *elemento comune* e di riconoscere che questi processi sono “imparentati” in modo differente gli uni con gli altri. È questa parentela che li determina tutti come linguaggi:

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

³⁷ Ivi, § 135.

imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti «linguaggi»³⁸.

E tale parentela, chiarisce più avanti Wittgenstein, non è conoscibile a priori ma a partire da un'accurata osservazione empirica di tutte le situazioni in cui si gioca un gioco:

Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo «giuochi» [...]. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? - Non dire: «Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero “giuochi”» - ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. - Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! [...].

Veder somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo³⁹.

Si tratta di quelle somiglianze che Wittgenstein definirà come “somiglianze di famiglia”, espressione con la quale il filosofo intende indicare tutte le similarità di parentela che ci sono tra i membri di una certa famiglia: corporatura, colore degli occhi, forma del mento o della bocca. Come tra cugini o tra fratelli vi sono delle somiglianze fisiche che non sono uguali per tutti, allo stesso modo tra i giochi linguistici ci saranno delle somiglianze in quanto, secondo l'autore delle *Ricerche filosofiche*, anche i giochi costituiscono una famiglia.

Un gioco è dunque imparentato con un altro attraverso i tratti che entrambi hanno in comune, e a sua volta ciascuno di essi può condividere delle caratteristiche con altri giochi che però si differenziano profondamente tra loro creando così una rete articolata di somiglianze e differenze.

Sarebbe un errore, come ci fa notare Sandra Laugier, confondere queste somiglianze di famiglia con una variante degli universali o della nozione di essenza:

La plupart des commentaires de Wittgenstein font de l'idée de ressemblance de famille une version modernisée et «cool» des universaux. Cette incompréhension montre la radicalité encore incomprise (sauf par Cavell et Travis) de la suggestion de Wittgenstein.

³⁸ Ivi, § 65.

³⁹ Ivi, § 66.

On pourrait croire qu'il présente la notion de «ressemblance de famille» comme une alternative à l'idée d'«essence»⁴⁰.

Al contrario, come la stessa interprete chiarisce nelle pagine seguenti, in un primo momento la nozione di somiglianza di famiglia è uno strumento critico, negativo, non un concetto operativo. È uno strumento che tende a *decostruire* la nozione di essenza così com'è data nella metafisica tradizionale, a favore di uno sguardo verso il particolare. Essa indirizza il lettore verso i diversi usi che si fanno dei concetti, distraendolo dalla pulsione generalizzante che storicamente ha investito la filosofia.

Quasi allo stesso modo si esprime Marconi nella sua *Guida a Wittgenstein*⁴¹ a riguardo della “teoria” dei giochi linguistici, sostenendo che «per Wittgenstein, più che un'acquisizione teorica positiva essa era uno strumento critico; gli serviva soprattutto a liberarsi dell'ossessione *essenzialista* in forza della quale, ogni volta che abbiamo a che fare con un termine generale X, dobbiamo supporre in corrispondenza con esso un insieme di proprietà – un'essenza – che caratterizza le cose o i fenomeni a cui il termine è correttamente applicato; rispondere alla domanda “Che cos'è?” (per esempio il linguaggio, la proposizione, la regola) è scoprire quell'essenza»⁴².

Il passo fondamentale per capire meglio il nodo centrale della questione è comprendere che non solo non ci interessa la risposta alla domanda “cos'è?” e preferiamo chiederci più proficuamente “come funziona?”, ma che la risposta alla prima domanda non può essere data.

Scrive Voltolini:

Nel voler dare una definizione “essenzialista” di che cos'è il linguaggio o la proposizione, il filosofo fa illecitamente un impiego metafisico dei termini “linguaggio” e “proposizione”; mostrare che ciò che ricade sotto quei concetti non è vincolato da un'essenza metafisica è riportare quelle parole al loro impiego ordinario, o “terra terra”⁴³.

Poche pagine prima Voltolini, riferendosi al paragrafo 23 delle *Ricerche* in cui il linguaggio viene messo in relazione allo svolgere un'attività e all'essere parte di una forma di vita, scrive:

⁴⁰ S. Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, cit., p. 208.

⁴¹ D. Marconi, *Transizione*, in AA. VV., *Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, cit.

⁴² Ivi, pag. 81.

⁴³ A. Voltolini, *Guida alle Ricerche Filosofiche*, cit., p. 47.

In altri termini, parlare dell'uso di una parola, di un enunciato, o di un intero linguaggio non è l'impiego che ne fa un soggetto disincarnato, bensì è l'uso che ha luogo in un contesto di attività e consuetudini il cui carattere è eminentemente sociale⁴⁴.

Sembra che qui si sia centrata in pieno la questione, il rapporto tra soggetto e linguaggio è un rapporto del tutto particolare, potremmo anche dire bizzarro, e proprio per questo vale la pena di essere analizzato. Non è di certo questo il momento adatto per affrontare la questione del rapporto tra soggetto e linguaggio, questo tema sarà il motore centrale dei prossimi capitoli, eppure sembra doveroso, anche per esigenze, potremmo dire "narrative", anticipare qualcosa.

Il gioco linguistico è sia un modo di mappare il mondo, sia un modo per esprimere la nostra interiorità, il che vuol dire che esso non ha un'essenza, ma potremmo pensarlo come una proprietà delle attività umane. Come l'acqua prende la forma dal proprio contenitore, il gioco linguistico prende la *forma* dell'attività a cui è legata. Le parole ci esprimono, questo non vuol dire che la loro essenza consiste nell'esprimerci, anche il lavoro ci esprime, i gesti ci esprimono, i silenzi ci esprimono, in alcuni casi anche gli altri ci esprimono, vuol dire piuttosto che il parlare è in qualche modo incorporato alle altre attività che svolgiamo. Il soggetto si relaziona al mondo anche, quindi non solo, per mezzo delle sue parole e il fatto che ciò accada è un fatto contingente e non necessario; è necessario però che affinché le nostre parole abbiano un senso, esse debbano essere in qualche modo un correlato di un'altra attività. Potremmo pensare che i differenti giochi linguistici riflettano in qualche modo l'essenza dell'attività che stiamo svolgendo diventando quindi suppliche, racconti, imprecazioni etc.

È per questo motivo quindi che conviene piuttosto comprendere meglio il modo in cui funzionano questi giochi e l'idea di concetto sfumato o aperto, in opposizione all'idea che un concetto per essere tale abbia bisogno di un'essenza:

A più riprese, Frege aveva sostenuto che ogni concetto è un concetto chiuso, nella misura in cui esiste una proprietà che consente, per ogni oggetto, di determinare se esso soddisfa il concetto in questione o meno: se l'oggetto possiede una siffatta proprietà, cadrà sotto quel concetto; altrimenti no⁴⁵.

⁴⁴ Ivi, p. 40.

⁴⁵ Ivi, p. 45.

L'obiettivo di Wittgenstein però non è quello di considerare tutti i concetti come sfumati, egli vuole soltanto scalfire la certezza generalizzante di Frege, negarne perlappunto proprio il carattere generale. Le somiglianze di famiglia hanno il ruolo di spostare l'attenzione dal generale che tutto fagocita al particolare che sta sotto i nostri occhi e che nonostante ciò è nascosto, nascosto proprio dalla fame che ha la filosofia di essenza, ma che poi, in termini pratici, non riesce a saziarla:

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 abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro⁴⁶!

Quando parliamo con qualcuno il terreno è sempre scabro, l'attrito ci porta sempre a "contrattare" in qualche modo il significato di quello che si sta dicendo, le condizioni non sono mai quelle ideali dei linguaggi scientifici, alcune indicazioni possono essere grossolane e alte imprecise, nonostante ciò ci si arriva a comprendere la maggior parte delle volte. Se non fosse così l'arte di saper ben parlare o scrivere così importante nella nostra società (pensiamo ai colloqui di lavoro o a come scrivere un buon *curriculum* ad esempio), non sarebbe così importante. Questo vuol dire che alla domanda "possiamo farci qualcosa con un concetto che non fissa in maniera precisa e univoca ciò a cui si riferisce?" la risposta è evidentemente "sì":

Si può dire che il concetto "giuoco" è un concetto dai contorni sfumati. - «Ma un concetto sfumato è davvero un concetto?» Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno? Frege paragona il concetto con un'area e dice: un'area non chiaramente delimitata non può neppure chiamarsi un'area. Questo vuol dire, forse, che non possiamo farne nulla. - Ma è privo di senso il dire: «Fermati più o meno lì!»? Immagina che io mi fermi con un'altra persona in un certo posto e lo dica. Dicendolo non tratterò nessun confine, ma forse farò un

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., §107.

movimento indicatore con la mano come per indicargli un punto determinato. E proprio così si può spiegare che cosa sia un giuoco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. – Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi egli deve vedere la comunanza che io – per una qualche ragione – non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione, in mancanza di un metodo migliore. Infatti, anche ogni definizione generale può essere fraintesa. In questo modo, appunto, giochiamo il giuoco. (Intendo il giuoco linguistico con la parola «giuoco»)⁴⁷.

Ciò che emerge dal precedente passo, e che appare opportuno porre bene in evidenza, è che Wittgenstein non intende ricorrere ad una spiegazione di *riserva* capace di supplire alla mancata elaborazione di un metodo migliore. Al contrario l'obiettivo del filosofo è polemico e mira a mostrare che non si dà un tale metodo, nell'ambito di una più ampia messa in discussione della pretesa di rintracciare l'essenza di un linguaggio inteso come strutturato da un «*super-ordine*» tra quelli che Wittgenstein definisce «*super-concetti*»:

C'illudiamo che ciò che è peculiare, profondo, per noi essenziale, nella nostra indagine, risieda nel fatto che essa tenta di afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio. Cioè a dire, l'ordine che sussiste tra i concetti di proposizione, parola, deduzione, verità, esperienza ecc. Quest'ordine è un super-ordine tra – potremmo dire – super-concetti. Mentre in realtà, se le parole «linguaggio», «esperienza», «mondo», hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole «tavolo», «lampada», «porta»⁴⁸.

Come sostiene Bouveresse a tal proposito, l'errore consiste nel fraintendere il compito della filosofia:

L'erreur que l'on commet ici est de croire que la tâche de la philosophie est de dégager de l'extrême diversité des usages et des exemples des concepts unitaires ou des essences, en procédant à peu près comme le font les sciences de la nature, par abstraction, purification, simplification, idéalisation, etc. [...] Ce qui produit le concept commun dans le cas de termes «jeu», «règle», «calcul», etc., n'est précisément rien d'autre que la parenté des cas, et non pas une sorte de méta-concept de nature philosophique. Cela signifie

⁴⁷ Ivi, § 71.

⁴⁸ Ivi, § 97.

que l'on peut parfaitement les utiliser, et même leur donner une place centrale, dans la recherche philosophique sans se croire obligé auparavant de les définir⁴⁹.

La somiglianza è inoltre un modo di comprendere le capacità delle nostre percezioni, un modo per capire come riconosciamo qualcosa, un modo, potremmo dire, per vedere "altrimenti". «C'est en "voyant autrement" un objet» - chiarisce Sandra Laugier - «comme dans l'exemple connu du canard lapin, ou d'autres exemples de Wittgenstein où quelque chose soudain m'apparaît, qu'émerge ce voir: je ne voyais pas alors que j'avais sous les yeux»⁵⁰.

È in tal senso che Wittgenstein parla di due impieghi della parola vedere:

Due impieghi della parola «vedere». Il primo: «Che cosa vedi là?» «Vedo questa cosa» (segue una descrizione, un disegno, una copia). Il secondo: «Vedo una somiglianza tra questi due volti» - colui al quale dico queste cose può vedere i due volti tanto distintamente quanto li vedo io. L'importante: La categorica differenza tra i due "oggetti" del vedere. L'uno può disegnare accuratamente i due volti; l'altro può notare, in questo disegno, quella somiglianza che l'altro non ha visto. Osservo un volto, e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. Vedo che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso. Chiamo quest'esperienza «il notare un aspetto»⁵¹.

I nostri concetti non sono gli unici possibili, non sono insindacabili né immutabili, sono semplicemente i concetti che abbiamo e sui quali possiamo lavorare. Poter illuminare alcuni aspetti di questi concetti che erano nascosti, fare più attenzione a ciò che abbiamo sotto il naso ma che non riusciamo a vedere è l'obiettivo principale delle *Ricerche Filosofiche* e lo strumento più adatto che Wittgenstein ha trovato per procedere in questa direzione è quello di scegliere un modello attraverso cui poter riportare alla luce alcune caratteristiche del nostro linguaggio, il modello dei giochi linguistici.

⁴⁹ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 243.

⁵⁰ Ivi, p. 210.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 255.

1.4. Caratteristiche principali dei giochi linguistici

Proviamo a guardare un po' più da vicino cosa intende quindi Wittgenstein per giochi linguistici, capire come funzionano e a che scopo il filosofo ne fa un nodo cruciale del suo pensiero. Nel fare ciò ci verrà in soccorso il *Libro blu*⁵², che contiene una delle una delle prime formulazioni del concetto di gioco linguistico:

Nel seguito richiamerò reiteratamente la tua attenzione su ciò che io chiamo giochi di linguaggio o giochi linguistici. I giochi di linguaggio sono modi di usare i segni, modi più semplici si quelli nei quali noi usiamo i segni del nostro complicatissimo linguaggio quotidiano. I giochi di linguaggio sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole. Lo studio dei giochi di linguaggio è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi. Se vogliamo studiare i problemi della verità o della falsità; della concordanza, e della non-concordanza, delle proposizioni con la realtà; della natura dell'asserzione, dell'assunzione, della domanda, sarà opportuno considerare le forme di linguaggio primitive, ove queste forme di pensiero appaiono senza lo sfondo disorientante di complicatissimi processi di pensiero. Quando noi consideriamo tali forme di linguaggio semplici, si dissolve la nebbia mentale che sembrava avvolgere il nostro uso comune di linguaggio. Noi vediamo attività, reazioni, che sono nette e trasparenti. D'altra parte, in questi processi semplici, noi riconosciamo forme di linguaggio che non sono del tutto separate dalle nostre forme di linguaggio più complicate. Noi vediamo che le forme più complicate si possono costruire a partire dalle forme primitive aggiungendo gradualmente forme nuove⁵³.

Hacker e Baker distinguono tre aspetti fondamentali del metodo messo in atto da Wittgenstein, attraverso il quale dovremmo essere capaci di vedere diversamente i meccanismi del nostro linguaggio.

In primo luogo Wittgenstein parla di giochi linguistici primitivi, o forme di linguaggio primitive. Sono le forme più semplici del nostro modo di linguaggio che più volte Wittgenstein definisce complicatissimo, e nello stesso tempo sono il cuore pulsante delle forme più complesse. Sono, si potrebbe dire, la base delle forme complesse. Ovviamente qui semplice e complesso non indicano uno statuto ontologico, piuttosto mettono i giochi

⁵² L. Wittgenstein, *The blue book*, in *The Blue and Brown Books*, tr. it. *Libro blu in Libro blu e Libro marrone*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 2000.

⁵³ Ivi, p. 26.

linguistici in relazione alla loro stessa possibilità di cambiare nel tempo, di trasformarsi in giochi più articolati:

Wittgenstein uses these to illuminate the mature language-game of which they are a primitive core or center of variation. So, it is illuminating to be reminded of the fact that the child learns the language-game with 'pain' as a partial substitute for natural cries of pain (PI §244). It is a feature of our biological nature that we scream or cry with pain. The young child rapidly learns to replace the natural cry by an 'Ow' (or, in some cultures, an 'Aya', or a 'Weh-weh', etc.); subsequently he learns the primitive use of 'Hurts'. Later still, 'I have a pain' supplements 'Hurts' and 'It hurts'⁵⁴.

E ancora, in maniera altrettanto chiara:

Again, it is salutary to be reminded that the child is not taught the use of 'dream' and 'to dream' by being shown a dream. Rather, we teach a child who wakes up crying that he is afraid of the tiger chasing him to say, 'I dreamt that a tiger was chasing me' instead of 'A tiger was chasing me', and later to say 'I had a nightmare'⁵⁵.

Il secondo punto fondamentale è che ogni gioco linguistico primitivo che Wittgenstein utilizza è un gioco linguistico completo: qui primitivo non ha il senso di povero, di deficitario di qualcosa di insoddisfacente. Ogni gioco linguistico primitivo assolve alla sua propria funzione, quindi è già completo, è primitivo solo perché manca della complessità, delle trasformazioni che i nostri giochi hanno subito. Quando un bambino saluta dicendo "ciao", indipendentemente dal tipo di persona che ha di fronte, il suo gioco linguistico funziona tanto quanto funziona quello di un adulto che dice "buongiorno" ad un altro adulto, ciò che è cambiato è soltanto lo sfondo culturale o convenzionale entro il quale i giochi linguistici si collocano, cambia il "non detto". Grazie a questa primitività diventa più facile studiarli e far emergere ciò che è nascosto:

Viewed as complete in themselves, they are to be placed alongside our more complex and ramifying games, which are played in more complex contexts. The primitive

⁵⁴ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Vol. 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, cit., p. 59.

⁵⁵ *Ibidem*.

but complete game is intended to shed light, by way of similarities and differences, on our practices⁵⁶.

Il terzo punto è il fatto che i giochi linguistici utilizzati dal filosofo sono termini di paragone del nostro linguaggio. Essi possono quindi essere o inventati o reali. I primi vengono usati il più delle volte per farci comprendere che alcuni dei nostri concetti sono sbagliati e in generale nessuno di essi è “eterno” o “insindacabile”:

[...]it clarifies the fact that our conceptual scheme is conditioned in various ways by the regularities of the world and the regularities of natural human reactive and discriminative behaviour⁵⁷.

I secondi invece hanno lo scopo di farci scoprire qualcosa di cui non ci rendiamo conto, di farci vedere le cose diversamente (vedere come...):

The various elements previously isolated with respect to imaginary games apply (with the exception, usually, of completeness) to actual language-games. To the extent that isolation of a natural language-game is possible, it is a matter of highlighting, bringing to the fore, features of linguistic activities so firmly embedded in our daily practices that we no longer notice them⁵⁸.

Come si è tentato di chiarire fin qui, la nozione di gioco linguistico svolge svariate funzioni e viene utilizzata da Wittgenstein per chiarire lo strano modo in cui gli uomini operano col linguaggio. Il modo attraverso il quale Wittgenstein vuole arrivare a questa chiarificazione è però del tutto particolare, contro ogni dogmatismo egli cerca di distruggere le convinzioni culturali illusorie da un lato, e di creare un contesto capace di accogliere una nuova prospettiva dall'altro.

Questo procedimento risulta evidente anche dalla scelta dei vari tipi di giochi linguistici di cui egli parla, infatti nelle *Ricerche Filosofiche* Wittgenstein chiama giochi linguistici attività linguistiche apparentemente diverse tra loro o diversamente classificabili. La sua non è un'imprecisione o una difficoltà nell'aver a che fare con un concetto del

⁵⁶ Ivi, p. 60.

⁵⁷ Ivi, p. 61.

⁵⁸ Ivi, p. 63.

genere, di certo le difficoltà ci sono, ma in questo caso è possibile che le diverse attività chiamate allo stesso modo siano proprio lo sfondo a partire dal quale poter affrontare altre questioni:

Nella pratica dell'uso del linguaggio [...] una delle parti grida alcune parole e l'altra agisce conformemente ad esse; invece nell'insegnamento del linguaggio si troverà questo processo: L'allievo nomina gli oggetti. Cioè pronuncia la parola quando l'insegnante gli mostra quel pezzo. – Anzi, qui si troverà un esercizio ancora più semplice: lo scolaro ripete le parole che l'insegnante gli suggerisce. – Entrambi questi processi somigliano al linguaggio. Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle parole, descritto nel [...], sia uno di quei giochi mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna. Li chiamerò «giochi linguistici» e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un gioco linguistico. E si potrebbe chiamare gioco linguistico anche il processo del nominare i pezzi, e quello consistente nella ripetizione, da parte dello scolaro, delle parole suggerite dall'insegnante. Pensa a taluni usi delle parole nel gioco del giro-giro-tondo. Inoltre chiamerò «gioco linguistico» anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto⁵⁹.

Quindi, un linguaggio primitivo è un gioco linguistico, un linguaggio “complesso” è anch'esso un gioco linguistico, le attività umane entro le quali si incarna il linguaggio sono giochi linguistici e infine sono giochi linguistici la maggior parte delle nostre espressioni vocali.

Semberebbe che Wittgenstein abbia voluto dare un così ampio campo semantico alla parola “gioco-linguistico” proprio per portare all'attenzione del lettore il fatto che capacità linguistiche, proposizioni ed essere umano non possano essere presi in considerazione se non come un'unica particella indivisibile. Ogni capacità linguistica, ogni proposizione è incarnata; non incarnata nell'uomo, nel singolo individuo, ma nell'intera società.

Riassumiamo, per provare a delineare un quadro più chiaro ed esauriente, le caratteristiche principali dei giochi linguistici “particolari” che Wittgenstein utilizza nelle *Ricerche*.

Come abbiamo visto, la prima caratteristica è la primitività o *semplicità*: «[...] i giochi linguistici sono presentati come modi semplificati di usare le parole, più semplici

⁵⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., §7.

rispetto a quelli normalmente in uso nel linguaggio quotidiano; e tale semplicità fa tutt'uno con la loro primitività»⁶⁰.

La seconda caratteristica è senza dubbio la pluralità o l'eterogeneità, Wittgenstein rileva il darsi di *innumerevoli* tipi di giochi linguistici e sottolinea che il numero di tali giochi può continuamente variare, poiché alcuni giochi muoiono e altri invece prendono vita: non c'è nulla di fisso o immutabile. È proprio questa peculiarità che bisogna infatti tenere in considerazione quando si indaga intorno al funzionamento del linguaggio ordinario, di modo da ottenere un'analisi che sia «analisi dei casi particolari di impiego delle parole nei differenti giochi linguistici in cui occorrono»⁶¹.

Come ci fa notare Bouveresse, sin dal *Libro blu* possiamo riscontrare chiaramente l'idea che i nostri giochi linguistici formino il nostro linguaggio, nella misura in cui l'insieme degli elementi che noi chiamiamo linguaggio è formato esclusivamente da giochi linguistici. Quindi in qualche modo, sommando questi giochi, siamo in grado di ricostruire progressivamente, pezzo per pezzo, il nostro linguaggio, sebbene – come ci fa notare Bouveresse – questa teorizzazione della possibilità di una ricostruzione progressiva del linguaggio rischi di risultare contraddittoria rispetto a quanto altrove sostenuto da Wittgenstein:

Mais cette possibilité d'une reconstruction progressive du langage complet en partant de ses éléments les plus simples, s'accorde mal avec la décision de traiter les jeux de langage décrits au début du *Cahier brun* et des *Recherches philosophiques* non pas comme des simplifications de formes plus compliquées ou des formes qui ont été éparées d'autres formes avec lesquelles elles coexistent normalement dans un ensemble organisé, mais comme des langages qui en eux mêmes ne sont pas plus « incomplets » que ne l'est le nôtre aujourd'hui et qu'il ne l'était avant qu'on lui adjoigne, par exemple, certaines notations techniques. Car, dans ces conditions, il devient difficile de comprendre en quoi la pratique des différents jeux de langage qui constituent notre langue ordinaire peut être considérée comme l'utilisation d'un *même* langage⁶².

Il problema è capire come il linguaggio possa ancora essere considerato un sistema, considerando che spesso i giochi linguistici sono *distanti* tra loro e, sebbene alcuni sono più

⁶⁰ M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, cit., p. 245.

⁶¹ Ivi, p. 247.

⁶² J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., pp. 433-434.

vicini ad altri perché si somigliano, tutti insieme non formano un unico gioco (nel senso di gioco linguistico “particolare”). Come si può, quindi, parlare di sistematicità della lingua se si tratta di giochi che «n’ont entre eux rien de plus que des «ressemblances familiales» et dont chacun pourrait à la rigueur être considéré comme un langage indépendant?»⁶³.

La terza caratteristica è proprio quella di essere dei termini di paragone, modelli chiari e semplici, non approssimativi, che servono a gettar luce sulla sistematicità del nostro linguaggio:

I nostri chiari e semplici giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, - non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell’attrito e della resistenza dell’aria. I giochi linguistici sono piuttosto termini di paragone, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio⁶⁴.

Possiamo allora pensare i giochi linguistici come una specie di teatralizzazione, «un moyen de mettre en scène nos expressions, pour voir apparaître certaines des conditions de leur sens. Nous construisons» - chiarisce Sandra Laugier - «à partir de notre langage usuel complexe, une petite portion de langage, relativement simple et complète, où ces conditions deviennent manifestes»⁶⁵.

Sembra opportuno, infine, integrare quanto già detto sulla relazione tra linguaggio e gioco con un’ultima considerazione di carattere metodologico: i giochi linguistici, in questo studio, realizzano una doppia funzione, essendo sia ciò su cui si indaga, sia lo strumento di indagine che Wittgenstein utilizza. È in tal senso che, come abbiamo precedentemente fatto notare, si può sostenere che i giochi linguistici assolvono la funzione di “termini di paragone”:

Soltanto così, infatti, possiamo evitare l’illegittimità o la vacuità nelle nostre asserzioni: prendendo il modello per ciò che è: termine di paragone, – si potrebbe dire per un regolo – e non idea preconcepita, cui la realtà debba corrispondere⁶⁶.

⁶³ Ivi. p. 435.

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 130.

⁶⁵ S. Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l’usage*, cit., p. 190.

⁶⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 131.

I giochi linguistici sono pertanto termini di paragone mediante i quali la validità di ciò che è asserito viene sancita e misurata. Non si tratta insomma di modelli atti ad imporsi sulla realtà, al contrario essi servono, tutt'al più, a "mappare" quest'ultima, proprio in virtù della loro caratteristica di essere termini di paragone.

Altra caratteristica dei giochi linguistici è quella di essere connessi alla nozione di *attività*. Il parlare una lingua, a parere di Wittgenstein, è necessariamente legato ad un qualche tipo di attività:

Qui la parola «giuoco linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita⁶⁷.

Il parlare avviene sempre in un contesto di azioni e reazioni; attraverso i giochi linguistici che sono appunto delimitazioni semplificate del più complesso linguaggio ordinario è più facile rendersi conto che il significato delle parole consiste nell'uso che di esse viene fatto in un contesto di attività in cui i parlanti sono coinvolti⁶⁸. Ne consegue necessariamente che il parlare è un'attività relazionale: non è infatti dato il caso che si possa far nascere un gioco linguistico da solo, senza che vi sia una comunità che vi faccia da culla. Grazie ad un gioco di parole che Laugier può permettersi di fare, scrivendo in francese, dove sia al singolare sia al plurale voce si dice *voix* possiamo dire che:

Qui dit voix dit voix au pluriel : Wittgenstein s'intéresse à notre accord dans le langage, notre concordance et harmonie, avant de considérer l'expression individuelle. Les *Recherches*, à la différence du *Tractatus*, résonnent de ces voix complémentaires⁶⁹.

Di questa caratteristica fa parte quella che Carapezza chiama la *multimodalità* dei giochi linguistici, facendo emergere proprio tutto ciò che non è detto durante il gioco linguistico ma che allo stesso tempo risulta essere di fondamentale importanza per giocare. Il gioco linguistico diventa quindi centro di gravità di tutto ciò che lo circonda:

⁶⁷ Ivi, § 23.

⁶⁸ Cfr. M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, cit., p. 245.

⁶⁹ S. Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, cit., p. 18.

Sebbene tendiamo a pensare all'atto linguistico riducendolo alla sua dimensione sintattico-semanticamente (l'unica che può essere rappresentata tramite scrittura), Wittgenstein ci invita a considerare l'effettivo svolgersi delle pratiche linguistiche e come esse mettano in campo, contemporaneamente, differenti risorse espressive come le risorse corporee, le prosodie, i toni, addirittura gli oggetti, e quanto può risultare utile alla finalità espressiva⁷⁰.

Il fatto che i giochi linguistici emergano proprio nel contesto delle attività umane ci spinge immediatamente a menzionare la regolarità tra le caratteristiche principali di tali giochi linguistici.

Questo sarà il nodo centrale del prossimo capitolo, quindi al momento ci accontenteremo di chiarire il fatto che, come per ogni altra attività umana, non è data la possibilità che i giochi linguistici esistano senza che vi siano delle regole e delle regolarità che li accompagnino e che determinino, in qualche modo, la loro appartenenza al mondo delle azioni e reazioni umane, delle nostre attività ordinarie.

L'ultima caratteristica dei giochi linguistici su cui si vuole porre l'accento è l'*indeterminatezza*. Tanto la nozione di gioco linguistico quanto le regole stesse che governano questi giochi presentano infatti contorni sfumati:

[...] a ciò che chiamiamo regola di un giuoco linguistico possono spettare, nel giuoco, parti molto differenti⁷¹.

La regola può infatti essere ausilio nell'insegnare un gioco o essere uno strumento del gioco stesso, oppure nessuna delle due ma esistere ugualmente:

Pensiamo in quali casi diciamo che un giuoco viene giocato secondo una determinata regola! La regola può essere un ausilio nell'insegnamento del giuoco. È comunicata allo scolaro, che viene esercitato ad applicarla. – Oppure è uno strumento del giuoco stesso. Oppure ancora: Una regola non trova impiego né nell'addestramento né nel giuoco stesso e non è neppure depositata in un elenco di regole. S'impara il giuoco osservando come altri giuocano. Ma noi diciamo che si giuoca seguendo questa o quest'altra regola, perché un osservatore può ricavare queste regole dalla pratica del giuoco, – come una legge naturale a cui si conformano le mosse del giuoco⁷².

⁷⁰ M. Carapezza, *La lingua traveste il pensiero*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2013, p. 86.

⁷¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 53.

⁷² Ivi, § 54.

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo il legame tra attività umana e regola è così importante da poter cambiare le sorti stesse dei nostri concetti. Infatti è proprio a causa del fatto che svolgiamo determinate attività in un determinato modo che esistono i giochi linguistici che utilizziamo. In linea di principio, se dovessero cambiare i nostri interessi, le nostre reazioni naturali, quindi le nostre regole, con ogni probabilità cambierebbero i nostri giochi linguistici, giocheremmo altri giochi. In questo senso non è possibile determinare a priori quali siano le regole o i giochi linguistici che abbiamo le potenzialità di giocare, e di riconoscerli come giochi.

2. Intorno al concetto di *Lebensform*

Sicuramente non è dalla frequenza con la quale Wittgenstein utilizza la parola *Lebensform* nelle *Ricerche*, che si può misurare l'importanza che essa riveste all'interno dell'opera. Il termine *Lebensform* (forma di vita), appare infatti solamente cinque volte nelle *Ricerche filosofiche*.

È proprio sulla parsimonia con cui Wittgenstein utilizza tale termine che Max Black pone l'accento in *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*⁷³:

In un saggio sulle *Ricerche filosofiche*, Norman Malcom dice: «Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza di questa [...] nozione [di “forma di vita”] nel pensiero di Wittgenstein» (Malcom 1966).

Chiunque sia d'accordo con Malcom non può non stupirsi nello scoprire quanto raramente ricorra la parola *Lebensform* nelle *Ricerche*: compare in cinque passi soltanto. E di questi solo quattro ci aiutano ad afferrarne il significato⁷⁴.

È proprio dall'analisi di questi passi che si ritiene opportuno qui prendere le mosse nel tentativo di cogliere il ruolo che la *Lebensform* svolge all'interno della teoria wittgensteiniana del linguaggio.

⁷³ M. Black, *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*, in AA. VV., a cura di M. Andronico - D. Marconi - C. Penco, Marietti, Genova 1988.

⁷⁴ Ivi, p. 241.

Wittgenstein introduce la parola *Lebensform* a partire dalla nozione di linguaggio:

È facile immaginare un linguaggio che consista soltanto di informazioni e di ordini dati in combattimento. - O un linguaggio che consista soltanto di domande e di un'espressione per dire sì e no. E innumerevoli altri.--- E immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita⁷⁵.

È quindi forte la relazione che sussiste tra linguaggio, o gioco linguistico, e forma di vita. Un linguaggio sembra dunque rimandare direttamente ad una forma di vita; non si intende, qui, un linguaggio necessariamente *completo*, piuttosto una qualsiasi forma di gioco linguistico, anche un linguaggio *primitivo*.

Quanto detto non comporta una dipendenza della forma di vita dal linguaggio; al contrario è la possibilità del linguaggio che presuppone necessariamente la condivisione di una forma di vita. Ciò cui Wittgenstein sembra qui voler alludere è il fatto che non è dato linguaggio isolatamente, con le sue parole e la grammatica che lo sottende; piuttosto un linguaggio è immaginabile soltanto a partire da un qualcosa che lo comprende, e questo qualcosa è appunto la forma di vita.

È proprio questo il concetto che sembra emergere dal passo seguente:

Qui la parola «*giuoco* linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita⁷⁶.

Qui Wittgenstein sembra utilizzare con funzione sinonimica i termini «attività» e «forma di vita», intendendo appunto, con «forma di vita», quell'attività di cui il parlare il linguaggio fa parte.

Sembra quindi opportuno intendere, con Black, il termine *Sprachspiel* come «qualcosa che si applica talvolta al «gioco», comunque definito, talvolta al «giocare» il gioco (per esempio parlare) e talvolta a tutt'e due insieme»⁷⁷.

Successivamente la parola forma di vita compare in un contesto in cui viene messa in relazione alla nozione di regola, in particolare alla concordanza nell'applicazione delle regole. Dopo aver preso ad esempio i matematici, per sottolineare che si concorda a priori

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 19.

⁷⁶ Ivi, § 23.

⁷⁷ M. Black, *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*, cit., p. 243.

sul fatto di procedere secondo una regola, ed aver chiarito che questo accordo costituisce l'«intelaiatura» del nostro linguaggio⁷⁸, Wittgenstein conclude sostenendo che tale concordanza è una concordanza della «forma di vita»:

«Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!» Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita⁷⁹.

Gli uomini dicono vero e falso delle cose, e questo dire è, più semplicemente, parlare. Nel parlare gli uomini concordano sulle cose, e tale capacità di concordare (o di non concordare) è dettata dalla loro comune forma di vita.

In questo senso si può sostenere, con Black, che «condividere una forma di vita è in parte mostrato da una concordanza nell'applicazione delle regole»⁸⁰.

Nella seconda parte delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein sembra legare la possibilità di alcuni fenomeni, quali lo sperare, alla «complicata forma di vita» umana:

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no?

Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? - E che cosa non può fare? - Come lo faccio io? - Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita⁸¹.

Da questo passo emerge, quindi, come delle attività prettamente umane siano fondate, per l'appunto, su una particolare forma di vita. Un cane non è in grado di pensare il dopodomani, per farlo dovrebbe avere la nostra stessa concezione del tempo, o quantomeno avere la capacità di immaginarla. Come si può pensare al dopodomani senza l'utilizzo di un linguaggio?

Inoltre lo sperare è una proprietà particolare di una particolare forma di vita; non può sperare chi non condivide la forma di vita umana.

⁷⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 240.

⁷⁹ Ivi, § 24.

⁸⁰ M. Black, *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*, cit., p. 243.

⁸¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 229.

Condividere la forma di vita umana, benché, come appena detto, sia necessario per sperare, non è però condizione sufficiente: è necessario anche muoversi dentro determinati giochi linguistici per farlo, avere quindi la padronanza del linguaggio.

Secondo Malcom, come sottolinea Black, la forma di vita non si esaurisce nella competenza linguistica. A suo parere, infatti, validi esempi di cosa Wittgenstein intenda per forma di vita sono «i gesti, le espressioni facciali, le parole e le attività che costituiscono l'aver pietà di una persona o di un cane, e il portargli conforto»⁸².

Dall'ultimo passo in cui appare la parola *Lebensform*, sembra infine emergere una coincidenza tra «il dato» e le «*forme di vita*»:

Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*⁸³.

Appare qui opportuno confrontare questo passo con quello in cui Wittgenstein si riferisce ai giochi linguistici come a dei «fatti»:

Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un 'fenomeno originario'. Cioè, dove invece dovremmo dire: *si giuoca questo giuoco linguistico*⁸⁴.

Dunque, tanto i giochi linguistici, quanto la forma di vita – precedentemente intesa anche come attività del giocare – sembrano da Wittgenstein essere considerati come dati, “fenomeni originari” che non hanno bisogno di spiegazioni o giustificazioni.

Si può dunque concludere, alla luce dei passi qui analizzati, che la capacità specie-specifica linguistica comporta il possedere una determinata forma di vita. L'usare e il saper usare un linguaggio in quanto attività umana, va dunque considerato una parte di una forma di vita. Non risulta però ancora del tutto chiaro cosa esattamente Wittgenstein intendesse con la parola *Lebensform*. È proprio nel tentativo di fare maggiore chiarezza in tal senso che appare opportuno, ora, mettere a confronto alcune interpretazioni della nozione di forma di vita.

In particolare, il significato assunto dalla nozione di forma di vita oscilla in base al

⁸² M. Black, *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*, cit., p. 243.

⁸³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 295.

⁸⁴ Ivi, § 654.

punto di vista sotteso alle varie interpretazioni, ora trascendentalistiche, ora empiristiche.

Marilena Andronico in *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*⁸⁵, testo in cui propone un'interpretazione antropologica del pensiero di Wittgenstein, menziona quattro differenti significati del termine *Lebensform*, ciascuno legato ad una particolare branca dell'antropologia.

È trascendentalistica l'interpretazione secondo cui la nozione di forma di vita allude alle condizioni di possibilità della stessa vita umana. Tale interpretazione è legata a quella che l'Andronico definisce antropologia filosofica o trascendentale.

All'interno dell'empirismo si collocano, invece, differenti interpretazioni.

Nell'antropologia fisica la parola "forma di vita" è impiegata come sinonimo di "fatti della storia naturale umana", a partire dalla convinzione che tale nozione si riferisce a fatti biologici peculiari della specie umana.

All'antropologia culturale rimanda, invece, la nozione di forma di vita intesa come cultura di una determinata società umana.

Infine, secondo l'interpretazione legata a quella che viene definita «indagine antropologica dei cosiddetti universali culturali»⁸⁶, «forma di vita si riferisce all'insieme di tratti del pensiero, del linguaggio e del comportamento che vengono considerati caratteristicamente umani e dunque universali»⁸⁷.

2.1. Interpretazioni trascendentalistiche e problema del "noi"

Una delle prime interpretazioni trascendentalistiche è da attribuire a Stanley Cavell. Egli cerca di mettere a fuoco il nesso esistente tra giochi linguistici e forme di vita, partendo da un'analisi del concetto di regola per giungere ad affermare che gli uomini, solitamente, agiscono nel modo atteso perché condividono «certi percorsi dell'interesse e del sentimento, certi modi di reagire, un certo senso dell'umorismo, della significanza e dell'appagamento, un senso di ciò che è scandaloso, di che cosa è simile a che cosa, di che

⁸⁵ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città del sole, Napoli 1998.

⁸⁶ Ivi, p. 33.

⁸⁷ *Ibidem*.

cos'è un rimprovero o un perdono, di quand'è che un'emissione linguistica costituisce un'asserzione, o un appello, o una spiegazione – tutto il turbinio organico che Wittgenstein chiama “forme di vita”»⁸⁸.

Secondo Cavell la conoscenza degli usi linguistici comporta così una conoscenza dei criteri su cui gli uomini si basano quando impiegano le parole. Questa non è quindi una conoscenza empirica; in quanto cioè non concerne direttamente questioni di fatto, bensì ciò che noi siamo disposti a considerare “questioni di fatto”, è conoscenza *trascendentale*⁸⁹.

In seguito Cavell dirigerà le sue analisi verso un'interpretazione antropologica del pensiero wittgensteiniano, secondo la quale i criteri che ci portano ad usare le parole in un determinato modo altro non sono che “convenzioni”. «Certo», chiarisce Marilena Andronico, «non si tratta di mere convenzioni linguistiche per l'uso delle parole, bensì di un tipo di convenzioni più profonde, che sebbene siano “fissate”, “adottate” e “accettate” da noi, non possono essere *cambiate*»⁹⁰. Tutte queste convenzioni, che controllano l'uso del nostro linguaggio, dei nostri criteri grammaticali, sono dunque intessute nella nostra stessa vita, non fanno parte di un accordo che può essere sciolto.

Il significato del termine convenzione è sicuramente meglio espresso dalle stesse parole di Cavell:

Qui l'apparato delle “convenzioni” non è costituito dai modelli di vita che differenziano gli esseri umani gli uni dagli altri, ma da quelle esigenze di comportamento e di emozioni condivise da tutti gli esseri umani⁹¹.

Non si parla quindi di convenzioni particolari condivise all'interno di società particolari; con questa parola Cavell si riferisce piuttosto a tutto ciò che sta a fondamento della stessa vita umana, ai fatti generali della natura che sono inosservati perché troppo ovvi⁹².

Emerge però, dalle parole della Andronico, che ciò che Cavell intende veramente per “convenzione” risulta, nel corso della sua opera, abbastanza confuso. Questa parola

⁸⁸ Cfr. S. Cavell, *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, cap. II.

⁸⁹ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., pp. 37-38.

⁹⁰ Ivi, pp. 39-40.

⁹¹ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p.157

⁹² Cfr. *Ibidem*.

viene utilizzata ora per descrivere qualcosa di superficiale, che si riferisce cioè alla cultura, ora a qualcosa di più profondo, che si riferisce alla stessa natura umana⁹³.

Di certo la nozione di forma di vita secondo Cavell è legata a quella di *limite umano*; tali limiti della conoscenza umana, lungi dall'essere ostacolo per una conoscenza perfetta rappresentano, piuttosto, la condizione della nostra stessa conoscenza⁹⁴.

Queste considerazioni, secondo la Andronico, non bastano però a legittimare l'attribuzione di "trascendentalista" all'interpretazione di Cavell⁹⁵.

A favore dell'interpretazione trascendentale della forma di vita si pone anche l'ipotesi di Williams secondo la quale, dopo gli anni 30, in Wittgenstein avviene una transizione dall'"io" al "noi", transizione che si mantiene in un ambito trascendentale, cosicché si potrebbe, nelle *Ricerche*, riscontrare l'idea del *Tractatus* secondo cui «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»⁹⁶ parafrasandola in «"i limiti del nostro linguaggio significano i limiti del nostro mondo"»⁹⁷. A parere di Williams, dunque, «il noi che Wittgenstein impiega in tutte le sue osservazioni non rappresenta "un gruppo tra gli altri nel mondo, ma è piuttosto il discendente plurale di quell'io idealista che a sua volta non era un elemento tra gli altri nel mondo"»⁹⁸.

A tal proposito appare opportuno precisare che questa interpretazione del "noi" non è universalmente condivisa, in quanto secondo alcune ipotesi il "noi" nelle *Ricerche*, lungi dall'aver un'accezione trascendentale, rende piuttosto la necessità di far dipendere il significato di un gioco linguistico da *attività* comunitarie.

L'interpretazione del "noi" è quindi controversa, al punto che si può sostenere che «alcuni dei problemi che riguardavano l'"io" del *Tractatus* sembrano riprodursi per il "noi": non è infatti chiaro se il riferimento di "noi" sia un gruppo umano più o meno esteso, ma comunque appartenente al mondo e contrapposto a un "loro" (noi europei, noi uomini del XX secolo, noi umani in quanto distinti dai marziani), oppure se si tratti di una soggettività non empirica (trascendentale) a cui non sarebbe possibile contrapporre sensatamente alcun

⁹³ Cfr. M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., p. 41.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 37 e 44.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 44.

⁹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus*, cit., § 5.6.

⁹⁷ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., p. 45.

⁹⁸ *Ibidem*.

“loro”, perché essa coincide con il limite del linguaggio e del mondo»⁹⁹.

L'interpretazione di Williams è quindi in linea con la tendenza di Wittgenstein a evitare le spiegazioni empiriche, e con la sua propensione ad ipotizzare la possibilità di giochi linguistici che si discostano dai nostri. «Secondo Williams, cioè», come chiarisce Marilena Andronico, «Wittgenstein non considera esplicativa la relazione tra linguaggio e mondo, come invece sarebbe se egli ritenesse che a partire da un'analisi del modo in cui è fatto il nostro linguaggio potessimo arrivare a rendere conto del modo in cui concepiamo il mondo. Per Wittgenstein, piuttosto, il fatto che il linguaggio sia un certo linguaggio e che il mondo in cui viviamo sia così come è costituirebbero *fatti trascendentali*, cioè fatti che non hanno alcuna spiegazione empirica»¹⁰⁰.

Tutto ciò che l'uomo conosce empiricamente cade quindi sotto la giurisdizione del linguaggio; qualsiasi scoperta empirica si possa fare sul mondo è infatti comprensibile solo a partire dalla visione umana del mondo stesso. Allo stesso modo, nella misura in cui gli uomini non capiscono qualcosa in quanto non ricade entro la giurisdizione del linguaggio, di questo qualcosa non si potrà spiegare neppure tale incomprendimento, in quanto essa stessa eccede il nostro linguaggio¹⁰¹.

Il lavoro che compie Williams è quello di riciclare nozioni che Wittgenstein aveva utilizzato nel *Tractatus* allo scopo di applicarle anche (non solo) alle *Ricerche filosofiche*, nozioni quali “limite del linguaggio” e “limite del mondo”, come anche la differenza tra “dire” e “mostrare”¹⁰².

Secondo Williams, più l'uomo trova incomprensibili le cose che studia, più si avvicina al suo limite, il quale, come già emergeva nel *Tractatus*, è caratterizzato da una fondamentale difficoltà ad essere espresso:

[...] come, infatti, “esprimere una presunta verità filosofica che, se pronunciata, deve essere considerata una falsità empirica, o peggio? La risposta di Williams è che il limite “*mostra sé*”, esso si mostra in ciò che siamo e non siamo disposti a considerare come sensato¹⁰³.

⁹⁹ M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, cit., p. 265.

¹⁰⁰ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., pp. 45-46.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 46.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 48.

¹⁰³ *Ibidem*.

Un'altra interpretazione che si colloca nel filone trascendentalista è quella di J. Lear. Tale interpretazione ha un legame fondamentale col fatto che per Wittgenstein la filosofia non può fondare né i nostri giochi linguistici né la *nostra* visione del mondo (è in tal senso che si parla di non-revisionismo). Inoltre ogni tentativo di spiegare cosa sia la forma di vita non può che fare parte della nostra stessa forma di vita; è per questo che «Lear propone di considerare le *Ricerche filosofiche* come un modo del tutto speciale di fare filosofia, cioè come un *act of pointing*: la filosofia può essere fatta solo indicando (*by pointing*), perché non possiamo uscire dalla nostra forma di vita e discuterne come un *objet trouvé*»¹⁰⁴.

A questo proposito Lear utilizza l'espressione *to be so minded* in riferimento ad una comunanza di «perceptions of salience, routes of interest, feelings of naturalness in following a rule, that constitute being part of a certain form of life»¹⁰⁵. A partire da questa espressione egli considera l'impossibilità umana di immaginare concretamente persone *other-minded*:

Aderendo al punto di vista che abbiamo già visto sostenuto da Williams, Lear afferma che non dobbiamo farci fuorviare dalle descrizioni wittgensteiniane di tribù aliene, i cui interessi e le cui attività differiscono dai nostri. La funzione di quelle descrizioni «è solo quella di aiutarci a vedere come le nostre attività dipendano dagli interessi che abbiamo. Ma è un errore considerare quelle tribù come esempi concreti di *other-mindedness*. Nella misura in cui riusciamo a dare un senso alle loro attività e ai loro interessi... esse non risultano essere *other-minded*. [...] [Invece] nella misura in cui non riusciamo a completare la descrizione [*we cannot fill out the picture*]... non abbiamo raggiunto un caso di *other-mindedness*; semplicemente abbiamo oltrepassato i limiti esterni della nostra *mindedness* fino a raggiungere l'incoerenza»¹⁰⁶.

Un'altra voce a favore del trascendentalismo è quella di L. R. Baker, secondo cui la forma di vita detta legge sulle capacità della *nostra* intelligibilità ed è costituita sia da ciò che è comune alla specie sia da quanto hanno in comune le comunità umane¹⁰⁷.

Ciò è comprensibile a partire dal fatto che, se da un lato l'uomo non può uscire dalla propria forma di vita neanche per immaginare come potrebbe essere un'altra forma di vita alternativa, «dall'altro nel Wittgenstein post-*Tractatus* viene mantenuta la distinzione tra

¹⁰⁴ Ivi, pp. 49-50.

¹⁰⁵ J. Lear, *Leaving the World Alone*, in *The journal of philosophy* vol. 79 n. 7, p. 385, Risorsa disponibile all'indirizzo http://www.jstor.org/stable/2026214?seq=1#page_scan_tab_contents.

¹⁰⁶ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., pp. 50-51.

¹⁰⁷ Cfr. ivi, p. 59.

dire e mostrare: qui sarebbe appunto la nostra forma di vita che si può soltanto mostrare. Questo secondo punto spiegherebbe anche perché, nonostante la nozione di forma di vita sia così importante per il pensiero del secondo Wittgenstein, di fatto egli ne parli solo in poche occasioni. “Forma di vita” sarebbe l’espressione che Wittgenstein usa per designare ciò che in una comunità umana rende *possibile* il significato»¹⁰⁸.

Analoga a questa è l’interpretazione di Gier, il quale, sostenendo che «nell’ultimo Wittgenstein “la filosofia della vita prende il sopravvento sulla filosofia del linguaggio”»¹⁰⁹, porta avanti la tesi più generale secondo la quale Wittgenstein «attribuirebbe alla vita il ruolo di un “*primum metafisico (metaphysical ultimate)*”, dal momento che per lui le forme di vita sarebbero prioritarie (più basilari) rispetto ai giochi linguistici»¹¹⁰.

Secondo l’Andronico, coloro che interpretano la *Lebensform* in maniera trascendentalistica sono, in primo luogo, impegnati a difendere il pensiero wittgensteiniano dall’accusa di relativismo che è possibile muovergli «in conseguenza della sua concezione arbitraria delle regole grammaticali (“La grammatica non deve rendere conto di nessuna realtà. Le regole grammaticali determinano soltanto il significato (lo costituiscono) e pertanto non devono rispondere di nessun significato; e in questa misura sono arbitrarie”»¹¹¹.

Per contrastare queste critiche, l’interpretazione trascendentalistica ammette l’esistenza di limiti invalicabili dell’intelligibilità entro i quali «ogni differenza relativa possa venir compresa»¹¹²:

Così le interpretazioni trascendentalistiche non fanno che riproporre sempre nuove versioni della mossa già compiuta da Wittgenstein nel *Tractatus*, quando postula l’esistenza di una forma logica che linguaggio e mondo dovevano condividere¹¹³.

La critica a Williams e a Lear è mossa a partire dalla loro interpretazione idealistica del pronome “noi”, che più volte viene utilizzato da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ivi, p. 60.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ivi, p. 63.

¹¹² Ivi, p. 64.

¹¹³ Ivi, p. 65.

Malcom ritiene, ad esempio, che il “noi” possa essere riferito solamente ad un oggetto empirico, che non ci sia nessuna traccia di una soggettività trascendentale proprio perché il soggetto è sempre particolare; in particolare, secondo Malcom «il ‘noi’ delle osservazioni wittgensteiniane si riferisce a “gruppi reali di esseri umani” cioè “a gruppi umani o società, in contrasto con altri gruppi, reali o immaginari”»¹¹⁴.

Secondo la Andronico, nonostante Malcom sia più fedele di Williams o Lear nell’interpretazione delle parole del maestro, gli si può comunque obiettare che il pronome “noi” «in questione è semplicemente il “noi indefinito”»¹¹⁵ e non viene mai utilizzato per indicare gruppi particolari di uomini¹¹⁶:

È vero, dunque quel che afferma Malcom, che il soggetto delle osservazioni di Wittgenstein non può essere un soggetto empirico, sempre circostanziato e localmente determinato, un *noi* sempre contrapposto ad un *loro*; ma è altrettanto vero che in quanto la sua riflessione non verte sui caratteri fattuali della soggettività [...] bensì su ciò che per essa è valido a priori, le osservazioni così prodotte tendono a restituire al lettore, riflettendola come in uno specchio, la modalità non empirica, aprioristica e atemporale (indipendente da ogni esperienza), dell’oggetto indagato¹¹⁷.

Marilena Andronico continua criticando anche la posizione di Gier, in particolare non è d’accordo col dare alla vita il ruolo di “*primum metafisico*” su cui si basa l’intera filosofia wittgensteiniana.

Nella filosofia del “secondo” Wittgenstein è infatti esclusa, secondo l’Andronico, la possibilità di considerare la “vita” prima ancora del concetto linguistico stesso di “vita”:

[...] è uno dei risultati principali dell’indagine filosofica arrivare a districare quel genere di confusione che dipende dal fatto di attribuire all’oggetto ciò che appartiene alla determinazione del concetto, quel genere di confusione che per l’appunto ci induce ad assumere l’esistenza di un *metaphysical ultimate*¹¹⁸.

Gier considera invece le forme di vita come delle strutture sulle quali si fonda il significato ma che, di contro, sono già dotate di significato, come se la vita avesse

¹¹⁴ Ivi, p. 274.

¹¹⁵ Ivi, p. 275.

¹¹⁶ Cfr. ibidem.

¹¹⁷ Ivi, p. 278.

¹¹⁸ Ivi, p. 72.

significato al di là di ogni formulazione linguistica¹¹⁹.

2.2. Interpretazioni empiristiche

L'interpretazione empiristica dell'espressione "forma di vita" tende, contrariamente a quella trascendentalistica, ad interessarsi di cosa, nel mondo, corrisponda effettivamente alla forma di vita.

In tale filone si collocano, di certo, gli studi di G. Conway.

In *Wittgenstein on Foundations* viene criticata l'interpretazione biologica di J.F.M. Hunter secondo la quale «la nozione wittgensteiniana di forma di vita va riferita a "qualcosa che è tipico di un essere vivente": tipico nel senso di essere grossomodo della stessa classe della crescita o della nutrizione degli organismi viventi, oppure nel senso di avere complessità organica che li mette in condizione di muoversi, o di reagire in modi complessi al loro ambiente»¹²⁰.

Il problema di questa interpretazione consiste, secondo la Conway, nel considerare oltremodo significative le azioni e le reazioni particolari, individuali, che infine identificano una forma di vita¹²¹.

Per chiarire la posizione di Hunter, appare opportuno prendere le mosse dal seguente passo di Wittgenstein:

«In che modo posso seguire una regola?» - se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco così.

Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così»¹²².

A partire da questo paragrafo Hunter sostiene che una forma di vita non è che il

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 77.

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 78.

¹²² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 217.

modo in cui le persone fanno le cose.¹²³.

Qui la nozione di forma di vita è quindi riferita ai singoli individui, Hunter così facendo si allontana dalla visione comunitaria che per Wittgenstein è condizione del significato.

Inoltre, secondo la Conway, come chiarisce l'Andronico, «non ha alcun senso parlare della forma di vita *di un singolo individuo*, perché “una risposta puramente biologica, oppure una risposta che sia unica di un individuo... non contiene un modello di agire discernibile che costituisca un modello accettato”»¹²⁴.

Secondo la Conway si possono individuare due sensi della nozione di “forma di vita”, uno estensivo e uno ristretto.

Il primo senso «vuole sottolineare che con l'espressione “forme di vita” Wittgenstein intende rifarsi ad un complesso sistema di attività universalmente condivise dagli esseri umani, e che come tali sono senz'altro caratteristiche della natura umana»¹²⁵. Gli uomini si rifanno a dei modelli di comportamento che assumono come naturali, quindi appartenenti biologicamente alla specie umana; ne è un esempio il fatto di poter percepire alcuni tipi di colori o di suoni e di non poterne percepire certi altri o avere una visione binoculare.

Ma il senso della nozione di forma di vita non si esaurisce qui, in quanto oltre queste condizioni biologiche il genere umano condivide delle attività *umane* come il giocare, lo sperare, il desiderare, ecc.

Marilena Andronico commenta l'interpretazione della Conway sostenendo che «questo modo di intendere le forme di vita non le fa coincidere con i diversi modelli culturali, ma con ciò che, risultando comune a tutti gli esseri umani dovrebbe rendere possibile il contatto e in generale la comunicazione tra le diverse culture»¹²⁶.

Come Cavell, Conway sostiene la “convenzionalità” di questi modelli comportamentali comuni a tutto il genere umano. Tale convenzionalità si fonda sulla convinzione che le forme di vita, benché concepite come biologiche e/o naturalistiche,

¹²³ Cfr J. F. M. Hunter, “Forms of life” in Wittgenstein's Philosophical Investigations, in *American Philosophical Quarterly* Vol. 5 n.4, p.293, risorsa disponibile all'indirizzo http://www.jstor.org/stable/20009278?seq=1#page_scan_tab_contents.

¹²⁴ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., p. 79.

¹²⁵ Ivi, p. 80.

¹²⁶ Ivi, p. 81.

«sono comunque considerate da Wittgenstein come *contingenti*»¹²⁷.

Tali modelli sono contingenti in quanto naturali: questi non sono infatti necessitati ad essere come sono, nulla impedisce loro di essere in altro modo.

Nel senso ristretto, la parola *Lebensform*, si riferisce ai differenti modelli di cultura secondo cui gli uomini organizzano la loro vita. Sono modelli in base ai quali le comunità particolari hanno organizzato la loro vita in relazione alle loro condizioni storiche e geografiche. Se, infatti, gli esseri che condividono una stessa forma di vita sono partecipi delle stesse attività e degli stessi comportamenti, tuttavia la manifestazione di tali attività può variare assumendo aspetti differenti, pensare, parlare, sperare, credere, domandare e così via sono delle attività generali, queste attività però si traducono, nelle diverse comunità in attività più particolari, gli esseri umani infatti credono negli dei, negli oracoli, negli indovini, nella scienza o nella magia. In questo senso le forme di vita sono tante¹²⁸.

Secondo la Conway, quindi, Wittgenstein considererebbe le forme di vita come comportamenti o attività specifiche del genere umano entro le quali collocherebbe forme di vita particolari che trovano espressione nelle diverse culture.

Appare opportuno qui sottolineare che è solo nella misura in cui c'è una forma di vita che fa da sostrato, che le forme di vita particolari possono entrare in relazione tra loro.

Secondo Conway la forma di vita costituisce il fondamento di tutti i giochi linguistici, motivo per cui tutti gli esseri umani possono imparare giochi linguistici “stranieri”.

L'obiettivo della Conway è quello di negare che nel “secondo” Wittgenstein venga perso l'interesse di trovare un fondamento al linguaggio e allo “stare nel mondo”.

A suo parere, infatti, Wittgenstein, lungi dall'abbandonare il problema del fondamento, trasforma piuttosto il modo di affrontare tale problema: assume come oggetto di indagine i sistemi di giustificazione in sostituzione delle relazioni tra mondo, pensiero e linguaggio:

Pensando ed agendo in certi modi, noi ci impegniamo implicitamente nei confronti di certe proposizioni. Queste presuppongono che vedere, toccare, sentire, gesticolare e

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ G. D. Conway, *Wittgenstein on Foundations*, Humanities Press International, Atlantic Highlands 1989, p. 77.

ricordare abbiano un posto e svolgano un ruolo nella nostra vita. Tali attività sono, alla fine, la base ultima del nostro modo di pensare e di parlare del mondo. Così, quando richiediamo giustificazioni, ci imbattiamo in certi tipi di proposizione e giudizi, che non possono essere ulteriormente giustificati o fondati. Insomma, alla fine raggiungiamo un punto in cui ci rendiamo conto che questo è semplicemente ciò che facciamo in quanto umani¹²⁹.

Alla filosofia non resta che il compito, per nulla facile, di chiarire la nozione stessa di forma di vita, fondamento di ogni significato.

La filosofia deve quindi indagare ciò che è caratteristico della forma di vita umana e capire in che modo le forme di vita particolari (per intenderci quelle delle differenti culture) siano organizzate, e scoprire come poter passare da una forma di vita particolare ad un'altra. La filosofia deve inoltre trovare gli strumenti per portare avanti questo lavoro, complicato dal fatto che spesso le forme di vita particolari sono così impresse nell'uomo da rendere difficoltoso il passaggio da una all'altra.

Nonostante la riflessione della Conway sia ricca di spunti interessanti, Marilena Andronico individua, però, alcune confusioni fondamentali:

Ha senz'altro ragione l'autrice quando afferma che il secondo Wittgenstein assume come oggetto delle sue indagini la giustificazione – forse sarebbe meglio dire: i sistemi di giustificazione – e non la relazione tra il linguaggio, il pensiero e una realtà indipendente. Tuttavia, la Conway sembra incapace di liberarsi della tematica del fondamento, al punto da introdurre l'idea di un a priori concreto che, al pari di quello kantiano, garantirebbe l'oggettività delle nostre pratiche linguistiche¹³⁰.

Ed è proprio in ragione di questo a priori concreto che Marilena Andronico può sostenere che la Conway assume una posizione vicina a quelle trascendentalistiche. Tale a priori obbliga infatti l'uomo a farsi concetti del mondo proprio nel modo in cui di fatto egli li formula, senza la possibilità di concettualizzare in altro modo.

La Andronico prosegue criticando la nozione di «convenzione naturale». Benché questa sia, infatti, inizialmente intesa «come luogo d'espressione di un accordo basato su fatti di natura contingenti; in seguito, tuttavia, i fatti di natura contingenti si trasformano nel *fondamento* delle cosiddette convenzioni naturali, cosicché queste sembrano perdere del tutto il loro carattere

¹²⁹ M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, cit., p. 89.

¹³⁰ Ivi, p. 92.

convenzionale»¹³¹.

La Andronico riconosce tuttavia all'interpretazione della Conway il merito di aver distinto i due sensi della nozione di forma di vita, e «di rendere esplicito un aspetto del pensiero di Wittgenstein direttamente implicato nella trattazione della tematica antropologica, che per comodità potremmo momentaneamente definire 'il problema delle relazioni tra forme di vita diverse'»¹³².

Un'altra interpretazione empirica antropologica la possiamo ritrovare anche negli scritti di Hacker e Backer.

In *Rules, Grammar and Necessity*¹³³, i due studiosi, portando avanti una critica serrata all'interpretazione biologistica, giungono a connotare con l'espressione *Lebensform* una serie di attività umane basate sulla cultura dei diversi uomini e sulle loro particolari attività.

Hacker e Backer si soffermano sul concetto di forma di vita proprio a partire dall'ultimo dei passi in cui, nelle *Ricerche*, Wittgenstein utilizza questa espressione:

Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*¹³⁴.

Un passo che, secondo gli studiosi, può dare una chiave di lettura del concetto di forma di vita si trova nel testo *Della certezza*.

Qui Wittgenstein considera la certezza della verità dei diversi tipi di proposizione come una forma di vita:

Si potrebbe dire: «'Io so'» esprime la sicurezza *tranquilla*, non quella che ancora lotta¹³⁵.

E più avanti:

Ora, io vorrei considerare questa sicurezza, non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e, di sicuro, anche pensato malamente)¹³⁶.

¹³¹ Ivi, p. 93.

¹³² Ivi, p. 94.

¹³³ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, Oxford 2009.

¹³⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 295.

¹³⁵ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 357.

¹³⁶ Ivi, § 358.

Inoltre, dalle sue stesse parole non possiamo che notare come tale forma di vita sembra rimandare direttamente a ciò che nell'uomo viene detto naturale:

[...] io voglio concepirla [la forma di vita] come qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale¹³⁷.

Wittgenstein sembra dunque qui caratterizzare la forma di vita umana tramite il linguaggio, e in virtù di questo distinguerla da ogni altra forma di vita animale. A parere di Hacker e Backer, però, questa affermazione è stata fraintesa dagli studiosi, i quali spesso l'hanno interpretata come una conferma dell'ipotesi secondo la quale la forma di vita è unica, e di conseguenza viene intesa in un'accezione biologica.

Tale interpretazione accosta, all'espressione forma di vita, il termine naturale inteso però come sinonimo di biologico; di contro, secondo Hacker e Backer «what is (according to Wittgenstein) 'natural' is *not* uniformly biological»¹³⁸. Se è vero, infatti, che comportamenti come guardare la direzione in cui punta il dito, ridere, piangere sono attività naturali biologiche, è vero anche, d'altra parte, che continuare secondo una regola la serie dei numeri naturali è invece un'attività «culturalmente naturale»:

[...] introducing negative integers when previously only natural numbers were employed *was* certainly not 'natural' though now it is natural for us, after elementary training, to extend series involving successive subtraction beyond nought into the domain of negative numbers¹³⁹.

La critica prosegue, inoltre, confutando la tesi secondo la quale eventuali concetti elaborati da altre forme di vita sarebbero inimmaginabili per la nostra. La formazione di un concetto, secondo Hacker e Backer, ha infatti la sua origine negli usi e nei costumi degli uomini: descrivere differenti varietà di misurazioni ci darà, ad esempio, secondo i due studiosi, il concetto di misurazione.

Anche il misurare secondo Hacker e Backer, fa quindi parte, come il comandare ed

¹³⁷ Ivi, § 359.

¹³⁸ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit., p. 239.

¹³⁹ Ivi, p. 240.

il raccontare¹⁴⁰, della storia naturale degli uomini (intendendo qui, alla luce di quanto detto, la parola naturale secondo un'accezione culturale):

In short, the natural history of man is the history of a convention-forming, concept-exercising, language-using animal – a cultural animal¹⁴¹.

Gli uomini, dunque, si distinguono in diverse forme di vita, tante quante sono le diverse culture del pianeta, nelle diverse epoche; ognuna di queste culture elabora diversi concetti dipendenti, appunto, dalle diverse educazioni, dalle diverse epoche e dalle diverse posizioni geografiche.

2.3. Un'interpretazione zoocognitiva

All'interno del filone trascendentalistico si può collocare, inoltre, l'interpretazione di Franco Lo Piparo, a condizione però di intendere la *Lebensform* come presupposto a partire dal quale ciascuna specie animale (dunque non solo l'uomo) può conoscere.

In *Il Mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva di Wittgenstein*¹⁴², Lo Piparo considera la *Lebensform* come «il sapere istintuale o vitale che ciascuna specie ha del mondo e il confine della *Umwelt* in cui ciascuna specie vive»¹⁴³.

Con *Umwelt* si intende qui «la specifica porzione di mondo a cui ciascuna specie animale può accedere»¹⁴⁴: ogni specie animale accede, infatti, attraverso i propri sensi, a delle precise parti di mondo, e allo stesso modo non riesce a coglierne altre.

Lo Piparo propone l'esempio della chiocchia che riesce a riconoscere i pulcini soltanto attraverso l'udito; neanche la vista può aiutarla in mancanza di questo. Un altro esempio è dato dalle formiche. Esse riconoscono la morte di una loro simile soltanto

¹⁴⁰ Cfr. ibidem e L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 23.

¹⁴¹ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit., pp. 240-241.

¹⁴² F. Lo Piparo, *Il Mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva di Wittgenstein*, in AA. VV., *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*, a cura di M. Carenini – M. Matteuzzi, Quodlibet, Macerata 1999.

¹⁴³ Ivi, p. 44.

¹⁴⁴ Ivi, p. 39.

dall'odore: in presenza di acido oleico una formica viene "creduta" morta dalle sue simili (anche se l'acido viene spalmato su una formica "viva" che si muove e dà chiari sintomi di vitalità per noi uomini), in sua assenza la formica è viva.

A partire da queste osservazioni, Lo Piparo propone di «rappresentare una mente animale come una complessa funzione matematica e la *Umwelt* come l'insieme infinito dei fatti che possono soddisfare la funzione percettivo-cognitiva di cui ciascuna specie animale è per natura dotata»¹⁴⁵.

Quindi, applicando ai fatti del mondo una determinata funzione mentale percettivo-cognitiva, si ottiene l'insieme degli stati mentali (che sono, quindi, immagini dei fatti del mondo secondo la funzione-mente).

In questo modo Lo Piparo sposta il tema su un nuovo campo di indagine:

[...] il dato primario non è né il mondo né la mente (uso questo termine in un'accezione così lata da includere ogni forma di sensibilità) ma la funzione che governa la coppia *Umwelt-mente*¹⁴⁶.

L'analisi, che prende le mosse dal *Tractatus* per poi procedere verso le *Ricerche filosofiche*, si svolge entro i parametri della cognitività delle specie animali, in particolare di quella umana.

Nel *Tractatus*, Lo Piparo riscontra una definizione di mondo che chiarisce meglio la struttura logica che sta alla base del legame tra gli elementi della coppia '*Umwelt-mente*':

Io sono il mio mondo¹⁴⁷.

È possibile mettere in relazione tale definizione al passo nel quale Wittgenstein descrive il "soggetto" come un confine del mondo:

Il soggetto non è parte, ma limite del mondo¹⁴⁸.

Se l'"io" (che Lo Piparo propone di leggere come capacità cognitive animale)¹⁴⁹ è

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ivi, p. 40.

¹⁴⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., § 5.63.

¹⁴⁸ Ivi, § 5.632.

¹⁴⁹ Cfr. F. Lo Piparo, *Il Mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva di Wittgenstein*, cit., p. 42.

confine del mondo, e se «il mondo e la vita sono tutt'uno»¹⁵⁰, anche la relazione tra “io” e mondo può essere analizzata come una funzione matematica:

[...] il mondo e la vita sono uno così come formano un'articolazione unitaria l'insieme dei valori che soddisfano la funzione e la funzione medesima; il soggetto è il confine del mondo a cui può accedere o di cui può farsi immagini (5.632; 5.641) esattamente come la funzione è il confine dell'insieme degli elementi che la possono soddisfare¹⁵¹.

La totalità del mondo che è percepita da ciascuna specie animale ha un confine, tale confine è la soggettività, e coincide con le capacità sensibili e/o mentali della specie stessa.

Essendo confine la soggettività della specie, ed essendo il mondo pieno di specie animali, i confini saranno diversi da specie a specie. Da ciò si deduce che «ciascun animale è caratterizzato da specie-specifiche cecità cognitive¹⁵²».

Secondo Lo Piparo questo rapporto tra mondo e vita verrà riproposto nelle *Ricerche filosofiche* con l'espressione “forma di vita”. «La *Lebensform*», sostiene infatti Lo Piparo, «denota la totalità chiusa formata dalla coppia *Unwelt-mente*»¹⁵³.

¹⁵⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., § 5.621.

¹⁵¹ F. Lo Piparo, *Il Mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva di Wittgenstein*, cit., p. 42.

¹⁵² Ivi, p. 43.

¹⁵³ Ivi, p. 44.

Capitolo 2

Regole e Linguaggio

1. Regole e grammatica

Il problema della regola nelle opere di Wittgenstein è di sicuro uno degli argomenti più importanti su cui fare luce, a causa della miriade di conseguenze che la buona comprensione di questo concetto ha nel chiarire il resto delle tesi dell'intera opera wittgensteiniana. Di certo il primo problema a cui possiamo facilmente pensare quando parliamo di regola è quello del privato, una buona interpretazione del concetto di regola è lo strumento fondamentale per comprendere la questione circa la possibilità di un linguaggio privato, di cosa sia una sensazione privata e di conseguenza di cosa voglia dire seguire una regola.

Ma il problema della regola è anche il problema della grammatica del nostro linguaggio, e considerando mai cambiata l'idea che tutta la filosofia è critica del linguaggio, allora si potrà intuire come una chiara comprensione di cosa sia la grammatica e di come funzionino le regole possa trasformarsi in un grimaldello capace di scassinare le serrature di un insieme di concetti e concezioni che Wittgenstein ha voluto smantellare e poi ricostruire. Tra tutti in particolare il concetto di "io", di "mondo" e di "significato", ma anche di "interiorità", di "scetticismo", di "psicologia" e di "espressione".

I vari domini sopraelencati, soggettività, mondo, ecc. che sembrano apparentemente distanti uno con l'altro, o almeno alcuni di loro con alcuni degli altri, di sicuro hanno una cosa in comune, nessuno di loro si sottrae alla grammatica del linguaggio ordinario. Non c'è da un lato il soggetto e dall'altro il nostro modo di dire "Io", non ci sono da un lato le nostre emozioni e dall'altro i nostri enunciati; ciò che diciamo è un tutt'uno. Ciò che dobbiamo invece capire è come poter dire le cose in modo che queste abbiano senso, in modo che le distinzioni che facciamo, i modelli che creiamo per aiutarci a risolvere piccoli problemi non siano poi di intralcio nelle spiegazioni di fenomeni più complessi.

Per fare ciò dobbiamo quindi aver chiaro che tutto ciò che diciamo obbedisce a dei criteri, i criteri della nostra grammatica, e che non è tanto importante capire se un

criterio è giusto o è sbagliato. Come potrebbe un criterio essere sbagliato? È la base stessa per decidere cos'è giusto o sbagliato. Dobbiamo invece stare attenti a riconoscere i criteri come tali, a non confonderli e pensare che siano qualcosa di differente. Questo, come vedremo, ci aiuterà a capire con che concetti abbiamo a che fare quando diciamo certe cose¹.

Ma se da un lato Wittgenstein riconosce che le regole sono sempre un elemento importante nella comprensione di come si articola il nostro linguaggio, non si può dire la stessa cosa della grammatica.

Nel *Tractatus* l'interesse del filosofo è quello di capire quali siano i limiti di ciò che possiamo dire, il dicibile, per l'appunto, è governato da delle regole che egli chiama di sintassi logica.

Entriamo meglio nella questione per capire in cosa consistano tali regole.

1.1. Le regole nel *Tractatus*

Leggendo il *Tractatus* ci si può accorgere che ci sono almeno due tipi di regole che determinano ciò che può essere detto. Da un lato abbiamo le regole di proiezione e dall'altro quelle di combinazione.

Le prima sono quelle regole che determinano in che modo un nome può rappresentare qualcosa di reale, le seconde determinano il modo secondo il quale, a partire dalle proposizioni elementari, si possano generare tutte le altre proposizioni di un linguaggio.

Nel *Tractatus* mondo e linguaggio, lo abbiamo visto, condividono la stessa forma logica, quindi, il linguaggio ha la possibilità di rappresentare i fatti del mondo. Ma che l'immagine che scaturisce da questo processo di rappresentazione sia "corretta" da cosa è garantito?

Grazie a cosa il linguaggio ha la capacità di essere un'immagine di ciò che accade nel mondo? È proprio grazie alla logica che pervade il mondo ed in particolare alle regole logiche applicate al linguaggio, le regole della sintassi logica.

¹ Cfr. S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2010 p. 40-41.

Ne consegue che tutti i linguaggi capaci di descrivere uno stesso fatto devono avere la stessa sintassi logica, le loro regole devono essere molto simili tra loro per poter rappresentare il fatto logicamente.

Jérôme Sackur, in un articolo del 2001, *Règles de projection et règles de calcul*², ci fa notare come le regole di proiezione hanno una doppia natura, si potrebbe meglio dire hanno una doppia funzione, da un lato permettono al linguaggio di rappresentare un fatto e dall'altro permettono di tradurre una proposizione da una lingua all'altra. È proprio la condivisione della forma logica tra le lingue e i fatti che rende necessaria la condivisione di una sintassi logica tra le lingue, sono quindi le stesse regole di sintassi logica che ci guidano a tradurre una proposizione da una lingua all'altra:

Ces règles de syntaxe ne sont-elles pas syntaxiques au sens contemporain, c'est-à-dire au sens où elles ne traiteraient que des signes : tout à l'inverse, leur possibilité n'est qu'une conséquence de cela que la proposition et le fait dont elle est l'image partagent la même forme. Aussi, par une sorte de transitivité naturelle, tout langage parvenant à exprimer un certain fait doit partager avec les autres langages également capables un ensemble de règles de syntaxe similaires. Aussi en arrive-t-on à une version duale des règles de syntaxe, lesquelles deviennent des règles de traduction entre langages³.

In particolare sono proprio le definizioni che ci permettono di capire come tradurre un nome da una lingua all'altra: «le definizioni sono regole della traduzione da un linguaggio in un altro. Ogni linguaggio segnico corretto deve potersi tradurre in ogni altro secondo tali regole: *Questo è ciò che essi tutti hanno comune*»⁴.

Un esempio che chiarisce meglio questi concetti lo troviamo qualche paragrafo dopo, nella sezione 4 del *Tractatus*:

4.011 A prima vista la proposizione - quale, ad esempio, è stampata sulla carta - non sembra sia un'immagine della realtà della quale tratta. Ma neppure la notazione musicale, a prima vista, sembra essere un'immagine della musica, né la nostra grafia fonetica (l'alfabeto) sembra un'immagine dei fonemi del nostro linguaggio. Eppure questi linguaggi segnici si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano⁵.

² J. Sackur, *Règles de projection et règles de calcul*, in *Archives de Philosophie* 2001/3 Tome 64, pp. 525-544.

³ Ivi, p. 529.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., § 3.343.

⁵ Ivi, § 4.011.

4.014 Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, tutti stan l'uno all'altro in quella interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo.

A essi tutti è comune la struttura logica⁶.

4.0141 Nell'esservi una regola generale - mediante la quale il musicista può ricavare dalla partitura la sinfonia; mediante la quale si può derivare dal solco del disco la sinfonia e di nuovo, secondo la prima regola, la partitura - appunto in ciò consiste l'interiore somiglianza di queste conformazioni, apparentemente tanto diverse. E quella regola è la legge della proiezione, la legge che proietta la sinfonia nel linguaggio delle note. Essa è la regola della traduzione del linguaggio delle note nel linguaggio del disco fonografico⁷.

Ciò che Wittgenstein ci vuole dire qui è che se consideriamo la sinfonia una metafora di un fatto del mondo e la partitura e il disco una metafora di due lingue diverse, poniamo l'italiano e il francese, queste devono condividere le stesse leggi di proiezione affinché possiamo riuscire a descrivere un fatto in italiano e poi tradurlo in francese in modo che durante la traduzione nulla si perda. Sono le stesse regole della sintassi logica a garantirci la traduzione tra italiano e francese allo stesso modo in cui dalla partitura musicale arriviamo al disco, passando per la sinfonia (i fatti del mondo).

Quindi, riassumendo, abbiamo un tipo di regola, quella di proiezione, che ci permette di poter descrivere il mondo tramite un linguaggio e nello stesso tempo ci permette di tradurre da una lingua all'altra.

Ma questo non è il solo tipo di regola che troviamo nel *Tractatus*, come si accennava prima esistono anche delle regole di costruzione delle proposizioni complesse a partite da quelle semplici, atomiche.

Un esempio lo troviamo nella sezione 5:

5.514 Stabilita una notazione, vi sono in essa una regola, secondo la quale son formate tutte le proposizioni che negano p; una regola, secondo la quale son formate tutte le proposizioni che affermano p; una regola, secondo la quale son formate tutte le proposizioni che affermano p o q, e così via. Queste regole sono equivalenti ai simboli e in esse si rispecchia il loro senso⁸.

Le regole di cui si parla in questo paragrafo servono a negare o legare tra loro le proposizioni in modo da generare altre proposizioni, se si dice che la penna è sul tavolo

⁶ Ivi, § 4.014.

⁷ Ivi, § 4.0141.

⁸ Ivi, § 5.514.

(p), basta negare questa stessa proposizione per poter generarne un'altra: "la penna non è sul tavolo" (-p). Se abbiamo un'altra proposizione: Andrea cerca la penna (q), allora possiamo congiungerla alla proposizione precedente per creare una terza proposizione: Andrea cerca la penna e la penna è sul tavolo (p, q).

Le regole di costruzione sono delle regole in linea di principio reiterabili infinitamente, quindi generatrici di un numero infinito di proposizioni. Così, se, come abbiamo visto, il linguaggio ha dei limiti, questi non sono di sicuro quantitativi, nel senso che non c'è limite alla quantità di proposizioni diverse che possono darsi.

Apparentemente possiamo vedere come questi due usi del termine regola siano profondamente diversi eppure la critica "tradizionale" a Wittgenstein, convinta della sistematicità dell'opera, non vede alcuna difficoltà a unificare i diversi usi del termine regola in un unico concetto:

Il n'y a là en effet rien de problématique pour qui souhaite avoir du *T* une vision systématique. Cependant, il convient de remarquer que l'accord que nous retrouvons entre les deux types de règles n'est pas tiré des ressources mêmes du concept. L'accord découle d'une conception très générale des rapports entre pensée, langage et monde dans le *T* : nous ne pouvons ni penser illogiquement, ni former une proposition qui soit à la fois syntaxiquement correcte et absurde—dès lors il *doit* y avoir accord entre les règles d'une syntaxe correcte et les règles de construction des symboles. C'est donc bien parce que les règles dans leur ensemble sont soumises à cette structure globale de l'argumentation du *T* qu'elles s'identifient en fin de compte⁹.

Hacker e Baker in *Rules, Grammar and Necessity*¹⁰ chiariscono quali dovrebbero essere le conseguenze stringenti di una tale concezione:

1.Many of the rules of logical syntax are hidden from view. They are not overt in the forms and structure of ordinary language, nor are they articulated in any practices of day-to-day explanations of meaning, teaching, correcting or criticizing.

2.These underlying rules generate logical consequences independently of us. We may recognize these when confronted with them – for example, the necessity of colour exclusion. The manner in which they do so, the logical mechanisms, as it were, are to be disclosed by logico-philosophical analysis.

3.The correct analysis of a significant proposition may be hidden and, in some sense, completely unknown to someone who understands it. Indeed, Wittgenstein himself gave no complete analysis of any proposition. Nor did he give a single example

⁹ J. Sackur, *Règles de projection et règles de calcul*, cit., p. 531.

¹⁰ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit..

of a logically proper name. At the time, he would presumably have said that this was not part of his remit, since it belonged not to logic, but to its application (TLP 5.557). When he turned to the application of logic in 1929, he immediately admitted that the 'ultimate analysis' of phenomena has yet to be achieved (RLF 171). His brief investigation of colour ascriptions allegedly showed that, contrary to what anyone has ever thought, the analysis of ascriptions of colour must contain real numbers (ibid.).

4. In so far as a person has mastered a language, he must be presumed to have implicit knowledge of the rules of logical syntax. Of course, he will not be able to formulate them explicitly, but he must follow these rules all the time, for they mark out the boundaries between sense and nonsense with which he is familiar. Understanding natural languages was held to turn on 'enormously complicated' tacit conventions which make it possible for speakers to express every sense 'without having any idea how each word has meaning or what its meaning is' (TLP 4.002)¹¹.

In pratica, secondo Hacker-Baker, nel *Tractatus* ogni linguaggio è un sistema di calcolo che in modo autonomo, grazie alle regole logiche che lo collegano alla realtà, crea proposizioni. Il significato delle proposizioni è dato dall'insieme delle regole che determinano il loro uso nel calcolo linguistico.

1.2. Le regole nelle *Ricerche Filosofiche*

Ciò che viene messo in discussione nei lavori più tardi di Wittgenstein è proprio lo statuto delle regole e il modo in cui queste possono influenzare il linguaggio.

Il primo problema è per l'appunto quello di capire cosa vuol dire seguire una regola: com'è possibile seguire delle regole senza poter dire cosa stiamo facendo? In che modo esistono delle regole sganciate da colui che le utilizza? Come può una regola correlare il mondo al linguaggio?

Ne *Le mythe de l'inexpressivité*¹² Sandra Laugier ci fa notare come la maggior parte della critica a Wittgenstein interpreti il concetto di regola alternativamente come platonico e interpretivista.

Secondo il primo modo di interpretare il concetto, la regola ha in sé tutte le caratteristiche per guidarci nell'applicarla, ci costruisce dei binari da percorrere;

¹¹ Ivi, p. 42.

¹² S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit.

secondo l'altra, una regola va sempre ben interpretata, quindi la sua applicazione non è mai certa¹³.

Ma lo scopo di Wittgenstein quando, nelle *Ricerche*, parla di regola, non è quello di darne una definizione chiara, al contrario è quello di far emergere tutte le possibili difficoltà che si incontrano quando si ha a che fare con un concetto come questo: «Wittgenstein recherche non pas une conception correcte de la règle, mais une méthode pour y penser, c'est-à-dire la chercher et la regarder»¹⁴.

L'immagine secondo la quale una regola ci indica la strada da percorrere è solo un modello che in qualche occasione può esserci utile, ma che se viene considerata diversamente, non come un modello ma come il fondamento dell'ontologia della regola, allora porta a una mitologia che ci conduce in errore, come si può chiaramente leggere nei paragrafi 218 e seguenti:

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 binari. E all'applicazione illimitata della regola corrispondono binari infinitamente lunghi¹⁵.

«I passi sono già tutti compiuti» significa: non ho più alcuna scelta. Una volta marcata con un determinato significato, la regola traccia la linea della sua propria osservanza attraverso l'intero spazio. -- Ma di che aiuto mi sarebbe una cosa del genere, se accadesse effettivamente? No; la mia descrizione aveva senso solo se era da intendere simbolicamente. - La cosa mi si presenta così - dovrei dire. Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola ciecamente¹⁶.

«La linea mi suggerisce come devo procedere». - Ma questa, naturalmente, è soltanto un'immagine¹⁷.

Per comprendere meglio cosa voglia esprimere il concetto di regola nelle *Ricerche filosofiche* bisogna considerare quella che per Hacker-Baker è una delle "proprietà" fondamentali delle regole, così come sono concepite dal secondo Wittgenstein e non dal primo: una regola per esistere deve essere seguita, non esiste una regola senza che ci sia qualcuno che effettivamente la segua. Le regole sono qualcosa che fa parte delle nostre attività, del nostro comportamento. Una regola esiste in quanto

¹³ Cfr. *ivi*, p. 97.

¹⁴ *Ivi*, p. 99.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-Philosophicus*, cit., § 218.

¹⁶ *Ivi*, § 219.

¹⁷ *Ivi*, § 222.

è utile a qualcosa e questa utilità si può in qualche modo spiegare, parlare di regole nascoste non ha senso.

In questo senso il concetto di regola e quello di seguire una regola sono strettamente connessi, non ha praticamente senso parlare di regola senza parlare di un'attività in cui le regole siano presenti.

Le regole di cui si parla nelle Ricerche non sono universali, decise una volta (o peggio, scoperte una volta) e immutabili, sono regole che si adattano alle attività di cui sono regole. Le regole hanno un fine, quello di far svolgere l'attività in un determinato modo, per questo, al cambiare del fine cambiano anche le regole. Una regola è qualcosa di utile quando riusciamo a seguirla o a contravvenirne, quando siamo stati in qualche modo addestrati a farci qualcosa in un determinato contesto.

Se chiediamo a qualcuno di addizionare 2, gli stiamo dando una regola, qualcosa da fare, che ha senso solo in determinati contesti, dipende dal gioco linguistico che stiamo giocando.

Se diciamo di addizionare 2 a qualcuno che sta mangiando un gelato, probabilmente non capirebbe cosa gli stiamo chiedendo, perché in effetti non gli siamo chiedendo nulla; se lo diciamo allo scolaro al quale abbiamo già dato una cifra, 5 ad esempio, allora potremo avere una risposta coerente e utile, 7.

Certo lo scolaro può darci volontariamente o involontariamente un risultato diverso da 7, poniamo 3, nel primo caso ha contravvenuto alla regola, nel secondo non l'ha compresa. Ma non comprendere una regola non vuol dire darle un'interpretazione diversa, vuol dire non essere stati addestrati in maniera adeguata a seguire quella determinata regola. Può sembrare un gioco di parole, un loop logico, ma la condizione fondamentale affinché una regola possa essere seguita è che ci sia una regolarità nei nostri comportamenti, un'abitudine a cui siamo stati addestrati.

Facciamo un esempio per capire meglio: se ho un abbonamento a una rivista mensile e a Dicembre mi scrivono che dal nuovo anno il costo della rivista aumenterà di 3 euro al mese, la mia rivista costava 10 euro, posso pensare che a Gennaio costerà 13, a febbraio 16, a marzo 19 ecc.?

Sì, potrei pensarlo, ma questo è aver mal compreso la regola iniziale, non è averla interpretata diversamente. Probabilmente è la prima volta che ci dicono di un aumento regolare e noi non siamo abituati a qualcosa del genere. In un sistema in cui le persone sono addestrate a questo tipo di regole, perché hanno altri abbonamenti, perché

la benzina costa 5 centesimi in più al mese etc., nessuno penserà mai ad un aumento di prezzo di quel tipo. Questi due punti sono chiariti nei paragrafi 198 e 199:

«Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a questo punto? Qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione».

- No, non si dovrebbe dire così. Si dovrebbe invece dire: Ogni interpretazione è sospesa nell'aria insieme con l'interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato. «Dunque, qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola?» Lasciami chiedere: Che cosa ha da spartire l'espressione della regola - diciamo, un segnale stradale - con le mie azioni? Che tipo di connessione sussiste tra le due cose? - Ebbene, forse questa: sono stato addestrato a reagire in un determinato modo a questo segno, e ora reagisco così.

Ma in questo modo hai solo indicato un nesso causale, hai soltanto spiegato come mai ora ci regoliamo secondo le indicazioni di un segnale stradale; non in che cosa consista, propriamente, questo attenersi a un segnale. No; ho anche messo in evidenza che uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine¹⁸.

Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita? - E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla grammatica dell'espressione «seguire la regola». Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, un ordine sia stato dato e compreso, e così via. Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. - Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica¹⁹.

E ancora al 201:

Una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione. Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro la prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che non è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso

¹⁸ Ivi, § 198.

¹⁹ Ivi, § 199.

d'applicazione, in ciò che chiamiamo «seguire la regola» e «contravvenire ad essa». Per questa ragione esiste una tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione. Invece si dovrebbe chiamare «interpretazione» soltanto la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra²⁰.

All'inizio di questo paragrafo Wittgenstein ci parla di un paradosso, in un testo ormai famoso, *Wittgenstein on Rules and Private Language*²¹, Kripke sostiene che la soluzione di questo paradosso è senza dubbio il problema centrale di tutte le *Ricerche filosofiche* nonché una nuova forma di scetticismo.

Kripke ci mostra come esempio di paradosso scettico quello della regola dell'addizione.

Ognuno di noi pensa di conoscere la regola dell'addizione, l'ha studiata a scuole e sa come metterla in pratica, eppure, immagina Kripke, qualcuno potrebbe venire da noi e chiedere di fare una determinata somma, per esempio $68+57$. Una volta effettuata da noi l'operazione richiesta e comunicato il risultato 125, allora ci verrà risposto che siamo in errore e che il risultato è diverso, ci verrà detto che in verità noi stiamo seguendo la regola "quus", mentre la regola "più" si comporta come la regola quus sino a numeri inferiori a 57 (qui si presuppone che 57 sia un numero che non abbiamo mai usato nelle nostre precedenti addizioni, utilizziamo questo numero per comodità ma potremmo anche usare un numero molto più alto che veramente non abbiamo mai usato prima d'ora) e poi cambia. Quindi x quus y è uguale a x più y per x e y minori di 57.

In pratica noi avevamo mal interpretato fino ad adesso la regola più, stavamo seguendo la regola quus pensando di seguire la più:

Ridiculous and fantastic though it is, the sceptic's hypothesis is not logically impossible. To see this, assume the common sense hypothesis that by '+' I did mean addition. Then it would be possible, though surprising, that under the influence of a momentary 'high', I should misinterpret all my past uses of the plus sign as symbolizing the quus function, and proceed, in conflict with my previous linguistic intentions, to compute 68 plus 57 as 5. (I would have made a mistake, not in mathematics, but in the supposition that I had accorded with my previous linguistic intentions.) The sceptic is proposing that I have made a mistake precisely of this kind, but with a plus and quus reversed²².

²⁰ Ivi, § 201.

²¹ S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge 1995.

²² Ivi, p. 9

Ovviamente un dubbio di questo tipo può venire avanzato per qualsiasi altra regola che abbiamo seguito in passato e che ora può essere sconvolta.

Se per esempio volessimo giustificare la nostra soluzione iniziale fondandola su un'altra regola, come ad esempio quella del contare – avendo due sacchi di biglie quindi, una volta finito di contare il primo potremmo continuare la successione numerica contando anche il secondo, ottenendo così un risultato uguale a quello che abbiamo ottenuto applicando quella che noi crediamo sia la regola più –, anche in quel caso potrebbe essere messa in dubbio la nostra interpretazione della parola contare, si potrebbe obiettare che in luogo di contare noi stavamo “*quount*”²³, e così via all'infinito.

Ma un dubbio di questo tipo non crea problemi solo in ambito matematico, è il significato stesso delle nostre parole che viene messo in questione:

Of course, these problems apply throughout language and are not confined to mathematical examples, though it is with mathematical examples that they can be most smoothly brought out. I think that I have learned the term 'table' in such a way that it will apply to indefinitely many future items. So I can apply the term to a new situation, say when I enter the Eiffel Tower for the first time and see a table at the base. Can I answer a sceptic who supposes that by 'table' in the past I meant *tabair*, where a 'tabair' is anything that is a table not found at the base of the Eiffel Tower, or a chair found there? Did I think explicitly of the Eiffel Tower when I first 'grasped the concept of' a table, gave myself directions for what I meant by 'table'? And even if I did think of the Tower, cannot any directions I gave myself mentioning it be reinterpreted compatibly with the sceptic's hypothesis?²⁴.

In fin dei conti non esiste né una giustificazione linguistica, né una giustificazione esterna che ci permetta di comprendere se la regola è stata ben interpretata.

Kripke dà una soluzione scettica a questo paradosso e inizia col precisare che nessun essere umano, preso in maniera isolata, potrebbe essere capace di tirarsene fuori:

If our considerations so far are correct, the answer is that, if one person is considered in isolation, the notion of a rule as guiding the person who adopts it can have no substantive content. There are, we have seen, no truth conditions or facts in virtue of which it can be the case that he accords with his past intentions or not²⁵.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ Ivi, p. 89.

Invece è proprio nell'ambito di una collettività che il problema può risolversi. Benché si conceda allo scettico che non esiste alcuna condizione di verità sulla quale fondarsi, nei nostri giochi linguistici esistono invece delle condizioni di asseribilità di ciò che si dice²⁶.

Queste condizioni di asseribilità sono padroneggiate e soprattutto garantite dalla collettività di cui l'individuo fa parte, è la collettività che decide chi padroneggia o no la pratica di una certa regola, chi sbaglia e chi procede correttamente, chi è dentro e chi è fuori²⁷.

Quando qualcuno si comporta come ci comporteremmo noi davanti ad una regola da seguire, allora egli farà parte della mia comunità.

Ma di fatto, secondo Kripke, ciò che fa sì che una comunità possa essere concorde su come seguire una determinata regola è il fatto che ogni nostra attività è immersa nella nostra forma di vita:

The fact is that, extreme cases of uneducability or insanity aside, almost all of us, after sufficient training, respond with roughly the same procedures to concrete addition problems. We respond unhesitatingly to such problems as '68+ 57', regarding our procedure as the only comprehensible one (see, e.g., §§219, 231, 238), and we agree in the unhesitating responses we make. On Wittgenstein's conception, such agreement is essential for our game of ascribing rules and concepts to each other (see §240). The set of responses in which we agree, and the way they interweave with our activities, is our form of life²⁸.

La lettura del paragrafo 201 proposta da Kripke ha subito numerose critiche, sia da parte della critica europea tradizionale, Hacker e Baker tra tutti, sia da quella più recente e, potremmo dire, filoamericana, da Cavell a Laugier. Quest'ultima, in particolare, oltre ad asserire che nel paragrafo 201 non c'è nessun paradosso, aggiunge anche che, pur ammettendo che un paradosso ci sia, di fatto la soluzione di Kripke non potrebbe funzionare. Infatti il ricorso alla forma di vita, una volta che il paradosso ci rende immobili, non è risolutivo, in quanto la nostra forma di vita era lì nel momento stesso in cui il dubbio scettico era stato installato. Mettere in dubbio qualcosa fa parte della stessa forma di vita che poi Kripke utilizza per risolvere il problema. Il problema del paradosso nasce da un modo sbagliato di concepire la regola:

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 83.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 91.

²⁸ *Ivi*, p. 96.

Il part d'une définition de la règle et d'exemples qui n'ont rien à voir avec ce que nous entendons ordinairement par suivre une règle, en tire une conclusion sceptique (inévitabile dès lors lue le problème a été posé ainsi), et recourt, pour la réfuter, à l'idée j'accord. Mais à ce stade, il est trop tard, et la solution de Kripke - définir la signification de la règle par des conditions d'assertion déterminées par la communauté - s'avère aussi artificielle que le problème. Le recours à l'accord de communauté ne peut pas être une solution au scepticisme²⁹.

L'errore da cui nasce il paradosso consiste nel concepire la regola come qualcosa di interpretabile in opposizione a una concezione platonica, ai binari che ci guidano. Ma lo stesso paragrafo 201 ci spiega che il paradosso ipotetico in verità è semplicemente un malinteso e che dobbiamo invece iniziare a concepire la regola come qualcosa di diverso da un'interpretazione. Non c'è nulla di oscuro o di nascosto in una regola, essa ci guida solo nel momento in cui abbiamo confidenza con essa o col mondo da cui questa è ricavata. Non possiamo seguire una regola indipendentemente dalla connessione che la regola ha con il sistema delle attività di cui fa parte:

Les règles sont des règles de notre vie jans le langage, et elles ont leur place dans les activités, dans cette vie, qui sont connectées les unes aux autres. Ces pratiques ne peuvent être définies isolément les unes des autres, et c'est dans ces connexions que se trouvent les règles.

Cela résout/dissout le problème soulevé par Kripke: une pratique comme l'addition, et son enseignement, n'existe que dans ses connexions .à notre vie, à une pratique nommée mathématique, au passage d'expressions symboliques à d'autres, à des régularités dans nos manières de faire cela et à d'autres pratiques sociales)³⁰.

1.3. La grammatica nelle *Ricerche Filosofiche*

Il concetto di regola nelle *Ricerche filosofiche* ci porta subito a considerare la questione della grammatica del nostro linguaggio, questione fondamentale per affrontare i temi di cui ci si occuperà nei capitoli successivi.

Hacker e Baker sostengono che «what Wittgenstein called 'rules of grammar' – the rules for the use of symbols which he took to inform our language-games – are heirs to the 'rules of logical syntax' of the Tractatus. But the domain of grammar, as

²⁹ S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., pp. 100-101.

³⁰ *Ibidem*

Wittgenstein conceived it, is wider than that of logical syntax. Its rules include all forms of explanations of meaning, not merely formal definitions but also ostensive definition, explanations by examples or paraphrase, gestures, etc»³¹.

In che senso le regole della grammatica sono diverse da quelle della sintassi logica e ne sono comunque le eredi?

Di certo, sino a quando il sistema linguistico in cui ci si muove è quello del *Tractatus*, avere delle regole grammaticali non serve a nulla. Se la proposizione è soltanto una descrizione di un fatto del mondo l'unica cosa di cui abbiamo bisogno per poterla formulare sono le regole della sintassi logica, le regole di proiezione da un lato e quelle di costruzione dall'altro:

La carrière officielle du concept de règle dans l'œuvre de Wittgenstein débute avec l'émergence de celui de grammaire - car une grammaire, si le mot doit garder un sens, est faite de règles. Mais par ailleurs, la grammaire ne peut apparaître en tant que telle qu'à partir du moment où on abandonne la proposition élémentaire, qui est à la source de la correspondance directe de la proposition et du fait dans le *T*. En effet, tant que l'on accepte la proposition élémentaire comme unité minimale d'assertion, les seules règles que nous rencontrons sont les règles transparentes de la syntaxe logique, réciproque de la capacité de la proposition à avoir un sens³².

Cambiando però il sistema linguistico, passando dalla corrispondenza proposizione-fatto a un linguaggio fatto di giochi linguistici, giochi che non hanno il compito di regolarsi sulla realtà ma di regolarsi tra loro, e visto che tali giochi vanno considerati come primi, come il fondamento delle nostre attività, allora si introduce il problema della grammatica. Di come il sistema di giochi possa tenersi in piedi autonomamente, di quali siano i criteri per poter dire certe cose in un certo modo. Per poterci esprimere correttamente. E qui correttamente non vuol dire che il nostro parlare debba in qualche modo avere a che fare con il vero e con il falso, vuol dire che ciò che diciamo deve essere espresso in maniera adeguata in modo da poter dire e far capire agli altri quello che veramente vogliamo dire:

La question de la description, et de son adéquation à son objet, réglée dans le *Tractatus* par la voie représentationaliste (la proposition image de l'état de choses), devient celle de la vérité de la confession: pas quelque vérité subjective (qui serait

³¹ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit., p. 45.

³² J. Sackur, *Règles de projection et règles de calcul*, cit., p. 532.

encore celle de la description, description d'un état intérieur) mais ne vérité de la confession, de l'adéquation du sujet à son dire³³.

Sono proprio le regole che danno vita al segno, nella misura in cui, nel linguaggio, seguire una regola è semplicemente usare un segno, mettersi nelle condizioni di poterci fare qualcosa, di renderlo vivo, quindi, fondamentale, utile.

Le regole delle *Ricerche* sono semplicemente regole d'uso, come quelle degli scacchi. Negli scacchi il valore di un pezzo è dato dalla regola che lo fa muovere o, detto altrimenti, dalle cose che quel pezzo può fare sulla scacchiera.

Quando insegniamo a qualcuno a giocare a scacchi la prima cosa che dobbiamo fare è spiegargli in che modo i pezzi possono avere una vita, possono fare qualcosa. Fermarsi a dire "quello è il cavallo", serve a ben poco, una volta che abbiamo battezzato un pezzo il suo nome è ancora inutile nella spiegazione, e lo sarà fino a quando non gli si sarà conferita un'utilità, un'attività da poter svolgere con esso, una regola che lo rende parte del gioco degli scacchi.

Come ci fa notare Sandra Laugier, in questo modo noi ritroviamo il rigore della logica in qualcosa che non è più fisso e immutabile (le regole di sintassi logica), lo ritroviamo proprio perché il gioco funziona, le regole del gioco assolvono il proprio compito e la partita è giocabile senza che vi siano assurdità (quindi logicamente):

Reconnaître que ce sont l'usage, les règles d'utilisation, qui donnent vie au signe (et non quoi que ce soit de psychique ou de psychologique), ce n'est pas renoncer à « la rigueur de la logique », mais la retrouver là où on s'y attend le moins (du point de vue de la logique), dans notre usage même, c'est-à-dire dans ce que nous faisons. Il n'y a pas chez Wittgenstein de, mystique de la règle ou de l'usage: la règle n'existe que dans son application, ce qui ne diminue en rien sa rigueur logique mais la situe là, dans le langage³⁴.

Sostanzialmente si abbandona l'idea che il mondo abbia una struttura logica unitaria da poter cogliere tramite il linguaggio, in favore di un linguaggio che riorganizza ciò che si coglie nel mondo, attraverso i differenti giochi linguistici. Questa riorganizzazione però è logica nella misura in cui è regolata, qui la logica non ha il carattere della necessità, ma della coerenza, della sistematicità. Le regole specifiche delle nostre attività, tra cui la nostra grammatica, non sono logiche nel senso di

³³ S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., p. 56.

³⁴ Ivi, p. 51.

necessarie, le regole sono, possiamo dire, arbitrarie, ma sono comunque articolate logicamente in un sistema. Ciò non vuol dire che il nostro linguaggio è slegato dal mondo, ma che giochi linguistici diversi, regolati diversamente, o con grammatiche diverse, possono svolgere il loro compito anche senza la corrispondenza logica tra mondo e linguaggio che troviamo nel *Tractatus*³⁵.

Ed è proprio questo il punto che ci porta a parlare di grammatica in filosofia. In Wittgenstein la filosofia è chiarificazione dei concetti, quindi della loro grammatica, la cosa può sembrare abbastanza strana, ma se pensiamo che, come abbiamo visto, il suggerimento di Wittgenstein è di considerare i giochi linguistici come primi, come il dato, allora le regole stesse dei giochi linguistici, la grammatica, devono essere considerate al di là di qualsiasi tipo di giustificazione, come ci fanno notare Hacker e Baker:

The conception of decompositional analysis as advanced in the *Tractatus* is now rejected as chimerical. In its place, Wittgenstein now puts grammatical or connective analysis. A proposition is completely logically analysed when its grammar is completely clarified (MS 108 (Vol. IV), 88). This does not involve decomposing a proposition into simple constituents, but rather laying bare the web of connections, compatibilities and incompatibilities, implications and presuppositions that characterize the grammar of the problematic expressions that give rise to philosophical problems³⁶.

Sono sei i punti fondamentali, secondo Hacker e Baker, che riassumono la concezione delle regole nel secondo Wittgenstein:

- 1- Qualsiasi regola deve poter essere espressa, una regola inesprimibile non è una regola.
- 2- Una regola deve poter essere seguita o violata, non esistono quindi regole innate, o neuronali, perché non saremmo in grado né di seguirle, né di violarle.
- 3- Le regole sono creazioni più o meno esplicite dell'uomo, non si trovano in natura all'infuori dei contesti umani.
- 4- Le regole sono delle norme di correttezza, sono degli standard.

³⁵ Cfr. H. Sluga, *Wittgenstein*, Einaudi, ebook 2014, p. 115.

³⁶ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit., p.59.

- 5- Comunicare è possibile proprio grazie ad un accordo nelle definizioni e nei giudizi nelle regole d'uso.
- 6- Le regole devono essere tali da risultare un minimo trasparenti a chi deve seguirle, non è possibile seguire regole completamente opache³⁷.

Ed è proprio questo il punto su cui abbiamo la necessità di soffermarci, l'opacità della nostra grammatica.

1.4. Difficoltà grammaticali

I problemi della filosofia, secondo Wittgenstein, sono perlopiù problemi grammaticali, chiarire la grammatica di alcuni concetti è necessario per non cadere in errori filosofici senza via d'uscita:

I problemi che sorgono a causa di un fraintendimento delle nostre forme linguistiche hanno il carattere della profondità. Sono inquietudini profonde; sono radicate così profondamente in noi, come le forme del nostro linguaggio; e il loro significato è tanto grande quanto l'importanza del nostro linguaggio³⁸.

Il fraintendimento di cui parla qui Wittgenstein nasce dal pensare che il linguaggio è un sistema unitario che funziona tutto allo stesso modo .

La grammatica del nostro linguaggio, come il nostro stesso linguaggio, non è uniforme né perspicua, funziona allo stesso modo con concetti diversi e magari in maniera diversa con concetti simili, non è fissa, cambia col tempo proprio perché accompagna un'attività, quella del parlare, che è in continuo mutamento. Probabilmente diventa più chiara quando parliamo la lingua delle scienze esatte, della fisica, della biologia, ma questa è solo la periferia del linguaggio, il cuore pulsante di questo organismo si comporta in maniera da non lasciarsi facilmente inquadrare:

[...] Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 66-67.

³⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 111.

tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi³⁹.

[...] Questi non sono[i problemi filosofici], naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio⁴⁰.

Ma qual è l'incantesimo che assopisce il nostro intelletto, catturandolo con delle illusioni difficili da diradare?

Si potrebbe dire, in qualche modo che sia proprio il carattere analogico, proiettivo del parlare umano che lo costringe in questa prigione di nebbie. E che l'analisi grammaticale sia l'unico modo per uscire dalla trappola:

90 È come se dovessimo 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. Pertanto anche Agostino richiama alla memoria diversi enunciati che si fanno intorno alla durata degli eventi, al loro passato, presente o futuro. (Non sono, naturalmente, enunciati filosofici intorno al tempo, al passato, al presente, al futuro.).

Perciò la nostra è una ricerca grammaticale. E questa ricerca getta luce sul nostro problema, in quanto sgombra il terreno dai fraintendimenti. Fraintendimenti che riguardano l'uso delle parole: prodotti, fra l'altro, da certe analogie tra le forme di espressione, in differenti regioni del nostro linguaggio. - Alcuni di questi fraintendimenti si possono eliminare sostituendo una forma d'espressione a un'altra; questo procedimento si può chiamare un'«analisi» delle nostre forme d'espressione; infatti il procedimento somiglia talvolta a una scomposizione⁴¹.

E ancora:

Nell'uso di una parola si potrebbe distinguere una "grammatica superficiale" da una "grammatica profonda". Ciò che s'imprime immediatamente in noi, dell'uso di una parola, è il suo modo d'impiego nella costruzione della proposizione, la parte del suo uso - si potrebbe dire che possiamo cogliere con l'orecchio.—E ora confronta la grammatica profonda della parola «intendere» con quello, poniamo, che la sua

³⁹ Ivi, § 18.

⁴⁰ Ivi, § 109.

⁴¹ Ivi, § 90.

grammatica superficiale ci lascerebbe indovinare. Nessuna meraviglia se troviamo difficile orientarci⁴².

Che cos'è la grammatica profonda di cui si parla in entrambi i paragrafi e in che modo può esserci utile per capire i problemi della filosofia?

Facciamo subito un esempio per chiarire questi concetti: dire “io ho mal di denti” e dire “io ho un orologio”, entrambe le proposizioni, apparentemente, vengono usate allo stesso modo, la loro grammatica “superficiale” è la stessa, eppure le due proposizioni sono profondamente diverse, se la prima è un’espressione di dolore, in cui il verbo “avere” usato nel senso di “possedere” è solo un modo di esprimerci, nella seconda il significato della proposizione è, per così dire, letterale. Se possediamo qualcosa possiamo anche venderla, regalarla, chi non regalerebbe il proprio mal di denti se potesse? Inoltre l’orologio della seconda proposizione è un oggetto fisico, mentre il mal di denti è un “oggetto” mentale⁴³. In fin dei conti siamo davanti non solo a due giochi linguistici diversi, ma anche a due tipi di giochi linguistici diversi. Non rendersi conto di questa cosa, non riuscire a vedere la grammatica profonda delle nostre espressioni, ci porta a commettere errori nell’analisi dei nostri concetti.

Come ci ricorda Bouveresse, Wittgenstein distingue, nel *Libro blu*, due usi diversi del pronome “Io” e dell’aggettivo “mio”: l’uso come oggetto e l’uso come soggetto. Nel primo caso si parla di qualcosa in maniera quasi distaccata, la si tratta come se tra locutore e proposizione ci sia uno spazio di azione. Quando si dice, ad esempio, “il mio braccio è rotto” o “io sono cresciuto di sei centimetri”. Nel secondo caso, chiarisce Wittgenstein, si perde la distanza, le cose diventano apparentemente più confuse, come quando si dice “io credo che pioverà” o “ho mal di denti”. Su questa distinzione si sofferma, con estrema chiarezza, Bouveresse:

Les cas de la première espèce impliquent la reconnaissance d’une certaine personne et n’excluent pas absolument la possibilité d’une erreur. Mais cela n’a pas de sens de demander à quelqu’un: «Étes-vous sûr que c’est *vous* qui avez mal?» Wittgenstein en conclut que, puisqu’une erreur sur la personne est ici impensable, “dire j’ai mal” n’est pas plus un énoncé *sur* une personne particulière que ne l’est le fait de gémir⁴⁴.

⁴² Ivi, § 664.

⁴³ Della nozione di oggetto mentale ci occuperemo in seguito.

⁴⁴ J. Bouveresse, *Le mythe de l’intériorité*, cit., p. 388.

Un'ulteriore difficoltà che ci si pone davanti quando si passa da un'analisi superficiale dei nostri usi ad un'analisi più profonda consiste nel dover distinguere i tipi diversi di proposizione che abbiamo davanti. Come abbiamo visto, rispetto alla proposizione così come era intesa nel *Tractatus*, i molteplici giochi linguistici danno invece vita a diversi tipi di proposizione che si legano tra loro e che formano vari sistemi dove ogni proposizione ha un ruolo proprio: alcune ci esprimono, altre descrivono qualcosa, altre ancora dettano le leggi stesse del gioco che si sta giocando.

Dire “negli scacchi la regina muove in ogni direzione e per quante caselle vuoi” è diverso dal dire “Marco ha mosso la regina in diagonale e ha mangiato l’alfiere”, la funzione dei due enunciati è diversa. Nel secondo caso sto descrivendo, raccontando un fatto di una partita, nel primo sto dettando le regole del gioco, è come dire che l’articolo determinativo femminile singolare italiano è “la”. Sto dando le regole grammaticali del gioco.

Esistono quindi almeno due grandi insiemi di proposizioni diverse, anzi, potremmo meglio dire, c’è un tipo di proposizione che differisce dalle altre, e ha la funzione di regolare le altre proposizioni. Wittgenstein le chiamerà proposizioni grammaticali, in opposizione a tutte le altre che chiamerà empiriche. Le proposizioni grammaticali determinano cosa in un determinato momento è sensato dire e cosa non lo è.

Ad esempio credere che le nostre sensazioni siano private, pensare di essere gli unici a poter provare delle determinate sensazioni, o meglio, pensare di essere l’unico a poter provare delle determinate sensazioni, porta l’individuo a parlare del proprio dolore come differente da quello di ciascun altro:

«Un altro non può avere i miei dolori». - Quali sono i miei dolori? Qual è, qui, il criterio d’identità? [...] Durante una discussione su questo soggetto ho visto una persona battersi il petto dicendo: «Ma un altro non può avere questo dolore!» – La risposta è che, accentuando enfaticamente la parola «questo», non si definisce nessun criterio d’identità⁴⁵.

Come ci fa notare Bouveresse, in un caso del genere i problemi sono due:

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 253.

La première question concerne le critère de l'identité du possesseur de la douleur, le deuxième celui de l'identité de deux douleurs, le principe d'individuation qui a cours pour ce genre d'objet, indépendamment de la question de savoir qui les a⁴⁶.

E questi due problemi, secondo Bouveresse, sono legati, fanno parte uno dell'altro, nella misura in cui considerando due dolori apparentemente identici, ma appartenenti a due persone diverse, potremmo comunque trovare una differenza tra i due, ovvero la persona a cui appartengono.

La questione diventa spinosa quando Bouveresse fa notare come più volte, all'interno del *Libro blu*, Wittgenstein abbia chiarito che quando si pensa che il dolore sia in qualche modo di *proprietà* di qualcuno, del corpo che lo sta subendo, si cade in un errore: quello di considerare sostanziale qualcosa che in verità è contingente. Se una persona avesse, per qualsiasi strano motivo, delle connessioni tra i suoi propri nervi e quelli di qualcun altro, allora potrebbe provare lo *stesso* dolore della persona a cui è connessa e che sta subendo il dolore:

[...] il reste encore à savoir si je préférerais dire en pareil cas que nous éprouvons deux douleurs exactement semblables ou qu'il éprouve *ma* douleur et moi la *sienne*. Cela dépend du critère d'identification que nous décidons d'utiliser. A priori je serai tenté de dire: «Nous éprouvons de la douleur au même endroit, dans le même corps, nous en dormons la même description, mais il reste que *ma* douleur ne peut être la *sienne*»; et je donnerai probablement comme raison que: «*ma* douleur est *ma* douleur et la *sienne* est la *sienne*»⁴⁷.

Di fatto nessuno ha delle connessioni col sistema nervoso di un altro essere vivente, ma questo non deve trarci in inganno, dire che il mio dolore è il mio e che il suo dolore è il suo, è soltanto un criterio grammaticale, una regola di senso, un limite al nostro modo di esprimerci:

Nous voulons dire que nous excluons de notre langage des expressions comme «Il a ma douleur», «J'ai sa douleur» ou «Nous avons la même douleur» — donc également, remarque Wittgenstein, «J'ai (ou j'éprouve) *ma* douleur » — et que nous préférons dire quelque chose comme «Sa douleur est exactement semblable à la mienne»⁴⁸.

⁴⁶ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 386.

⁴⁷ Ivi, p. 389.

⁴⁸ *Ibidem*.

L'errore concettuale, l'incantesimo del linguaggio, che in questo caso ci porta a sostenere che una determinata sensazione è privata, risulta spontaneo, quasi logico, nella misura in cui si accorda perfettamente con la nostra grammatica.

Quando pensiamo di avere a che fare con una proposizione empirica ed invece ci troviamo davanti ad una proposizione grammaticale senza saperlo, allora il rischio di arrivare a conclusioni sbagliate è molto alto, soprattutto se crediamo che la nostra pseudo-proposizione empirica sia stata già verificata.

Se misuriamo la parete di una stanza per comprare dei mobili e andando dal falegname diciamo, "la mia parete misura 4 metri, quindi la lunghezza dei mobili che deve farmi deve essere minore", ci stiamo basando su una proposizione verificabile e in quel particolare momento verificata. Ma se facciamo lo stesso tipo di ragionamento basandoci, senza saperlo, su una proposizione grammaticale, allora possiamo cadere in errore, nella misura in cui diamo per assunto che ciò che diciamo sia in qualche modo già verificato, mentre in verità una proposizione grammaticale non può dire nulla. "Io sono qui" è una proposizione grammaticale, a volte può essere usata come un richiamo (come per dire, "chi stai guardando mentre parli con me, io sono qui") ma letteralmente non dice nulla, dove potrei essere se non qui? La proposizione "ogni asta ha una lunghezza" è un altro esempio di proposizione grammaticale: fa parte del concetto stesso di asta il fatto che essa abbia una lunghezza, soltanto apparentemente si sta facendo una considerazione sulle aste, in verità non si sta dicendo nulla. Questo non vuol dire che le grammaticali siano proposizioni inutili, anzi sono fondamentali per dettare le regole del gioco linguistico che stiamo giocando. Ha senso che il maestro a scuola dica che ogni asta ha una lunghezza perché vuole addestrarci in modo che noi possiamo partecipare ai giochi linguistici che vedono l'asta come protagonista:

Ma una macchina non può certo pensare! - Questa è una proposizione empirica? No. Solo dell'uomo, e di ciò che è ad esso simile, diciamo che pensa. Lo diciamo anche delle bambole e magari anche dei fantasmi⁴⁹.

E ancora, nel *Della certezza*⁵⁰ ai paragrafi 94 e 95 troviamo:

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 360.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *On certainty*, tr. it. *Della Certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1999.

Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso⁵¹.

Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite⁵².

In questi due paragrafi Wittgenstein ci sta dicendo che ci sono delle certezze di base grazie alle quali noi possiamo mappare il mondo, distinguere il falso dal vero e fondamentalmente parlare con gli altri. Ma ci dice anche un'altra cosa importante, queste proposizioni, fate attenzione, sono comunque una mitologia, una mitologia che diamo per scontata quando parliamo e che non mettiamo mai in dubbio, perché l'abbiamo imparata implicitamente.

Adesso sorge quasi spontanea una domanda: se le proposizioni grammaticali sono il fondamento di ogni nostra certezza, la base dei giochi linguistici, com'è possibile parlarne come di una mitologia? Com'è possibile metterle in dubbio?

Il confine tra proposizioni empiriche e grammaticali è comunque un confine sottile; queste proposizioni inoltre mutano nel tempo così come mutano le nostre convinzioni, i nostri giochi linguistici. Oggi non accetteremmo mai come base su cui sviluppare un discorso la proposizione "la terra è piatta", eppure tutti sappiamo che questa convinzione è stata data per scontata per tanto tempo:

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide⁵³.

È proprio ciò che accade alle nostre convinzioni, cambiano continuamente e continuamente diventano il perno di un nuovo sistema di credenze.

Se qualcuno riuscisse a mostrarci prima e convincerci dopo che ognuno di noi può provare il dolore degli altri, allora i sistemi di riferimento a cui ci affidiamo cambierebbero: "solo io posso provare il mio dolore", da proposizione grammaticale

⁵¹ Ivi, § 94.

⁵² Ivi, § 95.

⁵³ Ivi, § 96.

diventerebbe una proposizione empirica falsa, una bugia; “io sento il tuo dolore” probabilmente diverrebbe da proposizione empirica, proposizione grammaticale, da proposizione fluida, proposizione rigida; infine nascerebbero altri modi di dire legati a questa nuova regolamentazione dei giochi linguistici sul dolore.

Ma in questo caso specifico, nel dire “solo io posso provare il mio dolore” c’è un doppio errore (di cui discuteremo successivamente in maniera più approfondita), la grammatica che usiamo quando parliamo degli “oggetti mentali” è simile a quella che utilizziamo parlando degli oggetti fisici, le nostre parole, qui, ci confondono ulteriormente, facendoci credere di poter analizzare un oggetto mentale allo stesso modo in cui analizzeremmo un oggetto fisico.

Qui però non siamo davanti ad un oggetto, siamo davanti a qualcosa che descriviamo metaforicamente, con parole di seconda mano.

2. Seguire una regola e linguaggio privato

Il linguaggio privato è sicuramente uno dei temi fondamentali di cui Wittgenstein si occupa per entrare in dialogo, secondo la letteratura standard, con l’eredità che la filosofia cartesiana ci ha lasciato. La critica all’idea di linguaggio privato è la base di tutta l’intera critica a ciò che Bouveresse chiamerà *Le mythe de l’interiorité*.

Come ci fa notare Anthony Kenny⁵⁴, Cartesio allarga il campo semantico della parola latina *cogitare* e di quella francese *penser*. Egli utilizza entrambe le parole per indicare qualcosa che avviene interiormente e in maniera cosciente, qualcosa di cui non possiamo dubitare.

Tra le sensazioni, che Cartesio distingue in fisiche e mentali, ve ne sono alcune mentali che si riferiscono ai sensi stessi, e che coincidono proprio con la consapevolezza di stare per utilizzare un senso, come la sensazione di vedere. Potremmo in qualche modo dire la sensazione del puro vedere, non quella di vedere qualcosa:

La sensazione così intesa, egli dice, è pensiero. Compiendo questa identificazione, Cartesio non sta tanto estendendo il significato di *cogitatio* quanto

⁵⁴ J. Kenny, *Il privato cartesiano*, in AA.VV., *Capire Wittgenstein*, a cura di M. Andronico, D. Marconi e C. Penco, Marietti 1820, Citta di Castello (PG) 2010.

alterando quello di *sensus*. Se Macbeth dice di vedere un pugnale dove non c'è, possiamo esitare a dire che lo vede; ma è perfettamente naturale dire che pensa di vedere un pugnale. Ora, secondo la visione di Cartesio, questo stesso pensiero si produce anche quando Macbeth vede davvero, nel senso consueto, un pugnale; ed è proprio in questo tipo di pensiero che consiste la sensazione, intesa in senso stretto, che fa da premessa al *cogito*. Pensieri che possono essere falsi, ma la cui esistenza non può essere messa in dubbio⁵⁵.

In un'ottica di questo tipo, tra lo stupore dei contemporanei⁵⁶, anche il dolore viene considerato pensiero, ed in quanto tale privato. Il privato diventa l'ambito della certezza, la nostra mente diventa il limite dell'indubitabile, il corpo può essere soggetto all'illusione, ma il darsi dei pensieri (ivi comprese le sensazioni consapevoli del sentire) non è soggetto a dubbi.

Un dolore, una speranza, un desiderio sono conosciuti con certezza dal soggetto a cui appartengono e non possono essere mai certi per l'altro.

Come ci fa notare Bouveresse, Wittgenstein si scaglia contro l'idea che possa esserci nella nostra mente un senso che ci permette di sentire di sentire. Una specie di senso che senta, possiamo dire, il fatto che stiamo sentendo qualcosa:

Chi osserva le proprie pene, con quale senso le osserva? Con un senso particolare; un senso che sente le pene? Allora quando le osserva le sente diversamente? E quali pene osserva? Quelle che ci sono solo mentre vengono osservate? L'«osservare» non produce l'osservato. (Questa è una determinazione concettuale.) Oppure: Io non «osservo» ciò che si origina soltanto in seguito all'osservazione. L'oggetto dell'osservazione è un'altra cosa⁵⁷.

A questa idea di senso interno sono correlate altre tre dottrine che in qualche mondo rendono l'edificio più stabile e il mito apparente più veritiero: il privatismo, il contingentismo e l'astrazionismo:

Le privatisme est la conception selon laquelle je sais en toute rigueur uniquement d'après mon propre cas ce que c'est qu'«avoir une image visuelle de rouge», «voir», «avoir mal», mais aussi «penser», «juger», «comprendre», etc. Le contingentisme est la conception selon laquelle il n'existe que des relations empiriques contingentes, établies inductivement, entre la douleur et ses symptômes normaux ou encore entre le fait de penser et le fait de pouvoir exprimer ce que l'on pense dans un langage (cela ne fait pas partie de notre *concept* de la douleur ou de la pensée).

⁵⁵ Ivi, pp. 255-256.

⁵⁶ Cfr. ivi p. 254.

⁵⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 247.

L'abstractionnisme est «la doctrine selon laquelle un concept est acquis par un processus qui consiste à sélectionner par l'attention une caractéristique quelconque donnée dans l'expérience directe — à *l'abstraire* — et à ignorer les autres caractéristiques données en même temps qu'elle à *abstraire* «d'elles»⁵⁸.

Come stretta conseguenza di tutto ciò, l'io ha un privilegio conoscitivo quando l'oggetto del conoscere è proprio se stesso, al contrario naviga in un mare oscuro quando è costretto ad avere a che fare con ciò che è materiale, col proprio e con gli altri corpi.

Il solipsismo diventata così la conseguenziale risposta alla maniera scettica di considerare il concetto di Io, di mente e di pensiero.

L'idea di un linguaggio privato, come ci fa notare Alberto Voltolini⁵⁹, è la conseguenza diretta di questa concezione dell'interiorità umana, in particolare dell'unione di una concezione privatista così come formulata sopra e dell'idea che, anche nell'ambito psicologico, il significato di un termine (di una sensazione) equivalga ad un oggetto mentale.

Wittgenstein affida alla validità delle proprie argomentazioni contro la possibilità del linguaggio privato le sorti di tutta la sua intera opera. Il problema del linguaggio privato è il problema stesso del soggetto e del rapporto con l'altro, è il problema di come coordinare la dualità di interno ed esterno, di come poter dire ciò che effettivamente vogliamo dire.

2.1. Seguire una regola

Notoriamente la critica tende a considerare il problema del linguaggio privato come un caso particolare del problema del seguire una regola.

Il problema è di stabilire se sia possibile l'esistenza di un linguaggio che solo il soggetto può accedere, un linguaggio in linea di principio blindato, comprensibile solo a colui che lo parla.

Grazie a questo linguaggio il soggetto sarebbe capace di riferirsi alle proprie sensazioni, le quali, essendo esprimibili solo grazie ad un linguaggio di questo tipo, assumono anch'esse il carattere del privato.

⁵⁸ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., pp. 555-556.

⁵⁹ Cfr. A. Voltolini, *Guida alle Ricerche Filosofiche*, cit., pp. 118-119.

È bene chiarire che qui privato non ha il senso di personale che in qualsiasi momento può diventare pubblico, piuttosto quello di nascosto, oscuro agli altri, blindato.

Come abbiamo visto precedentemente, una lingua, si dà solo in presenza di una struttura grammaticale co-generata col linguaggio stesso, non c'è nessun linguaggio senza che vi siano delle regole a supportarlo. Non ci sono giochi linguistici senza una regolamentazione che ci spieghi come giocare il gioco.

Ma che tipo di regole dovrebbero essere quelle che si danno in un linguaggio privato?

In che modo delle regole necessariamente private potrebbero essere seguite?

Queste sono le domande che ci portano a studiare il problema della possibilità di un linguaggio privato come un caso particolare del problema del seguire una regola privatamente.

Nelle *Ricerche Filosofiche* la confutazione dell'idea che possa esistere un linguaggio privato delle sensazioni in particolare e un linguaggio privato in generale passa dalla possibilità di riuscire a seguire una regola in una situazione di isolamento, slegati dal sistema culturale e sociale che ci ha addestrato a seguire le regole.

Certamente possiamo attribuire significati diversi all'espressione "slegati da un sistema culturale". Tarzan e Robinson Crusoe sono slegati diversamente da un sistema culturale, il primo non è stato educato da esseri umani, non è stato addestrato da una società di umani, è slegato nel senso più forte del termine, Robinson Crusoe invece, lo possiamo pensare come momentaneamente slegato fortemente segnato dall'addestramento umano, il suo isolamento è debole, perché benché sia di fatto isolato, il suo modo di comportarsi è indubbiamente condizionato dal suo addestramento in Gran Bretagna. Questa ambiguità, questi due tipi di isolamento, invece che portarci ad una confusione saranno utili successivamente per chiarire al meglio le posizioni degli interpreti del problema del linguaggio privato.

Torniamo adesso alla questione principale, è possibile condurre un'attività applicando delle regole in maniera privata? Nello specifico, possiamo utilizzare un linguaggio privato per parlare a noi stessi delle nostre sensazioni?

Il paragrafo 202 delle *Ricerche Filosofiche* sembra abbastanza chiaro a riguardo, non possiamo seguire una regola privatamente:

Per questo “seguire la regola” è una prassi. E credere di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola “*privatim*”: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola⁶⁰.

Secondo quello che dice Wittgenstein in questo paragrafo, in pratica nel presunto processo di seguire una regola privatamente non si potrebbe distinguere un “seguire la regola” da un “credere di seguire una regola”.

Questo passaggio è senza dubbio la chiave delle diverse interpretazioni che la tradizione analitica riserva a questo specifico problema.

Il punto è capire cosa voglia dire Wittgenstein quando sostiene che una regola non possa essere seguita *privatim*.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente Kripke propone una soluzione scettica al problema della regola e quindi del seguire una regola: quando l’individuo è isolato, potremmo dire culturalmente, qualsiasi sua applicazione della regola è considerata corretta, il suo credere di seguire una regola non può essere soggetto a nessuna correzione, a nessun giudizio:

The important thing about this case is that, if we confine ourselves to looking at one person alone, his psychological states and his external behavior, this is as far as we can go. We can say that he acts confidently at each application of a rule; that he says - without further justification - that the way he acts, rather than some quus-like alternative, is the way to respond. There are no circumstances under which we can say that, even if he inclines to say ‘125’, he should have said ‘5’, or vice versa. By definition, he is licensed to give, without further justification, the answer that strikes him as natural and inevitable. Under what circumstances can he be wrong, say, following the wrong rule? No one else by looking at his mind and behavior alone can say something like, “He is wrong if he does not accord with his own past intentions”; the whole point of the sceptical argument was that there can be no facts about him in virtue of which he accords with his intentions or not. All we can say, if we consider a single person in isolation, is that our ordinary practice licenses him to apply the rule in the way it strikes him⁶¹.

L’unica garanzia che ci viene proposta affinché possiamo essere in grado di distinguere un modo corretto di seguire una regola da uno scorretto, da un credere di seguire una regola, ci è data da una comunità capace di correggerci. L’autorità di cui dispone un individuo isolato viene così, in qualche modo, demandata all’intera

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 202.

⁶¹ S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, cit., p. 88.

comunità. Le nostre condizioni di giustificazione dell'azione compiuta diventano le condizioni di giustificazione degli altri e viceversa:

In fact, our actual community is (roughly) uniform in its practices with respect to addition. Any individual who claims to have mastered the concept of addition will be judged by the community to have done so if his particular responses agree with those of the community in enough cases, especially the simple ones (and if his 'wrong' answers are not often bizarrely wrong, as in '5' for '68+57', but seem to agree with ours in procedure, even when he makes a 'computational mistake'). An individual who passes such tests is admitted into the community as an adder; an individual who passes such tests in enough other cases is admitted as a normal speaker of the language and member of the community. Those who deviate are corrected and told (usually as children) that they have not grasped the concept of addition. One who is an incorrigible deviant in enough respects simply cannot participate in the life of the community and in communication⁶².

Hacker e Baker, in *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity*, contestano questa visione comunitaria e scettica dell'impossibilità di seguire una regola, in particolare sostengono che vi sono tre punti fondamentali della visione comunitaria che sono dei malintesi. Wittgenstein non ha mai sostenuto l'impossibilità di un linguaggio innato né l'incoerenza di poter acquisire una lingua senza la presenza di altri parlanti e neppure di pensare di poter parlare una lingua privata, quindi il problema della comunità qui non si presenta. Con le parole di Hacker e Baker:

According to the 'communitarian' interpretation of Wittgenstein's remarks on following rules, it is the social practices of other speakers that differentiate correct from incorrect uses of words in a language. Independently of the shared linguistic practices of other speakers, there would be no way to distinguish between one's following a rule for the use of a word and its seeming to one that one was following a rule. And if this distinction cannot be drawn, then there is no such thing as following a rule at all; no such thing as using a word in accordance with rules for its correct use; and hence too, no such thing as speaking a language⁶³.

Entrambi considerano erronea questa interpretazione del concetto di seguire una regola in quanto sostengono che in Wittgenstein vi sia una relazione interna tra la regola e l'atto stesso di seguire una regola:

⁶² Ivi, pp. 91-92.

⁶³ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit., p. 157.

[...] a pivotal point in Wittgenstein's remarks on following rules is that a rule is *internally* related to acts which accord with it, just as a proposition is internally related to what makes it true and a desire internally related to what satisfies it. This idea is incompatible with *defining* 'correct' in terms of what is normal or standard practice in a community. To take the behavior of the majority to be the criterion of correctness in applying rules would be to abrogate the internal relation of a rule to acts that accord with it⁶⁴.

Inoltre, come abbiamo precedentemente visto, nel paragrafo 202 delle *Ricerche Filosofiche*, una regola è una prassi, qui prassi non ha il significato di pratica sociale, semmai di pratica regolare, ripetuta :

Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita? - E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla grammatica dell'espressione «seguire la regola». Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. - Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni)⁶⁵.

I due interpreti così facendo vogliono mostrare che l'intento del filosofo non era quello di mostrare che una lingua nasce nella culla delle interazioni sociali di una comunità, piuttosto che le regole non determinano la loro applicazione indipendentemente da chi le segue, e che non esiste un *gap* da colmare attraverso delle operazioni mentali tra una regola d'uso di un'espressione e la sua applicazione:

Wittgenstein's second target was the thought that it is the mind that infuses expressions with their meaning. When one comes to think that there is a 'gap' between a rule for the use of an expression and its application, it is natural to think that it is the mind that bridges this gap – that effects the connection between a rule and its application⁶⁶.

Secondo Hacker e Baker il problema del seguire una regola è un problema epistemologico, il concetto di seguire una regola è un concetto applicabile solo a colui

⁶⁴ Ivi, p. 151.

⁶⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 199.

⁶⁶ G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, cit., p. 154.

che comprende le proprie azioni, che è quindi capace di accordarsi o di entrare in conflitto con la regola:

We distinguish between acting in accord with a rule and following a rule. An infant, a monkey or a robot might move pieces on a chessboard, and we could intelligibly say of any such move that it was in accord with a rule of chess. But it would be misconceived to describe such acts as *following* the rules of chess. The concept of following a rule is applicable only to beings who possess two-way abilities, who can act for reasons, can apprehend actions as in accord or in conflict with rules, and can intentionally act in accordance with rules⁶⁷.

Si è detto che c'è una relazione interna tra l'espressione di una regola ed il comportamento di chi applica la regola, bisogna quindi essere capaci di concepire l'attività normativa della regola da un lato, e la sua regolarità dall'altro.

Diviene quindi possibile seguire una regola solo quando vi è una regolarità nelle nostre attività, non vi è bisogno che vi sia qualcun altro che garantisca per noi:

Two points are noteworthy: (i) The concept of a rule interlocks with the concepts of being guided by a rule, of justifying and criticizing actions by reference to a rule, with teaching techniques, with describing behaviour in terms of the rules that define it, and with giving explanations of behaviour in terms of reasons, goals and purposes. (ii) The relation between a rule and an act that accords with it is internal. The rule itself determines what accords and what conflicts with it. To understand a rule is to know what accords with it. It is a corollary of these two points that the concept of acting in accord with a rule should not be thought to be logically prior to the concept of following a rule⁶⁸.

Voltolini critica questa visione individualistica del seguire una regola sostenendo che il cuore del problema, in questo caso, non è di carattere epistemologico, il punto cruciale non è che chi applica privatamente una regola deve essere capace di distinguere tra il sapere seguire una regola e il credere di farlo. Il problema è invece di carattere ontologico, l'attività regolata avviene all'interno di una tensione tra la possibilità di poter seguire una regola e quella di credere solamente di seguirla, in una regola privata queste due alternative non possono verificarsi, perché «*nell'applicazione privata di una regola, correttezza presunta e correttezza reale collassano. Nessuno dunque, neppure*

⁶⁷ Ivi, p. 136.

⁶⁸ Ivi, p. 137.

una divinità, potrebbe distinguerle, semplicemente perché non ci sarebbe niente da distinguere»⁶⁹.

In questo caso Voltolini torna ad una prospettiva comunitaria indebolita, in cui non viene considerata privata l'applicazione di una regola che avviene lontano dalla comunità ma che pone le sue radici nella stessa comunità. Robinson Crusoe di fatto sa cosa vuol dire "addizionare 2" perché l'ha imparato in Gran Bretagna prima del suo naufragio ed è stato addestrato a questa regola nel momento in cui era possibile distinguerne la correttezza:

In altri termini, un'applicazione solo localmente isolata è un'applicazione soltanto accidentalmente privata. Certo, il soggetto di tale applicazione non potrà distinguere tra la correttezza reale e la correttezza presunta di tale applicazione, per la banale ragione che è di fatto solo lui ad applicare così la regola nella relativa circostanza. Ma questa sua impossibilità epistemica non fa collassare quella correttezza reale e quella correttezza presunta, ossia non rende la sua applicazione della regola privata nel senso importante, quello "essenzialista". *Altri* avrebbero potuto ben seguire quella regola così come lui di fatto la segue; ossia, la comunità di coloro che hanno finora condiviso con costui, prima cioè che qualcosa intervenisse a separarlo da loro, l'applicazione di tutta una serie di altre regole⁷⁰.

Al contrario un'applicazione sarà privata solo quando avviene in isolamento culturale totale da qualsiasi tipo di comunità. Tarzan, che non conosce alcuna comunità umana, che ha vissuto solamente con le scimmie e qualche altro animale, isolato quindi da un qualsiasi sistema di regole, potrebbe seguire una regola *privatim*, o per meglio dire, non sarebbe in grado di seguire una regola:

In altri termini, un'applicazione globalmente isolata è un'applicazione essenzialmente privata. Applicazione corretta e applicazione solo presunta tale, infatti, qui davvero collassano, nella misura in cui non solo il suo attuttore di fatto non distingue tra di esse, ma nessun altro, nessun membro di una comunità linguistica (divinità comprese), potrebbe farlo⁷¹.

⁶⁹ A. Voltolini, *Guida alle Ricerche Filosofiche*, cit., p.109.

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ A. Voltolini, *Guida alle Ricerche Filosofiche*, cit., p. 110.

2.2. Una lingua per le nostre sensazioni

La possibilità che esista un linguaggio privato è strettamente legata all'idea di un'interiorità che escluda qualsiasi possibilità di esteriorizzazione. Se concepiamo i nostri desideri, le nostre sensazioni, i nostri pensieri come privati, come sottratti ad ogni possibilità di accesso, allora pensare ad un linguaggio privato attraverso il quale noi facciamo presenti a noi stessi i nostri "oggetti" mentali viene praticamente naturale.

Ma una concezione di questo tipo mostra il fianco ad una serie di interrogativi di cui Wittgenstein si occupa e per mezzo dei quali confuta l'idea che il nostro ambito psicologico debba per forza avere a che fare con la privacy.

243 Un uomo può farsi coraggio, darsi ordini e obbedire; può biasimare e punire se stesso, porsi una domanda e rispondere ad essa. Dunque si potrebbero anche immaginare uomini che parlassero solo in monologo; che accompagnassero le loro attività con soliloqui. - Un esploratore che li osservasse e stesse ad origliare i loro discorsi riuscirebbe a tradurre la loro lingua nella nostra. (Sarebbe pertanto in grado di predire correttamente le azioni di questi uomini; infatti li sente anche formulare programmi e prendere decisioni.) Ma sarebbe anche pensabile un linguaggio in cui uno potesse esprimere per iscritto od oralmente le sue esperienze vissute interiori - i suoi sentimenti, umori, ecc. - per uso proprio? -- Perché, queste cose non possiamo già farle nel nostro linguaggio ordinario? - Ma io non l'intendevo così. Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio⁷².

Per capire come potrebbe funzionare un linguaggio di questo tipo, la prima cosa da fare è chiederci in che modo le nostre parole, quando ci riferiamo a delle sensazioni, acquistano significato, ed è quello che Wittgenstein fa subito dopo aver presentato il problema del linguaggio privato.

È interessante che Wittgenstein in questo momento della trattazione riprenda il discorso sul significato delle parole, come a volerci dire, - fate attenzione perché nonostante io vi abbia appena finito di spiegare come funzionano le cose voi siete così abituati a pensare a una corrispondenza tra nome e nominato che questa abitudine vi può fuorviare:

⁷² L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 243.

In qual modo le parole si riferiscono a sensazioni? - Qui sembra che non ci sia nessun problema: non ci capita tutti i giorni di parlare di sensazioni e di nominarle? Ma come viene istituita la connessione tra il nome e il nominato? La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola «dolore»? Ecco qui una possibilità: Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. «Tu dunque dici che la parola "dolore" significa propriamente quel gridare?» - Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido⁷³.

Le nostre parole, ancora una volta, riescono ad avere un significato nonostante non intendano descrivere alcunché, in questo caso, ciò che le rende vive è l'espressione stessa della nostra interiorità. Con ciò però non si intende dire che c'è un qualche processo mentale, concetto contro il quale Wittgenstein si è più volte scagliato, che in maniera magica riesce a donare un senso alle nostre parole, a superare un *gap* ipotizzato tra mente e linguaggio, al contrario è proprio grazie alla continuità che vi è tra interno ed esterno che le nostre parole possono esprimerci.

Come abbiamo precedentemente visto, quando Wittgenstein parla di linguaggio privato, o si riferisce a un concetto che pecca di logicità, a qualcosa di assurdo o, addirittura a una forma linguistica senza effettivo contenuto, di fatto una cosa è chiara, il linguaggio privato è qualcosa di illusorio proprio perché illusorie sarebbero le regole che lo dovrebbero reggere.

Al paragrafo 258 Wittgenstein fa un esempio pratico di come quest'idea di privato non può funzionare:

Immaginiamo questo caso: mi propongo di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una determinata sensazione. A tal fine associo la sensazione alla lettera «S» e tutti i giorni in cui provo la sensazione scrivo questo segno in un calendario. -- Prima di tutto voglio osservare che non è possibile formulare una definizione di un segno siffatto. - Però posso darla a me stesso, come una specie di definizione ostensiva! - Come? Posso indicare la sensazione? - Non nel senso ordinario. Ma io parlo, o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione - come se la additassi interiormente. - Ma che scopo ha questa cerimonia? Perché sembra trattarsi solo di una cerimonia! Però una definizione serve a fissare il significato di un segno. - Questo avviene, appunto, mediante una concentrazione dell'attenzione; in questo modo, infatti, m'imprimo nella mente la connessione tra il segno e la sensazione. - Ma «Me la imprimo in mente» può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io

⁷³ Ivi, § 244.

ricordi correttamente questa connessione. Però nel nostro caso non ho alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di “corretto”⁷⁴.

Iniziamo a capire quali sono i problemi di una proposta del genere, Wittgenstein dice che non è possibile formulare una definizione di S, come abbiamo visto una definizione è una regola d’uso, ma se siamo in un campo in cui le regole sono solo illusorie, come potremmo definire qualcosa?

La difficoltà fondamentale sta nel fatto che dare una definizione di un segno significa regolamentare il segno all’interno di un linguaggio (anche in un caso limite e paradossale in cui questo segno sia il primo segno del linguaggio): la definizione di un segno è una proposizione grammaticale, è quindi una regola.

L’unica soluzione è provare a dare una definizione ostensiva, indicare la sensazione che provo quando scrivo S.

Questo sembra essere il punto fondamentale della questione, come possiamo indicare la nostra sensazione? Che vuol dire indicare una sensazione? Perché Wittgenstein ci parla di cerimonia vuota?

Ancora una volta siamo di fronte ad un’illusione di tipo grammaticale: il nostro modo di esprimerci tende spesso ad espandersi per analogia. Quando ci ritroviamo davanti pezzi di mondo a noi sconosciuti tendiamo in qualche modo a riportarli ai modelli già costruiti che ci sono più familiari, proiettiamo quindi la “forma” di ciò che conosciamo su ciò che non conosciamo ancora, in modo da poterci fare qualcosa. In questo caso la grammatica che si utilizza per parlare di tutto ciò che è psicologico è la proiezione della grammatica che si usa per parlare degli oggetti fisici. Noi chiamiamo oggetti mentali ciò che proviamo nel nostro privato, come si diceva nel paragrafo precedente, con parole di seconda mano, in quanto la parola oggetto nasce per parlare di qualcosa di fisico, non di qualcosa di psicologico. E allora è questo il punto fondamentale contro cui si scaglia qui Wittgenstein, indicare una sensazione è semplicemente un’illusione data da un’immagine, ma che in verità non vuol dire nulla. Voler indicare una sensazione sarebbe un po’ come voler misurare la lunghezza di un pensiero.

⁷⁴ Ivi, § 258.

Ecco cosa vuol dire non aver nessun criterio di correttezza, vuol dire credere di star facendo qualcosa, credere di stare indicando qualcosa, ad esempio una sensazione, quando invece si fa soltanto una cerimonia senza valore:

Les remarques de Wittgenstein sur la définition ostensive concernent aussi bien la définition ostensive publique que la définition ostensive privée ; mais ce que montre la discussion sur le problème du langage privé, c'est que, dans le cas de la deuxième, il manque le cadre indispensable pour que la définition puisse être considérée réellement comme une préparation à l'usage d'un signe ou comme le dernier stade de l'explication du sens d'un signe. La définition ostensive publique peut toujours être mal comprise ; mais la définition ostensive privée ne peut pas être comprise, non pas seulement par quelqu'un d'autre, mais en fin de compte pas même par celui qui la donne. Le problème du langage privé naît d'une transposition naïve du processus de l'ostension et de l'usage des termes déictiques, en particulier du démonstratif « ceci », de leur domaine normal : l'univers public des choses, à un domaine éthéré et réservé : l'univers privé des sensations⁷⁵.

Ne *La lingua traveste il pensiero* Carapezza ci porta l'esempio di due abitanti della Luna che nominano in maniera differente la stessa sensazione di rosso, fino a quando non si accorgono dell'incongruenza tra le loro espressioni, nel momento in cui trovano una bandiera rossa per terra. Ma qui l'incongruenza in qualche modo li ricongiunge, nella misura in cui entrambi avevano bisogno di un campione esterno per «ancorare il nome al colore, non si può infatti imparare a nominare una sensazione o una rappresentazione mentale stando all'interno della singola sensazione»⁷⁶.

Il sistema linguistico invece vive proprio grazie al suo essere pubblico, fa sì che le condizioni grazie alle quali io possa in qualche modo nominare una certa sensazione ed essere capito dagli altri, siano già state preparate dagli altri prima che io possa utilizzarle. Quando io nomino una sensazione mi trovo semplicemente sulla punta di un iceberg, il grosso del lavoro è già stato fatto. Anche se dovessi inventarmi per la prima volta il nome di una sensazione che per qualche strano motivo nessuno aveva ancora mai nominato, anche in questo caso atipico, il lavoro più duro sarebbe già stato fatto:

[...] Quando si dice «Ha dato un nome a una sensazione», si dimentica che molte cose devono già essere pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia un

⁷⁵ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 457.

⁷⁶ M. Carapezza, *La lingua traveste il pensiero*, cit., p. 98.

senso. E quando diciamo che una persona dà un nome a un dolore, la grammatica della parola «dolore» è già preconstituita; ci indica il posto in cui si colloca la nuova parola⁷⁷.

Il simbolo “S”, in particolare non si può collocare proprio perché non ha una grammatica che lo possa supportare, che gli faccia, in qualche modo da habitat naturale. Pensare che “S” significhi qualcosa è solo un’illusione che ci facciamo, nella misura in cui il significato corretto di S dovrebbe potersi distinguere da quello scorretto. Se non c’è distinzione tra corretto e scorretto, in pratica S potrebbe avere qualsiasi significato, il che equivale a non averne di significato.

Il segno S diviene quindi un segno senza uso, anzi meglio ancora, un segno che non ha la possibilità di essere usato in quanto io mi sono solamente illuso di poterlo connettere alla mia sensazione:

Si osservi che l’affermazione di Wittgenstein “qui non si può parlare di corretto” si riferisce a qualcosa che è stato espresso tre o quattro frasi prima, e precisamente all’idea di “imprimersi la connessione in mente”, e cioè al far sì che il segno e la sensazione siano impressi l’uno sull’altra, in modo tale, per così dire, che i loro contorni possano combaciare indipendentemente da qualsiasi mia decisione. (Io faccio in modo di compiere tutto il necessario per fornire una certa cosa di un significato; poi spendo una quantità enorme di energie cercando di convincere me stesso di averlo fatto.) Se non ci fosse alcuna necessità dell’idea di imprimere la connessione, allora l’obiezione in merito a qualcosa che possa valere come “corretto” sarebbe del tutto inefficace⁷⁸.

In generale la letteratura standard su Wittgenstein, quando si occupa di interpretare i paragrafi delle *Ricerche* sul linguaggio privato, procede secondo uno schema di questo tipo:

- 1- formulazione dell’ipotesi dell’esistenza del linguaggio privato;
- 2- studio delle proprietà di tale linguaggio, regole e significato;
- 3- dimostrazione dell’illusorietà di tali proprietà (o a causa di un problema epistemologico o a causa di uno ontologico);
- 4- *Reductio ad absurdum* dell’ipotesi;

Cavell procede invece trattando il linguaggio privato come una più o meno semplice fantasia dell’autore. L’obiettivo di Wittgenstein, in quei paragrafi, è proprio quello di mostrare qualcosa che riguarda la pubblicità del linguaggio, facendo vedere

⁷⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 257.

⁷⁸ S. Cavell, *La riscoperta dell’ordinario*, Carocci, Urbino 2001, p. 326.

come sia semplicemente un non senso parlare di linguaggio privato. Tutta la letteratura *resolute*, come ci fa notare Carapezza ha come obbiettivo quasi terapeutico quello di far vedere come alcune delle nostre espressioni siano praticamente insensate (come indicare una sensazione):

A differenza delle interpretazioni sostanziali, le letture risolte, tendono invece a mostrare come la nozione di linguaggio privato sia un semplice non-senso mascherato da importante possibilità filosofica, in linea con il fine delle *Untersuchungen* (PU §464): «Il mio obbiettivo: insegnare a passare da un non-senso mascherato ad un non-senso palese». L'argomento di Wittgenstein consiste nel mostrare al suo interlocutore che non dà alcun senso alle sue parole, fallendo, dunque, nel tentativo di cercare di trovare un possibile senso a quelle parole⁷⁹.

In particolare Cavell, durante la sua trattazione del tema del linguaggio privato in Wittgenstein, ci parla costantemente di una fantasia dell'autore che viene già presentata come tale al paragrafo 243, come qualcosa di insensato. Come se le domande che Wittgenstein fa durante questi paragrafi avessero in qualche modo delle risposte scontate già indirizzate dal tono con cui il filosofo le scrive:

Wittgenstein non dice che un linguaggio privato non può esistere. Egli introduce la sua discussione dell'argomento, alla sezione 243, con la domanda: "Ma sarebbe anche pensabile un linguaggio (in aggiunta ad un linguaggio che certe persone potrebbero parlare solo in monologo e che fosse comprensibile ad altri) in cui uno potesse esprimere per iscritto od oralmente le sue esperienze vissute interiori - i suoi sentimenti, umori ecc. - per uso proprio?", dove con "proprio" si intende: "che un altro non potrebbe comprendere". L'esito di questa domanda si rivela essere che non possiamo realmente immaginare un tale linguaggio, o piuttosto che non c'è nulla del genere da immaginare, o piuttosto che quando per così dire proviamo ad immaginarcelo immaginiamo qualcos'altro da quello che pensiamo. (Il risultato della domanda non riguarda il fallimento dell'immaginazione, né concerne la non esistenza di un linguaggio privato, infatti ci dovrebbe pur essere qualcosa che possa essere chiamato a ragione un linguaggio privato)⁸⁰.

Più di Cavell, Backer in *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*⁸¹, si scaglia contro l'interpretazione standard dell'argomento del linguaggio privato, in particolare viene aspramente criticata l'idea che Wittgenstein abbia voluto portare avanti una

⁷⁹ M. Carapezza, *La lingua traveste il pensiero*, cit., pp. 95-96.

⁸⁰ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 321.

⁸¹ G. Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.

crociata contro il re Cartesio⁸², e che tutta l'interpretazione standard ruota attorno a dei pregiudizi sbagliati. In verità non c'è nessuna confutazione dell'argomento del linguaggio privato, tantomeno una *reductio ad absurdum* che dimostra qualcosa:

The reductio consists of the demonstration that the very idea of a private ostensive definition is meaningless because the person who speaks a private language (the 'privéphone') lacks a genuine pattern for distinguishing the correct use of the word from its incorrect use (§§258, 265, 270). As a consequence, no one can either understand or misunderstand any word of a private language; it is an illusion to think that one can succeed in explaining something to oneself in this manner⁸³.

E se da un lato Wittgenstein non parla mai di un "argomento contro il linguaggio privato", quindi non ha nessuna intenzione di dimostrarci qualcosa, dall'altro, secondo Baker, la *reductio* inventata dalla letteratura standard è comunque debole, in quanto, per essere accettata, lo scettico dovrebbe ammettere qualcosa che in quanto scettico non è per nulla detto che ammetterà:

How could we demonstrate that every ostensive definition must make use of a sample? And why must a solipsist agree that the understanding of any word whatever requires public criteria?⁸⁴.

Ciò che Wittgenstein vuole fare invece è mostrare come gli errori filosofici abbiano le proprie radici in problemi grammaticali che generano delle illusioni.

In questo caso specifico l'illusione che Wittgenstein vuole smascherare è la stessa dei primi paragrafi delle *Ricerche Filosofiche*, illusione che consiste nel pensare che il linguaggio serva ad una sola cosa, a descrivere le nostre esperienze interne o esterne. Il problema del linguaggio privato ha il compito di portare alla luce l'illusione della concezione, per così dire, "agostiniana" del linguaggio. Nel fare ciò, sostiene Baker, Wittgenstein utilizza un metodo molto simile a quello che ha utilizzato nei primi paragrafi del libro per criticare il problema della relazione tra nome e nominato:

The PLA follows this strategy in imagining a language-game with the sign 'S' which is taken to conform to the principle that the sole link between the sign and the sensation is simple association – nothing more and nothing less (§256). In conformity with this blueprint for a language-game, we imagine that the Private-Speaker produces

⁸² Ivi, p. 121.

⁸³ Ivi, p. 119.

⁸⁴ Ivi, p. 126.

the symbol 'S' at the moment of having a particular sensation and thereafter he writes 'S' from time to time in his diary. On the assumption that this is a complete description of what he has done, we have no reason whatever to call 'S' as it occurs in his diary 'a name of a sensation', or even to call it 'a name of something' (§261). To justify our applying these phrases to his use of 'S', we must establish more complex patterns than what is present, by our hypothesis, in the Private-Speaker's activities.⁸⁵

Qui, come abbiamo visto prima e in accordo con Baker rispetto al cuore della questione sul linguaggio privato, il problema non è che non sappiamo quale sia la sensazione che abbiamo nominato con "S", ma che non abbiamo la possibilità di utilizzare questo segno in nessun modo.

2.3. La grammatica dell'interiorità

Come avevamo accennato precedentemente, la critica al linguaggio privato, dalla maggior parte degli interpreti di Wittgenstein è la critica stessa alla visione dell'interiorità umana intesa come privata. L'idea dell'esclusività della proprietà delle nostre sensazioni e quella dell'esclusività della conoscenza di noi stessi vengono in qualche modo intaccate quando diventa impossibile o insensato poter parlare di linguaggio privato.

Come se questo non bastasse, nel paragrafo 246, viene messa in dubbio per prima cosa la privatezza della stessa sensazione, di conseguenza anche la conoscenza indubbia che pensiamo di avere di noi stessi:

E in che senso le mie sensazioni sono *private*? – Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo. – Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola «sapere» come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore. – Già, ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso! – Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) che so di provar dolore. Ma che cosa deve mai significare, – se non, forse, che *provo* dolore? Non si può dire che gli altri apprendono la mia sensazione *soltanto* attraverso il mio comportamento, – perché di me non si può dire che l'apprendo. Io *ce l'ho*. Questo è vero: degli altri ha senso dire che sono in dubbio se io provo dolore; ma non ha senso dirlo di me stesso.

⁸⁵ Ivi, p. 134.

La situazione sembra completamente capovolta: si pensava che ognuno potesse conoscere se stesso in maniera unica e certamente molto meglio di come potesse conoscere chiunque altro, e ci si ritrova in una situazione in cui l'individuo non sa proprio nulla di se stesso, al contrario sono gli altri a conoscerlo.

Come fa notare Bouveresse, per non cadere in inganno bisogna considerare la differenza che esiste tra “avere un dolore” ed “esprimere un dolore”. In linea di principio potrebbero apparire come due cose separate, ma se sono separate lo sono solo logicamente: che senso ha, nella realtà, separare uno stato d'animo dalla sua espressione fisica? Certo l'espressione fisica può in qualche modo modificarsi col tempo, può venire educata, o meglio addestrata, ma in generale chi dice “sto male” non vuole descrivere qualcosa, al contrario sta in qualche modo esprimendo la propria interiorità, sta tirando fuori ciò che in linea teorica dovrebbe essere privato. Nel paragrafo 244 questo punto è chiaro, si impara a nominare le sensazioni grazie ad un addestramento che ci fa sostituire le originarie grida di dolore con una proposizione che, a partire da quel momento, diventa la nostra naturale espressione del dolore.

Utilizzando l'indicazione di Wittgenstein, non è difficile immaginare l'acquisizione dei nomi di sensazioni attraverso un processo di addestramento, attraverso cui prima il bambino piccolo, poi quello più grande, entrano a far parte della comunità linguistica. Il rapporto è dunque invertito, la socialità è prioritaria per il costituirsi delle nostre esperienze private⁸⁶.

Questo discorso fa tutt'uno col problema dell'altro e del riconoscimento dell'altro in quanto essere umano capace come me di provare gioie e dolori, di avere delle sensazioni e dei sentimenti.

Come possiamo noi, dopo aver imparato dagli altri cosa sia e come esprimere un dolore, domandarci se l'altro è capace di provare dei dolori come i nostri? Come possiamo pensare che l'altro, da cui abbiamo appreso il modo di esprimere il nostro dolore, non riesca a percepire il mio dolore?

La proposizione: «Le sensazioni sono private» è paragonabile a: «Il solitario si giuoca da soli»⁸⁷.

⁸⁶ M. Carapezza, *La lingua traveste il pensiero*, cit., pp. 103-104.

⁸⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 248.

Ciò che vuole esprimere Wittgenstein in questo paragrafo sembra del tutto evidente, “le sensazioni sono private” è semplicemente una proposizione grammaticale, una proposizione quindi che decide le regole alle quali devono obbedire le proposizioni empiriche che formuliamo nel suo campo di competenza, quello della nostra interiorità. E ancora:

«Un altro non può avere i miei dolori». - Quali sono i miei dolori? Qual è, qui, il criterio d'identità? Considera che cosa renda possibile, nel caso degli oggetti fisici, parlare di «due cose esattamente eguali». Dire, per esempio: «Questa sedia non è la stessa che hai visto qui, ieri: ma è esattamente eguale». Nella misura in cui ha senso dire che il mio dolore è lo stesso del suo, è anche possibile dire che entrambi proviamo lo stesso dolore. (Certo si potrebbe anche immaginare che due persone sentano dolore non solo nel punto omologo dei loro rispettivi corpi, ma addirittura nello stesso punto. Questo potrebbe accadere, ad esempio, nei fratelli siamesi.) Durante una discussione su questo soggetto ho visto una persona battersi il petto dicendo: «Ma un altro non può avere questo dolore!» - La risposta è che, accentuando enfaticamente la parola «questo», non si definisce nessun criterio d'identità. Piuttosto quest'enfasi ci induce a credere, erroneamente, che un tale criterio ci è familiare, ma dev'esserci rammentato⁸⁸.

Dire “ho un dolore” non esprime nessuna relazione di proprietà tra una persona ed una sensazione; se non ha senso dire che qualcun altro ha una sensazione, non avrà senso dirlo per nessuno; se come criterio di identità del dolore si dovesse assumere anche l'identità del portatore del dolore, dire “io sono il solo ad avere il mio dolore” diventa anch'essa una proposizione grammaticale, ovvero una proposizione che non ci dice nulla sull'esperienza che si sta vivendo.

Solo per definizione (quindi grammaticalmente) due persone non possono provare lo stesso dolore. Infatti, come lo stesso Wittgenstein sottolinea, generalmente si dice di due persone che provano lo stesso dolore, ed in qualche modo questa frase ha un senso.

Ci si ritrova quindi davanti a due espressioni normalmente utilizzate, che si contraddicono e che sembrano entrambe, apparentemente, sensate. Ma se la seconda ha un ruolo, nei nostri giochi linguistici in quanto proposizione empirica, la prima lo ha in quanto proposizione grammaticale, «ce qu'on pourrait également exprimer en disant

⁸⁸ Ivi, § 253.

que tout ce qui a un sens est possible, et tout ce qui n'a pas de sens n'exprime rien de plus mystérieux qu'une règle ou une convention»⁸⁹.

Il problema di fondo risulta essere sempre quello della nostra grammatica, quando le proposizioni grammaticali vengono interpretate come proposizioni empiriche allora si irrigidiscono nelle nostre stesse convinzioni le quali hanno un istinto di sopravvivenza tale da renderne difficile l'eliminazione. Proprio per questo, come sottolineano gli interpreti *resolute*, l'obbiettivo di Wittgenstein è quello di farci pervenire, attraverso lo studio dei nostri modelli grammaticali, da un non senso nascosto ad un non senso evidente.

Il problema del linguaggio privato, quello dell'accesso privilegiato alle nostre sensazioni, secondo Cavell, non nasconde nient'altro che la paura di non riuscire a controllare ciò che invece è già pubblico:

La fantasia di un linguaggio privato, che è alla base del desiderio di negare la pubblicità del linguaggio, risulta essere una fantasia o un timore di inespressività, una fantasia in cui io non sono semplicemente sconosciuto, ma in cui non ho alcun potere di farmi conoscere; o una fantasia in cui ciò che io esprimo va al di là del mio controllo. Io non mi aspetto che l'idea di tali fantasie venga accreditata da chi non le condivide, né sono ignaro che costui (o costei), in qualche misura, le condividono. Una fantasia può apparire come la paura di non avere alcunché da dire - o ancor peggio come l'angoscia che non vi sia nulla da dire⁹⁰.

Ne *La riscoperta dell'ordinario* Cavell sostiene che il tema centrale delle *Ricerche Filosofiche* è proprio l'ignoranza di se stessi, è il problema che vedremo nei capitoli successivi del rapporto tra l'io e l'altro, della differenza grammaticale tra la prima e la terza persona singolare nei verbi cosiddetti psicologici.

Il mito dell'interiorità di Bouveresse diviene il mito dell'inespressività di Laugier, preferiamo in qualche modo pensare che il nostro privato sia inaccessibile, segreto, piuttosto che accettare l'esteriorità e l'esteriorizzazione corporale del "voler dire", è la paura di voler dire qualcosa di differente da quello che in effetti ci esce dalla bocca:

Le plus grand malentendu revient alors à lire chez Wittgenstein, et dans cette négation du privé, une négation du scepticisme: le scepticisme indique quelque chose,

⁸⁹ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 455.

⁹⁰ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 330.

exprime ce risque (peur et désir mêlés) de l'inexpression, la perte de contact avec soi. [...] Ce que dit souvent Wittgenstein de la confusion inhérente à l'idée que nous n'avons pas accès à autrui et à ses pensées, renvoie en réalité à cette anxiété centrale, celle de l'accès à ses propres sensations et pensées⁹¹.

⁹¹ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 59.

Parte seconda

L'io e l'altro, una relazione asimmetrica

Capitolo 3

Scetticismo ed espressione: il rapporto tra la prima e la terza persona

L'obiettivo di questo terzo capitolo è quello di affrontare più da vicino la complessità del tipo di relazione che si instaura tra un uomo e la propria comunità. Comprendere in che modo la formazione dell'individuo possa essere o non essere influenzata dal contesto comunitario nel quale egli nasce e cresce. Ci si concentrerà quindi, in maniera particolare, nell'indagare quali siano i rapporti tra la prima e la terza, quindi tra la prima e la prima persona.

Ancora una volta il punto centrale della questione è il concetto di linguaggio e la grammatica sulla quale esso si poggia. Perché se da un lato è vero che per l'essere umano il linguaggio è un valore aggiunto inestimabile e unico nel regno animale, dall'altro non possiamo dimenticare che allo stesso modo esso è la causa di problemi che sono propri di questa particolare forma di vita.

Ma il compito della filosofia è proprio questo, liberare l'uomo dai problemi del linguaggio, in particolare liberarli dal pregiudizio: "la filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio", si legge in RF 109.

È interessante che Wittgenstein utilizzi proprio la parola incantamento: non dice magia o stregoneria, ma incantamento. Nella parola incantamento, incantesimo, è racchiusa tutta la potenza di questa particolare capacità umana, il canto, il linguaggio, la voce sono al centro del processo di incantamento.

Si dice di qualcosa che è incantevole quando ne siamo affascinati, quando non riusciamo a smettere di guardarla, pensarla, mangiarla, ascoltarla o sognarla. Quando essa, in maniera sibillina, si fa strada nei nostri pensieri quasi senza che ce ne rendiamo conto. Un discorso incantevole è un discorso dal quale siamo stati persuasi senza, probabilmente, capirne neanche il perché.

Il discorso-incantesimo ammalia, attrae, suscita ammirazione, o meglio, modifica la nostra volontà e il nostro modo di concepire la realtà. Quando si è incantati

da qualcosa, il resto del mondo passa in secondo piano, come se sfumasse all'orizzonte, come se non avesse più a che fare con noi. Pensiamo all'immagine delle sirene che con il loro canto attraggono i marinai facendogli dimenticare il resto delle loro preoccupazioni. Ci si ritrova quindi con gli occhi pieni di luce, ma che da questa luce sono accecati e fanno fatica a rendersi conto del fatto che “gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, perché li abbiamo sempre sotto gli occhi)”¹.

L'immagine esprime tutto il suo valore nel momento in cui fa presa su un contesto ben specifico, una volta che essa viene generalizzata, perde il proprio contesto, essa viene snaturata:

Le propre de l'image est de prétendre déterminer le sens de manière «univoque» et générale, c'est-à-dire indépendamment du contexte. Wittgenstein oppose à cet usage que commande l'image le pluriel de «nos usages effectifs» qui sembleront «impurs» par comparaison, car imprévisibles, fluctuants. La comparaison de l'usage que prescrit l'image avec «une grande avenue», et de «nos usages effectifs» avec «des ruelles latérales», rappelle l'image du labyrinthe qui apparaît plusieurs fois sous la plume de Wittgenstein².

“Il tempo è denaro” è un'immagine che ha un determinato contesto, quello della società capitalistica, quello della fabbrica. Se dovessimo applicarla ad ogni momento della nostra vita, indiscriminatamente allora penseremmo che in qualche modo stiamo pagando per dormire o per fare qualsiasi attività non legata al nostro lavoro.

“La verità vi farà liberi”, certo sarebbe difficile provare a convincere un criminale a confessare i propri crimini promettendogli un'improbabile libertà.

Questi sono solo esempi di immagini che accompagnano la nostra vita e che sono forti come l'immagine di un corpo abitato da un'anima.

Il compito della filosofia è quello di liberarci dalle convinzioni apparentemente non problematiche, facendo affiorare le piccole discrepanze, i piccoli problemi, le cose semplici, ordinarie che sempre stanno sotto ai nostri occhi ma che la malia ci costringe a non osservare.

L'obiettivo di queste pagine sarà quindi quello di capire in che modo un'analisi “grammaticale” delle nostre espressioni, del nostro modo di parlare, può portare ad

¹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 129.

² È. Domenach, *Le scepticisme, les critères et le mythe du privé*, in *Lectures de Wittgenstein*, Ellipses, Paris 2012, p. 366.

annullare gli effetti di uno dei più importanti e difficili da contrastare incantesimi del nostro linguaggio, quello che Bouveresse chiama il mito dell'interiorità.

Il capitolo precedente ha anticipato la tematica di cui andremo ad occuparci, in particolare ci ha fornito gli strumenti adatti per farlo, ma adesso si proverà ad entrare nel cuore della questione per capire in che modo si imparano le espressioni linguistiche di una sensazione.

Sembra quasi stupido parlare di una cosa del genere, qualsiasi bambino probabilmente ci darebbe una risposta saggia ed esauriente sull'argomento, eppure la risposta a questo problema nasconde una serie di problematiche filosofiche che non vogliamo né possiamo tralasciare. Il rapporto tra interno/esterno, tra l'io e l'altro, tra il parlante e il proprio linguaggio, il problema del solipsismo, e del riconoscimento dell'altro saranno quindi le tematiche fondamentali delle prossime pagine.

Che cos'è l'interno? Quali sono i problemi legati al concetto di interno? La nostra grammatica ci induce a concepirlo come privato, inosservabile. Certo anche ammettendo che il linguaggio funzioni in un solo modo, abbia quindi il ruolo di rappresentare, in che modo potremmo mai rappresentare qualcosa di inosservabile? La tentazione della possibilità di un linguaggio privato che possa essere tradotto nelle lingue storico-naturali risolverebbe questo problema? Quali sarebbero in questo caso le regole della traduzione? In che modo una traduzione potrebbe essere accusata di non essere conforme? Se le espressioni dei nostri pensieri fossero soltanto delle traduzioni, o meglio delle descrizioni di un processo privato in che senso i concetti di sincerità e di insincerità potrebbero avere valore?

Wittgenstein non ha mai voluto negare l'esistenza di un interno né ridurlo al comportamento, benché i commentatori lo abbiano spesso accusato di behaviorismo.

Eppure ciò che ci mostrano le sue parole non è la volontà di aderire ad una posizione specifica, piuttosto ciò che ci viene mostrato è la difficoltà che si ha nel districarsi all'interno di una dualità di tesi, quella del mito del dato interno da un lato e quella del comportamentismo dall'altro, cercando un nuovo modo di concepire il concetto di interiorità.

Nel fare questo, il punto cruciale è sempre uno, ripensare il concetto stesso di linguaggio. I giochi linguistici hanno diverse funzioni, il linguaggio non funziona tutto in un modo. Come abbiamo visto descrivere è diverso da pregare, da sperare o da ordinare. Rappresentare non è l'unica possibilità del nostro linguaggio, ve ne è un'altra

che sembra essere molto importante per affrontare un argomento del genere, la possibilità che abbiamo di esprimerci tramite le nostre parole.

La grammatica dell'espressione è diversa da quella della descrizione, ha dei criteri diversi. La falsità di una descrizione la si verifica diversamente dalla falsità di un'espressione:

L'espressione esterna è il criterio dell'esperienza interna: tale espressione consiste qui nel fatto che l'individuo prende una locuzione che gli è stata insegnata in un certo modo e le assegna un uso radicalmente nuovo. Questo modo di adoperare il linguaggio è caratteristico dell'uso di concetti psicologici in prima persona. Per sottolineare il fatto che tali asserzioni funzionano come espressioni di esperienze e non come resoconti di processi ineffabili, Wittgenstein le chiama *Äußerungen*, che potremmo in questo caso tradurre con «manifestazioni» [*Utterances*]. Ciò serve a chiarire che questo tipo di asserzione ha una grammatica assai diversa da quella di una descrizione. In quest'ultimo caso, le nostre asserzioni richiedono l'applicazione di criteri general mente accettati che specificano cosa significa dire che ha luogo un certo processo o evento; inoltre, altre persone possono in linea di principio controllare se tali criteri sono stati applicati correttamente. Ma quando si tratta dell'Interno, l'individuo non impara delle regole o dei criteri generalmente accettati: le sue asserzioni non sono basate su indizi e la loro esattezza non può essere sottoposta alla valutazione di altri. Al contrario: esse sono come dei segnali, e sono interessanti proprio in quanto l'individuo è disposto a dirle; infatti il fatto che le usa lo caratterizza come Individuo che ha avuto una particolare esperienza. A differenza degli eventi esterni, l'esperienza non può essere separata dalla sua espressione: ciò che l'individuo dice e fa è decisivo, in quanto fornisce l'unico criterio possibile per distinguere tra diversi stati interni³.

Il problema dell'espressione fa allora tutt'uno con quello del soggetto, quindi dello scetticismo e del solipsismo, ovvero, per dirla come Cavell e Laugier direbbero, col mito dell'inespressività.

1. Scetticismo e solipsismo, il problema dell'ego

Una delle più importanti immagini della filosofia moderna è quella di un'anima che abita un corpo. In Wittgenstein la parola "immagine" ha spesso un significato,

³ P. Johnston, *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Città di Castello (PG) 1998, p. 13.

potremmo dire, negativo, diviene quindi sinonimo di incantamento. In questo caso Cartesio, ormai riconosciuto come uno degli incantatori più famosi, ci lascia un'eredità da cui è difficile distaccarsi a causa del fatto che l'immagine erronea dell'ego incarnato è entrata a far parte del senso comune, quindi delle nostre stesse regole grammaticali, o meglio, delle nostre proposizioni grammaticali. Benché la filosofia di Cartesio sia distante da ciò che oggi chiamiamo cartesianesimo⁴, è importante provare a comprendere quale sia l'idea o il sistema di idee contro cui Wittgenstein si scaglia poiché, come egli scrive, l'idea di un ego abitante di un corpo è da abolire.

Seguendo l'analisi di Bouveresse sull'argomento, si nota che alla convinzione che un ego abiti dentro un corpo ne siano legate sistematicamente delle altre, ad esempio che il soggetto conosca se stesso meglio di quanto possa conoscere l'altro, che abbia quindi un rapporto privilegiato con se stesso⁵.

In cosa consiste questo rapporto? Nella convinzione mitologica secondo la quale esiste una specie di senso all'interno della nostra mente che media i rapporti che lo spirito (l'anima, la mente) ha con gli oggetti spirituali così come i cinque sensi mediano i rapporti che lo spirito ha col mondo esterno:

Chi osserva le proprie pene, con quale senso le osserva? Con un senso particolare; un senso che sente le pene? Allora quando le osserva le sente diversamente? E quali pene osserva? Quelle che ci sono solo mentre vengono osservate? L'"osservare" non produce l'osservato. (Questa è una determinazione concettuale.) Oppure: Io non "osservo" ciò che si origina soltanto in seguito all'osservazione. L'oggetto dell'osservazione è un'altra cosa⁶.

A questa dottrina Bouveresse ne affianca altre tre: il privatismo, il contingentismo e l'astrazionismo. Il privatismo è la dottrina secondo la quale l'individuo può conoscere il significato di determinate espressioni – le cosiddette espressioni psicologiche – solo grazie alla propria esperienza privata. Solo grazie ad un'esperienza di questo tipo si può sapere cosa sia vedere, pensare, soffrire o comprendere. Il contingentismo invece considera contingenti le relazioni che determinati processi mentali hanno col loro corrispettivo fisico, ad esempio il dolore ed i suoi sintomi o il pensiero e la sua espressione linguistica. Infine l'astrazionismo è la

⁴ Cfr. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., pp.553-554.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 555.

⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 247.

dottrina secondo la quale le persone acquisiscono un determinato concetto grazie ad un'astrazione di una caratteristica particolare, che ritrovano all'interno di un'esperienza empirica, isolandosi dal contesto, dal sistema di cui questa fa parte⁷.

Se uniamo queste tre dottrine appare subito evidente che, affinché si possa comprendere uno dei verbi psicologici, l'individuo deve, prima di tutto, averlo vissuto in prima persona (ad esempio per nessun motivo qualcuno potrà capire il dolore di una madre che perde un figlio all'infuori di una madre che ne abbia perso uno). Risulta ugualmente chiaro che il corrispettivo fisico di uno stato d'animo è soltanto contingente (ad esempio si potrebbe ridere, invece di piangere, quando si prova dolore) e, per ultimo, che quando l'individuo ha assunto uno dei concetti psicologici l'ha fatto solo grazie ad un processo di astrazione (per tornare all'esempio della madre che perde il figlio, dobbiamo concludere che questa, durante il periodo di dolore, si sia guardata dentro e si sia detta "ecco questo è il dolore di una morte!"). L'immagine dell'anima abitante un corpo è fondamentale affinché queste tre dottrine possano essere professate, ma come ci fa notare Bouveresse, l'immagine del corpo contenitore è un'immagine filosofica, il significato che nei nostri giochi linguistici ha la parola "corpo" è diverso, noi non diciamo mai che il nostro dolore lo sentiamo nell'anima, è il corpo, ad esempio il mio braccio che duole. Non dobbiamo pensare corpo ed anima come due realtà separate, come potrebbe un'anima avere delle esperienze senza un corpo che sente? Tornando ai nostri giochi linguistici, le espressioni "cosa ti passa per la testa" o "quella ragazza mi ha spaccato il cuore in due" se da un lato sono soltanto immagini, dall'altro

⁷ Cfr. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 555: «Trois doctrines essentielles concernant l'origine et la nature des concepts psychologiques vont généralement de pair avec la théorie du sens interne ou introspectif sous sa forme la plus classique. Nous pouvons les appeler le *privatisme*, le *contingentisme* et *l'abstractionnisme*. Le privatisme est la conception selon laquelle je sais en toute rigueur uniquement d'après mon propre cas ce que c'est qu'«avoir une image visuelle de rouge», «voir», «avoir mal», mais aussi «penser», «juger», «comprendre», etc. Le contingentisme est la conception selon laquelle il n'existe que des relations empiriques contingentes, établies inductivement, entre la douleur et ses symptômes normaux ou encore entre le fait de penser et le fait de pouvoir exprimer ce que l'on pense dans un langage (cela ne fait pas partie de notre *concept* de la douleur ou de la pensée). L'abstractionnisme est «la doctrine selon laquelle un concept est acquis par un processus qui consiste à sélectionner par l'attention une caractéristique quelconque donnée dans l'expérience directe — à *l'abstraire*— et à ignorer les autres caractéristiques données en même temps qu'elle — à *abstraire* d'elles» (Geach, *Mental Acts*, p. 18). Comme le remarque Geach — et comme nous avons déjà eu abondamment l'occasion de le constater — Wittgenstein «a rejeté [l'abstractionnisme] *in toto* et non pas seulement en ce qui concerne les termes psychologiques». Une conception typiquement abstractionniste de concepts comme *penser* ou *avoir mal* consiste à supposer que je les ai acquis en considérant attentivement certains faits de mon «expérience primaire» (ce qui se passe en moi lorsque je pense ou souffre) et en faisant ensuite abstraction, dans ce que j'observe, du fait que c'est *moi* qui l'ai, pour l'attribuer à d'autres êtres que moi».

ci fanno comprendere come nei giochi linguistici ordinari il corpo ha un ruolo drasticamente importante, ne è indubbiamente il protagonista:

En réalité, Wittgenstein n'accepte pas du tout la distinction que fait Descartes entre moi et mon corps comme système purement physique ou comme machine, parce qu'elle implique un usage tout à fait extraordinaire du mot «corps» (qui n'est jamais utilisé dans nos jeux de langage usuels pour exprimer un contraste de ce genre), un usage métaphysique dont l'idée ne peut venir qu'à un philosophe. Comme le dit Wittgenstein, celui qui fait remarquer, par exemple, que ce n'est pas le corps, mais l'âme, qui éprouve de la douleur, ne nous dit rien. Car il veut dire probablement que le corps n'est après tout qu'une machine ; mais qui a jamais été tenté de croire qu'une machine peut souffrir ? (Cf. PU, § 359-360.) Le corps, au sens où on le conçoit ici, peut souffrir *si* une machine le peut. Or le philosophe qui soutient que c'est bien le corps qui souffre, ne veut pas dire que c'est une machine qui souffre, mais peut-être que c'est l'être de chair et de sang, *l'être humain*, qu'il a devant lui, et non pas une entité éthérée dont il ne sait rien. Et lorsque nous disons d'un autre être que l'homme qu'il souffre, nous ne le disons pas parce que *c'est* un corps qui ressemble au corps de l'homme, mais parce qu'il ressemble à l'homme et se comporte comme lui. Affirmer que ce n'est pas le corps qui pense, qui sent ou qui veut, présuppose que l'on ait donné au mot « corps » une signification très particulière qui fait que cette affirmation est une simple vérité grammaticale⁸.

Ancora una volta sono i giochi linguistici a venirci in aiuto: non bisogna cercare il fondamento dei nostri concetti nel mentale, ma in ciò che è primitivo (per l'appunto nei giochi linguistici). Un concetto è qualcosa che viene utilizzato durante un discorso, è un modo che abbiamo per mappare la realtà, un pezzo di sistema a cui possiamo accedere tramite il linguaggio che lo costruisce. L'immagine dell'anima abitante un corpo è l'immagine stessa della privatezza della nostra interiorità, il mito del dato puro che non entra in commercio col mondo. Il nostro concetto di dolore dovrebbe si ritroverebbe quindi ad essere totalmente indipendente dal mondo, dal possibile concetto di dolore dell'altro. Si può pensare di costruire un concetto da soli, in privato, senza che questo sia effettivamente utilizzato? Un concetto si costruisce all'interno di determinate condizioni, queste condizioni sono il nostro stesso addestramento, il nostro concetto di dolore ci viene insegnato, noi lo abbiamo in quanto ci è stato donato dall'altro, colui che crediamo escluso da ciò che ci sembra essere per noi più intimo:

Je ne peux être dit posséder un tel concept que dans la mesure où je peux l'exercer dans un jeu de langage que nous jouons les uns avec les autres. Et, dans ce jeu de langage, les actions et les réactions de, et à l'égard de, celui dont on dit qu'il souffre,

⁸ Ivi, pp. 558-559.

jouent un rôle absolument essentiel. En ce sens, contrairement à une des choses que suggère l'idée d'un langage intrinsèquement privé, ce que je peux dire de ma vie mentale n'est nullement indépendant de ce que les autres en disent d'après ce qu'ils observent et de la manière dont ils réagissent à ce que je dis⁹.

Cartesio ha dato il via a una pratica del dubbio moderno che in qualche modo ha condizionato tutta la filosofia occidentale, dalla fine del '700 sino ad oggi. Ma, mentre Cartesio cercava qualcosa di certo cui fare riferimento per poter ricostruire un sistema di certezze, al contrario le teorie che da lì hanno preso spunto provano a minare le basi stesse di qualunque teoria del senso comune, senza dare, in alcuno modo, la possibilità di ricostruire.

È l'idea stessa di privato che porta a considerazioni di questo tipo, il fatto cioè di essere invisibili all'altro. Se l'interno fosse totalmente distaccato dall'esterno non si avrebbe nessuna possibilità di comprendere le menti altrui, gli stati interni dell'altro, fino a dubitare della stessa esistenza degli stati interni di quest'ultimo, quindi cadere nel solipsismo.

Certo, come sostiene Bouveresse, è difficile pensare che qualcuno possa essere effettivamente "solipsistico", ed è anche difficile capire cosa voglia dire esserlo¹⁰. Nel dire questo, Bouveresse non può che pensare al fatto che effettivamente, nella vita di tutti i giorni, nessuno si pone il problema delle altre menti mentre si relaziona all'altro. Sembrerebbe che vi sia, in filosofia, un problema, quello delle altre menti, che sia tale solo nei discorsi dei filosofi e solo quando questi fanno filosofia. Quando essi tornano tra le persone, in famiglia, tra gli amici, il problema scivola in secondo piano, come se non avesse una presa reale nella vita delle persone.

È questo il motivo per il quale, spesso, il problema viene deliberatamente ignorato, quasi come se, in fondo, non fosse qualcosa da prendere veramente sul serio. Wittgenstein, invece, come precisa Bouveresse, si è occupato di questo problema sin dal *Tractatus*, considerandolo una delle questioni più importanti in filosofia:

Le doute solipsiste relève d'un certain type de scepticisme radical qui n'a cessé de préoccuper Wittgenstein d'un bout à l'autre de son itinéraire philosophique, du *Tractatus* à *Ueber Gewissheit* [...] Il écrivait en 1912 à Russell : «Il n'y a rien de plus merveilleux au monde que les *vrais* problèmes de philosophie» Et l'insistance avec

⁹ Ivi, p. 563.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 107.

laquelle il est revenu sur le problème du solipsisme dans presque chacun de ses ouvrages montre bien qu'il le considérait comme un problème de ce type¹¹.

Per affrontare l'argomento in modo esaustivo, è necessario non sottovalutarne la complessità e la varietà. Il termine "solipsismo" infatti, come ci ricorda Bouveresse, «a servi en fait à désigner plusieurs attitudes philosophiques sensiblement différentes. D'une part, on a donné le nom de «solipsisme» à la fois à la doctrine selon laquelle il n'existe pas d'autres esprits que celui du philosophe qui parle et à la doctrine selon laquelle il n'existe pas de réalité extérieure»¹².

Le problematiche fondamentali sono quindi due, il mondo fisico esteriore e il mondo "spirituale" interiore. Ma il problema non è soltanto quello ontologico dell'esistenza, una parte del solipsismo si concentra *semplicemente* sulla conoscenza del mondo esterno, ancora prima di poter dare giudizi ontologici sulla questione.

Seguendo l'analisi che Bouveresse porta avanti ne *Le mythe de l'intériorité*, il solipsismo può essere distinto in metafisico e gnoseologico.

Il primo esclude la possibilità che ci siano altri essere pensanti, altre menti oltre alla propria, e nella versione più estrema può anche arrivare ad escludere l'esistenza della realtà fisica esteriore.

Il solipsismo gnoseologico invece non esclude la possibilità che esista qualcosa al di fuori della nostra mente, ma non trova le prove per stabilirlo, in fin dei conti è «une forme de scepticisme ou d'agnosticisme concernant l'existence de réalités autres que le Moi personnel»¹³.

Secondo buona parte della critica tradizionale, già nel *Tractatus* Wittgenstein argomenta contro la possibilità del solipsismo, ma i colpi più duri sono assestati nelle *Ricerche* e soprattutto nel *Della certezza*. L'opera, come il nome stesso suggerisce, mira a mostrare come il dubbio non possa raggiungere tutta la sfera umana: Wittgenstein assicura che delle certezze vi sono, e che se un dubbio può sorgere è solo grazie a delle condizioni di possibilità logiche, che sono, per l'appunto, le certezze.

La maggior parte dei commentatori di Wittgenstein, come vedremo nei paragrafi seguenti, affida all'argomento contro la possibilità del linguaggio privato la soluzione al solipsismo. Di fatto se neghiamo che vi sia la possibilità di un linguaggio di questo tipo, diamo alle lingue storico-naturali il ruolo di essere le uniche lingue grazie alle quali

¹¹ Ivi, p. 108.

¹² Ivi, p. 111.

¹³ *Ibidem*.

l'individuo può concepire i propri pensieri. Non c'è, quindi, nessuno spazio per una traduzione né per una conversione. La nostra madrelingua è la stessa lingua con la quale pensiamo e ci riferiamo alla nostra interiorità.

Ammettiamo quindi, almeno per un istante, che la mia interiorità possa essere espressa all'altro che mi sta davanti, come faccio a capire che l'altro ha anch'egli un'interiorità? Cosa mi dà il diritto di poter parlare a nome dell'altro? In che modo mi è concesso di dubitare dell'altro?

Bisogna capire, per prima cosa quali siano le condizioni di possibilità del dubbio, prima di poter comprendere in che modo il problema del mio accesso alla mia interiorità diviene quello dell'accesso all'altro.

2. La confutazione del dubbio sistematico

Il problema del dubbio scettico, il più delle volte, nelle interpretazioni wittgensteiniane fa tutt'uno con quello del dubbio metodico, sistematico. Di una sola cosa non posso dubitare, del fatto che io dubito. Questa posizione sembra essere problematica in quanto il dubitare è uno dei nostri giochi linguistici, e va quindi considerato come qualsiasi altra parola che esce dalla nostra bocca (o che attraversa il nostro pensiero) e che ha bisogno di un contesto, di determinate e precise circostanze per essere detta affinché abbia veramente un significato, affinché noi possiamo reclamare il diritto di utilizzarla senza che venga considerata alla stregua di un suono articolato ma senza senso. Dubitare ha senso solo se lo facciamo all'interno di coordinate appropriate, le coordinate del dubitare per l'appunto.

Procedendo con ordine si può partire da una considerazione logica: i dubbi vengono espressi in un linguaggio, ed il senso delle parole che utilizziamo è fondato sui giochi linguistici, i quali, a loro volta, sono fatti legati ad altri fatti (come si è già detto i giochi linguistici dipendono anche dall'ambiente circostante, da ciò che succede intorno a chi li gioca). Il paragrafo 242 delle *Ricerche* è estremamente chiaro a tal proposito:

Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza nei giudizi. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. – Una

cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra è ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo «misurare» è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni¹⁴.

Quindi, se ci si dovesse trovare a dubitare dei fatti su cui si fondano i giochi linguistici, del valore dei giochi linguistici o del senso delle parole, sarebbe davvero strano dare un significato alla parola dubitare o all'attività del dubitare. Si cadrebbe in un paradosso che già da solo dovrebbe portarci a rigettare l'idea di un dubitare universale. La prima cosa da tenere in considerazione è che logicamente (quindi linguisticamente, grammaticalmente) un dubbio presuppone una certezza come condizione di possibilità:

Chi non è certo di nessun dato di fatto, non può neanche esser sicuro del senso delle sue parole¹⁵.

E ancora:

Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso giuoco del dubitare presuppone già la certezza¹⁶.

Ci sono dunque degli enunciati di cui non è possibile dubitare? Che tipo di enunciati sono? Che certezze danno? Analizzando i problemi dell'ultimo Wittgenstein, Bouveresse si concentra su tre degli ultimi paragrafi scritti dal filosofo proprio qualche giorno prima della sua morte, paragrafi dai quali emerge l'esistenza di una resistenza che alcune proposizioni sono in grado di opporre al dubbio:

Sulla proposizione matematica è stato impresso, per così dire ufficialmente, il marchio dell'incontestabilità. Vale a dire: «Potete pure andarvene a discutere di altre cose! *Questa* sta ben salda. È un perno, intorno al quale può rotare la vostra discussione»¹⁷.

E nel paragrafo seguente:

¹⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 242.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 114.

¹⁶ Ivi, § 115.

¹⁷ Ivi, § 655.

E questo non si può dire della proposizione, che io mi chiamo L. W. E neanche della proposizione che queste persone così e così hanno eseguito correttamente questo calcolo così e così¹⁸.

Ed infine:

Le proposizioni della matematica, si potrebbe dire, sono pietrificate. La proposizione: «Io mi chiamo...» non lo è. Ma da quelli che, come me, hanno prove soverchianti in suo favore, anche quest'ultima proposizione viene considerata *incontestabile*. E questo, non per sconsideratezza. Infatti, che le prove siano soverchianti, consiste proprio in questo: che non *siamo costretti* a piegare il ginocchio di fronte a nessuna prova contraria. Qui dunque abbiamo un sostegno simile a quello che rende incontestabili le proposizioni della matematica¹⁹.

Bouveresse parla, a tal proposito, di proposizioni ibride, sono quindi delle proposizioni empiriche, che quindi descrivono qualcosa, ma che allo stesso tempo sono diventate delle proposizioni grammaticali, ovvero delle regole a partire dalle quali ho la possibilità di proferire altre proposizioni empiriche. Come tutte le proposizioni grammaticali però esse formano l'intelaiatura grazie alla quale parliamo, le regole grammaticali che reggono i nostri concetti:

Une des nouveautés essentielles de *Ueber Gewissheit* par rapport aux *Recherches philosophiques* est constituée par l'analyse détaillée d'une catégorie d'énoncés dont le statut semble tout à fait hybride, en ce sens qu'ils sont indiscutablement empiriques et décrivent des *faits* qui, de toute évidence, pourraient ne pas être réels, et cependant donnent l'impression d'être, comme les énoncés aprioriques ou grammaticaux, totalement et définitivement soustraits au doute²⁰.

Benché esse, quindi, siano proposizioni empiriche, formano l'ossatura entro la quale giocare i giochi sono proposizioni logiche. È in tal senso che alcune proposizioni (quelle grammaticali) devono essere escluse dal dubbio, proprio perché il dubbio è possibile solo a partire da queste:

[...] c'est la logique du langage (et non pas notre attitude personnelle à l'égard de l'énoncé) qui détermine si un énoncé est à l'abri de toute erreur et dispensé de tout examen au contraire testable, s'il a été testé suffisamment, c'est-à-dire le moment à partir duquel cela n'aurait pas de *sens* clair de continuer à le mettre à l'épreuve, les

¹⁸ Ivi, § 656.

¹⁹ Ivi, § 657.

²⁰ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, cit., p. 591.

conditions dans lesquelles nous pouvons être sûrs ou sceptiques quant à sa vérité ou sa fausseté, etc²¹.

La frase “io mi chiamo L.W.” fonda ad esempio alcuni giochi linguistici, come quello del presentarsi. Nello stesso momento, però, è usata per giocare il gioco. Solo a partire dalla regola “io mi chiamo L.W.”, L.W. può presentarsi a qualcuno per fargli conoscere il proprio nome.

Si obietterà che in condizioni particolari è possibile sbagliarsi anche sul proprio nome, è un’opportunità remota, ma che potrebbe verificarsi. In nessun modo ciò intaccherebbe però la validità del gioco linguistico che su questa regola si fonda, nella misura in cui si tratterebbe solo di un’eccezione alla regolarità di ciò che normalmente avviene: la gente non sbaglia sul proprio nome. Se non fosse così, non esisterebbero giochi linguistici che hanno a che fare col proprio nome, sarebbero, al più, inutili:

Quando si dice: «Certe proposizioni devono essere escluse dal dubbio», allora sembra che io debba far rientrare queste proposizioni – per esempio, la proposizione che io mi chiamo L. W. – in un libro di logica. Infatti, se questo fa parte del giuoco linguistico, allora farà parte della logica, Ma che io mi chiami L. W. non rientra in una descrizione di questo genere. Il giuoco linguistico; che opera con nomi di persone, può benissimo continuare a esistere anche quando mi sbaglio a proposito del mio nome – ma presuppone che sia insensato il dire che la maggioranza degli uomini si sbagliano a proposito dei loro nomi²².

Pensare che l’errore dia il diritto di dubitare senza alcuna riserva, di ritenere che se c’è un errore qui potrebbe esserci un errore ovunque, è una considerazione che non ha poi riscontri nelle nostre attività. Un architetto che progettando un palazzo si accorge di aver fatto un errore di calcolo, lo corregge, e per correggerlo egli deve essere certo di quello che sta facendo, se non lo fosse potrebbe rimanere davanti alle proprie misurazioni per il resto della sua vita senza poter più andare avanti.

Come tende a sottolineare Bouveresse, secondo Wittgenstein la frase “Io sbaglio qualche volta, quindi potrei sbagliare sempre” è una combinazione di due proposizioni, la prima empirica, la seconda grammaticale²³. Ci si ritrova, ancora una volta, davanti ad una regola grammaticale che, se in qualche modo fosse vera, riuscirebbe ad invalidare il

²¹ Ivi, p. 592.

²² L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 628.

²³ Cfr. J. Bouveresse, *Le mythe de l’intériorité*, cit., p. 605.

senso di tutte le proposizioni al primo errore commesso. Evidentemente questo non succede.

Dubitare quindi di ogni cosa non ha senso. Del proprio nome non si può, generalmente, dubitare; probabilmente avrebbe senso dubitarne dopo aver preso una botta in testa. In ogni caso il dubbio si fonda su delle certezze, per esempio sapere che nella nostra società si usa dare dei nomi alle persone o, ad esempio, sapere che uno dei rischi di prendere una botta in testa è l'amnesia parziale: «che appunto non *possiamo* indagare tutto e per questo siamo costretti a star appagati dell'assunzione. Se voglio che la porta si apra, i perni devono essere saldi»²⁴. «Ciò a cui mi attengo», chiarisce Wittgenstein, «non è *una* proposizione», ma una nidiata di proposizioni»²⁵. Ed è proprio su questa nidiata di proposizioni che si fonda il nostro sistema di certezze, questo ci viene insegnato, noi lo acquisiamo tramite un addestramento, lo stesso addestramento grazie al quale noi applichiamo una regola. Nessuno ci ha convinto della nostra visione del mondo, essa l'abbiamo ereditata dalla comunità che ci ha addestrato. Se scaviamo nel sistema che ci è stato dato, in ricerca di giustificazioni, di fondamenti, alla fine non possiamo che arrenderci al fatto che le cose stanno come stanno proprio perché stanno come stanno. Come da un lato le mie credenze formano un sistema, dall'altro anche i miei dubbi formano un sistema.

Allo stesso modo in cui siamo addestrati al fatto che possiamo essere certi del nostro nome, siamo stati addestrati al fatto che se una persona sostiene di non nascondere nulla in mano, tenendo il pugno chiuso, è legittimo che un dubbio possa sorgere. Le nostre certezze sono la nostra concezione del mondo, i nostri dubbi sono la nostra concezione del mondo. Non siamo stati addestrati a non avere una concezione del mondo. Ma tra certezza e dubbio una è prima rispetto all'altro. Potremmo immaginare una civiltà che non conosce dubbi, non una che non conosce certezze.

Se nel cercare un fondamento delle nostre certezze non possiamo che arrenderci all'osservazione e alla descrizione, che fondamento non sono, i nostri dubbi invece hanno un fondamento, le nostre certezze.

Un'argomentazione del genere potrebbe essere travisata e considerata una disfatta del dubbio scettico, eppure non è così. È vero, siamo arrivati alla conclusione che il dubbio metodico non abbia un'applicazione adeguata, questo però non vuol dire

²⁴ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 343.

²⁵ Ivi, § 225.

che il mio scetticismo nei confronti dell'altro sia invalidato. Il problema dell'altro è un problema particolare, non sistematico.

3. La non confutazione dello scetticismo: Cavell

Come abbiamo visto nelle precedenti pagine, la letteratura tradizionale, benché in disaccordo con le interpretazioni dei testi wittgensteiniani, tende ad affrontare il tema dello scetticismo in Wittgenstein ricercando tra le parole del filosofo, o tra le conseguenze logiche di ciò che scrive, una soluzione al problema. Hacker e Baker invece, come esaminato nel capitolo precedente, si concentrano sul mostrare come Wittgenstein risolva il problema del linguaggio privato e dimostri l'incoerenza logica di un tale concetto, e di conseguenza delle problematiche che ne derivano: la possibilità dello scetticismo e quindi del solipsismo.

Kripke fa leva sulle problematiche del seguire la regola e sulla capacità unificante della comunità. Facendo riferimento all'analisi di Kripke però è legittimo porci una questione: in che senso la comunità può salvarci, ad esempio nell'agire in conformità alla regola, dalla minaccia scettica? Come possiamo trovare una giustificazione del nostro agire nella comunità quando il problema dell'altro nasce proprio all'interno della comunità? Il nostro accordo con l'altro è presente allo stesso momento in cui lo è il nostro dubbio nei confronti dell'altro, non arriva dopo per salvarci dalla minaccia scettica. Il problema scettico è il problema dell'accesso all'altro, nonostante i nostri accordi il problema non svanisce: abbiamo un accordo o semplicemente io credo di avere un accordo?

Al contrario in Cavell possiamo vedere un approccio diverso, egli infatti considera la possibilità dello scetticismo come qualcosa di insito nell'animo umano e derivante *tout court* dalla materia che forma l'anima stessa, le sensazioni e i sentimenti.

Ma procediamo con ordine. Come mostrato nelle pagine sul linguaggio privato, Cavell ha una visione diversa, egli sostiene che effettivamente nelle *Ricerche Filosofiche* non vi sia nessuna dimostrazione dell'impossibilità dell'esistenza di un linguaggio privato e che i commentatori tradizionali sbagliano nelle loro interpretazioni. Certo la sua intenzione non è quella di farci pensare che Wittgenstein concepisca un

concetto del genere, anzi al contrario egli sostiene, come già esaminato sopra, il punto di vista secondo il quale Wittgenstein stia, in qualche modo, suggerendo al lettore che il problema è quasi da non prendersi in considerazione. Come se volesse scherzare il lettore dicendogli: “ma davvero puoi arrivare a pensare che esista qualcosa del genere? Non sembra già abbastanza stupido parlarne?”.

Ma qual è il punto focale dell’interpretazione cavelliana, o meglio, il punto di partenza?

Disseminate tra le opere di Wittgenstein possiamo trovare non pochi passaggi che richiamano il filosofo ad occuparsi di filosofia e non di altro. Seguendo le *Ricerche filosofiche* dal paragrafo 116 al 129 possiamo farci un’idea di cosa sia per Wittgenstein l’attività del filosofare e riassumerla in 5 punti:

1. Il compito della filosofia non è quello di proporre tesi, questo è il compito della scienza:

Se in filosofia si volessero proporre tesi, non sarebbe mai possibile metterle in discussione, perché tutti sarebbero d’accordo con esse²⁶.

2. I problemi filosofici sono problemi di incongruenza, confusione e contraddizioni:

I problemi che sorgono a causa di un fraintendimento delle nostre forme linguistiche hanno il carattere della profondità. Sono inquietudini profonde; sono radicate così profondamente in noi, come le forme del nostro linguaggio; e il loro significato è tanto grande quanto l’importanza del nostro linguaggio²⁷.

3. Il ruolo della filosofia è quello di chiarire e rendere perspicui i nostri concetti e il modo in cui funziona il nostro linguaggio:

I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l’intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta²⁸.

²⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 128.

²⁷ Ivi, §11.

²⁸ Ivi, § 119.

4. L'unica cosa che può fare il filosofo è quella di capire quale sia l'effettivo uso del linguaggio, descrivere i nostri giochi linguistici e la grammatica che li rende vivi:

La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è²⁹.

5. La chiarezza dei nostri concetti, il fine ultimo della filosofia, si ottiene attraverso lo studio, la descrizione delle nostre forme grammaticali, forme dietro le quali, come abbiamo già visto, si nascondono insidie e immagini illusorie, vecchi incantesimi e prigionieri di parole. Lo studio della grammatica ci libera dai non sensi della filosofia riportando l'attenzione sui problemi ordinari:

Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirci fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente³⁰.

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 quotidiano³¹.

Il ruolo del filosofo, quindi quello della filosofia, è quello del terapeuta, e della terapia. Per mezzo dei giochi linguistici la filosofia non ci spiega il perché delle cose ma descrivendo i nostri concetti, analizzandoli, svela quali sono i miti che bisogna abbandonare. Il compito della filosofia è quello di mostrare e non di dimostrare:

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. A noi non poteva interessare l'esperienza "che è possibile pensare una determinata cosa, contrariamente al nostro pregiudizio" - qualunque cosa ciò possa voler dire. (La concezione pneumatica del pensiero.) E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono

²⁹ Ivi, § 124.

³⁰ Ivi, § 115.

³¹ Ivi, § 116.

penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio³².

La differenza tra mostrare e dimostrare sembra essere fondamentale per capire quale sia il giusto modo di interpretare le parole di Wittgenstein. La logica, la matematica e la fisica dimostrano le loro tesi. Alla filosofia questo non è permesso, non le è dato di avere a che fare con delle tesi, la filosofia può soltanto mostrare, svelare, indicare qualcosa. Il dimostrare ha a che fare con la logica, il mostrare con ciò che abbiamo sotto gli occhi. Ma ciò che ci inganna non è la logica né sono le nostre capacità razionali ma la nostra abitudine di vedere una lepre dove dovremmo essere in grado di vedere un'anatra. Non possiamo dimostrare che i miti sono sbagliati, possiamo però cambiare il nostro atteggiamento verso determinate concezioni, tirare verso di noi la porta che ci intrappola invece di provare a spingerla:

Un uomo è *prigioniero* in una stanza se la porta non è sbarrata e si apre dall'interno, e se a lui non viene in mente che anziché spingere bisogna *tirare*³³.

Il cambio di prospettiva è ciò che richiede Wittgenstein al proprio lettore ed è quello che Cavell mette in pratica nell'interpretarlo: non possiamo dimostrare, come pretendono di fare la maggior parte delle interpretazioni tradizionali delle *Ricerche Filosofiche*, il fatto che il linguaggio privato non esiste, possiamo mostrare però che il concetto di linguaggio privato non è un concetto perspicuo, non è adatto a descrivere i fenomeni di cui ci si vuole occupare, non è un modello interessante.

Ma se non possiamo dimostrare che il linguaggio privato non esiste, tecnicamente non possiamo neanche dimostrare che lo scetticismo è insensato. Le interpretazioni tradizionali che considerano lo scetticismo insensato partendo dalla tesi dell'argomento contro il linguaggio privato avrebbero un grosso vuoto all'interno molto difficile da colmare.

È vero, Wittgenstein mostra come il dubbio sistematico non sia un dubbio proprio perché il concetto di dubbio prevede che vi sia qualcosa di indubitabile, ma il

³² Ivi, § 109.

³³ L. Wittgenstein, *Vermischte bemerkungen*, a cura di G. H. Von Wright, tr. it. *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Fabbri Editori, Milano 2001, p. 86.

dubbio scettico non è il dubbio sistematico. Il problema dell'io e dell'altro, delle mie e delle vostre sensazioni, è un problema molto specifico ed in quanto tale merita di essere considerato a sé stante. Con ciò non vuol dire che non abbia delle implicazioni su un insieme di altri concetti, vuol dire soltanto che non possiamo rifiutarlo come problema inserendolo nel contenitore del dubbio sistematico.

Seguendo proprio i margini di movimento che Wittgenstein concede alla filosofia, l'intento di Cavell sarà quello di riportare il problema scettico dal mondo della filosofia a quello dell'ordinario, a quello, cioè, della vita quotidiana di ogni essere umano.

Ed è proprio all'interno di una prospettiva del genere che si inseriscono i paragrafi riguardanti il linguaggio privato. Nella nostra vita quotidiana soltanto le nostre espressioni sono in grado di rivelare la nostra interiorità, ma "soltanto" non vuol dire che dobbiamo accontentarci di qualcosa in mancanza di altro, vuol dire che le espressioni sono le sole a svelarci ciò che in esse è espresso e che questo ci basta, è sufficiente:

A mio avviso l'insegnamento di Wittgenstein consiste in qualcosa del genere: i modi in cui io mi riferisco al mio dolore sono esattamente le mie espressioni di dolore; e le mie parole si riferiscono al mio dolore proprio perché o nella misura in cui esse sono espressioni modificate di esso³⁴.

L'addestramento ricevuto dalla nostra società fa sì che le nostre espressioni naturali siano modificate per mezzo del linguaggio: diciamo "sto male" invece di gridare. Non c'è però nessuno scarto tra la sensazione e l'espressione modificata allo stesso modo in cui non vi era tra la sensazione e il grido. Non c'è un vuoto da colmare, l'addestramento ricevuto fa sì che la nuova espressione si sostituisca alla prima allo stesso modo in cui il nome Madonna si sostituisce a quello di Veronica Ciccone.

³⁴ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 319.

4. L'utilità dei nostri criteri

Come fa notare Élise Domenach in *Le scepticisme, les critères et le mythe du privé*³⁵, Cavell apporta due contributi fondamentali alla lettura di Wittgenstein in rapporto alla problematica scettica. Il primo è modificare il rapporto sostenuto dai precedenti interpreti tra il concetto di criterio e quello di scetticismo, il secondo è quello di reinterpretare i paragrafi delle *Ricerche filosofiche* che riguardano il linguaggio privato, di leggerli come una risposta al problema del mito del privato e non come una risposta allo scetticismo³⁶.

Andiamo con ordine, cosa sono i criteri? A che cosa servono? In che senso il carattere delle ricerche wittgensteiniane è grammaticale, quindi ha a che fare con i criteri³⁷?

La maggior parte della letteratura tradizionale, a partire da Malcolm, vede nei criteri lo strumento attraverso il quale poter affermare con certezza l'esistenza di un determinato oggetto³⁸.

Cavell però, in opposizione a questa concezione, mostra come nelle *Ricerche filosofiche* il termine criterio abbia un significato molto vicino a ciò che quotidianamente, nel linguaggio ordinario, chiamiamo criterio:

[...] è sconcertante constatare che la maggior parte della retorica di Wittgenstein nell'affrontare il termine "criterio" è semplicemente la retorica del mondo ordinario: per esempio, egli parla di criteri posseduti da certe persone o gruppi di persone (essi sono "miei" o "nostri"); del loro essere "adottati" o "accettati"; o del loro formare un "genere di definizione"; dell'esistenza di diversi criteri per qualcosa o di altri criteri in "determinate circostanze"; della loro associazione con "ciò che noi chiamiamo" una certa cosa; e del loro mostrare "in che cosa consista" o che cosa "equivale a" una certa cosa. Ma tutto questo non risulta essere altro se non la normale struttura retorica della parola ordinaria "criterio"³⁹.

I criteri sono semplicemente delle parole, sono delle parole che mappano il nostro mondo e grazie alle quali distinguiamo le cose le une dalle altre. La faccia imbronciata di un bambino solitamente è un buon criterio per farci capire che egli è

³⁵ È. Domenach, *Le scepticisme, les critères et le mythe du privé*, cit.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 351.

³⁷ Cfr. S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 29.

³⁸ Cfr. È. Domenach, *Le scepticisme, les critères et le mythe du privé*, cit.

³⁹ Cfr. S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 30.

indispettito. Il criterio affinché io capisca se qualcuno mente dicendo che non nasconde una pistola nei pantaloni è il verificare che effettivamente non l'abbia. Come ci fa notare Laugier tutto ciò che noi diciamo deve obbedire a dei criteri, ai nostri criteri, ai criteri della nostra grammatica⁴⁰.

Ma cosa succede quando dal mondo ordinario passiamo a quello filosofico, a quello intellettuale? Ripensiamo all'esempio del bambino col volto imbronciato, egli potrebbe essere il bimbo più felice del pianeta e mostrarci comunque quel volto imbronciato. Questo fatto potrebbe avere due spiegazioni.

Nel primo caso possiamo ipotizzare che il bimbo stia mentendo. Se diamo una spiegazione del genere crediamo non solo che l'espressione del volto ci dia un accesso diretto all'anima dell'altro, ma anche che questo accesso sia così scontato, che questa prospettiva sia così tanto condivisa, che il bimbo possa addirittura pensare di costruirci sopra un bluff. Diciamo che fino a qui non ci sono problemi, siamo ancora nel mondo dell'ordinario, quello in cui un giocatore di poker si siede al tavolo con cappellino e occhiali da sole in modo da nascondere il più possibile le proprie emozioni.

Vi è però una seconda ipotesi, secondo la quale dubitiamo che vi sia un qualche tipo di legame tra la sua interiorità e le sue espressioni. In questo caso i nostri criteri che ruolo hanno? Sono capaci di fondare la (nostra) sicurezza dell'altro? Sembrerebbe di no, da qui lo scetticismo tradizionale. E ancora: cosa garantisce la correttezza dei nostri concetti? Forse la comunità? La forma di vita?

Come abbiamo visto nel secondo capitolo né la comunità né la forma di vita sono in grado di fare una cosa del genere, dobbiamo tornare sui criteri. Quale criterio può mettere in relazione il dolore con l'espressione del dolore? Semplicemente nessuno. Quindi lo scetticismo tradizionale ne deduce che i nostri criteri non sono affidabili, da qui il dubbio su cosa è conoscibile, dubbio che porta lo scettico al solipsismo e alla concezione del soggetto legato al modello cartesiano.

Secondo Cavell però in questo ragionamento c'è un piccolo ma importante difetto, i criteri non possono giustificare nulla per un semplice motivo: non è questo il loro ruolo. Al contrario assolvono benissimo alla funzione che hanno, mettere in relazione i concetti tra loro. Il compito del criterio non è quello di fondare un concetto ma essere arbitro dell'adeguatezza, della giustezza delle nostre espressioni, dei concetti che usiamo nelle nostre espressioni:

⁴⁰ Cfr. S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., p.41.

I criteri sono “criteri perché qualcosa sia in un certo modo”, non nel senso che essi ci comunicano l’esistenza di una certa cosa, ma la sua identità, non il suo *essere* così, ma il suo essere proprio *così*. I criteri non stabiliscono la certezza degli enunciati, ma l’applicazione dei concetti impiegati negli enunciati⁴¹.

Quindi se da un lato i criteri non possono essere considerati una soluzione alle posizioni solipsistiche, dall’altro non possono neanche esserne la causa, e questo per un motivo molto semplice, i criteri non hanno a che fare con la conoscenza, ma con la riconoscenza. Io non conosco lo stato d’animo del bimbo dalla sua espressione, però lo riconosco. Il rapporto che abbiamo con le espressioni dell’altro, con la sua interiorità è di riconoscenza e non di conoscenza.

La connaissance de la douleur d’autrui n’est pas réductible à une prise de conscience intellectuelle du fait que certains critères ont été satisfaits; elle implique notre capacité, notre volonté de répondre à ce qui nous est présent, de le reconnaître. Par où la question épistémologique devient une question pratique (mais une question non moins pressante), celle de la difficulté qu’il y a à reconnaître une autre personne et à assumer la responsabilité de nommer les choses. La philosophie tend à considérer en termes de connaissance un problème qui est d’abord pratique: celui des limites de la reconnaissance.⁴²

Nel riconoscere lo stato d’animo che si cela dietro la faccia imbronciata del bambino si sta cercando una collocazione di quella espressione nel sistema di espressioni che per noi esseri umani lega l’interiorità all’esteriorità del bambino.

I nostri criteri, che non possono che essere esterni, sono criteri dell’interno solo nel momento in cui abbandoniamo l’idea che vi sia un processo psichico che accompagna le nostre espressioni. L’idea che sia importante, per capire l’altro, capire quale siano i suoi processi interni, porta con sé la conseguenza che per comprendere veramente l’altro bisogna trovare dei criteri esteriori che spieghino il processo. Ma i nostri criteri non sono capaci di assumersi questa responsabilità, di conseguenza si cade in posizioni scettiche.

I nostri criteri non sono capaci di assumersi la responsabilità di provare l’esistenza dell’interiorità dell’altro, è vero, ma perché dovrebbero? In effetti Wittgenstein critica l’idea che sia importante che vi sia un processo che accompagna la parola o la nostra comprensione:

⁴¹ S. Cavell, *La riscoperta dell’ordinario*, cit., p. 25.

⁴² È. Domenach, *Le scepticisme, les critères et le mythe du privé*, cit., p. 364.

Ora tentiamo di afferrare il processo psichico del comprendere che sembra nascondersi dietro quei fenomeni concomitanti più grossolani, e pertanto appariscenti. Ma il tentativo non riesce. O, per essere più esatti: non si arriva neppure a un tentativo vero e proprio. Infatti, anche ammettendo che avessi trovato qualcosa che interviene in tutti quei casi del comprendere, - perché il comprendere dovrebbe essere questo qualcosa? Come potrebbe il processo del comprendere essere nascosto, se dicevo «ora comprendo», appunto perché comprendevo?! E se dico che quel processo è nascosto, - come faccio a sapere in che direzione devo cercare? Mi trovo in un bell'imbroglio⁴³.

Il comprendere non è un processo psichico, Wittgenstein, ancora una volta, vuole farci cambiare la nostra prospettiva, liberare la filosofia dalla ricerca ossessiva di fondamenti e giustificazioni che portano allo scetticismo cognitivo. Il fatto che vi siano processi interni che accompagnano il comprendere non vuol dire che il comprendere sia di per sé un processo.

[...] Ma non pensare affatto al comprendere come a un "processo psichico"! - Infatti è proprio questo il modo di dire che ti confonde le idee. Chiediti invece: in quale caso, in quali circostanze diciamo: «Ora so andare avanti»? Voglio dire, quando mi è venuta in mente la formula. Nel senso in cui esistono processi (anche processi psichici) caratteristici del comprendere, il comprendere non è un processo psichico. (Processi psichici sono: l'aumentare o diminuire di una sensazione di dolore, l'ascoltare una melodia, una proposizione)⁴⁴.

Ancora una volta non c'è nulla da dimostrare, nulla da giustificare, la validità del fatto che la nostra comprensione funziona è data dal fatto che... funziona. Contro una spiegazione razionale che giustifichi la nostra comprensione Wittgenstein sceglie di tornare, ancora una volta, all'ordinario, a ciò che succede al di fuori della filosofia:

Sarebbe corretto dire che qui si tratta d'induzione, e che sono così sicuro di poter continuare la successione, come lo sono che questo libro cadrà per terra se lo lascio andare? E che se, senza un'evidente ragione, m'incagliassi improvvisamente nello sviluppare la successione, non sarei più sorpreso di quanto non lo fossi se, invece di cadere, il libro restasse sospeso nell'aria? - La mia risposta è che non c'è neppure bisogno di ragioni che giustifichino questa sicurezza. Che cosa, più del risultato, potrebbe giustificare la sicurezza⁴⁵?

⁴³ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 153.

⁴⁴ Ivi, § 154.

⁴⁵ Ivi, § 325.

Il cambio di prospettiva non avviene senza motivo, al contrario è giustificato dalla chiarezza che la filosofia può ottenere dallo studio dei concetti con cui ha a che fare. Riportandoci all'ordinario, Wittgenstein ci mostra ciò che sta sotto ai nostri occhi e che le immagini del nostro linguaggio ci nascondono. La comprensione dell'altro non è un atto intellettuale, è una predisposizione naturale e comunitaria.

5. Il mito dell'inespressività

Il secondo importante contributo che Cavell dà al dibattito sulla questione scettica è dovuto alla sua interpretazione dei paragrafi sul linguaggio privato.

In quei paragrafi non ci sarebbe alcuna confutazione dello scetticismo, confutazione che Cavell ritiene impossibile da fare, piuttosto una critica all'immagine di interno come privato, come celato all'altro.

Un'immagine, come abbiamo detto prima, orienta il senso di ciò che diciamo in maniera univoca, non attenendosi al contesto in cui è stata creata.

Dire che il mio dolore è privato è creare un'immagine che in un determinato contesto può aiutarmi nell'espressione di qualcosa per la quale non ho le parole adatte. Può essere un'immagine innocente fino a quando l'immagine non viene decontestualizzata, assunta a paradigma e ne vengono sviluppate le conseguenze logiche. I nostri concetti formano un sistema, quando una nuova immagine si inserisce come paradigma allora tutto ciò che è collegato ai concetti vicini, a ciò che l'immagine vuole esprimere, subisce una ripercussione. L'idea di un'anima abitante un corpo è proprio la ripercussione che l'immagine di privato ci consegna. Il passo da privato a nascosto, celato, segreto è davvero breve. Il privato diviene quindi inesprimibile. Eppure secondo Wittgenstein nulla, se non il futuro, è nascosto, bisogna abolire quest'immagine, la deriva che ha preso è ormai fuorviante.

Sembrerebbe questa la più dura critica che si possa fare allo scettico, eppure Cavell in questa prospettiva scorge qualcosa di diverso. Il vero e fondamentale problema delle *Ricerche Filosofiche* è la conoscenza di se stessi, lo scetticismo di cui non possiamo fare a meno.

Questo modo di concepire il problema scettico da parte di Cavell influenza così tanto la letteratura Americana ed Europea da trasformare quello che era stato per i francesi il mito dell'interiorità di Bouveresse nel mito dell'inespressività di Laugier.

Ma andiamo con ordine, in che senso noi possiamo parlare di mito dell'inespressività? Come slogan sembra banale e praticamente conseguenziale al fatto che se un'interiorità nascosta non c'è, sconfitta la minaccia scettica, allora sembra del tutto naturale pensare che le nostre espressioni tirino fuori ciò che è dentro di noi.

Ma qui stiamo ancora una volta facendo il gioco della dimostrazione, il gioco che più di una volta ci è stato chiesto di non fare.

Quello che fa Cavell e in generale la letteratura risoluta, è proprio partire dal presupposto che l'espressione sia possibile. La prospettiva che si acquisisce nei paragrafi sul linguaggio privato è proprio quella di abbandonare l'immagine dell'anima che si possiede, di essere noi, il nostro corpo, la nostra anima un tutt'uno.

Ed è nel momento in cui le mie espressioni sono veramente mie che per Cavell sorgono i problemi. L'essere umano è così tanto trasparente nei confronti dei propri simili che questa condizione lo impaurisce. Come spiega Laugier la paura è proprio quella di dire qualcosa di differente da quello che effettivamente si vuole dire⁴⁶

Ancora una volta torniamo alla nostra vita quotidiana e chiediamoci quante volte abbiamo voluto dire qualcosa, che stavamo bene per esempio, che non avevamo paura di qualcosa, e ci siamo accorti che l'altro, nonostante avesse annuito, aveva capito benissimo che le cose non stavano come noi dicevamo che fossero. In una situazione così banale, banale nel senso di quotidiana e non soggetta allo studio intellettuale, per due volte, le nostre espressioni ci hanno tradito, quando è stata detta una bugia per nascondere qualcosa e anche quando la risposta è stata una bugia che voleva nascondere il fatto che l'altro stava nascondendo qualcosa.

L'essere umano ha paura di non riuscire a controllare le proprie espressioni, di essere troppo esposto al mondo.

Come sopra: che cosa fa l'essere umano quando non può avere quello che desidera? Lo inventa.

E allora il problema del segreto, dell'interno senza criteri esterni, dell'inaccessibile, è una costruzione, un'armatura che protegge da un problema di questo tipo:

⁴⁶ Cfr. S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'ineffabilité*, cit., p. 13.

Nous voulons alors reverser plus radicalement chez Wittgenstein le questionnement sur le «langage privé». Le problème n'est pas de ne pas pouvoir exprimer, extérioriser; ce que j'ai «à l'intérieur», de penser ou ressentir quelque chose sans pouvoir le dire.

[...] le problème est inverse, de ne pas *vouloir dire ce que je dis*. Ainsi se découvre une source de "idée de langage privé: non une difficulté à connaître (ce n'est pas, comme le répète Wittgenstein un problème de connaissance), mais un refus de vouloir dire, et d'accéder, ou de s'*exposer* à l'extérieur. D'où les séductions de l'idée de secret: nous préférons l'idée que notre privé (ou l'autre) est inaccessible, plutôt que de reconnaître la nature de ce privé, qui est d'être pris dans une structure d'expression, D'où le scepticisme, masque théorétique d'une anxiété fondamentale de l'expression⁴⁷.

Una volta che abbiamo deciso che il privato è anche inaccessibile, è allora che lo scetticismo si manifesta in tutta la sua potenza e da qui alle posizioni solipsistiche, quindi alla concezione del soggetto cartesiano, il passo è praticamente inesistente.

Non accettando la nostra natura siamo riusciti a creare un mostro, l'anima abitante di un corpo. È quindi questo il senso, per nulla banale, di quello cui si riferisce Laugier quando ci parla di mito dell'inespressività.

L'obiettivo di Wittgenstein quindi non era quello di annullare la minaccia scettica, ma di rivelarla per quello che è effettivamente, l'angoscia di essere più trasparenti nei confronti dell'altro di quanto lo siamo nei confronti di noi stessi. Il rapporto tra la prima e la terza persona, tra l'io e l'altro, è angosciante, lo scetticismo è l'angoscia di non riuscire a controllare le nostre espressioni.

L'immagine interno/esterno è soltanto un'immagine, non è sempre vero che ciò che è interno è nascosto mentre ciò che è esterno non lo è. Come ci fa notare Cavell, più qualcosa è celata nell'anima e più è manifesta, pensiamo alla bellezza e a quando parliamo di bellezza interiore:

Ciò che concerne l'anima è considerato interno. Ma perché? "interno" significa, in parte, qualcosa di inaccessibile, di nascosto (come una stanza). Ma significa anche *compenetrante*, come un'atmosfera o i moti del cuore. Ciò che ho in mente è implicato in espressioni come "bellezza interiore", "intima convinzione", "forza interiore", "calma interiore". Questo suggerisce che quanto più profondamente una certa caratteristica compenetra un'anima tanto più è evidente⁴⁸.

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 142.

Il problema del privato non è quindi un problema di conoscenza, ma un problema di accettazione della propria natura, pensiamo che l'altro sia inaccessibile perché vogliamo essere noi inaccessibili.

La question de la connaissance d'autrui agit comme un double, ou un masque. De celle de ma propre accessibilité (à autrui, à moi-même)⁴⁹.

6. Interno ed esterno

Il mito dell'inespressività poggia le proprie radici su una concezione del rapporto che c'è tra interiorità ed exteriorità alla quale è agganciata l'idea del "mito del dato". Concepire l'interno come slegato dall'esterno, nascosto, ci conduce all'idea che il linguaggio quotidiano non possa essere espressione di alcunché, giustifica invece la fantasia di un linguaggio privato applicabile alle nostre sensazioni. L'immagine interno/esterno da un lato ci inganna, dall'altro però può aiutarci a concepire il rapporto anima-corpo in maniera adeguata. Un interno è tale solo se c'è un esterno, l'esistenza del primo è legata necessariamente, logicamente, a quella del secondo, e viceversa. L'esterno è esterno di un interno. Il problema è comprendere tutto ciò che si cela dietro i due poli di questa figura.

È proprio nella ricerca della giusta concezione del primo polo dell'immagine, l'interno, che MacDowell in *Mind, Value and Reality*⁵⁰ da una lettura diversa, rispetto a quelle tradizionali, del problema del linguaggio privato, un tipo di lettura simile a quella di Cavell, ma che non si spinge ai suoi estremi.

Cavell e MacDowell concordano sul fatto che la critica al linguaggio privato sia la critica alla concezione dell'interiorità come nascosta, del mito del dato. L'idea secondo la quale, quindi, il linguaggio si applichi a qualcosa di già preesistente, qualcosa di non concettualizzato, il dato puro. È la critica al dualismo che si crea se consideriamo da un lato le nostre paure, dolori, gioie come qualcosa di amorfo, e dall'altro le strutture concettuali che si applicano ad essi e in qualche modo ne danno una forma:

⁴⁹ S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inespressivité*, cit., p. 71.

⁵⁰ J. MacDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

[...] That is, of the philosophical temptation to suppose that the conceptual structures that figure in experience (to put it neutrally) are the result of our imposing conceptual form on something received in pre-conceptual shape⁵¹.

Per MacDowell la critica che Wittgenstein fa alla concezione di privato è la critica alla concezione delle nostre sensazioni ed al fatto che esse siano in qualche modo mediate nel momento in cui esse vengono espresse.

Nell'attuare questa analisi MacDowell si concentra su due paragrafi delle *Ricerche Filosofiche* in cui egli trova il cuore della critica al mito del dato interno:

Se dico di me stesso che soltanto dalla mia personale esperienza io so che cosa significa la parola «dolore», - non debbo dire la stessa cosa anche agli altri? E come posso generalizzare quest'unico caso in maniera così irresponsabile? Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! -- Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo «coleottero». Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il suo coleottero. - Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. Ma supponiamo che la parola «coleottero» avesse tuttavia un uso per queste persone! - Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un qualcosa: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota. - No, si può "dividere per" la cosa che è nella scatola; di qualunque cosa si tratti, si annulla. Questo vuol dire: Se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello "oggetto e designazione", allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante⁵².

«Ma ammetterai certamente che c'è una differenza fra il comportamento tipico del dolore in presenza di dolori e il comportamento tipico del dolore in assenza di dolori». - Ammettere? Quale differenza potrebbe essere maggiore?! - «Tuttavia ritorni sempre al risultato che la sensazione in se stessa non è nulla». - Niente affatto. Non è qualcosa, ma non è nemmeno nulla! Il risultato era soltanto che un nulla rende lo stesso servizio di un qualcosa di cui non si possa dire niente. Non abbiamo fatto altro che respingere la grammatica che, in questo caso, ci si vuole imporre. Il paradosso scompare soltanto se rompiamo in modo radicale con l'idea che il linguaggio funzioni sempre in un unico modo, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri siano questi pensieri intorno a case, a dolori, al bene e al male, o a qualunque altra cosa⁵³.

Benché MacDowell trovi corretta l'idea di Wittgenstein di combattere il mito del dato interno, egli trova eccessiva l'idea secondo la quale il modello "oggetto e

⁵¹ Ivi, p. 279.

⁵² L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 293.

⁵³ Ivi, § 304.

designazione” non funzioni e successivamente che le sensazioni non siano qualcosa. Nella nostra vita le sensazioni sono qualcosa, qualcosa al quale normalmente ci riferiamo e senza che questo riferimento divenga problematico:

§ 293 implies that it is a mistake to “construe the grammar of the expression of sensation on the model of ‘object and designation’”, and I have in effect been suggesting that if this is meant to convey that sensations are not objects of reference (as the context – “not even... a something” – certainly indicates), then the diagnosis is not quite right.

It is not difficult to find a germ of truth in the remark. If we take the description of external objects (compare §290) as the paradigmatic field of application for the model of “object and designation”, then to apply the model to the expression of sensation would be to make precisely the mistake that Wittgenstein, as I read him, is concerned to expose. For when an external object figures in one’s thought, it is there for one’s thinking anyway, independently of the specific predication that one’s thought makes concerning it, and this is exactly not so with a sensation. On this account, the correct point is not that sensations are not objects of reference, but that they are not objects of reference in the way external objects are (and in employing the model of “object and designation”, one naturally gravitates to the latter kind of case)⁵⁴.

La volontà di Wittgenstein sarebbe quindi quella di creare un caso limite del modello oggetto e designazione, di portare quindi alla vista del lettore la differenza che c’è tra un oggetto reale e uno mentale, all’interno dei nostri discorsi. Quello che si vuole combattere è quindi l’immagine di oggetto interno derivata dalla nostra concezione di oggetto reale.

In *Wittgenstein on subjectivity: The metaphysical subject in the Tractatus and the human being in the Investigations*⁵⁵, Tang sostiene che l’analisi di MacDowell è fallace e che l’obbiettivo di Wittgenstein dei paragrafi 293 e 304 sia quello di mettere in evidenza il fatto che il linguaggio ha diverse funzioni, se da un lato la funzione descrittiva fa sì che i pensieri possano essere “trasmessi”, quella espressiva fa sì che noi possiamo esternare i nostri stati d’animo, e questo lo facciamo sotto delle forma semplici, come dire “sto male”, o complesse, come cantare una canzone. L’opposizione che egli fa tra descrizione ed espressione di una sensazione è proprio l’opposizione che si crea tra la sensazione e la manifestazione comportamentale di questa. Se il mito del dato interno ci spinge verso il segreto, il suo opposto, ma faccia della stessa medaglia, il

⁵⁴ J. MacDowell, *Mind, Value and Reality*, cit., p. 286.

⁵⁵H. Tang, *Wittgenstein on subjectivity: The metaphysical subject in the Tractatus and the human being in the Investigations*. Risorsa online disponibile al sito <http://d-scholarship.pitt.edu/8323/>.

comportamentismo ci spinge a perdere la sensazione stessa a favore della sua manifestazione osservabile:

Recall that the dualism of the Inner and the Outer, in the case of sensation, takes the specific form of a dualism between what one wants to call “the indescribable sensuous quality of the sensation” and its describable aspect. The describable aspect of a sensation, within the dualistic conception, is not its ordinarily describable aspect but a deformation thereof. The deformation is that the ordinarily describable aspect of a sensation is reduced to its outwardly observable behavioral manifestations. So the effect of this dualism is, to repeat, to lose the middle, the sensation itself⁵⁶.

Soltanto nella comprensione del fatto che il nostro linguaggio non funziona sempre allo stesso modo, secondo Wittgenstein, possiamo assumere l’atteggiamento giusto nei confronti dell’immagine interno/esterno.

Ma facciamo un passo indietro per comprendere come Tang arriva a queste conclusioni.

Abbiamo detto che egli trova degli errori nell’interpretazione di MacDowell dei paragrafi 293 e 304 delle *Ricerche filosofiche*, proviamo a capire più da vicino di che errori si tratta.

Nel paragrafo 304, quando Wittgenstein scrive “non è qualcosa, ma nemmeno un nulla” egli sta riferendo alla sensazione, su questo nessuno ha dubbi, l’errore è considerare il “qualcosa” col significato che la parola “qualcosa” ha comunemente. Se leggiamo più avanti Wittgenstein ci parla di un qualcosa di cui nulla può essere detto, infatti “un nulla” ne rende un servizio identico. Ma un qualcosa di cui non si può dire nulla, che rende lo stesso servizio di “un nulla” è un qualcosa senza concetto. Con queste parole ci si sta riferendo proprio al mito del dato interno. La sensazione non è qualcosa, vuol dire che la sensazione non è un oggetto privato, un qualcosa di cui nulla si può dire. Per l’appunto, non è qualcosa, ma neppure un nulla:

The paradoxical sentence “It is not a something, but not a nothing either” is intolerable if “a something” is used in the ordinary sense. But then charity counsels that we should ask whether it is not being used in some specially qualified sense. And that is just what Wittgenstein supplies in the immediately ensuing sentence: a something about which nothing could be said. A something about which nothing could be said is a

⁵⁶ Ivi, pp. 69-70.

something that cannot be brought under any concept, can-not be designated or classified in any way⁵⁷.

Il secondo errore di MacDowell invece consiste nell'interpretazione della frase "nemmeno come un *qualcosa*" del paragrafo 293. Cos'è che non può entrare nel gioco linguistico nemmeno come un qualcosa? Secondo MacDowell è la sensazione, come abbiamo visto prima, secondo Tang è semplicemente "la cosa nella scatola". Ma la cosa nella scatola è la sensazione? Secondo Tang no, non può esserlo proprio perché essa è ciò che gli altri non possono vedere, ma come possiamo dire di un oggetto privato che è una sensazione? La caratteristica dell'oggetto privato è proprio questa, che nulla si può dire su di esso:

For what Wittgenstein actually says has no place in our language-game at all, "not even as a *something*", is "the thing in the box". This can amount to denying sensations are objects of reference only if the thing in the box is, in his beetle-in-the-box parable, the concretization of a *sensation*. But this is precisely not the case, since the thing is explicitly specified as contained in a box into which only the owner of the box but not the owners of other boxes can look. Such a thing in such a box is not a concretization of a sensation, but a concretization of a private object – of what a sensation is sometimes *wrongly* conceived to be⁵⁸.

Da questa analisi risulta che entrambi i paragrafi, in definitiva, non vogliono spiegarci cosa sia o cosa non sia una sensazione, soprattutto non vogliono dirci che le sensazioni non sono nulla, né che la grammatica oggetto-designazione sia totalmente da rigettare. L'obiettivo di quelle pagine sembrerebbe quindi quello di, ancora una volta, farci cambiare prospettiva sul nostro modo di vedere la realtà: la sensazione non è qualcosa di cui nulla si può dire, non è un oggetto privato, e contemporaneamente, allo stesso modo, l'oggetto privato non è qualcosa di cui qualcosa si può dire, quindi non possiamo dire che è una sensazione.

⁵⁷ Ivi, p. 58.

⁵⁸ Ivi, p. 60.

7. Interno ed esterno, il rapporto tra la prima e la terza persona

Come si è accennato nel paragrafo precedente, anche Cavell ritrova nella critica all'idea di privato la critica del mito del dato interno, ma in Cavell il problema del linguaggio privato diviene il problema della forza incontrastabile dell'espressione. Cavell ribalta completamente la visione tradizionale secondo la quale il problema del linguaggio privato coincide col problema della nostra inesprimibilità, riconducendolo, nella sua opera più importante, *La riscoperta dell'ordinario*⁵⁹, al problema dell'espressione incontrollata:

[...] La fantasia di un linguaggio privato, che è alla base del desiderio di negare la pubblicità del linguaggio, risulta essere una fantasia o un timore di inespressività, una fantasia in cui io non sono semplicemente sconosciuto, ma in cui io non ho alcun potere di farmi conoscere; o una fantasia in cui ciò che io esprimo va al di là del mio controllo.[...] Una fantasia può apparire come la paura di non avere alcunché da dire - o ancor peggio come l'angoscia che non vi sia nulla da dire⁶⁰.

Il titolo originale de *La riscoperta dell'ordinario* è *The Claim of reason*, benché nell'edizione italiana non si sia tenuto conto dell'importanza di tali parole, il *claim* che leggiamo prima ancora di aver aperto il testo di Cavell ci introduce a quello che sarà il nodo principale dell'opera del filosofo, ciò che la ragione rivendica. La prima e di certo più importante cosa che la ragione rivendica è il fatto di poter parlare, ma parlare non è abbastanza, la ragione rivendica di poter parlare in maniera adeguata ed in nome dell'altro nel quale essa si riconosce. Lo scetticismo tradizionale nega questa possibilità, che qualcuno possa parlare a nome dell'altro. Le nostre paure ci negano questa possibilità, che qualcuno possa parlare a nome mio, quindi che io possa parlare a nome dell'altro.

La critica all'immagine del privato, nel senso di nascosto, rivendica la possibilità di dire "noi", invitandoci ad accettare la nostra stessa natura, ad accettare l'espressione.

Ciò che è in noi è privato nella misura in cui noi siamo capaci, se siamo capaci, di nascondere, ma ciò non vuol dire che sia nascosto in linea di principio:

⁵⁹ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit.

⁶⁰ Ivi., p. 330.

Wittgenstein envisage ici la tentation ou la mythologie, non pas du silence, mais de l'inexpression. Comme si précisément le passage à l'*extérieur* était une perte du contrôle de ce que je *veux dire*, et donc, pour finir, comme si «un son inarticulé », inexpressif, était préférable l'expression douée de sens.

[...] Accepter l'expression, c'est accepter la réalité de l'extériorité (corporelle) du vouloir dire. «le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine», non pas en tant qu'il la représente (et qu'est-ce que cela voudrait dire?), ou la possède, mais en tant qu'il lui donne expression. Cela, comme le rapport intérieur extérieur ainsi redéfini, fait partie de notre forme de vie (c'est cela, le donné), ce qui doit être «accepté»⁶¹.

In nessun caso, secondo Cavell, Wittgenstein vuole negare la privatezza dell'anima. L'anima è come una stanza, noi possiamo illuminarla per far vedere cosa contiene o possiamo cercare di tenere le tende chiuse, la porta sbarrata, affinché nessuno possa entrare. Ma per ogni porta c'è una chiave e per ogni finestra c'è un ladro capace di forzarla. È difficile parlare per immagini, ma purtroppo è questo l'unico modo che abbiamo per riferirci alla nostra interiorità. Le parole di Cavell a tal proposito sono però molto chiare e non lasciano alcun dubbio: sebbene la privatezza e la segretezza nascondano entrambe l'idea di esclusività, non lo fanno allo stesso modo. Nella segretezza l'esclusività non è valicabile, nella privatezza sì:

Il diniego di Wittgenstein del fatto che si possa dire che io so di provare dolore sembra qualcosa che compromette la privatezza dell'anima – come se la privatezza fosse una questione di segretezza. Se è questa l'idea che si ha della privatezza, allora si considererà che l'insegnamento di Wittgenstein in materia dica che noi non abbiamo segreti impronunciabili; questo allora significherà soltanto che noi non abbiamo una privatezza invalicabile [...]. Una conversazione privata è una conversazione che non voglio sia ascoltata da altri, non una conversazione che gli altri non sono necessariamente in grado di ascoltare. Il mio ingresso privato è un ingresso dal quale posso invitare gli altri a passare⁶².

Il problema della conoscenza dell'altro diventa quindi un travestimento del problema della mia espressione, o meglio del rapporto che ha la prima persona con se stessa e poi con la terza persona.

Quando qualcuno dice “io provo dolore”, “io sto male”, non sta in alcun modo parlando di se stesso, sta soltanto *mostrando* il suo dolore allo stesso modo in cui un lamento o un gemito non si riferiscono a nessuna persona ma sono un comportamento che si assume quando si prova dolore:

⁶¹ S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., pp.72-73.

⁶² S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 304.

In qual modo le parole si *riferiscono* a sensazioni? - Qui sembra che non ci sia nessun problema: non ci capita tutti i giorni di parlare di sensazioni e di nominarle? Ma come viene istituita la connessione tra il nome e il nominato? La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola «dolore»? Ecco qui una possibilità: Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. «Tu dunque dici che la parola “dolore” significa propriamente quel gridare?» - Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido⁶³.

Al contrario, dire di qualcun altro che sta male è una descrizione. Risulta evidente, quindi, che c'è un'asimmetria tra la prima e la terza persona, tra l'espressione da un lato e la descrizione dall'altro. E questa asimmetria si accentua quando, davanti all'espressione “egli ha male”, ci troviamo a dover fare qualcosa per verificare la proposizione. Diversamente succede quando si dice “io ho male”. Qui, come sottolinea Christiane Chauviré, «l'observation ne peut jouer aucun rôle, aucune vérification n'est requise, ce genre d'énoncé se place en réalité au dehors du vrai et du faux»⁶⁴: tutto è immediato, non c'è nessuno spazio di manovra in cui poter agire.

Ma il fatto che il rapporto tra la prima e la terza persona sia, per così dire, descrittivo, non vuol dire che la relazione fondamentale che si istaura tra di esse sia conoscitiva.

Nella nostra vita quotidiana, quando abbiamo l'altro davanti, non ci poniamo mai il problema “delle altre menti”, piuttosto ci poniamo quello della menzogna. Possiamo pensare che nostro figlio faccia finta di stare male perché non vuole andare a scuola, non che le sue espressioni di dolore siano totalmente artefatte:

Noi facciamo sempre in questi casi una presupposizione tacita; se non è giusta, allora naturalmente le cose sono tutte diverse.» Diciamo questo per esempio, quando mandiamo qualcuno a fare la spesa? La presupposizione è che egli appartenga al genere umano e che il negozio non sia un miraggio? Le presupposizioni hanno un termine⁶⁵.

Inoltre, dopo aver scoperto che nostro figlio mente, non cadiamo nell'errore di confinare tutte le espressioni delle altre persone in uno scatolo con su scritto “mondo

⁶³ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 244.

⁶⁴ C. Chauviré, *L'immanence de l'ego*, Philosophies PUF, Paris 2009, p. 143.

⁶⁵ L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume I. Preliminary Studies for Part II of “Philosophical Investigations”*, tr. it. *Ultimi scritti*, in Wittgenstein. *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, a cura di G. Gargani e B. Agnese, Editori Laterza, Bari 1998, § 354.

del probabile”. Se vediamo qualcuno urlare e dimenarsi dopo aver avuto un incidente stradale, normalmente non pensiamo che stia mentendo. Il dubbio ha senso solo in determinate circostanze:

Non ogni essere che possa esternare paura, gioia, dolore, può anche fingerli⁶⁶.

Sarebbe all’incirca così: un occhio può sorridere soltanto all’interno di un volto, ma soltanto nella figura tutta intera può ---⁶⁷.

Qualcosa può essere un’espressione di dolore soltanto in un contesto del tutto specifico; ma soltanto in un contesto ancor ampiamente determinato può esistere la simulazione del dolore⁶⁸.

Noi veniamo addestrati a muoverci all’interno di un sistema in grado di esprimere la nostra interiorità, a esprimere le nostre credenze, i nostri dubbi ecc., e all’interno di questo sistema vi sono delle espressioni, come “io credo di avere fame” che sono molto particolari, in quanto hanno una forma diversa da quella che logicamente dovrebbero avere. Come posso credere di avere fame? O sento di averla oppure no. Tranne in determinate condizioni del tutto particolari, noi non diciamo “credo di avere male al braccio” se non col senso di “ho male al braccio”:

Egli non impara soltanto l’uso dell’espressione «sentire dolore» coniugato in tutte le persone e i tempi, ma anche collega- Io alla forma negativa e ai verbi di opinione. Infatti: credere, dubitare, ecc. che un altro senta dolore sono modi naturali del nostro comportamento nei confronti degli altri. (Egli impara «io credo che egli abbia ... », «Egli crede che io abbia ... » ecc. ecc., ma non «lo credo di avere.») (Ma c’è una lacuna in questo spazio? No, sembra soltanto che ce ne sia una)⁶⁹.

Inoltre, per quanto riguarda il nostro rapporto con l’altro, il fatto che vi sia la possibilità di mentire non invalida i nostri giochi linguistici che parlano di lui, li rende solamente più complicati.

Il simulare modifica il nostro modo di rapportarci all’interiorità dell’altro, presuppone un sistema al quale noi siamo ben abituati e che consideri a volte tale eventualità. Ma di fatto, nella vita di ogni giorno, nessuno che non abbia problemi di un

⁶⁶ Ivi, § 859.

⁶⁷ Ivi, § 860.

⁶⁸ Ivi, § 861.

⁶⁹ Ivi, § 874.

certo tipo mette in costante dubbio la veridicità delle esternazioni dell'altro senza un buon motivo. Ancora una volta il dato pragmatico prevale su qualsiasi spiegazione filosofica:

Il 'simulare' non crea nessuna difficoltà nel concetto di dolore. La rende soltanto più complicato⁷⁰.

L'*incertezza* sul fatto che un altro...; essa è un tratto (essenziale) di tutti questi giochi linguistici. Ma questo non significa che ognuno viva irrimediabilmente nel dubbio per quel che riguarda ciò che sente un altro⁷¹.

Questi passaggi degli *Ultimi scritti* ci spingono da un lato a guardare l'altro e dall'altro lato a guardare noi stessi e al fatto che così come noi riconosciamo l'altro, le sue emozioni, la sua interiorità, l'altro riconosce noi. L'ineluttabilità dell'espressione: che ci piaccia o no, non possiamo che essere nel mondo, tra gli altri.

Le nostre espressioni sono nostre come noi siamo loro, esse ci dominano più di quanto noi riusciamo a dominarle. Tra la prima e la terza persona il problema non è mai la terza, semmai la prima. Preferiamo pensare di essere inaccessibili all'altro per non ammettere che lo siamo a noi stessi. È questa la lettura che Cavell dà dello scetticismo e del rapporto con se stessi:

La fantasia di un'inespressività inevitabile risolverebbe simultaneamente un insieme di problemi metafisici: mi assolverebbe dalla responsabilità di farmi conoscere dagli altri - quasi come se il fatto di essere espressivo volesse dire tradire continuamente le mie esperienze, tradire sempre me stesso; suggerirebbe che la responsabilità che ho nei confronti della conoscenza di me stesso è in grado di badare a se stessa - come se il fatto che gli altri non possano conoscere la mia vita (interiore) significasse che è impossibile invece che io non la conosca. Sarebbe una rassicurazione per le mie paure di essere conosciuto, sebbene non può impedire che io sia messo sotto accusa. - Il desiderio che è alla base dello scetticismo, il desiderio che la connessione tra le mie affermazioni di conoscenza e gli oggetti che esse riguardano si presenti senza alcun intervento da parte mia, indipendentemente dal mio assenso⁷².

Lo scetticismo ci porta quindi a rivedere noi stessi e il nostro rapporto con gli altri, se da un lato non possiamo trovare delle soluzioni alla minaccia scettica, dall'altro il problema della conoscenza dell'altro, benché problema, non ci blocca, non intacca il

⁷⁰ Ivi, § 876.

⁷¹ Ivi, § 877.

⁷² S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., pp. 330-331.

nostro rapporto con l'altro. È questa quella che Cavell chiama la verità dello scetticismo⁷³: sapere dell'esistenza del problema epistemico ma comprendere che il nostro rapporto con l'altro non è di natura epistemica ma relazionale. Non ci chiediamo se l'altro esiste, al contrario, reagiamo alle sue espressioni, rispondiamo all'altro. In questo senso i criteri che abbiamo nei confronti dell'interiorità dell'altro non possono essere intaccati dallo scetticismo. Essi ci fanno capire come reagire, come rispondere a colui che riconosciamo come appartenente alla forma di vita umana:

Immagina che, parlando di un amico, io dica: «Non è una macchina». - Che informazione vien data, qui, e per chi, sarebbe un'informazione? Per un uomo che incontra l'altro in circostanze normali? Che informazione potrebbe dargli, quello che dico? (Al massimo che il mio amico si comporta sempre come un uomo e non, qualche volta, come una macchina.) «Io credo che egli non sia una macchina» non ha proprio nessun senso, così sui due piedi. Il mio atteggiamento nei suoi confronti è un atteggiamento nei confronti dell'anima. Io non sono dell'opinione che egli abbia un'anima⁷⁴.

Il problema dell'altro, nell'analisi Cavelliana si è dunque trasformato nel problema dell'io. Cavell ha ribaltato completamente la prospettiva iniziale. Partendo dalla fantasia del linguaggio privato egli arriva, dunque, a sostenere che il punto centrale dello scetticismo nei confronti dell'altro, non è l'inesprimibilità dell'altro, ma la mia voglia di essere inesprimibile:

Sono stato condotto a formulare la fantasia dell'inespressività come un senso di impotenza nei confronti della possibilità di farsi conoscere dagli altri; e questo senso, seguendo l'idea di linguaggio privato, è risultato essere esattamente un senso di impotenza nei confronti della possibilità di conoscere me stesso⁷⁵

L'essere umano è così tanto esposto verso i propri simili che l'ansia provocata da questa pubblicità gli imponi di cercare un posto dove nascondersi. Non potendo trovare questo nascondiglio nel quotidiano si decide quindi di cercarlo nel mondo intellettuale, quello in cui non sempre l'evidenza del quotidiano ha il diritto di parola.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 78.

⁷⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 235.

⁷⁵ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 331.

Capitolo 4

La grammatica della soggettività

L'obiettivo di quest'ultimo capitolo, lo scopo di questo lavoro, è quello di capire, a partire dalla decostruzione che il Wittgenstein maturo fa del concetto di soggettività cartesiana, se è ancora possibile, in filosofia, utilizzare questo concetto (quello di soggettività perlappunto) e in che modo utilizzarlo, qualora si possa fare.

Se da un lato è praticamente impossibile trovare dei riferimenti espliciti ad un'operazione di ricostruzione del concetto, dall'altro è praticamente impossibile non trovarne dei riferimenti impliciti.

Un riferimento esplicito sarebbe una definizione, il soggetto è..., la soggettività è..., ma non è questo il lavoro che Wittgenstein ha portato avanti, quello di dare definizioni, di incollare etichette a qualcosa di immateriale. Piuttosto, il grande lavoro, la genialità di quest'uomo, consiste proprio nel lavoro terapeutico-grammaticale che egli regala al proprio lettore. Ciò che siamo costretti a fare leggendo questo filosofo, per capirlo a fondo, è camminare all'indietro, dobbiamo imparare a muoverci come i gamberi. La terapia ideata da Wittgenstein è proprio questa, costatare le difficoltà, le incongruenze grammaticali che possiedono i nostri concetti filosofici e riportarli indietro al loro uso ordinario. La terapia è quella del "cambio di prospettiva", operazione che Wittgenstein ci spinge costantemente a fare, a volte bruscamente, a volte in maniera dolce e guidata.

Così, quando egli ci parla di coscienza, di intenzione, di esperienza, del rapporto tra anima e corpo, dei concetti di interno ed esterno, di linguaggio, di regola e quindi di comunità, attraversando tutte queste tematiche, in maniera trasversale, col sottile coltello dello scetticismo, egli intende consegnarci un concetto (filosofico) di essere umano utile, di cui si può effettivamente fare qualcosa.

Ma un concetto filosofico deve essere un concetto non *filosofico*, deve essere un concetto ordinario. Il concetto di soggettività si presta poco ad un ritorno all'ordinario, quello di soggetto un po' di più.

L'impiego del termine soggettività nell'uso ordinario del nostro linguaggio è raro e spesso indica un punto di vista personale: "non voglio dire che dobbiate pensarla

come me, questa è semplicemente un'opinione soggettiva". Le nozioni di coscienza, di interiorità, di espressione, di sensazione sono molto più facili da recuperare nelle parole che usiamo "quando non facciamo filosofia". È forse questo il motivo che spinge Wittgenstein a preferire quelle nozioni a quella di soggettività quando ci dice di guardare sotto ai nostri occhi per scoprire ciò che più di tutto è celato.

Ma è proprio il suo metodo, il portare indietro le parole al loro uso quotidiano, che può darci un'indicazione di come poter parlare ancora di soggettività ma in maniera diversa. Nel riportare indietro le parole all'uso quotidiano, ci imbattiamo in tre dei concetti più problematici del lavoro wittgensteiniano, quello di linguaggio (perché ciò che dobbiamo portare indietro sono i significati delle parole che usiamo), quello di soggetto (perché siamo noi a doverlo fare) e quello di comunità (perché se da un lato dobbiamo allontanarci dalla comunità filosofica, dall'altro dobbiamo avvicinarci alla comunità "ordinaria"). La nostra visione del mondo non è soggettiva, dipende dai concetti che abbiamo ereditato dalla nostra comunità (sia filosofica, sia "ordinaria") e dalla possibilità che ha il soggetto di mettere in dubbio questi concetti (capacità alla quale, siamo stati addestrati) attraverso un'opposizione, una rivendicazione di autorità soggettiva. La nostra soggettività quindi, la nostra visione del mondo, è il risultato della tensione di più forze, alle quali il soggetto viene sottoposto. La nostra soggettività non è ereditata, è formata tramite un prendere dalla ed un opporsi alla comunità.

Il nostro concetto di soggettività è quindi un concetto dipendente da altri due concetti, quello di linguaggio e quello di forma di vita, forma di vita intesa al singolare e al plurale o, come dice Cavell, orizzontale e verticale, quindi biologica e culturale. Ma se il concetto di linguaggio e quello di forma di vita sfuggono alle catene della definizione classica, sono concetti aperti, come potrebbe logicamente prima e grammaticalmente dopo, non esserlo quello di soggettività che da loro dipende e dal quale loro dipendono?

1. Lo spazio tra la prima e la terza persona

Il concetto di soggettività cartesiana, come abbiamo precedentemente visto, porta con sé una visione dell'essere umano in cui la mente è qualcosa di diverso da ciò che chiamiamo corpo, l'ontologia della mente è diversa da quella del mondo fisico. Lo

sguardo è puntato all'interno e l'esterno diventa un enigma indecifrabile. Secondo Bax, in *Subjectivity after Wittgenstein*¹, il lavoro che Wittgenstein conduce è proprio quello di spostare i fenomeni psicologici dall'interno all'esterno dell'essere umano o meglio, di spostarli verso l'esterno. L'esterno diviene quindi fondamentale per poter descrivere nella maniera più adeguata possibile il modo in cui funzionano le nostre sensazioni, i nostri pensieri, gli stati psicologici, le nostre opinioni e i nostri ricordi:

He situates psychological phenomena on the outside rather than the inside of the human being. According to Wittgenstein, that is, thoughts and feelings are not inner objects that exist separate from and prior to a person's doings and saying, but are less clear-cut, highly multifaceted phenomena that precisely have their life in someone's (fine shades of) behavior on particular (more or less extended) occasions. From a Wittgensteinian perspective, the outer is not an inessential supplement to the inner but should be considered to be the very locus thereof.[...] That is to say, contrary to what my claiming that he takes the outer to be the locus of the inner may suggest, Wittgenstein holds psychological phenomena to be neither a purely physiological nor a purely behavioral affair².

Ma qui la dicotomia interno/esterno è da leggersi anche come una dicotomia tra fisico, i processi neurologici, e psichico. In questa dicotomia i processi fisici perdono di rilevanza rispetto a quelli psicologici. Ciò di cui noi ci occupiamo, non è cosa succede fisicamente a livello microscopico quando noi viviamo un certo stato d'animo, ma come possiamo creare un modello linguistico macroscopico di ciò che succede internamente (a livello psicologico) ed esternamente (a livello espressivo), la tristezza e la manifestazione della tristezza. Il processo neurologico o chimico che fa sì che noi siamo tristi non ci riguarda così come non ci riguarda il modo in cui i nostri neuroni si *ricordano* ciò che noi ci ricordiamo:

Un evento lascia una traccia nella memoria: a volte ci si immagina che questo consista nel suo lasciare una traccia, un'impressione, una conseguenza, nel sistema nervoso. Come se si potesse dire: anche i nervi hanno una memoria. Se qualcuno si ricorda di un evento, dovrebbe allora inferirlo da questa impressione, questa traccia. Ma qualunque cosa l'evento si lasci dietro nell'organismo, questo qualcosa non è il ricordo. L'organismo paragonato al rullo di un dittafono: l'impressione, la traccia, è l'alterazione

¹ C. Bax, *Subjectivity after Wittgenstein, Wittgenstein's embodied and embedded subject and the debate about the death of man*, risorsa online disponibile al sito <https://www.illc.uva.nl/Research/Publications/Dissertations/DS-2009-06.text.pdf>.

² Ivi, p. 64.

che la voce si lascia dietro sul rullo. Si può dire che il dittafono (o il rullo) si ricorda di ciò che è stato detto ogni volta che riproduce ciò che ha registrato³?

Noi non possiamo inferire i nostri processi psicologici da quelli neurologici, questo non vuol dire che i due non siano correlati in qualche modo, anzi lo sono sicuramente, soltanto non vi è una correlazione biunivoca tra i due. Il fisico è senza dubbio causa materiale dello psicologico, le pietre non hanno degli stati mentali, gli animali sì, però questo è tutto quello che ci interessa di questa relazione:

Nessuna supposizione mi sembra più naturale di quella che al fare associazioni, o al pensiero, non sia coordinato alcun processo nel cervello; così che sarebbe impossibile leggere nei processi del cervello dei processi di pensiero. Intendo la cosa in questo modo: se parlo, o scrivo, dal mio cervello parte, suppongo, un sistema di impulsi coordinato al mio pensiero espresso a voce o per iscritto. Ma perché questo *sistema* dovrebbe prolungarsi in direzione centrale? Perché questo ordine non dovrebbe originarsi, per così dire, dal caos? Sarebbe un caso simile a quello di certe piante - se esse si riproducessero sì mediante semi così che un seme produce sempre la stessa specie di pianta dalla quale è stato prodotto - ma in modo tale elle *niente* nel seme corrisponda alla pianta che ne nasce; e sia perciò impossibile inferire dalle proprietà o dalla struttura del seme quelle della pianta che ne nasce, - che lo si possa fare solo in base alla sua storia. Così un organismo potrebbe anche nascere da qualcosa di completamente amorfo, per così dire senza causa; e non c'è ragione per cui non debba succedere davvero così al nostro pensiero, e quindi al nostro parlare o scrivere⁴.

Quando Bax sostiene che in Wittgenstein l'esterno è il locus dell'interno si riferisce ad entrambe le figure interno/esterno su cui abbiamo appena posto l'attenzione, quindi alle coppie stati psicologici/manifestazione degli stati e processi fisiologici/comportamento dell'individuo. Un pensiero non è né puramente interno né puramente esterno per nessuna delle due categorie. L'idea che Bax porta avanti non è un'idea estranea alla maggior parte dei commentatori di Wittgenstein, è l'idea secondo la quale dobbiamo iniziare a concepire l'essere umano come un qualcosa di unico, non possiamo smembrarlo per capire come funzionano le singole parti, il dolore da un lato e l'urlo dall'altro, bisogna concepirlo come un'unità, allo stesso modo dobbiamo quindi fare con i suoi fenomeni psicologici: capire quale sia la natura dei fenomeni psicologici è capire quale sia il locus della nostra soggettività⁵.

³ *Remarks on the Philosophy of Psychology*, a cura di G. E. M. Anscombe, H. Nyman e H. H. Von Wright, tr. it., *Osservazioni sulla psicologia della filosofia*, a cura di R. De Monicelli, Editori Laterza, Bari 1998, Parte I § 220.

⁴ Ivi, Parte I, § 903.

⁵ Cfr. C. Bax, *Subjectivity after Wittgenstein, Wittgenstein's embodied and embedded subject and the debate about the death of man*, cit., p. 64.

Una delle tematiche che possono venirci in aiuto in questa ricerca, come detto sopra, è quella della regola, dell'addestramento e della comunità. La nostra vita interiore è tale solo grazie all'addestramento che abbiamo ricevuto dalla nostra società, dobbiamo essere addestrati a mentire o a mascherare le nostre emozioni, a dubitare ecc. Se è vero che il nostro linguaggio è direttamente connesso alla nostra forma di vita biologica, al grido del bambino del paragrafo 244 delle *Ricerche Filosofiche*, è anche vero che quando noi reagiamo ad un comportamento dell'altro lo facciamo tenendo in considerazione il tipo di addestramento che ha ricevuto costui:

Del comportamento degli uomini, ovviamente, non fa parte soltanto ciò che essi fanno senza aver modo di comportarsi, ma anche ciò che fanno (dunque, ad esempio, ciò che dicono) dopo essere stati addestrati in una determinata maniera. E questo comportamento ha il suo peso proprio in rapporto all'addestramento specifico. - Se, ad esempio, uno ha imparato a usare le parole «mi rallegro» come un altro le parole «ho paura», noi trarremo in questo caso conclusioni diverse da comportamenti uguali⁶.

Vi sono quindi dei comportamenti psicologici che possono essere imparati solo dopo l'addestramento della società, ad esempio, fa notare Bax, rendersi conto della differenza che c'è tra la prima e la terza persona, ciò che Tomasello chiama "attenzione congiunta"⁷.

Prima dei nove mesi di vita, l'essere umano non è in grado di avere relazioni con più cose o persone contemporaneamente: se il bambino guarda qualcosa, gioca con una palla, è attirato da una persona, non farà attenzione al resto delle cose che gli succedono attorno, e nel caso in cui qualcosa di nuovo riuscisse a catturare la sua attenzione, l'oggetto, la persona o l'attività a cui prima prestava attenzione verrebbe subito accantonata, rimpiazzata. Quindi, o il bambino gioca con la palla, o con la madre, non con entrambe. Dopo il nono mese di vita la capacità di relazionarsi col mondo esterno subisce un cambiamento, il bambino passa da relazioni diadiche (bambino-oggetto, bambino-persona) a relazioni triadiche. Diventa in grado di prestare un'attenzione congiunta a ciò che gli sta intorno, e di svolgere attività sociali (come giocare con la palla) insieme a qualcun altro, comportamenti «che implicano una coordinazione delle interazioni dei bambini con gli oggetti e con le altre persone il cui risultato è un

⁶ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., Parte I, § 131.

⁷ Cfr. C. Bax, *Subjectivity after Wittgenstein, Wittgenstein's embodied and embedded subject and the debate about the death of man*, cit., p. 83.

triangolo referenziale costituito dal bambino, dall'adulto e dall'oggetto o l'evento sul quale è focalizzata l'attenzione di entrambi»⁸.

Vi è quindi uno spazio tra soggetti, quindi tra soggetto e comunità, all'interno del quale i fenomeni psicologici prendono vita, l'asimmetria tra la prima e la terza persona da fonte di scetticismo diviene il locus della nostra (inter)soggettività:

What is more, rather than situating mental matters on the outside of the subject, Wittgenstein should be said to locate them in between subjects. In his account, after all, epistemology is part and parcel of ontology. A person's doings and saying only come to life as instances of, say, fear or joy to those who take this behaviour as expressive of mind. According to Wittgenstein, then, psychological phenomena have their existence, not so much on the outside of the human being, but in the interspace between the subject and its fellow men⁹.

Ciò che porta in evidenza Bax, attraverso la sua analisi, è il fatto che, contrariamente alla visione cartesiana, Wittgenstein sostiene che la vita psicologica di una persona, lungi dall'essere autonoma rispetto al mondo che la circonda, è il prodotto sia della nostra forma di vita biologica, sia dei nostri processi di socializzazione:

Wittgenstein identifies certain biological facts – from the infant's primitive reactions to the subsequent growth of its cognitive and bodily capacities - that make the social formation of mental matters possible, but even so observes that there are many thoughts and feelings a person can only have or undergo after having made a communal expressive pattern her own. This notion of pattern, I suggested, serves to bring across, not just the vagueness and multifariousness of mental matters, but also the unity or recognizability that nonetheless exists when it comes to (non-basic) psychological phenomena. Two different constellations of behavioural and contextual elements can for instance both be manifestations of gratefulness because the persons *in casu* have incorporated the same reactive prefiguration to what they have learned to be thankworthy occasions. This accordingly has ramifications for the third person perspective as well. In order for someone to recognize a behavioural complex as an instance of gratitude, she has to be able to take it as an instance of this larger communal pattern. And this ability, Wittgenstein maintains, is also something one only develops in the course of a socialization process¹⁰.

⁸ M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, tr. it. M. Riccucci, il Mulino, Bologna 2005, p. 83.

⁹ C. Bax, *Subjectivity after Wittgenstein, Wittgenstein's embodied and embedded subject and the debate about the death of man*, cit., p. 74.

¹⁰ Ivi, p. 92.

L'analisi di Bax sui fenomeni psicologici è senza dubbio interessante e probabilmente del tutto in accordo con l'idea wittgensteiniana di interiorità ed exteriorità concepite come le due facce della stessa moneta. Nonostante ciò a quest'analisi manca qualcosa che è proprio, come abbiamo più volte visto, del metodo di Wittgenstein, l'analisi grammaticale. "La nostra soggettività nasce nel seno della nostra socialità", la tesi è convincente e in armonia con quasi tutto il pensiero del Wittgenstein maturo. Purtroppo lo è soltanto quasi del tutto e non del tutto. Ancora una volta, dicendo che esiste uno spazio tra i soggetti e che questo spazio è il locus della soggettività, Bax sta portando avanti una tesi ontologica¹¹ sui fenomeni psicologici, operazione che il filosofo non ha il diritto di fare; sta fuggendo l'analisi grammaticale del concetto di soggettività, perché di fatto tenta di rifarsi al linguaggio ordinario soltanto nelle prime pagine del testo per poi abbandonare velocemente questa possibilità; infine la sua nozione di inter-spazio tra soggetti manca di chiarezza: se parliamo di esterno come locus dell'interno, quindi dell'interspazio tra soggetti come locus dei fenomeni psicologici, stiamo in qualche modo dando per scontato che la nozione di interiorità faccia un tutt'uno con quella di soggettività, posizione che non per forza deve essere considerata erronea, ma che in ogni caso deve essere chiarita.

L'analisi di Bax però, al contrario di quelle di altri commentatori, Descombes tra tutti, ha il merito, a mio avviso, di recuperare un modo per poter ancora parlare di soggettività. La critica che Wittgenstein fa al concetto di soggettività cartesiana e la contemporanea importanza che egli conferisce alle pratiche sociali, ai giochi linguistici quindi alla comunità, può darci l'idea di un soggetto completamente disciolto nelle certezze della comunità. Di un essere umano che dal momento in cui sostituisce un'espressione linguistica al grido primitivo di dolore, fino al momento in cui diventa capace di seguire le regole della propria comunità, attua un processo di spersonalizzazione tale da imparare una nuova interiorità, quella della comunità. Eppure impariamo la differenza tra la prima e la terza persona. Impariamo la differenza tra la prima e la terza persona soltanto all'età di nove mesi, più in là impariamo la differenza tra celeste ed azzurro e questi sono i concetti che fanno sì che siamo ciò che effettivamente siamo. Se da un lato l'opera della comunità è fondamentale per far sì che la nostra soggettività si sviluppi in una determinata maniera, dall'altro, ed è il punto del discorso di Bax, proprio il fatto che la nostra anima sia incarnata fa sì che esista una

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 6 e 64.

differenza tra prima e terza persona e che questa differenza sia una differenza che fa la differenza. La differenza tra prima e terza persona è necessaria all'anima incarnata, quella tra celeste ed azzurro no. È proprio grazie a questa differenza quindi che noi possiamo dire che la nostra soggettività non è soltanto il frutto dell'educazione ereditata, ma che le sono necessarie anche delle condizioni biologiche individuali, l'urlo del dolore.

2. Il complemento di soggetto

Questo lavoro, come il lettore avrà certamente compreso sin dai primi capitoli, ha la pretesa di voler rispettare il metodo wittgensteiniano dell'analisi grammaticale. Proprio per questo motivo sembra doveroso cambiare il soggetto da indagare, non più l'ontologia del soggetto e quindi della soggettività, ma la chiarificazione del concetto di soggetto, quindi di quello di soggettività.

Nell'intraprendere l'analisi "grammaticale" di questi concetti sembrerebbe impossibile ignorare il lavoro che più di tutti, in assoluto, è in grado di segnare una nuova strada verso la chiarificazione di questi, *Le complément de sujet*, di Descombes.

Un'analisi grammaticale, si potrebbe pensare, non è adatta a farci comprendere né se noi, noi che leggiamo e scriviamo, siamo soggetti, né che cosa sia la coscienza di sé. Questo è ciò che potrebbe dirci un filosofo che non condivide il pensiero di Wittgenstein, o un wittgensteiniano che ha dimenticato quale sia stato l'obiettivo principale del lavoro del filosofo austriaco. Ma la filosofia in ogni sua forma deve essere, prima di tutto, una filosofia del linguaggio, perché gli strumenti da lavoro del filosofo non possono che essere parole, o meglio proposizioni. I concetti con i quali il filosofo lavora, potrebbero essere sin da subito chiari e non avere bisogno di un'ulteriore elucidazione, un'analisi grammaticale in questo senso non sarebbe dannosa, al più sarebbe una conferma, un certificato di garanzia. Inoltre, come ci suggerisce Descombes¹², i diversi modi con cui ci riferiamo alla coscienza, soggetto, soggettività, per sé, ipseità, io, ego, sé ecc., non sono riconducibili ad un concetto unitario:

¹² Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

D'abord, il ne s'agit pas de placer la philosophie sous l'autorité du linguiste. En fait, le philosophe n'a pas pour but, comme le linguiste, d'étudier les langues humaines dans leur diversité. Ce qui l'occupe, ce sont de difficultés conceptuelles. Pourtant, c'est précisément là que la philosophie doit se faire grammaticale [...]. En fait, une bonne part du travail d'analyse conceptuelle consiste dans l'élaboration de distinctions et de précisions, en elles-mêmes indifférentes au linguiste, qui relèvent de ce qu'on peut appeler, après Wittgenstein, une *grammaire philosophique*[...]. En second lieu, notre enquête est bien philosophique au sens de toute la tradition philosophique puisqu'elle prétend aboutir à une conclusion philosophique. Un des résultats de notre analyses sera qu'il est impossible de réunir dans un seul concept tous les emplois des mots « sujet », « subjectif », « pour soi », « ipséité », « moi », « soi », etc., que les philosophes utilisent pour traiter de la conscience de soi. Quand on reconnaît cette pluralité d'acceptions hétérogènes, on s'aperçoit qu'il vaut mieux renoncer à parler *du* sujet¹³.

Ma cosa intende Descombes quando sostiene che, a causa dei problemi concettuali, bisogna rinunciare a parlare del soggetto?

Iniziamo con lo stabilire cosa sia per Descombes il soggetto cartesiano e in che modo bisognerebbe analizzare questo concetto. L'essere umano, al contrario di tutto ciò che esiste in natura, ha coscienza di se stesso, egli da un lato è un soggetto in opposizione all'oggetto che coscienza non ha, dall'altro è soggetto perché è anche oggetto. In particolare egli è oggetto di se stesso, della propria coscienza. Il soggetto è tale proprio perché può essere allo stesso tempo oggetto¹⁴. Il farsi oggetto del soggetto rispetto a se stesso, ci porta subito al problema della differenza tra la prima e la terza persona e a ciò che Descombes chiama l'egologia cognitiva:

Une égologie cognitive estime que je dois savoir que je suis moi-même par un mode direct de connaissance portant sur moi présenté à moi-même précisément sous cet aspect, celui où je suis moi-même. Une telle doctrine égologique du mot « je » soutien donc – contre les apparences – que la vérité « je suis moi-même », loin d'être vide, est profonde. Pour me servir de ce mot « je », je dois savoir ce que veut dire ce mot. Je dois donc savoir *que je suis moi* et *ce que c'est que d'être moi*. Si je ne savais pas ce que c'est qu'être soi et si je ne savais pas que je le suis – si je ne savais pas que je possède cette forme d'être -, je ne pourrais pas employer le mot « je » pour parler de moi¹⁵.

Il nodo centrale della questione, nodo contro cui Wittgenstein, si è visto, si scaglia ripetutamente, è la convinzione che un uomo, per poter dire “io”, deve conoscere se stesso, o per dirla alla Descombes, il soggetto non è un uomo, il soggetto non ha le

¹³ Ivi, pp. 14-15.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 7 e 115.

¹⁵ Ivi, p. 127.

stesse condizioni d'esistenza dell'essere umano, è piuttosto un essere che si identifica alla prima persona singolare. È necessario al soggetto di identificarsi alla prima persona, non di essere un uomo¹⁶. Il problema della conoscenza di se è delle contraddizioni del concetto cartesiano di soggetto lo abbiamo affrontato nello scorso capitolo, in questo ci occuperemo di pensare un diverso modo di concepire la soggettività, iniziando proprio dall'analisi grammaticale descombianiana di tale concetto.

Ma vediamo di preciso in cosa consiste il metodo grammaticale, di ispirazione wittgensteiniana, utilizzato da Descombes: al fine di chiarificare un determinato concetto dobbiamo considerare che in ogni tipo di linguaggio, che sia ordinario o filosofico, le parole si usano in un determinato contesto, quindi all'interno di uno o diversi giochi linguistici. Per chiarire il senso di una parola dobbiamo quindi provare a sostituirla con un'altra, che nel gioco linguistico possa avere lo stesso valore, possa ricoprire lo stesso ruolo, dobbiamo poter rimpiazzare le parole che usiamo. Quindi, tenendo conto di ciò, il lavoro che fa Descombes è quello di costruire una frase all'interno della quale appare la parola, quindi il concetto, da spiegare, ed inserirla in un gioco linguistico, questo alla fine va inserito in una forma di vita (culturale), quindi in una pratica sociale¹⁷.

Nel fare ciò l'idea che Descombes porta avanti è quella di considerare tutti gli usi filosofici della parola soggetto come problematici ed in ogni caso mai necessari, il solo uso grammaticale che possiamo fare del soggetto, dell'"io" delle nostre proposizioni, è quello di complemento di soggetto. Proviamo a chiarire sin da subito questa affermazione leggendo le parole che egli utilizza rifacendosi al linguista Tesnière il quale, con Wittgenstein, influenza tutta l'opera di Descombes:

J'ai tiré mon titre d'une remarque que fait le linguiste Lucien Tesnière dans son traité de syntaxe structurale : *le sujet est un complément comme les autres*. Selon Tesnière, la grammaire traditionnelle qui oppose le sujet du verbe et les compléments ne permet pas de saisir le véritable trait structural de la phrase : la grande distinction syntaxique n'est pas entre le sujet et le complément d'objet, mais entre les compléments de type actanciel (sujet, complément d'objet, complément d'attribution) et les compléments de type circonstanciel (qui sont en réalité des adverbes)¹⁸.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 129-130.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 7.

¹⁸ *Ivi*, p. 13.

Fermiamoci un attimo, prima di proseguire con le stesse parole di Descombes per capire che tipo di lavoro vuole intraprendere il filosofo. È innegabile che il punto di partenza dell'opera sia l'analisi grammaticale, ci sembra però opportuno ricordare che il termine "grammaticale" in Wittgenstein ha un significato del tutto particolare, al più ha diversi significati. L'analisi sintattica della frase probabilmente Wittgenstein la chiamerebbe ancora analisi grammaticale, ma quando egli sosteneva che ai concetti bisogna applicare un'analisi grammaticale, un'analisi che ha lo scopo di chiarificare il concetto, egli faceva riferimento anche, mi permetterei persino di dire in maniera prioritaria, all'analisi semantica del concetto. Come abbiamo visto alcuni concetti non sono chiusi e per descriverli abbiamo bisogno della nozione di somiglianza di famiglia. Il gioco è un concetto di questo tipo, quindi lo è il gioco linguistico. Quando Wittgenstein nelle *Ricerche Filosofiche* ci presenta questo modello del linguaggio, sta facendo un'analisi grammaticale, ma la fa provando a delineare lo spazio semantico di un concetto. Egli prova a mostrare cosa contiene l'insieme aperto dei giochi, quindi dei giochi linguistici, e contemporaneamente cosa è escluso da questo insieme.

Descombes al contrario sembra dare un'importanza del tutto singolare all'analisi grammaticale (nel senso non wittgensteiniano), in particolare allo studio della sintassi anche a volte a discapito della semantica.

Riprendiamo il testo di Descombes per chiarire meglio questa posizione:

Le modèle du concept utile de sujet, c'est ici la notion syntaxique de complément d'agent qui nous a fournis. Pour reprendre les termes de Tesnière : entre le sujet d'une phrase (le « premier actant ») et l'objet (le « second actant »), il y a une différence sémantique (agent/patient), mais pas de différence syntaxique. L'un et l'autre sont des compléments actanciels du verbe. Autrement dit, tout ce qui peut être présenté comme un sujet d'action doit être désigné par un mot appartenant à la classe des substantifs. la portée de cette observation pour la philosophie me semble considérable. En effet, si l'on admet que le concept de sujet dont nous avons besoin est celui de l'agent, alors il faut reconnaître aussi que le sujet est désigné dans la phrase par un complément « comme les autres », donc un complément qui doit signifier, tout autant que le complément d'objet de la phrase narrant une action transitive, une entité entrant dans la catégorie des supports d'action et de changement (« passion »)¹⁹.

Sono due i punti interessanti di ciò che Descombes ci dice, partiamo dall'ultimo, il soggetto diventa un supporto del verbo. Tesnière sostiene che la frase è come una

¹⁹ Ivi, p. 14.

pièce teatrale, ha tre componenti fondamentali, il verbo, gli attanti e le circostanze. Gli attanti sono il soggetto, il complemento oggetto e quello d'agente, il resto dei complementi fa parte delle circostanze. Gli attanti hanno il ruolo di supporto, di supportare quindi l'azione. Per questo il modello scelto da Descombes per riqualificare, o meglio per depotenziare il concetto di soggetto è quello del complemento d'agente, perché in qualche modo egli considera il complemento di soggetto una faccia della moneta che dall'altro lato ha il complemento d'agente.

Proviamo ancora una volta a chiarire questa posizione. La frase ideale, attraverso la quale riusciamo a farlo, deve essere una proposizione narrativa transitiva, ad esempio "Mario mangia la mela". In questa frase il soggetto non è il centro sintattico, è solo in complemento, perché è il verbo mangiare il cuore della frase. Queste considerazioni, di evidente ispirazione fregeana, in Descombes vedono la loro conferma nella polarità attivo-passivo che la proposizione transitiva può assumere. Possiamo quindi parlare del medesimo avvenimento o in maniera attiva, in cui "Mario" appare come soggetto grammaticale o in quella passiva in cui appare come complemento d'agente "La mela è mangiata da Mario". Se cambiamo la voce che parla, cambia il soggetto ma non cambia l'agente, l'agente è comunque Mario e chi o cosa subisce l'azione è sempre la mela. "Mario" e "mela" sono quindi dei supporti dell'azione del mangiare. Questa è l'idea che Descombes ha del soggetto grammaticale e l'idea di soggetto filosofico, se deve esistere, non può delegittimare quella di soggetto grammaticale, anche se può essere diversa.

Questa considerazione però ci porta a ricontrollare l'idea che Descombes ha di analisi grammaticale, perché per Wittgenstein l'analisi grammaticale ha il fondamento nel nostro linguaggio ordinario e tutti i concetti filosofici non possono che essere i concetti del nostro linguaggio ordinario, mentre è evidente, da ciò che Descombes dice, che egli non condivide lo stesso orizzonte. Questo possiamo notarlo subito, sin dall'inizio del testo di Descombes, in particolare dalla prima nota del libro in cui il filosofo sostiene che lo scarto tra il linguaggio ordinario e quello filosofico è legittimo:

Il y a un écart entre l'usage ordinaire et l'usage des philosophes. Il serait dogmatique et abusif d'en conclure à l'illégitimité de l'un ou l'autre de ces emplois du langage. Les buts des philosophes ne sont pas ceux que nous poursuivons quand nous usons des formes ordinaires. Toutefois, en constatant l'écart, nous signalons le point où

une explication est requise: il appartient au philosophe d'introduire et d'expliquer les raisons du nouvel usage qu'il entend adopter²⁰.

Già da queste parole possiamo notare che sebbene in Wittgenstein il ritorno al linguaggio ordinario da parte della filosofia sia necessario, al fine di poter dare alla filosofia stessa il ruolo che più le si addice, Descombes legittima il linguaggio filosofico e di conseguenza la distanza che vi è tra ciò di cui si parla quotidianamente e ciò di cui la filosofia ha il compito di parlare.

Un disaccordo di questo tipo tra i due filosofi è soltanto apparentemente piccolo, in verità è una differenza che fa la differenza. Per Descombes il linguaggio ordinario non è in ordine così com'è, ciò lo si può notare in alcuni punti della sua opera, in particolare nel capitolo due in cui egli prova a liberarsi completamente del concetto di soggetto, anche nel linguaggio ordinario, causa di troppe illusioni e fraintendimenti. È chiaro che in un linguaggio senza soggetti le difficoltà d'espressione sarebbero molteplici, tutti i verbi dovrebbero essere usati in forma impersonale, ogni verbo designerebbe un avvenimento, delle azioni senza un agente; sarebbe impossibile manifestare il proprio punto di vista personale:

[...] en renonçant à la construction avec sujet, nous renonçons aux constructions atanciennes. Notre description du monde ne fera état que de « procès sans sujet », c'est-à-dire que notre discours tiendra entièrement dans ce qu'on appelle des phrases « impersonnelles » (ou « *subjektlos* », comme disent les grammairiens allemands). De telles formes sont familières quand il s'agit de décrire des phénomènes météorologiques (« Il pleut », « Il vente », « Il neige »)²¹.

Questa frase, se è vero che potrebbe essere interpretata come una provocazione, un voler vedere le cose sotto un'altra prospettiva, nasconde però un desiderio profondo, che Descombes manifesta in altre parti del libro, di voler eliminare le potenze causali, in particolare l'ego, dal linguaggio che descrive i processi reali:

Bien entendu, le fait d'*annoncer* seulement que la sagesse commande de renoncer au concept d'agent, ou que c'est faisable *en principe* ne saurait tenir lieu d'abandon du concept, pas plus que le fait de *dire* qu'il faut arrêter de fumer, et qu'on

²⁰ Ivi, p. 469, nota 1.

²¹ Ivi, p. 32.

pourrait le faire en principe, ne peut déjà passer pour un renoncement effectif au tabac²².

Di fatto però, come il fumatore non riesce ad allontanarsi dal tabacco, il parlante non può smettere di porre la domanda “chi?”. Chi sta mangiando la mela? Chi busserà domani alla mia porta? Il nostro linguaggio ha bisogno di un soggetto perché ha bisogno di una potenza causale che supporti l’azione. Non è possibile impoverire il nostro linguaggio a tal punto da eliminare il soggetto agente, il complemento di soggetto, però, secondo Descombes, possiamo attuare un altro tipo di impoverimento, possiamo rinunciare alla costruzione intenzionale della frase, quella in cui possiamo confrontare ciò che un agente fa con ciò che l’agente ha intenzione di fare. Di fatto rinunciare alla costruzione intenzionale significa rinunciare alla soggettività del soggetto.

3. La favola delle due accademie

Nel vecchio e leggendario reame di Yvetot, il principe aveva riunito nella sua corte due grandi accademie, quella dei poeti e quella dei sapienti. Ogni accademia aveva delle regole ben precise per comporre le proprie opere, poetiche quelle dei primi, scientifiche quelle dei secondi. Le regole della poesia erano semplici: il poeta ha diritto a due soli tipi di figura retorica, quella della personificazione e quella della soggettivizzazione. Al contrario i sapienti avevano una regola che gli imponeva di non utilizzare nessuna figura retorica.

Scopriamo insieme cosa potevano quindi fare i poeti e non gli scienziati. La figura retorica della personificazione consisteva nel parlare di un essere inanimato o astratto come si parla di un essere reale e dotato di vita, quindi di sensi e sentimenti: *Argo vi tende le braccia e Sparta vi reclama*. Argo non ha braccia da poter tendere e Sparta voce per poter chiamare. Quella della soggettivizzazione consiste invece nel trasformare una cosa in soggetto, dove è richiesto che vi sia un soggetto agente nella frase: “Dio può almeno essere invocato dalle nostre lacrime”. Le lacrime non possono

²² Ivi, pp. 115-116.

invocare nessuno, solo una persona può invocare un dio. La personificazione era quindi una costruzione grammaticale, cambiava lo statuto di un agente facendolo diventare un complemento di agente di un'azione umana, quindi di un'azione intenzionale. La soggettivizzazione fa invece qualcosa di diverso, inverte il rapporto che c'è tra due agenti: la cosa, quindi le lacrime, ed il soggetto, la persona che invoca. Le lacrime prendono il posto della persona che piange, come se fossero il soggetto che invoca il dio mentre sono solo lo strumento per invocarlo.

Ora ad Ivetot, nell'accademia delle scienze, esplose una controversia tra i sapienti neoconservatori ed i sapienti radicali e naturalisti: i primi sostengono che non c'è nessuna figura retorica a personificare le persone, i secondi che bisogna disincantare la psicologia, quindi applicare alle persone la stessa depoetizzazione che si applica agli elementi naturali. Quando essi dicono che Sparta li ha chiamati o che il principe li ha chiamati, in entrambi i casi si sta facendo della poesia, Sparta ed il principe vengono trattati come se fossero persone.

Il dibattito si svolge quindi tra coloro che sostengono che soltanto io posso parlare di me come si parla di una persona, senza cadere nella poesia; coloro che sostengono che anche nella scienza, alcuni oggetti, gli individui, sono meglio descritti (si possono predire i loro comportamenti), personificandoli, piuttosto che depoetizzandoli; e coloro che sostengono che qualsiasi forma di personificazione, quella che io faccio di me stesso compresa, deve essere eliminata dalla scienza. Inoltre, per questi ultimi, una soggettivizzazione si verifica anche quando diciamo che noi stessi abbiamo invocato un dio, per loro stiamo utilizzando un organo o uno strumento al posto del soggetto, infatti per loro la persona non è il soggetto della propria azione, è soltanto il mezzo, il soggetto bisognerebbe cercarlo nella potenza che ha fatto agire la persona.

Questo è il riassunto della fiaba che Descombes racconta nel terzo capitolo del suo libro, senza però dirci come e se si risolve la querelle dell'accademia delle scienze sulla poesia. In particolare in questa fiaba possiamo ritrovare il metodo grammaticale di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente e che consiste nell'introdurre un concetto all'interno di uno o più giochi linguistici, quindi di una forma di vita, fingendo di venire in contatto per la prima volta col problema del soggetto e dell'intenzionalità dell'essere umano, per capire se c'è un modo di parlare di soggetto che non ci riporti alla costruzione intenzionale. O meglio, la morale della fiaba è che possiamo pensare la

costruzione intenzionale per l'appunto come una costruzione linguistica, ovvero come qualcosa che viene dopo, un arricchimento del linguaggio, in particolare di un linguaggio che nasce col compito di descrivere in maniera, potremmo dire, fiscalista, le azioni naturali:

Pour nous donner le concept du sujet conscient de soi, au sens d'un agent qui peut répondre à une question portant sur ce qu'il se propose de faire par son action présente, il fallait enrichir le langage descriptif des actions naturelles et des actions vitales ou animales par un *langage des actions humaines*. Ce dernier langage repose sur la technique du discours au style indirect, lequel permet d'attribuer des projets, des visées, des intentions et plus généralement des pensées, au sens intellectuel du terme²³.

Abbandonare la costruzione intenzionale e considerare il soggetto soltanto come agente, dal punto di vista filosofico, e come complemento di soggetto (quindi d'agente), dal punto di vista grammaticale, vuol dire spostare il problema del soggetto della coscienza a quello del soggetto dell'azione, che come sostiene Laugier²⁴, se da un lato è utilissimo per farci cambiare prospettiva sul modo di concepire il soggetto, dall'altro porta con sé una serie di problematiche psicologiche che hanno a che fare col concetto di interiorità, quindi con quello di soggettività: senza la costruzione intenzionale io posso dire che Mario ha rotto il vaso, ma non posso dire che Mario ha involontariamente rotto il vaso. Diventa un problema poter parlare di quei verbi che Wittgenstein chiama psicologici.

Come abbiamo già visto nel capitolo precedente, questi verbi mostrano la coordinazione differente che esiste tra me e l'altro, tra la prima e la terza persona singolare, questa coordinazione differente si manifesta in un'asimmetria di natura epistemologica.

Descombes parte dalla considerazione che i verbi che Wittgenstein chiama psicologici corrispondono alla classe degli atti cogitativi sui quali Cartesio fonda l'autorità della prima persona, il privilegio cognitivo che essa possiede su se stessa²⁵.

In pratica, questi sono verbi che hanno una grammatica del tutto particolare, potremmo dire una grammatica variabile, le regole a cui sono sottoposti cambiano a seconda della persona a cui il verbo è declinato.

²³ Ivi, p. 44.

²⁴ Cfr. S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., p. 114.

²⁵ Cfr. V. Descombes, *Le complément de sujet*, cit., p. 191.

Se io dico “sto male”, nel linguaggio ordinario, non è accettata la domanda “come lo sai?”, infatti la risposta ad una tale domanda è “lo so perché lo so”, che in fondo non è una vera risposta, ma più che altro un rifiuto della domanda, come a dire “ma che razza di domande bizzarre che fai!”:

Tout se passe comme si le verbe “croire”, à la différence des verbes « manger », « couper », « marcher », « brûler », etc., ne comportait pas, à l’indicatif présent, de première personne correspondant à la troisième. Et comme si c’était en réalité un autre verbe, utilisable seulement à la première personne du présent de l’indicatif, qui nous fournissait la forme « je crois ». Il en va de même pour les formes verbales « je sens », « je me souviens », « je désire », « je me propose e », « je vois », etc.

Notons bien qu’il ne s’agit pas d’un autre verbe du point de vue du *sens* : si quelqu’un dit « Je veux sortir », nous sommes parfaitement fondés (la plupart du temps) à dire qu’il veut sortir. Les verbes psychologiques, quand ils sont utilisés à la première personne changent, non pas de sens, mais de *grammaire*. Les règles fixant les possibilités d’emploi ne sont pas les mêmes. Ici, la différence grammaticale concerne l’emploi d’un verbe dans un contexte épistémologique²⁶.

È proprio il contesto epistemologico che Descombes mette in dubbio, così come Wittgenstein ha più volte fatto, ma nel fare questo il filosofo francese non ha il vincolo del linguaggio ordinario. Certo egli lo parla, le parole del suo libro provengono da quello, ma ciò non gli vieta di prendersi la responsabilità di volerlo rimodellare, non vietandoci di dire “io credo” o “io credo che Mario...” ma sottoponendo la prima persona dei verbi psicologici alle stesse regole che vengono applicate alla terza persona:

Dans certains cas, le phénomène de l’asymétrie ressort clairement du fait qu’on peut envisager de fabriquer une forme du verbe psychologique qui serait symétrique. Il est possible, si l’on peut dire, de « dé-psychologiser » certains verbes psychologiques. Mais nous pourrions fabriquer une première personne symétrique de la troisième : il suffirait de soumettre « je crois » aux mêmes conditions d’emploi que « il croit ». Pour déterminer si vous croyez avoir gagné le gros lot, je me demande quelles raisons je peux avoir de *juger* que vous le croyez. Ces raisons sont tirées de l’observation. Par exemple, vous envisagez de faire des dépenses extravagantes. Normalement, la forme « je crois » ne s’emploie pas ainsi. Est-ce que je crois avoir gagné le gros lot ? Quelles raisons donner pour justifier le fait de dire : « Je crois avoir gagné le gros lot » ? Ce seront évidemment les raisons de juger qu’en effet j’ai gagné le gros lot. Et non des raisons de juger que toute ma conduite indique qu’en effet je le crois²⁷.

²⁶ Ivi, p. 192.

²⁷ Ivi, p. 193.

L'asimmetria dei verbi psicologici quindi è dovuta al fatto che il soggetto ha coscienza di se stesso, è certo dei propri atti di coscienza. Venuta meno questa certezza, non abbiamo più nessun elemento per giustificare tale asimmetria. Per Descombes i verbi psicologici non sono verbi di coscienza, quindi l'autorità del soggetto di coscienza è infondata, di conseguenza lo è anche l'asimmetria:

J'ai réservé le nom de « philosophie de la conscience » à une doctrine qui pose deux thèses :

1° il y a des verbes psychologiques ;

2° ce sont des verbes de conscience.

Les discussions précédentes [...]montrent que nous devons *concéder* la première de ces thèses, mais *rejeter* la seconde. La contribution propre des doctrines de la conscience à la philosophie de l'esprit aura donc été de remarquer le comportement spécial de certains verbes dans un contexte épistémologique et ainsi d'attirer l'attention sur les divers cas où joue l'autorité de la première personne. Elles ont montré la nécessité d'une philosophie de la première personne pour examiner les fondements de cette autorité.

La philosophie du sujet, comme égologie cognitive, veut que cette autorité soit fondée sur une activité cognitive que le sujet dirige vers lui-même dans des conditions internes ou privées. Cette opinion s'est révélée inconsistante²⁸.

A questo punto però sorgono due problemi, uno teorico ed un altro pratico.

Iniziamo dal primo di essi, Descombes sostiene che quando diciamo “io credo p”, cambiando le regole asimmetriche dei verbi psicologici, qualcuno può farmi la domanda, “come sai di crederlo?”. Allora se ho una giustificazione osservabile di “p” posso rispondere, se non ho questa giustificazione, probabilmente, dovrei ritrattare “p”. Ma questo vuol dire semplicemente rimodellare il rapporto epistemologico esistente tra la prima e la terza persona, infatti adesso “io credo p” ed “egli crede p” possono essere entrambi verificati dall'osservazione. Ma non era questo il nodo della questione quando Wittgenstein sosteneva che bisognerebbe psicologizzare la psicologia, perché se è vero che quando io dico “egli crede p” il mio enunciato è un enunciato epistemologico, sto infatti descrivendo qualcosa, quando io dico “io credo p”, io non sto descrivendo nulla, il mio enunciato non è epistemologico, è un enunciato espressivo, in quell'enunciato io sto esprimendo la mia interiorità. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il rapporto che io ho con me stesso non è un rapporto fondato sulla conoscenza, è un rapporto fondato sull'espressione. Annullare la differenza tra la prima

²⁸ Ivi, pp. 197-198.

e la terza persona, operazione che Wittgenstein non fa mai, vuol dire annullare in un sol colpo la nostra interiorità, vuol dire portare avanti la filosofia di un soggetto privato di ogni soggettività. I nostri giochi linguistici psicologici diverrebbero soltanto delle descrizioni. Accettare il fatto che il linguaggio ordinario sia il linguaggio entro il quale è necessario che il filosofo si muova, vuol dire non far derivare l'asimmetria tra la prima e la terza persona dall'autorità dell'io cartesiano, ma descrivere questa asimmetria, prenderla come un dato di fatto da modificare, e capire in che modo possa essere mantenuta filosoficamente.

Se accettiamo questa asimmetria come una delle tante certezze del nostro linguaggio, allora possiamo capire di cosa essa sia la conseguenza, dell'atteggiamento, quindi, che noi abbiamo nei confronti dell'altro e di noi stessi, che non è un atteggiamento epistemologico, ma è proprio la possibilità di riconoscere l'altro come un'anima da un lato e noi soggetti espressivi, anzi soggetti in preda all'espressione dall'altro.

4. De-psicologizzare la psicologia

Il lavoro che fa Descombes è quindi quello di definire il soggetto come soggetto agente, privandolo al tempo stesso della propria soggettività. Se da un lato però il considerare il soggetto agente come centro della riflessione sull'io post-cartesiano sembrerebbe essere un punto di partenza, una svolta metodologica da portare avanti, dall'altro non possiamo, in questo lavoro, accettare le conclusioni a cui egli giunge e che riguardano il problema della soggettività, conclusioni a cui Descombes arriva a partire proprio dalla violazione, se così possiamo dire, del metodo wittgensteiniano. Sebbene l'analisi descombiana sia un'analisi grammaticale, fatta con cura e perizia, Descombes non si interessa all'uso comune, quello ordinario, del nostro linguaggio. Ma, lo abbiamo visto, in Wittgenstein l'analisi grammaticale fa tutt'uno con l'analisi del linguaggio ordinario, ed è proprio nel linguaggio ordinario che emerge la nostra soggettività, come Laugier sottolinea più volte ne *Le mithe de l'inexpressivité* parlando dell'analisi grammaticale descombiana:

Cette analyse, même si elle se veut élucidatoire, est donc correctrice, ce qui a beaucoup d'avantages puisqu'elle met en évidence toutes sortes de confusions dont s'entourent les théories contemporaines du sujet. Elle permet, conformément au pont de vue de Wittgenstein, d'ébranler des caractéristiques couramment attribuées au sujet, comme la connaissance de soi, la conscience de soi, l'autoposition du sujet, le rapport subjectif à soi. Mais chez Wittgenstein la grammaire, on l'a dit, est autant descriptive que normative: elle ne dit pas à quoi notre réflexion ou notre langage doivent se conformer, mais nous permet de savoir *ce que nous voulons dire (mean)*, de nous rendre intelligibles à nous-mêmes, comme y aspire explicitement le *Tractatus* avant même la seconde et la dernière philosophie. Le wittgensteinien ne peut que suivre Descombes dans sa volonté de clarification théorique sur le sujet, et dans sa critique grammaticale des philosophies de la conscience, mais peut aussi résister à sa volonté de « grammaticalisation de » ce discours. Car quand on examine nos usages, il s'agit bien de ce que nous voulons dire: et *nous*, comme l'a noté Cavell est aussi une première personne. Le but de l'élucidation est bien de nous montrer ce que nous voulons dire, et savoir ce que nous voulons dire est bien une question qui engage une forme de subjectivité²⁹.

Il noi è una prima persona, è questo il cuore del problema, il soggetto agente è costantemente immerso in un contesto linguistico, il soggetto agisce sul linguaggio, “noi” è una prima persona perché è il momento in cui il soggetto reclama il diritto di poter parlare a nome dell'altro, l'autorità della prima persona è questa, quella di poter parlare della propria comunità con lo stesso diritto con cui essa parla di se stessa.

Il soggetto, l'abbiamo detto, è sempre un soggetto parlante, un soggetto che ha il problema di voler dire ciò che effettivamente dice, ed è proprio nella tensione che si instaura tra il voler dire qualcosa ed il dire qualcosa, nello scarto che c'è tra l'uno e l'altro, che possiamo ritrovare la nostra soggettività. Anche il soggetto di Cavell e Laugier è un soggetto agente, ma non è un soggetto privo di soggettività, l'asimmetria tra la prima e la seconda persona, benché rimanga un'asimmetria senza privilegi, esiste. È una asimmetria che nega la conoscenza di sé, l'autorità cognitiva su se stessi, ma che non esclude la soggettività:

Wittgenstein serait d' accord pour dire que l'énoncé de croyance en première personne n'est pas un énoncé d'attribution (énoncé qui attribuerait ma croyance à quelqu'un, qui se trouverait être moi). Mais n'empêche, c'est bien moi (si indéterminée que soit cette notation) qui dis quelque chose quand je parle. «L'homme qui crie de douleur ou qui dit qu'il a mal ne choisit pas la bouche qui le dit », « Je ne peux

²⁹ S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., p. 116.

m'observer comme je le ferais de quelqu'un d'autre, me demander: qu'est-ce qu'il va faire maintenant, celui-là ». Wittgenstein parle de « coordination différente »³⁰.

Quando Wittgenstein dice che c'è una coordinazione differente, se non ci fosse uno scarto tra la prima e la terza persona, di che coordinazione parlerebbe? Tra chi? Che senso ha di parlare di coordinazione se non teniamo conto della soggettività del soggetto?

Descombes vorrebbe cambiare la grammatica dei verbi psicologici, però dimentica che la grammatica indica le condizioni di possibilità dell'espressione e che a questa non può sostituirsi.

La critica di Laugier a Descombes è dura, la soggettività è un carattere fondamentale dei nostri discorsi allo stesso modo in cui l'agire lo è delle nostre azioni³¹, e Descombes non se ne rende conto perché, influenzato da Bouveresse, ignora gli ultimi scritti wittgensteiniani:

On doit tenir compte du fait qu'une grande référence Vincent Descombes, pour lire Wittgenstein, est Bouveresse, et particulièrement le *Mythe de l'intériorité*. Mais ce livre, outre qu'il ne constituait pas une simple critique de la subjectivité, ne tenait pas compte (car il visait déjà, comme Descombes; aujourd'hui, à combattre une certaine mythologie du sujet sûr et certain de soi) de tonalités de Wittgenstein dans sa toute dernière philosophie, celle des écrits sur La philosophie de la psychologie, domaine précisément dont relève le livre de Descombes. La différence sujet/objet, comme la différence intérieur/extérieur, est grammaticale, pas au sens d'une normativité, mais d'une structure: intérieur, comme «subjectif», ne désigne pas un objet ou un lieu, mais une caractéristique des phénomènes - de notre *description* des phénomènes. Cavell note à ce propos que nous utilisons le terme « intérieur » non seulement pour ce qui relève du caché, mais aussi de la propagation extérieure, du rayonnement, comme le montreraient les usages d'expressions comme «beauté intérieure »,« conviction intérieure », « calme intérieur »³².

Non possiamo dunque eliminare contemporaneamente il soggetto referenziale e quello parlante, perché facendolo si perde, per l'appunto, la struttura dei verbi psicologici, infatti ciò che Descombes chiama de-psicologizzare i verbi psicologici, in realtà si tramuta in un de-soggettivarli, in un rendere inutili ed inutilizzabili le espressioni come “io credo...”. Tornare al linguaggio ordinario vuol dire

³⁰ Ivi, p. 121.

³¹ Cfr. ivi, p. 118.

³² Ivi, p. 119.

depsicologizzare i verbi psicologici, quindi ricercarne l'uso all'interno delle pratiche linguistiche e non nella magia del soggetto referenziale, ed allo stesso tempo mantenerli vivi. In fondo dicendo "io credo..." sto facendo qualcosa con queste parole e ciò non mi induce forzatamente a concepire il soggetto alla maniera cartesiana.

Il soggetto che possiamo sostituire a quello cartesiano è il soggetto della voce, o meglio, per dirla alla Cavell, il soggetto dello scetticismo, il soggetto che non conosce se stesso ma che è conosciuto dall'altro, il soggetto che espone la propria interiorità al mondo perché non può fare a meno di farlo, non riesce a controllare la propria voce e vive nell'angoscia di esporre costantemente la propria soggettività:

L'inconnaissabilité prétendue d'autrui déguise, suggère Cavell, le refus, ou l'angoisse de se connaître, de se *sentir* soi-même. Ce que dit souvent Wittgenstein de la confusion inhérente à l'idée que nous n'avons pas accès à autrui et à ses pensées, et à celle d'un accès transparent à soi, renvoie à cette anxiété centrale, celle du rapport à ses propres sensations et pensées. La critique par Descombes du sujet sûr et certain de soi n'atteint pas le sujet du scepticisme, qui précisément n'est *pas là*, est fuyant et élusif.

La volonté d'en finir avec le sujet, perceptible chez beaucoup d'usagers de Wittgenstein, serait alors un symptôme de cette anxiété, de la méconnaissance de sa propre subjectivité. À traiter systématiquement la question de la première personne par celle de l'ipséité, de la conscience et de la connaissance de soi, on manque un élément de l'approche proprement wittgensteinienne de la subjectivité - de l'expression, de la parole et du langage comme exposition à autrui, et revendication³³.

Il problema dell'espressione è quindi il problema della voce e della soggettività, qui la voce non è intesa soltanto come lingua, la nostra interiorità si esprime nella nostra voce anche quando le nostre parole dicono tutt'altro. Nel film *Angoscia* ad esempio una giovane ed innamorata Paula, interpretata da Ingrid Bergman, non riesce a cantare l'Opera perché, sebbene le sue doti canore siano indiscutibili, la sua voce lascia trasparire la felicità che ha dentro e che poco si addice ad un'opera tragica. Più avanti nel film invece, quando il suo matrimonio e la sua vita la costringono all'infelicità, sebbene non abbia più la possibilità di cantare, le sue urla, i suoi lamenti, mostrano la tristezza che qualche tempo prima le avrebbe dato la possibilità di divenire una vera cantante d'opera. La voce dell'urlo del paragrafo 244 delle *Ricerche Filosofiche* espone la nostra interiorità anche nel momento in cui questo viene rieducato tramite i nostri giochi linguistici.

³³ Ivi, p. 123.

Secondo Laugier in Wittgenstein la voce e la soggettività non possono essere separate e fanno un tutt'uno col problema del soggetto³⁴. Un enunciato è detto tramite una voce ed ha senso solo se vi è una voce che si prende la responsabilità di esprimerlo:

«Io so» ha senso soltanto quando una persona lo dice. Allora, però, è indifferente se l'asserzione sia «io so...», oppure: «Questo è...»³⁵.

La bocca diventa quindi, potremmo dire in maniera figurativa, il locus della nostra soggettività, la voce la sua manifestazione.

5. Soggetto e soggettività

Come abbiamo visto in Descombes possiamo ritrovare una perdita della soggettività a favore di una concezione impersonale del soggetto. Le conclusioni di Laugier sono invece del tutto differenti: una de-psicologizzazione del soggetto non cancella il nostro concetto di soggettività ma lo chiarifica a livello filosofico.

Quando Descombes sostiene che, secondo Wittgenstein, i verbi psicologici vanno de-psicologizzati egli intende desoggettivizzarli, privati di una soggettività, in verità, secondo Laugier, lo scopo di Wittgenstein è quello di delocalizzare il soggetto, quindi di desoggettivare questi verbi, di privarli di un soggetto:

Quando un tizio dice «io ho un corpo», gli si può chiedere: «Chi parla qui con questa bocca?»³⁶.

Il nostro dire “io” non rimanda quindi ad una coscienza, il soggetto rimane passivo, le parole non possono essere localizzate all'interno di un soggetto perché il soggetto non riesce a controllarle. Il soggetto è posseduto dal linguaggio, esso è passivo allo stesso modo in cui è passivo durante la respirazione:

Io la penso così: Il credere è uno stato dell'anima. Ha una durata; e tale durata è indipendente, per esempio, dalla durata della sua espressione in una proposizione.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 124.

³⁵ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 588.

³⁶ *Ivi*, p. 244.

Dunque è un tipo di disposizione di colui che crede. Me la rivelano, nell'altro, il suo comportamento, le sue parole. E precisamente, sia l'espressione «Io credo...» sia la sua semplice asserzione. - E per quanto riguarda me? In che modo, io, per parte mia, riconosco la mia propria disposizione? Qui dovrei poter prestare attenzione a me stesso, come fanno gli altri: stare a sentire le mie parole, essere in grado di trarre conclusioni da esse!

Il mio atteggiamento verso le mie proprie parole è completamente differente da quello degli altri. Se solo potessi dire «Mi sembra di credere», potrei trovare quel modo di coniugare il verbo. Se io udissi le parole che la mia bocca pronuncia, potrei dire che un altro parla per mia bocca. «Giudicando da quello che dico, io credo questa cosa». Ebbene, è possibile immaginare circostanze in cui queste parole avrebbero senso.

E allora uno potrebbe anche dire: «Piove e io credo che non piova», oppure: «Mi sembra che il mio ego creda questa cosa, ma non è così». A questo scopo dovrei raffigurarmi un comportamento il quale indichi che per mia bocca parlavano due persone³⁷.

Tutto ciò che riguarda il soggetto sembra essere vacuo, io sono inaccessibile a me stesso, a tal punto di credere che sia un estraneo a parlare al mio posto, tanto quanto sono accessibile all'altro e l'altro è accessibile a me. Pensiamo a come sia strano sentire la prova voce registrata, al senso di fastidio, di inappartenenza che essa può farci provare. Laugier interpreta la diversità delle voci che appaiono negli ultimi scritti di Wittgenstein proprio come una ricerca della propria voce, voce che manifesta la propria soggettività imponendosi sulla passività del soggetto³⁸.

In un contesto di questo tipo, de-psicologizzare la psicologia vuol dire desoggettivare le proposizioni “in io” da un lato ma soggettivizzare tutto ciò che noi diciamo, perché ciò che noi diciamo viene detto all'interno di un accordo, ma in ogni caso sono io a dover essere in accordo. In Laugier vi è dunque un soggetto che accetta l'accordo ed in esso si dissolve ed una soggettività prorompente che si manifesta in ogni emissione vocale, che sia un gemito od una proposizione. Quindi, se da un lato il soggetto ha un ruolo passivo, ma necessario affinché l'essere umano possa agire e parlare, dall'altro la soggettività ha un ruolo da protagonista, nella misura in cui essa diventa *agency* o agentività nell'azione e voce nel discorso. Il soggetto che segue una regola è addestrato a seguirla, lo abbiamo visto, ma è la sua soggettività che rende possibile l'accordo con la regola.

³⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 253.

³⁸ Cfr. S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, cit., p. 124.

Dire “io” è una forma grammaticale, è vero, ma la nostra soggettività è la nostra stessa capacità d’espressione, essa si impone sulla grammatica e travolge anche questa, la nostra voce non ha bisogno di dire “io” per esprimere la nostra interiorità:

La subjectivité dans le discours, ainsi entendue en termes naturalistes, ceux de notre style personnel de représentation de la nature humaine (au sens de *Darstellung*, de se faire représentant), n'a pas besoin de trace grammaticale. Un discours peut être subjectif en étant à la troisième ou à la deuxième personne [...] . C'est une subjectivité définie par la capacité d'expression, ou mieux qu'une capacité: une disposition (passive) à l'expression³⁹.

È evidente che con questo tipo di approccio Laugier riesce a ridonarci un concetto di soggetto valido e che sfugge alle critiche fatte da Wittgenstein e Descombes al soggetto classico, spostando il problema dall’analisi grammaticale a quello della natura umana pervasa dall’espressione.

Ma l’espressione, come abbiamo visto, è problematica, sovrasta il soggetto, è causa di scetticismo. Se il soggetto è passivo e costretto all’espressione, quindi alla comunicazione, allora deve essere soggetto anche al fallimento di quest’ultima, in tutte le sue forme, al fallimento nell’agire e al fallimento nel parlare. È questo il momento in cui, in Laugier, ritorna l’analisi grammaticale, ma che al contrario di come la concepisce Descombes, è l’analisi delle nostre espressioni nel linguaggio ordinario, in particolare delle espressioni in cui ci scusiamo di qualcosa.

Se da un lato il soggetto non controlla le nostre espressioni, dall’altro le nostre espressioni possono essere inadeguate, fallimentari. La possibilità dell’adeguatezza è la stessa possibilità dell’inadeguatezza, per questo il soggetto concepito in questo modo può essere chiamato soggetto scettico, perché il fallimento dell’espressione fa parte della natura stessa dell’espressione:

La subjectivité existe aussi dans cette possibilité permanente de l'échec et de l'inapproprié. De même que la subjectivité juridique se trouve dans la transgression ou le non-suivi de la règle⁴⁰.

La dimension de l'échec n'est pas accidentelle, complémentaire, mais inhéente, *naturelle* au langage et à son *agency*. Ce n'est pas seulement la fragilité ou la pluralité ou l'obscurité du sujet, mais sa passivité qui est à mettre en évidence - il doit *supporter*

³⁹ Ivi, p. 127.

⁴⁰ Ivi, p. 128.

la voix, comme l'action (le suppôt). La subjectivité de l'action, c'est l'*agency* elle-même⁴¹.

L'azione e la parola possono quindi essere definite dalla loro possibilità di essere inadeguate, ed è proprio per questo che Cavell e Laugier, nel definirle riprendono la problematica austiniana degli atti performativi e delle scuse attraverso i quali classificarli⁴².

Le nostre scuse sono diverse e si adattano a diversi tipi di azioni (quindi anche di espressioni), il nostro linguaggio ordinario è quindi in grado di classificare le azioni dalla diversità delle scuse utilizzate. Quando per disattenzione urtiamo qualcuno, possiamo scusarci dicendo che non l'abbiamo fatto di proposito, che è, a pensarci bene, anche un modo di dire che non sono stato io ad averlo fatto, ma qualcosa che ha preso il sopravvento su di me. Una scusa di questo tipo è una scusa accettata dalla nostra comunità, non lo sarebbe però se la stessa scusa fosse stata adoperata da coloro che hanno ucciso il giudice Falcone qualche hanno fa. Espressioni quali "non me ne sono accorto", "non volevo farlo", "ero distratto" non funzionano in tutti i casi, sono dei lasciapassare, è vero, ma non dei passe-partout. Davanti ad un giudice è importante avere una buona scusa, quando diciamo che siamo stati distratti, che c'è stato un errore, che è stato un accidente stiamo dicendo che non siamo signori delle nostre azioni, il nostro linguaggio ordinario ci mostra la passività del soggetto.

I nostri modi di scusarci sono diversi ed eterogenei e diverse ed eterogenee sono anche le nostre azioni. Definire l'azione attraverso le scuse vuol dire concepire il concetto d'azione come un concetto aperto, allo stesso modo del concetto di giuoco linguistico.

Posso scusarmi dicendo che ero distratto, posso scusarmi dicendo che volevo farlo ma che adesso sono pentito e non lo rifarei, posso ancora scusarmi dicendo che se potessi farlo lo rifarei ma che mi dispiace averlo fatto. Il giuoco linguistico dello scusarsi è un giuoco linguistico aperto, non riusciamo a darne una definizione. L'essere dispiaciuti non ne è l'essenza e neanche promettere di non rifarlo lo è come non lo è dire che non ero in me mentre lo facevo. Di conseguenza diventa problematico anche definire l'azione, possiamo solo dire che l'azione è ciò di cui ci si può scusare, che di per se non è una grande definizione. Ci troviamo quindi a dover relazionare il concetto

⁴¹ Ivi, p. 129.

⁴² Cfr. ivi, p. 130.

di espressione con quello di azione e di gioco linguistico, entrambi concetti aperti e che quindi sfuggono alla definizione classica, ma che in qualche modo possiamo descrivere all'interno della forma di vita, della dualità delle nostre forme di vita, quelle culturali impiantate in quella biologica.

Possiamo quindi pensare che la struttura linguistica dei concetti di azione e gioco linguistico, quindi del cuore delle nostre espressioni, rispecchi in qualche modo "l'incontrollabilità" delle nostre azioni e delle nostre parole, delle nostre espressioni. È come se il linguaggio ordinario, ancora una volta, ci indichi quale sia la strada da percorrere in filosofia. Ed è proprio nel linguaggio ordinario che dobbiamo calare la nozione di soggettività, definendola quindi nel linguaggio e mettendola in relazione alla comunità di parlanti. La soggettività è quindi la nostra capacità di esprimere la nostra interiorità alla società, è la coordinazione attraverso la quale l'io si rapporta all'altro:

La subjectivité se maintient comme *capacité* à s'exprimer dans l'action, à prendre en compte l'esprit de l'autre, capacité de lecture mutuelle et sociale des expressions d'autrui⁴³.

E quindi nel triangolo soggetto-voce/azione-forma di vita che la soggettività può essere spiegata, una soggettività che pervade il soggetto e lo costringe all'espressione che le è concessa dalla forma di vita biologica e che si rivolge alle forme di vita culturali, alla società e alle loro istituzioni. Le azioni umane sono conseguenza sia dell'ambiente sociale in cui viviamo, sia della propria interiorità che vuole esprimersi. Il nostro linguaggio è collegato direttamente al primitivo, alle nostre reazioni naturali, l'addestramento ricevuto trasforma non solo il modo in cui noi ci esprimiamo, ma trasforma anche l'insieme di fenomeni psicologici che possiamo avere, e sono queste trasformazioni che formano la nostra soggettività. Se il cane del paragrafo 250 delle *Ricerche Filosofiche* non può fingere ed il coccodrillo delle *Osservazioni Filosofiche* non può sperare, l'essere umano deve poter fare entrambe le cose, se non lo facesse infatti diventerebbe qualcosa di estraneo, un caso limite di ciò che noi intendiamo come essere umano. Possiamo infatti notare come la stampa, la medicina, l'opinione pubblica in generale, si trovi in imbarazzo nel parlare di qualcuno che vive in stato vegetativo, un imbarazzo dovuto al concetto stesso di vita umana. Più ci spostiamo verso il limite di un

⁴³ Ivi, p. 138.

concetto, più il concetto stesso sembra perdere di significato: in che modo si comporta un essere umano che non spera mai?

Qualcuno dice: «L'uomo spera », Quale sarebbe la descrizione appropriata di questo fenomeno di storia naturale? - Potremmo osservare un bambino finché, un bel giorno, non esprima speranza: e allora potremmo dire: « Oggi ha sperato per la prima volta ». Ma suonerebbe strano! Mentre sarebbe, invece, del tutto naturale dire: «Oggi ha detto per la prima volta 'lo spero'». E perché mal suona strano? In effetti, non si dice certo che un lattante spera ..., mentre lo si può dire tranquillamente dell'adulto. - Ebbene, la vita quotidiana diventa a poco a poco quella cosa in cui c'è spazio per la speranza⁴⁴.

In questo caso ho usato l'espressione «incorporato», ho detto che la speranza, il credere, ecc. sono incorporati nella vita umana, in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita la vita umana. Il coccodrillo non spera, l'uomo sì. O anche: del coccodrillo non si può dire che spera; lo si può dire, invece, degli uomini. Ma come dovrebbe comportarsi un uomo perché di lui si possa dire che non spera mai? - La prima risposta è: Non lo so. Sarebbe già più facile dire come dovrebbe comportarsi un uomo che non si strugge mai per qualcosa; o che non si rallegra mai di niente; o che non si spaventa mai, o non ha timore di alcunché⁴⁵.

Per descrivere le azioni umane, quindi la soggettività umana, non possiamo isolarle da ciò che è la vita ordinaria dell'essere umano, che l'anima sia incarnata, che la soggettività sia incarnata vuol dire proprio che è in commercio col mondo, con l'altro, con le istituzioni della comunità. La descrizione della soggettività umana non può fare a meno di dover considerare lo sfondo all'interno del quale essa si esprime, l'intero brulichio delle azioni umane:

Come potremmo descrivere il modo d'agire degli esseri umani? Di certo solo indicando le azioni dei diversi esseri umani, nel loro brulicante intreccio. Non quello che uno fa in questo momento, ma l'intero brulichio delle azioni umane, è lo sfondo sul quale noi vediamo un'azione, sfondo che determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le reazioni che abbiamo⁴⁶.

Ed è proprio in questo brulichio che il soggetto possiamo dire che fonda la propria autorità, non si parla però di un autorità epistemologica, ma di un'autorità espressiva. Il soggetto reclama l'autorità, il diritto di poter parlare a nome della

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., Parte II, § 15.

⁴⁵ Ivi, Parte II, § 16.

⁴⁶ Ivi, Parte II, § 629.

comunità, di dire “noi”, ovvero il diritto di poter dire che il linguaggio che sta parlando, quello che ha ereditato, quello che gli è stato insegnato, che ha studiato, su cui è stato corretto, quel linguaggio lì, adesso è il suo di linguaggio. Un linguaggio di cui egli è maestro in una società di maestri suoi pari.

6. L'autorità del soggetto

Chi è l'autorità quando tutti sono maestri? È questo che si domanda Cavell quando nella prima parte di *The Claim of Reason* sta affrontando il tema della concezione linguistica di Wittgenstein.

Capire chi è l'autorità in una società di maestri che rivendicano il linguaggio in cui si esprimono come di loro proprietà, è capire quale sia il rapporto tra comunità, linguaggio e soggetto.

La nozione di concetto aperto o dai contorni sfumati e quella di regola, come vedremo, diventano importanti al fine di comprendere come i tre vertici del triangolo (comunità, linguaggio e soggetto) possano essere legati tra loro.

Nel paragrafo 71 delle *Ricerche Filosofiche*, per la prima volta, si presenta la nozione di concetto dai contorni sfumati, questa nozione è uno strumento utilizzato da Wittgenstein per spiegare il funzionamento del nostro linguaggio e, soprattutto, il modo in cui utilizziamo i concetti.

Come abbiamo visto nel capitolo uno, noi non dobbiamo, né d'altronde possiamo, ricercare qualcosa che è comune a tutto il linguaggio. In questo campo non c'è posto per la ricerca dell'essenza. Piuttosto, la cosa migliore che possiamo fare è quella di creare dei termini di paragone, notoriamente i giochi linguistici, al fine di poter spiegare, nel modo più opportuno, ciò che vogliamo dire quando parliamo. Proprio per questo Wittgenstein introduce il concetto di somiglianza di famiglia al paragrafo 66, ma se da principio il concetto di somiglianza si può intendere come qualcosa di meramente negativo, utile a rompere con la tradizione filosofica che trova nella ricerca dell'essenza del linguaggio la propria ragione di esistere, questo concetto sembra essere in perfetta sintonia col nostro modo di operare nel linguaggio o, più in generale, di mappare il mondo. La ricerca della somiglianza può quindi essere la strada per comprendere le

potenzialità delle nostre percezioni, un modo per capire come noi riconosciamo le cose, il modo, potremmo dire, per vedere “differentemente”.

La somiglianza è un modo di comprendere le capacità delle nostre percezioni, un modo per capire come riconosciamo qualcosa, un modo, potremmo dire, per vedere “altrimenti”. «C’est en “voyant autrement” un objet» - chiarisce Sandra Laugier - «comme dans l’exemple connu du canard lapin, ou d’autres exemples de Wittgenstein où quelque chose soudain m’apparaît, qu’émerge ce voir: je ne voyais pas alors que j’avais sous les yeux»⁴⁷.

Senza voler pensare a qualcosa di molto complesso, per esempio ad un popolo che non abbia il concetto di domani, noi, come dice Cavell, avremmo delle evidenti difficoltà a relazionarci con una cultura che non considera simile il modo con cui diamo da mangiare al gatto, al leone o al cane. Quindi al posto di usare il verbo mangiare, in inglese *to feed*, questa popolazione dovrebbe utilizzare un verbo specifico per ogni animale a cui si dà da mangiare. Il distacco tra noi e loro sarebbe ancora più grande dal momento che noi utilizziamo il verbo *feed* anche per pagare il parchimetro.

Noi impariamo l’uso di *feed* nell’uso di “nutrire il micio”, “nutrire il leone”, “dar da mangiare ai cigni”, poi un giorno uno di noi usa *feed* dicendo “caricare il parchimetro”, o “caricare l’apparecchio fotografico”, o “alimentare la macchina”, o “alimentare il suo orgoglio”, o “alimentare il cavo”, e noi lo capiamo perfettamente, senza incontrare problemi. Naturalmente, nella maggior parte dei casi, potremmo usare una parola diversa, e non cercare di proiettare o trasferire *feed* da contesti come “nutrire la scimmia” a contesti come “alimentare la macchina”. Ma che vantaggio ci sarebbe se lo facessimo?⁴⁸.

Ciò che davvero ci stupirebbe di comunità di questo tipo è il fatto che troverebbero insensati i nostri tentativi di proiettare il significato di una parola da un contesto distante da quello in cui viene usata abitualmente. Di fare quindi emergere in qualche modo, una sorta di originalità nelle nostre attività. Non darebbero alla nostra soggettività la possibilità di esprimersi all’interno del nostro linguaggio e nei modi a lei più consoni.

La tensione tra individuo e comunità, il fatto che una tensione vi sia, è fondamentale sia alla formazione della nostra soggettività sia alla formazione delle condizioni di possibilità di espressione della nostra interiorità. Il mio accordo con le

⁴⁷ S. Cavell, *La riscoperta dell’ordinario*, cit., p. 210.

⁴⁸ Ivi, pp. 242-243.

regole della comunità è il mio di accordo, io devo dire sì. Alla fine spetta sempre a me la decisione di seguire o non seguire una regola, una volta che, la regola l'abbiamo compresa.

Le regole ci addestrano a parlare, ad agire in un determinato modo e fondamentalmente a comportarci come gli altri già si comportano.

L'addestramento, in quanto tale, non è soggetto a critica, ci viene spiegato come contare, come chiamare i colori, come parlare delle nostre sensazioni, dei dolori delle speranze ecc.

Affinché il bambino possa entrare a pieno diritto nella comunità degli adulti, deve essere in grado di mostrare come la propria conoscenza delle regole della comunità, linguistiche e non, il proprio modo di eseguire un ordine, la maniera in cui affronta un esame a scuola, le proprie reazioni rispetto a dei fatti particolari siano in qualche modo in accordo con quello della comunità. Se così non dovesse essere, la persona diventerebbe automaticamente un problema, andrebbe rieducata. Se invece al posto di piangere e urlare, il bambino inizia a dire che sta male, o che ha dolore in una zona del corpo, siamo propensi a dire che sta seguendo il naturale iter di crescita. È questo il momento in cui la persona impara un modo per mappare il mondo. Per distinguere le cose tra loro e, soprattutto, per entrare in un sistema che le dà la capacità di recuperare le somiglianze che si trovano nei diversi concetti. Così, proprio a causa di questa capacità, l'individuo riesce a far emergere la propria soggettività all'interno della propria comunità.

Quando per la prima volta qualcuno proietta il significato di una parola in un contesto diverso da quello abituale, anche se debolmente, è lì che emerge la sua soggettività. In questo modo l'individuo prova a distaccarsi dal proprio addestramento proponendo alla comunità qualcosa di parzialmente originale. Dico debolmente o parzialmente, perché qui l'individuo ha il freno a mano tirato, tirato dalle regole che lo hanno addestrato. Come sostiene Cavell, non qualsiasi tipo di proiezione è gradita alla comunità, la proiezione segue comunque le regole dei parlanti:

Mentre da un lato è vero che dobbiamo usare la stessa parola, proiettare una parola in diversi contesti (dobbiamo essere *disposti* a chiamare *uguali* alcuni contesti), dall'altro è altrettanto vero che ciò che *vale* come una proiezione legittima è sottoposto ad un severo controllo.

Si può “nutrire una scimmia con delle noccioline” e “rifornire il parchimetro di monetine”, ma non si può nutrire una scimmia ficcandole monetine in bocca e, se si

infilano delle noccioline nella fessura per le monete, non si *starà* caricando il parchimetro. Se si mettesse un mucchio di carote nella gabbia di un leone, lo si starebbe nutrendo? Il fatto che il leone non le mangi non sarebbe sufficiente per dimostrare che non lo avete nutrito; perché il leone *potrebbe* anche non mangiare la sua porzione di *carne*. Ma in quest'ultimo caso "potrebbe non mangiare" significa "allora non ha fame" o "rifiuta di mangiarla". E non ogni caso in cui "non si mangia" equivale a "rifiutare del cibo". Il cigno che passa accanto all'uovo di Pasqua sulla sponda del lago, o passa oltre un branco di pesciolini, o sotto il forcone con la carne che l'inserviente sta portando alla gabbia del leone, non sta rifiutando di mangiare l'uovo, i pesciolini o la carne. Ciò che sarà o varrà come "essere nutrito" è imparentato a ciò che varrà come "rifiutarsi di mangiare", e quindi imparentato a "rifiutare di accoppiarsi", "rifiutare di ubbidire" ecc. Che cosa possono rifiutare un leone o un cigno? Ebbene, che cosa si può offrire loro? (Se diciamo: "La batteria si rifiuta di rispondere", pensiamo che la batteria sia coccia?)

Direi: un oggetto, un'attività o un evento su cui o verso cui viene proiettato un concetto, deve *indurre* o *permettere* quella proiezione; allo stesso modo in cui, perché un oggetto sia (chiamato) un oggetto d'arte, esso deve permettere o indurre all'esperienza e il comportamento che sono adeguati o necessari ai nostri concetti di apprezzamento, contemplazione o assorbimento...relativi ad un oggetto artistico⁴⁹.

Nella seconda parte delle Ricerche filosofiche Wittgenstein dice che il significato secondario di una parola non è un significato traslato, quando diciamo che il martedì è grasso o che la vocale "e" è gialla, non stiamo ancora facendo una metafora. Il contesto in cui ci troviamo deve in qualche modo indurci alla proiezione, come direbbe Cavell la proiezione deve essere un processo naturale, dove per naturale si intende il fatto che essa rientra in qualche modo nell'addestramento che abbiamo ricevuto.

Ma c'è un momento in cui il cerchio si chiude e il rapporto tra soggettività, linguaggio e comunità diventa più esplicito, questo è il caso della metafora.

La metafora, al contrario della semplice proiezione, rompe completamente con le regole che utilizziamo.

Cavell chiama il processo innaturale, nel senso in cui essa interrompe i modi "preinscritti" per proiettare il significato di una parola. È il momento in cui l'individuo si mostra "prepotente" davanti al proprio interlocutore e lo obbliga a piegarsi al proprio modo di parlare, a vedere un coniglio dove prima egli vedeva solo un'anatra. È il momento in cui la soggettività si dichiara antagonista della regola, quindi antagonista della comunità stessa. Con la metafora, la soggettività reclama il diritto del soggetto di essere maestro in un mondo di possibili maestri.

⁴⁹ Ivi, p. 245.

In italiano per dire buona fortuna si usa anche l'espressione in bocca al lupo. Il motivo per il quale si usi questa espressione è poco importante, potrebbe dipendere da una vecchia credenza secondo la quale il lupo è l'incarnazione del male, a causa della sua voracità. Potrebbe invece dipendere da una delle fiabe di Esopo o di La Fontaine o dai racconti dei fratelli Grimm. Assumiamo che il significato derivi proprio da una favola dei fratelli Grimm, quella di Cappuccetto Rosso. Dicendo "in bocca al lupo" io auguro ad una persona che sta per affrontare una situazione molto difficile di andare direttamente in pasto al proprio carnefice, sembra una follia. E questa mi risponde "crepi". Pensiamo a che reazione possa aver avuto la prima persona che ha ricevuto questo augurio e a quale sforzo deve aver fatto per comprendere quello che diceva il suo interlocutore. Nessuno si meraviglierebbe se l'augurio non fosse stato capito, perché ciò che ha fatto colui che ha detto per la prima volta questa cosa è stato un salto nel buio, una rottura totale con ciò che il proprio addestramento gli aveva insegnato a fare. Un distaccarsi volontario dalla comunità, distacco che, come ci dice Cavell, procura angoscia. L'individuo cambia le regole del gioco, ponendo come regola del gioco una storia dei fratelli Grimm. Fortunatamente per lui questa prepotenza è stata in qualche modo compresa e poi anche premiata, infatti adesso noi tutti diciamo in bocca al lupo. Il premio è proprio quello di essere stato assolto e assunto. Assolto dalla "colpa" di essersi distaccato e contemporaneamente assunto a regola generale dei nostri giochi linguistici e reintegrato nella società stessa come parte contribuente.

L'opposizione soggettività-comunità, in questo caso viene disciolta nelle nostre stesse pratiche e l'individuo viene riassorbito all'interno della comunità. In questo modo il cerchio si chiude...o il triangolo si forma a partire da quei tre vertici. Soggettività e comunità sono così, legate da un vincolo di necessità logica, possiamo pensarle in linea di principio, logicamente coogenerate. La soggettività dell'individuo si forma attraverso l'addestramento che si riceve dalla comunità, a sua volta essa nel possibile tentativo di rompere con le regole comunitarie è capace di generarne altre, che unite alle prime, tengono in piedi la comunità stessa.

Tornando alle *Ricerche Filosofiche*, Wittgenstein mostra come il concetto di gioco e, quindi, quello di gioco linguistico racchiudono degli elementi che se da un lato sono imparentati tra loro, dall'altro possono essere totalmente differenti. Possiamo pensarla come una somiglianza a zone, la zona A somiglia alla B, che somiglia alla C

(Oltre che alla A) e così via, ma vi è la possibilità concreta che tra la zona A e quella D non vi sia alcuna somiglianza.

In questo modo il concetto di somiglianza di famiglia da concetto negativo ha tutte le carte in regola per diventare un concetto operativo, pratico. Capace di descrivere nel modo migliore i nostri concetti proprio perché questi vengono formati anche a partire da una comunità che opera e che ordina in maniera consequenziale alla propria capacità di trovare le somiglianze e le differenze tra le cose, tra oggetti fisici e sensazioni, tra racconti immaginati e momenti di vita reale o semplicemente tra l'azione di contare a voce alta e quella di farlo in silenzio.

Conclusione

“La subjectivité se maintient comme *capacité* à s’exprimer dans l’action, à prendre en compte l’esprit de l’autre, capacité de lecture mutuelle et sociale des expressions d’autrui”¹. È questa la definizione che Laugier dà della soggettività. Una *capacità* o *abilità*, potremmo dire, “relazionale”. Il fatto è che più che una definizione, questa sembrerebbe essere una tesi. La tesi sarebbe più o meno questa: la soggettività è un prodotto della nostra forma di vita, anzi delle nostre forme di vita, quella biologica e quelle culturali. Ma se è vero che, benché la tentazione possa essere grande, nessun wittgensteiniano dovrebbe farsi convincere da Descombes che dobbiamo rinunciare alla costruzione intenzionale in filosofia, è altrettanto vero che, ancora una volta, dobbiamo fuggire dal seguire in filosofia il metodo che è proprio delle scienze e che secondo Wittgenstein non deve riguardare la filosofia. La filosofia ha il compito di chiarire i concetti, di riportarli, quindi al loro linguaggio originario, quello ordinario.

È vero, Wittgenstein ci mostra come tutto il linguaggio abbia un carattere soggettivo, ogni nostra parola, e anche le frasi impersonali, sono, se così possiamo dire, ripiene della nostra interiorità, noi ci esprimiamo in esse. Ci esprimiamo tramite le parole (intese come uso) e tramite la nostra voce.

Il tono della nostra voce, nella frase “piove!” può dirci tante cose, può esprimere frustrazione (se dobbiamo assistere ad uno spettacolo all’aperto) o contentezza (se il nostro terreno, ormai da giorni ha bisogno di acqua), ma anche indifferenza (magari dobbiamo andare al cinema e la questione ci interessa poco).

Tutti i nostri giochi linguistici sono espressivi, gli ordini, le preghiere, quindi le speranze, le bestemmie, le imprecazioni, infine anche le descrizioni.

“Il 5 marzo Mario scivolò su una buccia di banana, fortunatamente non si fece male” e “il 5 marzo Mario scivolò su una buccia di banana, purtroppo ciò non gli impedì di arrivare prima di me” sono due descrizioni dello stesso evento in cui sono espresse due “interiorità” diverse.

Non abbiamo bisogno di dire “io credo...”, “io spero...”, “secondo me...” per fare emergere la nostra interiorità. Possiamo quindi dire che la nostra soggettività è immanente al nostro linguaggio?

Piuttosto che rispondere a questa domanda, ciò che in questo contesto sembra più interessante è la risposta ad un’altra domanda: perché il Wittgenstein maturo non usa la parola “soggettività” all’interno delle sue opere?

¹ S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l’inexpressivité*, cit., p.138.

Quando ci riferiamo alle nostre credenze, ai nostri desideri, a tutto ciò che è psicologico, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, lo facciamo, nella maggior parte dei casi, tramite delle immagini: l'interiorità, l'esteriorità, l'oggetto mentale, l'espressione, il desiderio (la mancanza delle stelle). Quando invece diciamo "soggettività", questa cosa non accade, questa parola non appartiene al vocabolario delle figure.

Nel chiederci come mai Wittgenstein non la utilizzi, proviamo a fare un'analisi grammaticale del concetto, proviamo a riportarlo al linguaggio ordinario.

Iniziamo dalla lingua italiana, che vuol dire soggettività secondo i dizionari della lingua italiana?

- soggettività s. f. [der. di *soggettivo*]. – In filosofia, il carattere del soggetto, in quanto è tale, e anche il soggetto stesso (v. soggetto). Più genericam., carattere soggettivo [...]: *s. dei valori, di un giudizio, di una critica*. In diritto, si parla di *s. giuridica* con riferimento alla capacità di essere titolari di diritti e di doveri: è posseduta dalle persone fisiche fin dalla nascita, e dalle persone giuridiche dal momento della loro costituzione².
- s.f. inv.
1 FILOS. Carattere peculiare del soggetto
2 estens. Qualità di ciò che è soggettivo: *la s. di un giudizio, di un'idea*³.
- s.f. inv.
1 Carattere soggettivo di una posizione, di un'interpretazione: *teoria che pecca di s.*; il soggetto stesso: *rispettate la mia s.*
2 dir. *s. giuridica* (o *di diritto*), capacità giuridica | *s. tributaria*, capacità di essere soggetto passivo di imposta⁴.

Non tutti i vocabolari della lingua italiana riportano questa voce, lo stesso può dirsi per i vocabolari della lingua inglese o francese, quelli che la riportano ne danno un significato dei significati del tutto simili a quelli trovati nei vocabolari italiani⁵.

Ciò che possiamo dedurre da queste informazioni è che "soggettività" è una parola filosofica che non è generalmente usata nel linguaggio ordinario e talvolta è utilizzata nel linguaggio giuridico. Nel linguaggio ordinario può essere definita, per estensione del significato filosofico, la qualità di ciò che è soggettivo, un giudizio ad esempio.

Più precisamente, le conclusioni che emergono da quanto detto sono quindi tre: il termine non nasce nel linguaggio ordinario, il termine si riferisce a ciò che è soggettivo ed infine, il termine è utilizzato nel linguaggio giuridico.

² Dizionario Treccani consultabile all'indirizzo web <http://www.treccani.it/vocabolario/>

³ Dizionario di Hoepli consultabile all'indirizzo web <http://dizionari.repubblica.it/italiano.php>

⁴ Dizionario del Sabatini, Coletti consultabile all'indirizzo web http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/

⁵ Le Nouveau petit Robert de la langue française 2007 :Subjectivité : n.f. de subjectif. 1 Philos. Caractère de ce qui appartient au sujet . 2 Domaine des réalités subjectives; la conscience, le moi.

Alla luce della prima conclusione risulta evidente la ragione per la quale Wittgenstein non ha mai utilizzato questo termine nelle opere mature, esso non può essere riportato al linguaggio ordinario. È un termine inventato dai filosofi e che quindi, seguendo la metodologia grammaticale wittgensteiniana non ha nessun significato.

È vero, il termine, sebbene raramente e per estensione dalla terminologia filosofica, secondo i vocabolari che abbiamo preso in esame può essere utilizzato nella vita quotidiana per riferirsi a ciò che è soggettivo: una reazione di qualcuno può essere soggettiva, un gusto, un giudizio, un problema. Una cosa è soggettiva quando non possiamo dire che è oggettiva. Eppure, non possiamo non accorgerci che, pur nell'intento di mostrare l'uso della parola "soggettività", abbiamo dovuto ripiegare su "soggettivo", termine sicuramente più utilizzato nelle nostre conversazioni ordinarie. La frase riportata da uno dei vocabolari che abbiamo citato, "la soggettività di un giudizio, di un'idea", ci sembra infatti ricadere in un contesto che non è certo quello della nostra vita quotidiana.

Per quanto riguarda invece l'uso giuridico, la parola "soggettività" indica una capacità, ad esempio quella di avere dei diritti o dei doveri e quella di poter essere soggetti ad imposta tributaria.

Se consideriamo il linguaggio giuridico come un linguaggio non quotidiano, e considerando la quantità di termini filosofici che esso include non sembra trattarsi di una considerazione azzardata, allora ci sembra di poter affermare con decisione che Wittgenstein non usa il termine "soggettività" proprio perché esso non fa parte del linguaggio ordinario. "Riportare l'uso dei termini filosofici a quello del linguaggio ordinario", era questa la regola principale del metodo filosofico wittgensteiniano, regola che in questo caso non possiamo seguire. Cosa succede quando un termine non può *ritornare* al linguaggio ordinario?

Le strade da percorrere possono essere due, la prima è non usarlo più, la seconda è usarlo come sinonimo di un termine che già esiste.

La prima opzione è di sicuro quella più saggia, dobbiamo smettere di parlare di soggettività in filosofia, non vuol dire nulla. Non è la coscienza o la conoscenza di sé, non è una qualità del soggetto, non è neanche una capacità del soggetto. D'altronde se la filosofia utilizza questo termine con significati così eterogenei e diversi tra loro, vuol dire un vero significato non c'è, se una parola significa tutto allora non significa nulla. Non è questo neanche il caso di un concetto aperto, come quello di gioco, infatti benché il concetto di gioco racchiuda elementi eterogeni e diversi tra loro, nessuno metterebbe in dubbio che la dama e il calcio siano due giochi, mentre la maggior parte dei filosofi sarebbe in disaccordo nell'ammettere che è soggettività contemporaneamente la capacità di esprimere la propria interiorità tenendo contro dell'altro e la conoscenza che il soggetto ha di se stesso.

La seconda opzione è quella di riportare il concetto di soggettività a quello di soggettivo.

In questo caso dovrebbe riferirsi a qualcosa che è intimo, personale, a ciò che è interiore, quindi alle nostre impressioni, sensazioni, credenze, ed a tutto ciò che possiamo patire. Il termine dovrebbe quindi diventare sinonimo di interiorità. La soggettività dell'essere umano sarebbe quindi non la capacità di un soggetto di avere una vita interiore, ma la stessa vita interiore, per l'appunto la sua interiorità.

Solo in questo caso possiamo dire che la nostra soggettività si esprime nel nostro linguaggio, possiamo dirlo nella misura in cui il nostro linguaggio ha una predisposizione ad essere soggettivo.

Quando Laugier sostiene che la soggettività è la *capacité* di esprimersi nell'azione, forse, possiamo immaginare, fa in qualche modo riferimento al significato giuridico della parola.

Eppure il linguaggio giuridico utilizza il termine capacità con un significato simile a quello di capienza, nella misura in cui avere la capacità di essere soggetto ad un'imposta o ad avere dei diritti e dei doveri è qualcosa di passivo, che succede indipendentemente dalla nostra volontà.

La *capacité* di cui parla Laugier, in italiano, si può tradurre meglio con la parola "abilità", la soggettività sarebbe quindi l'abilità di esprimersi nell'azione e di tener conto delle espressioni dell'altro. Tener conto dell'espressione dell'altro però non è qualcosa che noi facciamo passivamente, dobbiamo stare costantemente attenti ad una quantità enorme di varianti, quando parliamo con qualcun altro. Stiamo attenti al tono della voce, a dove egli guarda, ai gesti che fa, a ciò che ci ha detto il giorno prima, a ciò che sappiamo della sua vita passata, a ciò che ritratta per dirlo in maniera diversa. Pensiamo ancora una volta al giocatore di poker che prova a nascondere, tramite le sue espressioni, il punteggio che ha in mano, ed al suo avversario che lo fissa, cercando di capire qualcosa, di cogliere quindi un errore nella sua simulazione.

La capacità di relazionarsi all'altro sembra essere distantissima dalla capacità giuridica di essere soggetto passivo di imposta. Anche volendo trattare il linguaggio giuridico come linguaggio ordinario, il tentativo di Laugier di definire la soggettività tramite un'abilità umana risulta quindi essere lontano dalla sua volontà di seguire le orme di Wittgenstein nel riportare i concetti filosofici al loro uso ordinario.

Se dobbiamo, se proprio dobbiamo, in filosofia, parlare di soggettività, allora non ci resta che usare questo termine riferendoci a ciò che è soggettivo, usarlo quindi come sinonimo di interiorità.

Bibliografia

Testi di Ludwig Wittgenstein

Remarks on colour, tr. it. *Osservazioni sui colori*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1981.

Zettel, trad. it. di Mario Trincherò, Einaudi, Torino, 1986.

Philosophische Grammatik, tr. it. *Grammatica filosofica*, trad. it. di Mario Trincherò, La Nuova Italia, Firenze, 1990.

Remarks on the Philosophy of Psychology, a cura di G. E. M. Anscombe, H. Nyman e H. H. Von Wright, tr. it., *Osservazioni sulla psicologia della filosofia*, a cura di R. De Monicelli, Editori Laterza, Bari 1998.

Tractatus logico-philosophicus, tr. it. *Tractatus logico-philosophicus in Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi 1998.

Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume I. Preliminary Studies for Part II of "Philosophical Investigations", tr. it. *Ultimi scritti*, in *Wittgenstein. Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, a cura di G. Gargani e B. Agnese, Editori Laterza, Bari 1998.

Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume II. The Inner and the Outer, tr. it., *La filosofia della psicologia*, in *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monicelli, Editori Laterza, Bari 1998.

On certainty, tr. it. *Della Certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1999.

Philosophische Untersuchungen, tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò,

Einaudi, Torino 1999.

The Blue and Brown Books, tr. it. *Libro blu in Libro blu e Libro marrone*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 2000.

Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough', tr. it. *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer*, a cura di S. de Waal Adelphi, Milano 2000.

Bemerkungen über die Farben, tr. it. *Osservazioni sui colori*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2000.

Vermischte bemerkungen, a cura di G. H. Von Wright, tr. it. *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Fabbri Editori, Milano 2001.

Diari segreti, a cura di F. Funtò, Laterza, Roma/Bari 2001.

Ursache und Wirkung: intuitives Erfassen e Lectures on Freedom of the Will, trad. it. *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006.

Altri testi

Agostino, *Le confessioni*, tr. it. C. Vitali, BUR, Milano 2006.

B. Ambroise, S. Laugier, *Philosophie du langage, vol.1, Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin 2009.

M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città del sole, Napoli 1998.

G. Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.

G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Vol. 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, Blackwell Publishing, Oxford 2005.

G. P. Baker, P. M. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Vol. 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, Oxford 2009.

G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Mind and Will Vol. 4 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1996.

G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford 1984.

C. Bax, *Subjectivity after Wittgenstein, Wittgenstein's embodied and embedded subject and the debate about the death of man*, risorsa online disponibile al sito <https://www.ilic.uva.nl/Research/Publications/Dissertations/DS-2009-06.text.pdf>.

M. Black, *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*, in AA. VV., a cura di M. Andronico - D. Marconi - C. Penco, Marietti, Genova 1988.

A. Boncompiani, *Dal fondamento allo sfondo. Le forme di vita come "il dato" in Wittgenstein*, risorsa disponibile all'indirizzo https://www.academia.edu/1684999/Dal_fondamento_allo_sfondo_Le_forme_di_vita_come_il_dato_in_Wittgenstein

J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Les éditions de minuit, Paris 1987.

J. Bouveresse, *Essais III. Wittgenstein et le sortièges du langage*, Agone, Marseille 2003.

J. Bouveresse, *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza: Wittgenstein lettore di Freud*, tr. it. A cura di A. M. Rabbiosi, Einaudi, Torino 1997.

- J. Bouveresse, *La parole malheureuse*, Minuit, Paris 1971.
- J. Bouveresse, *Wittgenstein. La rime et la raison*, Minuit, Paris 1973.
- J. Bouveresse, *La force de la règle*, Minuit, Paris 1987.
- J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Les éditions de minuit, Paris 1987.
- J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire*, Chambon, Nîmes 1997.
- J. Bouveresse, S. Laugier, J. J. Rosat, *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone, Marseille 2002.
- M. Carapezza, *La lingua traveste il pensiero*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2013.
- M. Carapezza, *Segno e simbolo in Wittgenstein*, Bonanno, Acireale - Roma 2003.
- C. Chauviré, *Ludwing Wittgenstein*, Seuil, Paris 1991.
- C. Chauviré, *Voir le visible*, Philosophies PUF, Paris 2003.
- C. Chauviré, *L'immanence de l'ego*, Philosophies PUF, Paris 2009.
- C. Chauviré, *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, Paris, 2009.
- C. Chauviré, S. Laugier, J.J. Rosat, *Wittgenstein. Les mots de l'esprit, philosophie de la psychologie*, Vrin, Paris 2001.
- R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1997.
- S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Urbino 2001.

- S. Cavell, *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010.
- G. D. Conway, *Wittgenstein on Foundations*, Humanities Press International, Atlantic Highlands 1989.
- V. Descombes, *Le complément de sujet*, Gallimard, Paris 2004.
- Frascolla, P., *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2006.
- C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, London/New York 1991.
- P. Johnston, *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Città di Castello (PG) 1998.
- P. Hadot, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, a cura di B. Chitusi, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- P. M. S. Hacker, *Wittgenstein*, trad. it. a cura di M. Monaldi, Sansoni, Milano 1998.
- J. F. M. Hunter, "Forms of life" in Wittgenstein's Philosophical Investigations, in *American Philosophical Quarterly* Vol. 5 n.4, risorsa disponibile all'indirizzo http://www.jstor.org/stable/20009278?seq=1#page_scan_tab_contents.
- S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge 1995.
- S. Laugier, *Lire les Recherches Philosophiques de Wittgenstein* (éd. avec C. Chauviré), Vrin, Paris 2006.
- S. Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Vrin, Paris 2009.

S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, Paris, 2010.

J. Lear, *Leaving the World Alone*, in *The journal of philosophy* vol. 79 n. 7, p. 385,
Risorsa online disponibile all'indirizzo
http://www.jstor.org/stable/2026214?seq=1#page_scan_tab_contents.

F. Lo Piparo, *Il Mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva di Wittgenstein*, in AA. VV., *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*, a cura di M. Carenini – M. Matteuzzi, Quodlibet, Macerata 1999.

F. Lo Piparo, *I nomi, le rappresentazioni e le equazioni. Note su Wittgenstein*, in AA. VV., *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, a cura di M. De Carolis – A. Martone, Macerata 2002.

F. Lo Piparo, *The Image in the Rule. Remarks on Wittgenstein*, "Lingua e stile", 3, 1998, tr. it. gentilmente fornita dall'autore.

N. Malcom, *Nothing is hidden*, Blackwell, London 1986.

D. Marconi, *La filosofia del linguaggio*, UTET, Torino 1999.

D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Bari 1987.

J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

J. MacDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, Blackwell, Oxford 1984.

R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio*, tr. it. P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991.

H.O. Mounce, *Introduzione al "Tractatus" di Wittgenstein*, tr. it. M. Andronico, Marietti 1820, Genova 2000.

S. Mulhall, *Wittgenstein Private Language: Grammar, Nonsense and Imagination in Philosophical Investigations*, §§ 243-315, Oxford University Press, Oxford 2007.

G. Piana, *Interpretazione del «Tractatus» di Wittgenstein*, Guerini e associati, Milano 1994.

L. Perissinotto, *Linguaggio soggetto mondo*, Francisci, Abano Terme 1985.

L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2003.

J. Sackur, *Règles de projection et règles de calcul*, in *Archives de Philosophie* 2001/3 Tome 64.

H. Sluga, *Wittgenstein*, Einaudi, ebook 2014.

A. Soluez, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Philosophies PUF, Paris 2003.

M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, tr. it. M. Riccucci, il Mulino, Bologna 2005.

M. Tomasello, *Le origini della comunicazione umana*, tr. it. S. Romano, Raffaello Cortina editore, Milano 2009.

H. Tang, *Wittgenstein on subjectivity: The metaphysical subject in the Tractatus and the human being in the Investigations*. Risorsa online disponibile al sito <http://d-scholarship.pitt.edu/8323/>.

A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, Editori Laterza, Gorgonzola (MI) 2006.

AA. VV., *Lectures de Wittgenstein*, a cura di C. Chauviré e S. Plaud, Ellipses, Paris 2012.

AA. VV., *Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, Laterza, Bari 2002.

AA. VV., *Capire Wittgenstein*, a cura di M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, Marietti 1820, Genova 1988.

Indice

Introduzione	p. 1
Parte prima	
La grammatica del linguaggio	9
Capitolo 1	
Giochi linguistici e forma di vita	11
1. Giochi linguistici	11
1.1 <i>Aliquid stat pro aliquo?</i>	13
1.2 Il concetto di giuoco linguistico	19
1.3 Dalla nozione di gioco a quella di gioco linguistico	25
1.4 Caratteristiche principali dei giochi linguistici	35
2. Intorno al concetto di <i>Lebensform</i>	43
2.1 Interpretazioni trascendentalistiche e problema del “noi”	47
2.2 Interpretazioni empiristiche	54
2.3 Un’interpretazione zoocognitiva	60
Capitolo 2	
Regole e Linguaggio	63
1. Regole e grammatica	63
1.1 Le regole nel Tractatus	64
1.2 Le regole nelle Ricerche Filosofiche	68
1.3 La grammatica delle Ricerche Filosofiche	75
1.4 Difficoltà grammaticali	79
2. Seguire una regola e linguaggio privato	86
2.1 Seguire una regola	88
2.2 Una lingua per le nostre sensazioni	95
2.3 La grammatica dell’interiorità	102

Parte seconda	
L'io e l'altro, una relazione asimmetrica	107
Capitolo 3	
Scetticismo ed espressione: il rapporto tra la prima e la terza persona	109
1. Scetticismo e solipsismo, il problema dell' ego	112
2. La confutazione del dubbio sistematico	118
3. La non confutazione dello scetticismo: Cavell	123
4. L'utilità dei nostri criteri	128
5. Il mito dell'inespressività	132
6. Interno ed esterno	135
7. Il rapporto tra la prima e la terza persona	140
Capitolo 4	
La grammatica della soggettività	147
1. Lo spazio tra la prima e la terza persona	148
2. Il complemento di soggetto	154
3. La favola delle due accademie	160
4. De-psicologizzare la psicologia	165
5. Soggetto e soggettività	169
6. L'autorità del soggetto	175
Conclusioni	181
Bibliografia	185
Indice	193