

LEZIONE SEDICESIMA

1. Il metro campione e la prassi del misurare

Se dovessimo brevemente indicare il risultato della lezione precedente potremmo forse esprimerci così: Wittgenstein riconosce che vi è un insieme di certezze di cui non è lecito dubitare, e tuttavia sostiene che la loro indubitabilità non può valere come un segno del fatto che nel pronunciarle io sia infallibile, ma dalla funzione che ad esse compete all'interno del sistema delle mie credenze. Quale sia questa funzione l'abbiamo soltanto accennato: vi sono credenze che sono implicate da una molteplicità di giochi linguistici e che costituiscono il terreno su cui si essi si fondano e il metro di cui si avvalgono. Posso dubitare di aver eseguito correttamente un calcolo sull'abaco, e per questo posso ripetere una seconda e una terza volta l'operazione: non posso invece dubitare che l'abaco abbia davvero dieci palline per fila, perché se metto in dubbio anche la mia capacità di contare sino a 10 nego necessariamente la possibilità di fare qualsiasi altra operazione numerica.

Su questo punto dobbiamo cercare di venire in chiaro, e tuttavia piuttosto che rivolgere fin da principio lo sguardo al problema complesso della relazione che le certezze stringono con l'universo delle proposizioni del sapere è forse opportuno attirare l'attenzione su un terreno più circoscritto in cui tuttavia il problema che anima le pagine di *Della certezza* si manifesta per la prima volta: la *prassi della misurazione*. Anche su questo terreno possiamo indicare innanzitutto un campo di possibili risultati: ogni *res extensa* può essere misurata e ciò significa da un lato che è possibile determinare un numero che caratterizza la sua dimensione, dall'altro che è possibile indicare una prassi che ci permette di rendere ragione di quel numero e di accertare ciò che parla a favore di quella determinazione numerica. Così, se dico che sono alto 175 centimetri dico qualcosa che *può* essere messa in dubbio e controllata secondo una prassi che posso descrivere in modo sufficientemente preciso: il misurare è una prassi conforme a una regola, e si può in generale dire che è in linea di principio possibile indi-

care quale sia la distanza che separa i due estremi di un qualsiasi oggetto. Di tutti gli oggetti, per il vero, tranne uno:

Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro. Possiamo esprimere ciò nel modo seguente: questo campione è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative [alla lunghezza]. In questo gioco non è ciò che è rappresentato, ma è il mezzo della rappresentazione [...]. Ciò che apparentemente *deve* esserci, appartiene di fatto al linguaggio. È un paradigma del nostro gioco: qualcosa con cui si fanno confronti. E constatare ciò vuol dire fare una constatazione importante; ma resta una constatazione che riguarda il nostro gioco linguistico — il nostro modo di rappresentazione (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 50).

Il senso di questa proposizione è chiaro. Del metro campione non possiamo dire che è lungo un metro, poiché affermare di qualcosa che è lunga un metro significa attribuirle una proprietà che spetta alle cose solo in quanto possono essere fatte combaciare con un oggetto particolare che funge da unità di misura. Quanto poi all'unità di misura, è evidente che è possibile renderla oggetto di una misurazione: se ho dubbi sull'esattezza di un metro posso confrontarlo con un altro metro, che ritenga più sicuro, perché fatto di un materiale meno deformabile. Prima o poi, tuttavia, una simile prassi deve aver termine, poiché infine ogni misurazione rimanda ad un oggetto che valga come paradigma e quindi come unità di misura. Di quest'oggetto che vale come paradigma della prassi di misurazione — del metro campione conservato a Parigi — non si può più dire che è lungo un metro, poiché in questo caso, a dispetto della forma linguistica enunciativa, non ci troveremmo affatto di fronte ad una proposizione che afferma di qualcosa che ha una certa proprietà (che dice di una barra di platino conservata a Parigi che è lunga un metro), ma alla formulazione linguistica di una regola che indica il modo in cui intendiamo avvalerci del metro campione nella prassi del misurare. Così, quando, indicando il metro campione, dico «questo è lungo un metro» non intendo in primo luogo formulare un giudizio poiché non mi prefiggo di affermare qualcosa sulle proprietà di un oggetto, ma voglio solo rendere esplicito il modo

in cui d'ora in poi utilizzerò il metro nella prassi del misurare — sto dunque *proponendo un uso linguistico*. Prima dei risultati della misurazione che ci dicono di ogni oggetto quanto sia grande vi è dunque la *prassi istitutiva del gioco linguistico*, la ripetizione paradigmatica di una prassi che definisce insieme qualcosa come strumento della misurazione, come *unità* di misura — un termine che dobbiamo cercare di capire, poiché in realtà racchiude in sé la risposta al nostro problema: il metro campione è appunto lungo un metro, poiché lo *usiamo* come *unità* nella *misurazione*.

Del resto, che l'espressione «*questo è lungo un metro*», detto indicando ciò che funge da metro campione, *non* sia una proposizione in senso proprio è già racchiuso nel fatto che l'ipotesi che il metro campione non sia lungo un metro non è soltanto falsa, ma *insensata*. Pronunciarla significherebbe infatti *negare* ciò che si *concede per ipotesi*, e cioè *che si possa impiegare questo regolo rigido* (per es., la sbarra di platino che si conserva a Parigi) *come metro campione*.

Di qui possono essere tratte alcune conclusioni. La prima ci riconduce al fatto che la necessità degli elementi campione è di natura puramente linguistica; i campioni debbono esistere *solo in quanto sono paradigmi linguistici*:

Ciò che corrisponde al nome, e senza il quale il nome non avrebbe alcun significato è, ad esempio, un paradigma che nel gioco linguistico viene usato in connessione con il nome (*ivi*, § 55)

Il metro campione *deve* essere conservato, deve esistere, perché senza di esso non si può misurare. E tuttavia la *necessaria esistenza* di questo oggetto che si merita davvero il suo posto in una teca di un museo — in questa moderna versione del cielo iperuranio — non parla il linguaggio ontologico della dottrina delle idee ma ci riconduce al ruolo che esso esercita del gioco linguistico del misurare.

In quest'ordine di considerazioni ci imbattiamo del resto anche quando rammentiamo quali siano le proprietà che il metro campione, in quanto tale, deve avere. Per misurare è necessario un metro, ma il metro campione (e tale è ogni metro nell'atto del misurare) deve essere un oggetto la cui grandezza non muta. Ma ciò è quanto dire: l'essere sempre eguale in grandezza non è una proprietà empirica del metro campione, che è appunto qualcosa di cui non si può dire che sia

grande un metro in un qualsiasi istante di tempo — si tratta infatti di una caratteristica che parla non dell'oggetto, ma del ruolo che esso svolge nella misurazione. Rileggiamo l'osservazione di Wittgenstein:

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

Ancora una volta, il rimando alla funzione paradigmatica delle idee platoniche può permetterci di comprendere meglio il senso del nostro problema. Per Platone, le idee assolvono una funzione paradigmatica, ma questa loro funzione dipende dall'esemplarità del loro essere: possiamo chiamare unità le singole cose che contiamo, si legge nel *Fedone*, solo perché possiamo rapportarle all'unica cosa che merita davvero questo nome — all'idea di unità, all'*eidos* immobile e sempre identico a sé che funge da paradigma. Per Wittgenstein il quadro è mutato: della barra di platino che funge da metro campione non possiamo dire che è inalterabile e che è, vedi il caso, lunga esattamente un metro, ma diciamo invece che *nel gioco linguistico della misurazione* quell'oggetto *vale* come il paradigma immutabile cui rapportare la lunghezza degli oggetti misurati. Io dunque non so se il metro campione è inalterabile; sono tuttavia certo che così lo uso, proprio come non dubito che *questo* significhi misurare, anche se non posso tentare di giustificare questa prassi. Le spiegazioni e le giustificazioni prima o poi finiscono, e non resta altro che descrivere la regola che sorregge la prassi, e che ci consente di apprendere.

E tuttavia sarebbe un errore pensare che i presupposti della prassi della misurazione siano soltanto il frutto di un'*assunzione arbitraria*. Che la barra di platino di Parigi sia un metro campione dipende dalla funzione che gli assegno nella prassi della misurazione; ma che sia un *buon* paradigma dipende anche dal fatto che in quella prassi *sia possibile intendersi*, e questa possibilità fa tutt'uno con quelle caratteristiche che sono garantite dalla misurazione con un regolo rigido. Così, se ci chiediamo quali siano le condizioni che rendono comprensibile e sensato il gioco linguistico del misurare, ci imbattemmo fin da principio nella constatazione che questa prassi ha come suo fondamento la

costanza delle misurazioni: il misurare ha un senso solo se più misurazioni dello stesso oggetto danno più o meno lo stesso risultato. Non solo: se la richiesta di misurazioni sempre più accurate ci ha indotto a scegliere come regolo rigido oggetti sempre diversi, ciò non dipende da un capriccio insensato, ma dalla necessità di porre i risultati della misurazione nel contesto del nostro sapere. Così, posso senz'altro affermare che l'inalterabilità del metro campione dipende dalla funzione che esso esercita nel gioco linguistico, ma non per questo debbo dimenticare che i risultati delle mie misurazioni si *inseriscono in un sistema di proposizioni*, che a loro volta decide della loro plausibilità e della possibilità di impiegare un qualche oggetto come metro campione. Ma ciò è quanto dire che la possibilità stessa del misurare dipende dalla costanza dei risultati ottenuti e dalla loro capacità di inserirsi in un sistema più ampio di conoscenze. Per quanto questo possa suonare strano, la sensatezza del gioco linguistico della misurazione dipende anche dal suo successo:

Della comprensione che si raggiunge con il linguaggio non fa parte solo la concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) la concordanza nei giudizi. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. — Una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo "misurare" è determinato anche da una certa costanza nei risultati della misurazione. (*ivi*, § 242).

Si tratta di un'affermazione impegnativa, poiché effettivamente sembra minare un presupposto di fondo della logica: la tesi secondo la quale la *sensatezza di un enunciato è prima della sua eventuale verità o falsità* e quindi non ne dipende. Ora questa tesi, che è uno dei punti fermi del *Tractatus*, deve essere messa da parte per riconoscere che possiamo apprendere il gioco della misurazione solo se chi misura la lunghezza di un certo oggetto (che si ritiene per buone ragioni invariato) *ottiene sempre* (o pressoché sempre) *lo stesso risultato*: se la misurazione desse risultati casuali, se il metro mutasse improvvisamente la sua lunghezza (e cioè: se gli oggetti misurati avessero sempre di nuovo grandezze differenti) sarebbe per noi impossibile comprendere il senso della strana cerimonia cui assistiamo. Riportare più volte da un estremo all'altro di un certo oggetto un regolo rigido e poi dire

ad alta voce un numero non significa ancora misurare una lunghezza; perché ciò accada è necessario un momento di identità: il numero che si assegna allo stesso oggetto deve essere sempre lo stesso, poiché solo nella possibilità della ripetizione si manifesta la regola che dà un senso a quella prassi. E ciò è quanto dire che nella concordanza dei giudizi trova dunque espressione l'effettiva percorribilità di un gioco linguistico, il suo essere non soltanto una pratica condivisa, ma *condi-visibile*.

2. La struttura del sapere

Le considerazioni che abbiamo proposto scorrendo della prassi della misurazione debbono ora guidarci nel nostro tentativo di far luce su un terreno nuovo: sul terreno della strutturazione complessiva del nostro sapere.

Di questa struttura conosciamo già qualche indizio: ci è noto che di molte proposizioni è lecito dire che le sappiamo e che queste proposizioni sono tutte caratterizzate dal fatto che di esse possiamo rendere conto. Queste proposizioni sono le proposizioni che, in un senso forte del termine, chiamiamo *vere*, e vera è una proposizione solo se vi sono ragioni che ci permettono di decidere relativamente alla sua verità o falsità (*Della certezza*, op. cit., § 200). Detto in altri termini: una proposizione vera è una proposizione fondata su altre proposizioni che legittimano la mossa che decide del loro valore di verità. Qui il parallelismo con la prassi di misurazione è evidente: le proposizioni vere occupano nel contesto della struttura del nostro sapere lo stesso posto che nella prassi della misurazione occupano i risultati cui essa mette capo. Anche del risultato della misurazione ha un senso chiedersi quale sia la ragione che lo legittima ed anche in questo caso può avere un senso parlare di una catena di fondazione: posso misurare la grandezza della facciata di un palazzo contando quante volte si ripete in essa un certo modulo architettonico, di cui ho precedentemente preso le misure. Ma proprio come nel caso della misurazione, si deve riconoscere che ogni misurare si rapporta infine ad un'unità di misura di cui non ha senso predicare la lunghezza, così anche nel caso delle proposizioni vere si deve riconoscere che la catena di fondazioni che

le sorregge deve infine giungere ad un terreno che non può essere ulteriormente fondato. Wittgenstein lo osserva più volte:

C'è certamente giustificazione, ma la giustificazione ha un termine (*ivi*, § 192).

A un certo punto si deve passare dalla spiegazione alla descrizione pura e semplice (*ivi*, § 189).

Una ragione può essere indicata soltanto all'interno di un gioco. Vi è un termine della catena delle ragioni ed esso coincide con i limiti del gioco (*Philosophische Grammatik*, in *Werkausgabe*, v, op. cit., § 97).

E se vi è un termine alla catena delle giustificazioni, allora si dovrà anche riconoscere *che là dove le ragioni finiscono ci si imbatte necessariamente in proposizioni che non possono più dirsi né vere né false*, in un fondamento per cui non ha senso chiedersi che cosa parli a favore e che cosa contro:

se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né vero né falso (*Della certezza*, op. cit., § 205).

Non è difficile comprendere il senso di queste proposizioni muovendo dall'analogia con la prassi della misurazione. «Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi» — così osservava Wittgenstein, e questa stessa tesi deve valere ora anche su un terreno più generale: se possiamo dire vere solo le proposizioni fondate e se la catena delle giustificazioni ha un limite, allora è evidente che le proposizioni vere debbono ricondurci ad un terreno che non è né vero né falso, proprio come la misurazione ci riconduce ad un metro campione di cui non si può predicare la lunghezza.

Tutto questo è relativamente chiaro. Che la prassi del misurare abbia bisogno di un metro campione è ovvio, così come non è difficile comprendere perché del metro campione non si possa accertare la grandezza: ciò che funge da paradigma non può controllare se stesso, più di quanto non si possa verificare la veridicità delle notizie pubblicate su un giornale comprando un'altra copia dello stesso giornale. Ma appunto: perché le cose debbono stare così anche al di là della prassi del

misurare? Che cosa ci spinge a sostenere che questa forma possa essere generalizzata? Rispondere a questi interrogativi significa rammentare ancora una volta la natura dei giochi linguistici e il loro porsi come il fenomeno originario entro cui si definiscono i significati di cui ci avvaliamo. Così un gioco linguistico è senz'altro il misurare la lunghezza di un oggetto o, per esempio, l'affermarne l'esistenza, e nell'uno e nell'altro caso ha senso sostenere che si tratta di giochi linguistici che mettono capo a risultati, di cui si può chiedersi se siano veri o falsi. E tuttavia, proprio come nel caso del misurare, anche nel gioco linguistico della posizione di esistenza non avrebbe senso sostenere che potremmo sempre sbagliarci, e questo semplicemente perché se ci sbagliassimo sempre *non potremmo elevare alcuna mossa a criterio paradigmatico cui ricondurre il gioco del dichiarare esistente*. Dire che un oggetto esiste significa *questo* — significa, per esempio, toccarlo, vederlo, afferrarlo o, più in generale, averne una diretta esperienza: su questo non abbiamo dubbi. Ma se ora ci si chiedesse che cosa giustifica questa mossa del nostro gioco — che cosa, in altri termini, ci permette di dire che un oggetto c'è se lo vedo e lo tocco non potremmo che esprimerci così: il gioco del porre qualcosa come esistente si gioca *così*, questa è la *regola* che lo sorregge. Ne segue che il gioco linguistico che pone qualcosa come esistente pone insieme *se stesso come paradigma cui deve richiamarsi ogni posizione di esistenza*: negare che si possa essere certi che qualcosa c'è, vorrebbe dire negare la regola del gioco linguistico che definisce che cosa voglia dire affermare o dubitare che esistano cose. Di qui la conclusione di Wittgenstein: prima del dubbio e dell'errore debbono esservi proposizioni certe che fissino il paradigma e la regola dei giochi linguistici — di quei giochi linguistici entro i quali soltanto è possibile il dubbio e l'errore. Ma ciò è quanto dire: quanto più ci allontaniamo dalle proposizioni fondate per riaccostarci alle certezze entro cui si determina il paradigma di un gioco linguistico, tanto più arduo diviene immaginare come possa darsi l'errore:

non è dunque vero che passando dall'esistenza del pianeta a quella della mia mano l'errore si limita a diventare sempre più improbabile. Piuttosto, a un certo punto, non è nemmeno più pensabile (*ivi*, § 54).

Non è più pensabile, naturalmente, non perché vi siano certezze rispetto alle quali siamo infallibili, ma perché negare le esperienze paradigmatiche su cui si fonda la posizione di esistenza significa insieme cancellare lo spazio logico entro il quale ha senso affermare o negare l'esistenza di qualcosa.

Gli esempi possono essere moltiplicati. Posso naturalmente dubitare che tu sia davvero contento di vedermi e posso convincermi che il tuo sorriso sia falso e dissimuli una diversa affettività: il gioco che sorregge l'attribuzione di uno stato d'animo contempla la possibilità dell'inganno. Ma *non* può contemplarla *sempre*: posso pensare che tu ora mi inganni solo perché la regola dell'attribuzione normale degli stati animo è tenuta ben salda da una molteplicità di situazioni paradigmatiche, di esempi tanto certi quanto indiscutibili:

Siamo forse troppo precipitosi nell'assumere che il sorriso del lattante non sia simulazione? — E su quale esperienza poggia la nostra assunzione? (Il mentire è un gioco linguistico che deve essere imparato, come ogni altro) (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 249).

E tuttavia, se *non* possiamo pensare che il sorriso del lattante sia simulazione non è perché in generale i bambini piccoli siano troppo onesti per volerci ingannare. La questione è un'altra: è che qui abbiamo a che fare con un'esperienza elementare che assolve ad una funzione paradigmatica — la sua certezza è innanzitutto espressione della *funzione* che a quella proposizione compete nel complesso dei giochi linguistici ad esso simili e non parla affatto di una presunta infallibilità in chi la pronuncia. Ancora una volta l'analogia con la prassi della misurazione deve indicarci il cammino: proprio come il metro campione trae la sua necessaria invarianza dal ruolo che assume nella prassi del misurare, così la certezza obiettiva delle proposizioni che fungono da fondamento non implica affatto che chi le nega sia in errore. Potrebbe accadere che un determinato gioco linguistico si rivelasse impraticabile:

Forse se qualcuno supponesse che tutti i nostri calcoli sono incerti e che non possiamo fidarci di nessuno di essi (giustificando la sua supposizione con l'osservazione che gli errori sono dovunque possibili) noi diremmo che è pazzo. Ma possiamo dire che è in errore? Costui non reagisce, semplicemente, in modo diverso dal nostro? Noi ci fi-

diamo dei nostri calcoli, lui non se ne fida. Noi ne siamo sicuri, lui no
(*Della certezza*, op. cit., § 217).

Quale sia il senso di quest'osservazione è presto detto. Wittgenstein intende osservare che la nostra incapacità di dubitare di ogni calcolo non è una garanzia del fatto che vi siano calcoli che sfuggano alla possibilità dell'errore; la tesi che intende sostenere è diversa: è che la natura del calcolo può essere appresa solo attraverso il rimando paradigmatico alla prassi del calcolare — ad un calcolare che, proprio in quanto funge da modello, non può essere messo in dubbio.

Così si calcola; in queste circostanze un calcolo viene *trattato* come incondizionatamente degno di fede, come sicuramente giusto (*ivi*, § 39).

Il calcolo viene *trattato* come incondizionatamente certo — questo è il punto. Wittgenstein non parla di certezza apodittica, non dice che in certi calcoli non possiamo sbagliarci, ma osserva che se «l'essenza del calcolare l'abbiamo imparata imparando a calcolare» (*ivi*, § 45), allora le forme elementari del calcolo sono insieme gli assiomi (le forme esemplari e paradigmatiche) su cui si fonda ogni altro calcolare. E ciò è quanto dire che la certezza di cui qui discorriamo è una certezza obiettiva, che non trae il proprio fondamento dalla soggettività, ma dalla funzione che ciò che è certo assolve nel sistema della conoscenza. Almeno su questo terreno, dunque, la certezza si pone come certezza obiettiva, come certezza che esclude *logicamente* la possibilità dell'errore (*ivi*, § 194) proprio perché essa deriva dalla funzione paradigmatica di determinati asserti nel sistema della conoscenza.

Sul significato di questa affermazione è opportuno soffermarsi un attimo. Abbiamo parlato, in primo luogo, di certezza obiettiva, e questo termine deve essere sottolineato poiché anche qui ci si mostra la distanza che ci separa da Moore. Pensiamo alle pagine della *Difesa*: qui il porsi della certezza assume la forma di un resoconto in prima persona che può essere reso intersoggettivo solo se ciascuno di noi accetta di recitare a suo nome la lunga teoria di «Io so che...» cui Moore ci invita. La posizione di Wittgenstein è diversa. Ciò che Wittgenstein intende sostenere *non è qualcosa che concerna il rapporto tra la soggettività che sa e certe proposizioni*, ma la funzione che queste stesse proposizioni assolvono nel contesto del sistema delle nostre credenze:

Voglio dire: del fondamento di tutto l'operare con i pensieri (con il linguaggio) fanno parte non soltanto le proposizioni della logica, ma anche certe proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche. — Questa determinazione non è della forma «Io so che...». «Io so che ...» enuncia quello che *io* so, e questo non ha interesse logico (*ivi*, § 401).

E tuttavia, proprio perché la certezza è obiettiva e indica la funzione delle proposizioni obiettivamente certe nel sistema del sapere non è affatto lecito sostenere che la certezza parli in nome di un punto (forse lontano all'infinito) in cui il soggetto tocchi con mano la verità e possa quindi dirsi, in virtù di questo contatto, definitivamente protetto dall'errore. Per quanto ciò possa suonare strano, sarebbe forse opportuno affermare che quando parliamo di certezza vogliamo dire che l'errore è *soltanto* escluso logicamente — che escluso cioè solo in quanto questa è l'assunzione su cui il gioco linguistico poggia:

si deve dire che la sicurezza è soltanto un punto costruito, cui alcune cose si approssimano di più, altre di meno? No. Il dubbio perde gradualmente il proprio senso. È così che questo gioco linguistico è fatto (*ivi*, 56).

Voglio dire: non è che in certi punti l'uomo conosca la verità con sicurezza completa. Ma anzi la sicurezza completa si riferisce soltanto al suo atteggiamento (*ivi*, § 404).

Di questo tratto complessivo delle pagine wittgensteiniane non è difficile trovare conferma nei pensieri di *Della certezza*. Almeno in prima approssimazione è infatti lecito sostenere che il carattere di certezza e di indubitabilità che è proprio di alcune proposizioni deriva loro dal loro porsi come asserzioni ma insieme anche come *postulati* su cui la ricerca poggia. La nostra immagine del mondo poggerebbe così su alcuni asserti cui si chiede di fungere da postulati e che, proprio in virtù di questa funzione, debbono essere poi messi al riparo dalla possibilità di una qualche correzione empirica:

Una proposizione assertoria che fosse in grado di funzionare come ipotesi, non potrebbe anche essere usata anche come principio della ricerca e dell'azione cioè, non potrebbe essere semplicemente sottratta al dubbio, anche se ciò non avviene in conformità con una regola

esplicita? Semplicemente la si accetta come un'ovvietà, non la si mette mai in questione e forse neppure la si enuncia (*ivi*, § 87).

Può darsi, per esempio, che *tutta quanta la nostra ricerca* sia orientata in modo che certe proposizioni, ammesso che vengano mai formulate, stiano al riparo da ogni dubbio. Stanno fuori della strada lungo la quale procede la ricerca (*ivi*, § 88).

In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio (*ivi*, § 342).

Vorrei dire: quello che asserisce di sapere, Moore non lo sa; ma è incontestabilmente stabilito per lui come anche per me; il considerarlo dunque come qualcosa di incontestabile fa parte del *metodo* del nostro dubitare e del nostro ricercare (*ivi*, § 151).

Il dire, nel senso in cui lo dice Moore, che l'uomo *sa* qualcosa, che dunque quello che dice è senz'altro la verità, mi sembra falso. — È la verità soltanto nella misura in cui è un fondamento incrollabile dei suoi giochi linguistici (*ivi*, § 403).

Un tratto accomuna queste osservazioni wittgensteiniane: il loro riconnettere il problema della certezza ad un'istanza *metodologica*. Di certe proposizioni (che spesso nemmeno formuliamo) non dubitiamo, e non dobbiamo dubitarne perché ne facciamo il fondamento di quel sistema entro il quale soltanto ha senso dubitare e cercare fondamenti. Di qui la tendenza a rendere prive di senso le richieste di mettere in questione gli asserti (espliciti o impliciti che siano) su cui poggiano i giochi linguistici. Per dirla con Wittgenstein: il considerare certe alcune proposizioni fa parte del nostro *metodo del dubitare*. È una mossa che deve essere compiuta per difendere lo spazio logico del gioco linguistico da un atteggiamento che solo apparentemente è dominato da grande spirito critico ma che è in realtà espressione di una vera e propria negazione delle condizioni di possibilità dell'accordo intersoggettivo — di quell'accordo che poggia sulla disponibilità, da parte di chi ascolta, a seguire la regola che si manifesta esemplarmente nella prassi e nel comportamento del parlante.

È in questa luce che debbono essere colte le osservazioni che Wittgenstein dedica al rapporto tra un maestro e uno strano scolaro che

sembra disposto a dubitare di tutto:

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

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

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

Dobbiamo così, per Wittgenstein, prendere definitivamente commiato da un'immagine del sapere che ha le sue radici antiche sin nei *Dialoghi* platonici: l'immagine di un sapere che nasce in seno ad uno spirito critico radicale, ad un'intelligenza che non accetta senza dubitare o interrogarsi. Al dialogo e alla sua struttura di interrogazione reciproca si deve sostituire così la relazione asimmetrica dell'insegnamento, che presuppone nell'alunno una disposizione a seguire — quella docilità

che è già tutta racchiusa nella radice del verbo *doceo*. Lo scolaro deve essere docile, perché questo, appunto, fa parte del metodo del cercare e del dubitare: non mettere in questione il fondamento che li rende possibili. Almeno ad un primo livello del problema si deve dunque riconoscere che la “razionalità” dello scolaro che accetta di proseguire nelle spiegazioni senza fare troppe domande deve essere davvero scritta così, sotto il segno modificante delle virgolette, poiché è evidente che nell’atteggiamento di chi accetta senza porsi interrogativi di seguire il maestro nelle sue spiegazioni non si può certo scorgere la luce critica della ragione. Almeno ad un primo livello, parlare di razionalità significa in questo contesto alludere ad un atteggiamento di ragionevolezza, — dove con questo termine intendiamo soltanto quella pacatezza d’animo che, per amor di pace, rifiuta di mettersi in contrasto con gli altri.

E tuttavia, da questo breve racconto filosofico che narra di un maestro e di uno scolaro che lo tempesta di domande non dobbiamo lasciarci ingannare. Non così normalmente vanno le cose. «Il bambino impara — scrive Wittgenstein — perché crede all’adulto. Il dubbio viene *dopo* la credenza» (*ivi*, § 160) — un’osservazione che per noi è importante proprio perché mette l’accento sul fatto che normalmente il dubbio non si affaccia mai alla coscienza, poiché la vita si muove sul terreno della certezza. Alla domanda che Wittgenstein si pone

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

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

E tuttavia riconoscere che vi sono limiti al dubbio non significa affatto sostenere che vi sono cose che ci appaiono tanto certe da non poter essere revocate in dubbio. Ancora una volta dobbiamo mettere da parte ogni considerazione di natura psicologica e riconoscere che la

certezza non è una questione di opinioni e non dipende dal nostro vissuto soggettivo, ma è sancita dalla forma dell'accordo su cui poggiano i nostri giochi linguistici. Se non posso dubitare di tutto è perché

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

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

LEZIONE DICIASSETTESIMA

1. La logica dei giochi linguistici e la certezza

Il risultato cui siamo giunti nelle lezioni precedenti può essere rapidamente richiamato alla memoria proponendo uno schema che traggio da un libro di Michael Kober (*Gewissheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in «Über Gewissheit»*, De Gruyter, Berlin - New York 1993) sul problema della certezza in Wittgenstein:

S	Credenze in S	
	Spazio del dubbio in S	Certezze
	$V_n \rightarrow \dots V_i \rightarrow \dots \rightarrow V_3 \rightarrow V_2 \rightarrow V_1$	$\dots \rightarrow \{C_1 \dots C_n\}$
	Spazio del sapere in S	Proposizioni empiriche che fungono da norma di rappresentazione per $V_1 \dots V_n$

Questo schema si legge così: data una prassi S (la ricerca storica, per esempio) vi è innanzitutto l'insieme delle proposizioni fondate di S — l'insieme delle verità storiche accertate sulla base di documenti, di fonti indirette, e così di seguito. Tutte queste verità, tuttavia, presuppongono che *una ricerca storica sia in generale possibile*, e ciò significa dichiararsi disposti a credere, per esempio, che la Terra esista già da molto tempo prima della nostra nascita, che gli antichi uomini avessero comunque un linguaggio e pratiche simili alle nostre e che dunque i reperti e le iscrizioni possano essere intese noi le intendiamo

— come utensili o come testimonianze affidate alla parola scritta. Su queste e altre cose allo scolaro dell'esempio non è più lecito dubitare: se davvero dubitasse anche di questo, come unico risultato si impedirebbe l'accesso ad una molteplicità di comportamenti che fanno parte della nostra forma di vita.

Tutto questo dovrebbe essere ormai chiaro. E tuttavia non è difficile scorgere proprio in questo schema la forma più generale di un problema in cui ci siamo già imbattuti e che costituisce nella sua generalità il motivo teorico di queste pagine — un problema che potremmo formulare così: vi sono proposizioni cui dobbiamo credere se vogliamo realizzare la condizione su cui poggia la *sensatezza* di molte altre. Per dirla con un esempio: che la terra esista da prima della mia nascita è una proposizione contingente, e tuttavia debbo già credere ad essa se voglio che abbiano un *sensò* le indagine sulle fonti e sulle testimonianze storiche. È a questo problema che Wittgenstein pensa quando osserva che

la *verità* di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento (*ivi*, § 83)

— una tesi, questa, che non soltanto equivale ad affermare che il *sistema di coordinate del nostro linguaggio* — la sua forma grammaticale — è per così dire *ancorato* ad un insieme di proposizioni contingenti sulla cui certezza non è lecito dubitare, ma che a sua volta implica che queste stesse proposizioni *appartengano alla grammatica del linguaggio* poiché sono le *condizioni* della sua *applicazione* al mondo.

Muoviamo innanzitutto da questo secondo punto. Che alla forma del linguaggio appartenga anche ciò che permette alle singole proposizioni o ad ogni singola mossa di un gioco linguistico di far presa sulla realtà, è una delle tesi caratteristiche della riflessione filosofica di Wittgenstein, e sin dai tempi del *Tractatus* (proposizione 2.1513). Ed è una tesi che ha un forte significato filosofico: ricondurre alla forma grammaticale del linguaggio — al suo simbolismo o ai suoi mezzi di rappresentazione — anche ciò che determina il suo nesso con la realtà significa infatti garantirne l'autonomia e la chiusura.

Ora, finché ci si muove sul terreno della riflessione filosofica del primo Wittgenstein questa tesi chiama in causa il punto in cui la proposizione e lo stato di cose da essa inteso giungono a contatto. Quale

sia questo punto è presto detto: la proposizione, per il *Tractatus*, ha la forma di un'immagine proposizionale e può intendere uno stato di cose perché lo raffigura — perché alla relazione tra oggetti che costituisce lo stato di cose fa corrispondere un'analoga relazione tra nomi. E poiché non dobbiamo addentrarci in questo tema, possiamo affidare la nostra comprensione ad un esempio. Una successione di tre note è uno stato di cose: tre suoni si rapportano gli uni agli altri nello spazio sonoro. Rappresentarli vorrà dire costruire uno spazio logico — il pentagramma — e segnare sul pentagramma tre punti che stiano tra loro nella stessa successione e nello stesso rapporto di altezze dei suoni che abbiamo appena ascoltato. La prima condizione per l'applicazione dell'immagine allo stato di cose inteso è dunque la comunanza della forma: la successione di suoni e la successione dei punti sul pentagramma debbono condividere la stessa forma logica. Ma qualcosa ancora manca: perché il disegno sul pentagramma raffiguri la successione di note che abbiamo percepito dobbiamo ancora applicare l'uno all'altra, e per farlo dobbiamo connettere i punti-nomi ai suoni. Ora, proprio questa operazione che fa dei punti sul pentagramma nomi di suoni, o più in generale: degli elementi dell'immagine nomi degli oggetti dello stato di cose appartiene necessariamente al linguaggio, poiché non può essere attuata se non da una qualche operazione linguistica — per esempio da una tabella — che ancori il nome alla cosa. Wittgenstein in *Philosophische Grammatik* osserva che

la coordinazione tra nome e oggetto [...] è una parte del simbolismo
(*Werkausgabe*, V, op. cit., § 56, p. 97)

e ciò significa appunto che il modo in cui il linguaggio determina il suo far presa sul mondo non può che essere determinato dal linguaggio.

Per quante cose cambino dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche* questa tesi generale mantiene il suo senso: anche per il secondo Wittgenstein le condizioni che permettono al linguaggio di far presa sulla realtà debbono essere messe nel conto della grammatica, anche se ciò non significa più sostenere che gli stati di cose e le forme proposizionali condividono la forma logica, ma nemmeno cercare il punto in cui l'immagine proposizionale tocca con le sue antenne gli oggetti degli stati di cose, ma vuol dire invece mostrare il *radicamento* dei nostri

giochi linguistici. Così, se nel *Tractatus* il problema era sito nell'identità della forma logica e nel nesso tra nome ed oggetto come condizione dell'applicazione dell'immagine proposizionale allo stato di cose inteso, nel secondo Wittgenstein l'attenzione si sposta sul gioco linguistico nel suo complesso e sulle *applicazioni paradigmatiche* della regola su cui esso poggia. Di qui la diversa richiesta che il problema dell'applicazione del linguaggio alla realtà avanza alla grammatica dei giochi linguistici: ora ci imbattiamo infatti nella tesi secondo la quale al *sistema di riferimento* (e cioè alla grammatica) di ogni singolo gioco linguistico debbono appartenere anche quella o quelle proposizioni vere che nel gioco linguistico assolvono una funzione paradigmatica. Ancora una volta il rimando alla prassi della misurazione chiarisce bene il nostro problema. Misurare la lunghezza di un oggetto significa utilizzare un regolo rigido lungo un metro e riportarlo quante volte è necessario per giungere da un estremo all'altro di ciò che si intende misurare. Ora che cosa possa fungere da unità di misura lo decide naturalmente il linguaggio: il metro campione è appunto una parte del simbolismo della misurazione. E tuttavia porre quella barra di platino (o qualunque altro metro si impieghi) come unità di misura significa anche proporre una misurazione paradigmatica ("questo è lungo un metro") e creare così le condizioni che permettono al gioco del misurare di far presa sul mondo. Il nastro di stoffa che usiamo per misurare è così un Giano bifronte che da un lato appartiene al simbolismo del linguaggio, dall'altro — in quanto è una *cosa* lunga un metro — determina la regola di proiezione che stringe il gioco del misurare al mondo.

Di qui il primo punto cui precedentemente alludevamo. Se della grammatica di ogni singolo gioco linguistico debbono far parte anche le condizioni paradigmatiche della sua applicazione allora dobbiamo riconoscere che al nostro sistema di riferimento — e cioè alla forma grammaticale del nostro linguaggio — debbono appartenere anche alcune proposizioni empiriche. La forma linguistica è appunto *ancorata* su alcune certezze di fondo.

Basta tuttavia riflettere sulle considerazioni che abbiamo appena proposto per rendersi conto che in questa nuova forma che il problema wittgensteiniano assume è di fatto implicito anche un *ripensamento*

della prospettiva filosofica che lo sorregge. Lo abbiamo dianzi osservato: la tesi secondo la quale alla forma del linguaggio appartiene anche ciò che permette alle singole proposizioni o ad ogni singola mossa di un gioco linguistico di far presa sulla realtà fa corpo con la prospettiva filosofica secondo la quale la grammatica del linguaggio deve essere *autonoma*, e autonomia significa letteralmente questo: che non è in alcun modo legittimo cercare di rendere conto delle regole della grammatica facendo riferimento ad una qualche altra norma, per esempio ad una qualche struttura profonda della realtà. Questa tesi è enunciata in forma lapidaria nella *Philosophische Grammatik*:

non chiamo convenzioni determinate regole di rappresentazione se si lasciano giustificare in questo modo: che la rappresentazione, che sia ad esse conforme, coincide con la realtà. così, la regola «Dipingi il cielo più chiaro di qualsiasi cosa riceva da esso la luce» non è una convenzione. Ma le regole della grammatica non si lasciano giustificare così — mostrando che la sua applicazione conduce ad una coincidenza della rappresentazione con la realtà. Una simile giustificazione dovrebbe infatti *descrivere* a sua volta ciò che è rappresentato (*Werksgabe*, v, op. cit., § 134).

Per giustificare la forma grammaticale del linguaggio attraverso il rimando alla forma della realtà dovremmo a sua volta poterla rappresentare, e non si vede perché — conclude Wittgenstein — dovremmo concedere al *linguaggio* della giustificazione di proiettare le sue regole sulla grammatica del linguaggio che si pretende di giustificare.

Dalla tesi dell'autonomia della forma grammaticale Wittgenstein non intende liberarsi, e tuttavia questo problema deve essere ripensato ed in particolar modo deve essere profondamente ripensata la tesi secondo la quale la convenzionalità della forma della rappresentazione fa tutt'uno con l'impossibilità di giustificarla facendo riferimento ad una sua ipotetica coincidenza con la realtà, ed io credo che proprio questo problema costituisca il motivo teorico dominante nelle pagine di *Della certezza* — in queste pagine in cui ci si invita ad osservare come la *possibilità di un gioco linguistico* sia ancorata alla certezza di determinate proposizioni.

Una volta che si sia compreso che questa è la posta in gioco, possiamo tornare al nostro problema e chiederci che cosa significhi soste-

nere che la forma logica di un gioco linguistico è *ancorata* ad alcune certezze di fondo, o — come possiamo dire in prima approssimazione — poggia anche sulla verità di determinati giudizi. Questa tesi non deve essere fraintesa: riconoscere che determinati giudizi empirici (o in generale determinate certezze) fungono da principi del giudicare (*Della certezza*, op. cit., § 124) e appartengono quindi al sistema di riferimento dei nostri giochi linguistici non significa sostenere che la logica sia una scienza empirica e che la forma dei giochi linguistici sia un fatto tra gli altri. Trarre una simile conclusione vorrebbe dire non avere colto il duplice ruolo che le mosse paradigmatiche assumono all'interno di un determinato gioco linguistico: da un lato sono proposizioni vere, dall'altro modelli che ci guidano nella prassi e che ci permettono di controllare la correttezza di altre proposizioni. Scrive Wittgenstein:

se però qualcuno dicesse: «Dunque anche la logica è una scienza empirica» avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo (*ivi*, § 98).

Il senso di queste affermazioni è chiaro. Wittgenstein ci invita a distinguere tra la dimensione grammaticale e la dimensione empirica, anche se ciò non significa che sia possibile tracciare un confine rigido tra le proposizioni che appartengono all'uno o all'altro dominio, poiché in generale è possibile che ciò che ora vale come un'asserzione possa mutare in seguito la sua *funzione* e fungere da *regola del gioco*. Di qui la tesi che Wittgenstein ci invita a percorrere: cercare di far luce sul sistema delle nostre credenze vuol dire innanzitutto attirare lo sguardo sulla possibilità di trasformare un'asserzione in un postulato o in un'ipotesi:

Dico: ogni proposizione empirica può essere trasformata in un postulato — e allora diventa una norma di rappresentazione. Ma anche di questo diffido. La proposizione è troppo generale. Quasi quasi si vorrebbe dire: «teoricamente ogni proposizione empirica può essere trasformata...», ma che cosa vuol dire qui «teoricamente»? Sa fin troppo di *Tractatus logico-philosophicus* (*ivi*, § 321).

Certo, in qualche misura le cose stanno proprio così: le certezze fungono da postulati su cui poggiano altre proposizioni, e questo rende almeno in parte legittimo il tentativo di comprendere il nesso che lega le certezze alle proposizioni che su di esse si fondano alla luce della relazione che lega le proposizioni di una teoria ai postulati o alle ipotesi che la caratterizzano. E tuttavia di questo modo di porre il problema Wittgenstein ci invita a diffidare. E non a caso: se all'origine delle nostre considerazioni dobbiamo porre le riflessioni di Moore sul senso comune, è evidente che il parlare di ipotesi o di postulati non può più di tanto convincerci, poiché le certezze del senso comune non sono state mai avanzate a titolo di ipotesi e sono principi di cui siamo da sempre certi. Dire che ogni proposizione empirica può essere trasformata in un postulato significa davvero avvalersi di una massima troppo generale, poiché una simile tesi non è in grado di distinguere ciò che infine deve essere distinto: il rapporto tra certezze e proposizioni vere da una parte e la struttura che abbraccia postulati e teoremi dall'altra.

E tuttavia, piuttosto che invitarci a tracciare fin da principio questo discrimine e a riflettere sulle diverse forme in cui i giochi linguistici si ancorano al mondo ponendo la loro forma sotto l'egida della certezza, Wittgenstein ci invita a seguire un cammino più complesso, che lascia emergere le differenze sullo sfondo di un terreno comune. Così, se il nesso che lega le proposizioni di una teoria ai postulati su cui si fonda può essere richiamato alla mente è perché il rapporto tra le certezze del senso comune e le credenze che su di esse si fondano deve essere colto sullo sfondo di una rete di situazioni affini.

2. *L'immagine del mondo*

Il primo passo che possiamo compiere per cercare di dare alle considerazioni che stiamo proponendo una maggior chiarezza non consiste ancora nel disporsi sul terreno delle certezze del senso comune, ma nel richiamare l'attenzione sulla *dimensione della temporalità* e quindi sul *processo* in cui determinate asserzioni ritenute vere vengono trasformate in postulati e così sottratte al vaglio della critica. In altri termini, Wittgenstein ci invita in primo luogo a riflettere sulla dinamica che

giustifica il duplice uso di determinate proposizioni — il loro originario porsi come asserzioni, per divenire poi regole del gioco. Questa dinamica è innanzitutto caratterizzata da un processo, in linea di principio reversibile, di *consolidamento* di alcune proposizioni che tendono a disporsi in uno spazio protetto dal dubbio:

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

Alcune cose ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico. Per così dire, sono state deviate su un binario morto (*ivi*, § 210).

Il senso di queste osservazioni è relativamente chiaro, e ci invita innanzitutto a riflettere nuovamente sulla struttura sistematica delle nostre credenze, sul loro porsi come un insieme articolato in cui ad ogni singola proposizione è attribuito un posto determinato ed una funzione logica peculiare — proprio come mostra lo schema che abbiamo dianzi proposto. E tuttavia sottolineare il carattere sistematico delle nostre credenze non significa solo indicare *staticamente* la presenza di un insieme di nessi di fondazione che legano le conoscenze complesse alle conoscenze più semplici e che radicano queste ultime nelle certezze che danno forma al gioco linguistico, ma significa anche disporsi in una prospettiva *dinamica*, in una dimensione *euristica* che richiami innanzitutto la nostra attenzione sul fatto che le nostre credenze costituiscono un sistema in cui le proposizioni si *illuminano* vicendevolmente. Wittgenstein scrive così:

Il bambino impara a credere un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza. Poco alla volta, con quello che crede si costruisce un sistema e in questo sistema alcune cose sono ferme e incrollabili, altre sono più o meno mobili. Quello che è stabile non è stabile perché sia in sé chiaro o di per sé evidente, ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta intorno (*ivi*, § 144).

Quando cominciamo a credere a qualcosa, crediamo non già a una proposizione singola, ma a un intero sistema di proposizioni (Sulla

totalità la luce si leva poco a poco) (*ivi*, § 141).

La luce si leva poco a poco — questo è il punto. Una proposizione è vera se può essere verificata; la possibilità di verificarla, tuttavia, implica il rimando ad una molteplicità di criteri di prova, la cui affidabilità si corrobora quanto più essi danno buona prova di sé quando li impieghiamo: ne segue che il farsi strada di una nuova credenza implica insieme un consolidamento delle premesse su cui il tutto si fonda. Lentamente, da ciò che il bambino ha imparato a credere, si forma un *sistema* in cui alcune convinzioni si fanno inamovibili, proprio come immobile è l'asse di rotazione di una trottola — a tenerlo fermo non è una sua intrinseca stabilità, ma tutto ciò che intorno ad esso ruota.

«Non i singoli assiomi mi paiono evidenti, ma un sistema in cui le premesse e le conseguenze si sostengono *reciprocamente* (*ivi*, § 142), — e tuttavia ciò non significa che le proposizioni empiriche si dispongano tutte sullo stesso piano (*ivi*, § 213); tutt'altro: la natura sistematica delle nostre credenze fa sì che ciò che funge da premessa acquisti gradatamente una *funzione nuova*. Certe proposizioni empiriche vengono «semplicemente sottratte al dubbio» (*ivi*, § 87), e ciò è quanto dire che non vengono più intese come proposizioni, che appartengano a pieno titolo al terreno della ricerca. Sulla loro verità o falsità non ci si interroga più, poiché ci appaiono ormai definitivamente assodate, e ciò significa che non saremmo pronti ad accettare per vera un'esperienza che le falsificasse. Ma liberare dalla possibilità del dubbio una proposizione non significa soltanto renderla definitivamente certa; vuol dire anche attribuirle una nuova *funzione*, poiché le proposizioni che nel tempo si irrigidiscono e divengono insensibili alla correzione e al cambiamento diventano i binari della ricerca e quindi anche le ipotesi interpretative che la sorreggono. Così, ciò che da principio è una proposizione empirica che pretende di essere sempre di nuovo accertata diviene, e proprio in virtù delle conseguenze che ne derivano, una regola del gioco che si sottrae al corso delle ulteriori verificazioni. La struttura sistematica e insieme gerarchica del sapere determina così il movimento che trasforma proposizioni empiriche in certezze, in postulati.

L'essenza, diceva Aristotele, è ciò che era essere, e di questo riman-

do alle origini della riflessione filosofica possiamo in un certo senso avvalerci per venire a capo di ciò che per Wittgenstein svolge la funzione logica del fondamento: ciò che esercita la funzione di fondamento era, un tempo, una proposizione empirica che, in virtù della sua appartenenza ad un sistema, si è via via sottratta all'esercizio della critica, fino a porsi come una regola del gioco. Del resto, se ci disponiamo sul terreno delle citazioni è perché anche Wittgenstein si avventura in un'immagine che va chiarita e che è essa stessa ricca di risonanze arcaiche:

Le proposizioni che descrivono l'immagine del mondo — si legge in *Della certezza* — potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco (*ivi*, § 95).

Ora, cercare di venire a capo di questa strana tesi significa innanzitutto rammentarsi quale sia la natura dei miti e nei miti, di fatto, si raccontano storie; si raccontano per esempio le gesta degli dei e degli eroi che hanno dato *origine* al cosmo, sconfiggendo il caos primordiale e delineando l'ordine cui gli eventi debbono assoggettarsi. Sottolineare la natura narrativa del mito non significa tuttavia dimenticare che il mito non è una narrazione qualsiasi; il mito, che narra un evento avvenuto *in illo tempore*, è insieme anche espressione e delineazione di un modello che deve aiutare a comprendere il presente. Se nel mito si narra la lotta degli dei e degli eroi per sancire il cosmo sul caos è perché nel presente non è affatto esclusa la possibilità del ripetersi della minaccia del disordine e del suo tentativo di imporsi all'ordine del cosmo. La narrazione del mito si pone così come un'interpretazione del presente e una garanzia per il futuro che ha il suo unico fondamento nella sua assimilazione di ciò che accade ad un evento passato. Un fatto accaduto *in illo tempore* deve così divenire la regola per pensare il presente, per intenderlo alla luce di un sistema di riferimento che ne garantisca la sensatezza e insieme anche il buon esito. Nel pensiero mitico — scrive Eliade —

un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui *imita* o *ripete* un archetipo. Così, la realtà si acquista esclusivamente in virtù di ripetizione o di partecipazione; tutto quello che non ha un modello esemplare è “privo di senso”, cioè manca di realtà. Gli uomini avreb-

bero quindi tendenza a divenire archetipici e paradigmatici (*Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968, p. 55).

Di qui una delle ragioni che spingono Wittgenstein ad avvalersi di quest'immagine così suggestiva: ciò che dapprima è una proposizione empirica diviene poi un postulato, proprio come le gesta antiche dell'eroe divengono con il passare del tempo un modello e un paradigma cui ricondurre il presente.

E tuttavia sarebbe un errore non sottolineare come in quell'immagine si faccia avanti una nuova inclinazione di senso. Sino-ra abbiamo sottolineato il carattere *sistematico* del sapere, e di fatto il terreno cui abbiamo vincolato le nostre indagini è il terreno proprio della strutturazione delle teorie: abbiamo parlato di postulati e di assiomi ed abbiamo osservato come le nostre credenze si strutturino come

un sistema, in cui le conseguenze e le premesse si sostengono reciprocamente (*Della certezza*, op. cit., § 142).

Ma non sempre le cose stanno così, ed anche in questo caso la tesi secondo la quale le proposizioni che descrivono l'immagine del mondo potrebbero appartenere a una specie di mitologia ci invita a riflettere. Una mitologia ha sicuramente i tratti propri del sistema: si parla di mitologia proprio per sottolineare come le narrazioni mitiche di un popolo e di una cultura si organizzino in un tutto coerente, in un Olimpo in cui gli dei si suddividono i compiti e si assegnano i ruoli. E tuttavia se di un sistema si può parlare è solo perché allarghiamo le maglie di ciò che usualmente intendiamo con questa nozione. Nella mitologia, per gli dei e per gli eroi vi sono ruoli e compiti definiti, ma questo certo non toglie che possano crearsi conflitti di attribuzione, e che ciò che un mito narra sia smentito da ciò che altri miti raccontano. Così, alcuni miti assicurano che Eros è il più antico degli dei, mentre altri raccontano che Afrodite ne sia la madre; quanto al padre si può scegliere: Hermes, Ares, Zeus, e il Vento dell'ovest sono sull'elenco degli indiziati. Se dunque il sistema delle credenze che determinano la nostra immagine del mondo può essere paragonato ad una specie di mitologia, ciò significa che della parola "sistema" non si può pretendere di fare sempre un uso rigoroso.

Di qui la conclusione che Wittgenstein ci invita a trarre: indagare i presupposti che fanno da fondamento alle nostre credenze non significa solo osservare che ogni teoria poggia su un insieme di tesi paradigmatiche che fungono da criterio di interpretazione degli eventi, ma vuol dire anche riflettere sul fatto che le nostre credenze poggiano su un insieme più o meno ordinato di credenze. Il sistema assiomatico delle credenze (*ivi*, § 142) può in altri termini assumere anche la forma di un nido di proposizioni (*ivi*, § 225), e i postulati nella loro rigida determinatezza possono presentarsi nella veste assai meno definita di immagini, di pensieri intuitivi che è difficile ancorare ad una definizione esplicita:

della Terra ci facciamo l'*immagine* di una palla che è sospesa liberamente nell'aria, e in cent'anni non sottostà a elementi sostanziali [...] e questa immagine ci aiuta a valutare diversi e svariati stati di cose (*ivi*, §146)

L'immagine della Terra come di una palla è una buona immagine, dà buona prova di sé ovunque, ed è anche un'immagine semplice; — in breve, lavoriamo con quest'immagine senza metterla in dubbio (*ivi*, § 147).

La differenza è chiara. Qui non parliamo più di una proposizione che si è consolidata e che ora trattiamo come un postulato; al suo posto Wittgenstein ci propone appunto un'*immagine*, — ed un'immagine è innanzitutto un certo modo di pensare, un *sistema* implicito di proposizioni che debbono essere pienamente condivise o condivisibili se si vuole che l'immagine sia per noi persuasiva, ma che non sono necessariamente connesse le une alle altre in modo rigoroso.

Alla diversità della forma fa tuttavia eco l'identità della funzione: l'immagine che sorge per decantazione dall'attività di ricerca diviene a sua volta uno *strumento* che ci consente di lavorare, poiché orienta in una direzione peculiare la ricerca e mette da parte come inaccettabili determinate obiezioni: se sappiamo che la Terra è rotonda e ce ne dichiariamo definitivamente convinti, possiamo tranquillamente disinteressarci del verdetto degli occhi che quotidianamente ne mostrano piana la superficie, per chiederci poi il perché una sfera — la Terra — debba *apparire* proprio in questo modo a chi l'osserva dal nostro

punto di vista. Per dirla in breve: poiché per noi la Terra è rotonda, dobbiamo spiegare perché solitamente non riusciamo a vederla così.

A partire di qui non è difficile scorgere quale sia la ragione che spinge Wittgenstein a riflettere sulla somiglianza che lega il sapere ad una *decisione* ormai presa (*ivi*, § 362). Talvolta dire che *sappiamo* qualcosa non significa soltanto che abbiamo argomenti per sostenerla; vuol dire invece che abbiamo *deciso* di farne un punto fermo, almeno sino a quando qualcosa non ci costringerà a mutare il nostro punto di vista. Del resto, anche in questo l'analogia tiene: una decisione può essere presa ma può essere anche revocata, proprio come accade ad un paradigma scientifico quando la sua capacità di persuaderci entra in crisi.

Parlare di decisione, tuttavia, non deve indurci ad un possibile fraintendimento. Chi vive all'interno della nostra cultura *non decide* di punto in bianco di ritenersi pienamente convinto del fatto che la Terra è rotonda. Il peso che a questa proposizione spetta nel contesto della riflessione astronomica e geografica non è frutto di una decisione soggettiva, ma deriva direttamente dal fatto che *apparteniamo ad una comunità*, e che le comunità dipendono da una tradizione. Se ci lasciamo guidare da quest'immagine è perché siamo stati educati a condividere molte certezze, non ultima quella che lentamente soppesce nel bambino le preoccupazioni per la posizione rischiosa cui sono costretti gli sfortunati abitanti dell'emisfero australe:

che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione (*ivi*, § 298).

Io credo a quello che gli uomini mi trasmettono in una certa maniera. Così credo a dati di fatto geografici, chimici, storici.. Così imparo le scienze. Naturalmente l'imparare poggia sul credere. Chi ha imparato che il monte Bianco è alto 4000 metri, proprio come chi è andato a controllarlo sulla carta geografica, bene quello dice di *saperlo* (*ivi*, § 170).

Ora, che le cose stiano così è in un certo senso ovvio, e tuttavia ancora una volta dobbiamo necessariamente complicare il quadro, e compli-

carlo per gradi. Ci lasciamo guidare dall'immagine della sfericità della Terra perché apparteniamo ad una cultura che è «tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione», e questo rimando è importante poiché ci invita a riflettere in modo più attento sul fatto che certe credenze implicano l'acquisizione di una certa mentalità. Noi non possiamo credere che una danza faccia piovere e ci sentiremmo spiritualmente lontani da chi lo credesse (*ivi*, § 108), proprio come non siamo più in grado di condividere le preoccupazioni del bambino per gli uomini dell'altro emisfero. Ecco, l'immagine della sfericità della Terra è un'immagine che ha dato buona prova di sé e che ci permette di comprendere bene il sorgere e il tramontare del sole, ma è insieme anche un'immagine che implica che si sia comunque già messa da parte una concezione ingenua della gravità e che le direzioni dell'alto e del basso abbiano già imparato a configurarsi in una prospettiva che ha rescisso i ponti con la quotidianità. Perché quell'immagine possa guidarci deve, in altri termini, poter trovare il suo posto nel nido di proposizioni che sono per noi certe.

Ora, dall'immagine della sfericità della Terra ci lasciamo guidare perché apparteniamo ad una cultura che accetta di modellare l'immagine del mondo sulla base del ragionamento scientifico, e tuttavia non sempre le immagini che orientano la nostra conoscenza hanno il loro fondamento in intuizioni di carattere scientifico. Per rendersene conto è sufficiente variare l'immagine da cui abbiamo preso le mosse, per sostituirla con un pensiero intuitivo che appartiene ad una dimensione più originaria della nostra esperienza — il pensiero della sostanza come pensiero che accompagna la nostra certezza che i corpi tendono a reagire nello stesso modo alle stesse modificazioni:

pensa alle ricerche chimiche. Nel suo laboratorio Lavoisier fa esperimenti con certe sostanze e poi conclude che nella combustione succede questa e quell'altra cosa. Non dice che un'altra volta le cose potrebbero andare diversamente. Afferra una determinata immagine del mondo: un'immagine del mondo che naturalmente non ha inventato lui, ma che ha imparato da bambino. Dico immagine del mondo e non ipotesi perché è il fondamento ovvio della sua ricerca e quindi, come tale, non viene neppure esplicitata (*ivi*, § 167).

Qui siamo ancora di fronte ad un presupposto della ricerca, ed in particolar modo della ricerca scientifica. Ed anche in questo caso Wittgenstein ci invita a riflettere sulla funzione che l'apprendimento ha nel predelineare l'immagine che sorregge Lavoisier nel suo gettare le basi della chimica.

Ma questa volta qualcosa è cambiato: se infatti dobbiamo pensare di avere appreso che la Terra è davvero simile ad una palla sospesa nel cielo e se rammentiamo bene quali e quante resistenze siano state vinte perché quell'immagine del mondo avesse ragione delle tante cosmogonie che ci invitavano a pensare al pianeta come ad una superficie piana circondata dalle acque, diversamente stanno le cose nel caso di questa nuova immagine, poiché *non ci è mai stato insegnato* che la natura è costante e che il modo in cui la sostanza A reagisce ora alla sostanza B si ripeterà anche in futuro. Qui non abbiamo a che fare con un'ipotesi — con una proposizione empirica che si irrigidisce sino ad assumere la forma di una regola del gioco, ma — scrive Wittgenstein — con un'*immagine del mondo* che abbiamo appreso sin da bambini e che anche se è stata di fatto formulata nel corso della storia della scienza sembra essere comunque operante anche sul terreno prescientifico.

Su questa differenza è opportuno indugiare un poco. È innanzitutto opportuno ribadire che in questo caso non parliamo di ipotesi (di postulati), ma nemmeno soltanto di un'immagine; il discorso si è fatto più ampio: ora parliamo senz'altro di un'*immagine del mondo*, e ciò significa innanzitutto osservare che abbiamo a che fare con «lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso» (*ivi*, § 94). Ora, se di uno *sfondo* si può parlare è perché quando ci lasciamo convincere dalla verità di qualcosa siamo già certi di molte altre cose, che sono implicate dalla nostra prassi e che sorreggono i nostri giochi linguistici. Ma ciò è quanto dire che vi sono certezze che non hanno la forma di proposizioni e che non si apprendono come si apprende un contenuto di giudizio. L'immagine da cui Lavoisier si lascia guidare non gli è stata insegnata come si insegna una proposizione empirica, poiché è una certezza che vive già nella prassi, ed è in quella prassi che la si apprende. Così, all'apprendimento come risultato di un'educazione scientificamente atteggiata dobbiamo affiancare ciò che il

bambino impara vivendo, dove la parola «impara» non ha più per oggetto un sapere:

Per esempio, mi raccontano che molti anni fa un tizio ha scalato questa montagna. Cerco sempre di determinare l'affidabilità del narratore e se questa montagna esistesse già da molti anni? Un bambino impara che ci sono narratori degni di fede e narratori che di fede non sono degni molto dopo aver imparato i fatti che gli vengono raccontati. *Non impara affatto* che quella montagna esisteva già molto tempo fa; cioè, la domanda se così sia non gli viene affatto in mente. Per così dire, inghiotte questa conseguenza insieme con *quello* che impara (*ivi*, § 143).

Ancora una volta qui *non* ci troviamo di fronte ad un rimando esplicito a proposizioni empiriche ritenute vere e poi elevate al rango di regole del gioco. Il bambino non impara affatto che la montagna esisteva già molti e molti anni fa, e mai nessuno si impegna ad insegnare simili ovvietà: il bambino le apprende perché apprende altre cose, le comprende perché impara a dare un limite alle proprie domande e *occupando lo spazio del sapere si appropria della regola che lo circonda*.

Anche in questo senso è dunque lecito parlare di sfondo: ciò su cui si staglia l'insieme di ciò che riteniamo vero o falso definisce implicitamente il fondamento su cui poggia. Le nostre indubitabili certezze sono un presupposto che sappiamo individuare solo perché le nostre credenze vi ruotano attorno:

Le proposizioni che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, così come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante. Quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinarne l'immobilità (*ivi*, § 152).

E se non è possibile dire che le certezze che mi animano sono oggetto di un vero e proprio insegnamento, allora si deve anche riconoscere che appartiene alla loro stessa natura il porsi come uno sfondo per cui non abbiamo ragioni. Non sempre le certezze si imparano, e questo vuol dire che si impossessano di noi senza che sia possibile indicare il cammino che ad esse ci ha condotto e che dovrebbe renderle persuasive. Lo abbiamo osservato poc'anzi: ciò che impariamo non è in questo caso un sapere, e questo proprio perché ha fin da principio la forma

dello sfondo, di ciò che è dato solo come presupposto ovvio di un'infinità di altre cose:

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

E se ora dicessi: «è mia incrollabile convinzione che...» anche nel nostro caso questo significa che alla convinzione non sono arrivato consapevolmente, attraverso giri di pensiero ben definiti, ma che essa è ancorata in tutte le mie *domande* e in tutte le mie *risposte*, in modo tale che non posso toccarla (*ivi*, § 103).

Non è difficile, io credo, scorgere in queste considerazioni un'eco delle riflessioni di Moore, e forse non sarebbe inopportuno ricordarsi esplicitamente di ciò che si legge nella *Difesa del senso comune* quando si osserva che vi sono proposizioni che sappiamo, anche se non possiamo dire quale sia il fondamento del nostro saperle. Eppure, anche in questo caso il momento dell'analogia deve cedere il passo alla constatazione della differenza. Per Moore possiamo davvero redigere un elenco di proposizioni e dire: questo è ciò che io so — il senso comune è appunto un sapere comune, un bagaglio per tutti disponibile di cognizioni elementari. Per Wittgenstein le cose stanno diversamente. Qui non si parla affatto di un sapere comune cui potremmo attingere per trarre di qui le regole dei nostri giochi linguistici. Si dice soltanto questo: che i nostri giochi linguistici debbono pur cominciare, e che non possono che cominciare così — dando molte cose per scontate.

LEZIONE DICIOTTESIMA

1. Certezze e stili argomentativi

Nelle considerazioni conclusive della lezione precedente ci eravamo ancora una volta soffermati sul rapporto tra le pagine di Moore e quelle di Wittgenstein per mettere in luce analogie e differenze. Su questo terreno dobbiamo ancora indugiare un poco, per far luce su una differenza che merita di essere sottolineata. Per Moore il senso comune si articola in una molteplicità di proposizioni che fungono da *premesse*: proporre una dopo l'altra le proposizioni che so senza tuttavia sapere quando e come le abbia apprese significa di fatto indicare le premesse indiscutibili su cui poggia ogni ulteriore proposizione. E ciò è quanto dire che il senso comune è il fondamento fattuale delle mie conoscenze.

In Wittgenstein le cose stanno diversamente. Quando ci disponiamo sul terreno dell'immagine prescientifica del mondo, Wittgenstein non ci invita a fare appello ad un insieme di proposizioni che ci siano comunque *date, una volta per tutte*, e non sostiene che esse fungano da premesse. Il punto è un altro: Wittgenstein intende richiamare la nostra attenzione sul fatto che se risaliamo lungo la catena delle giustificazioni dobbiamo infine giungere a qualcosa che non è giustificato e che si può soltanto descrivere. Dobbiamo cioè riconoscere che innanzitutto si *danno* determinati giochi linguistici e che questi giochi *presuppongono un insieme di certezze* che ne circoscrivono lo spazio e che determinano insieme l'*ambito di ciò che è per noi ragionevole*. In altri termini: per Wittgenstein non vi sono innanzitutto le premesse del senso comune ma vi è un insieme di pratiche, di giochi linguistici che, ponendosi, presuppongono insieme un fondamento, che è insieme il *sistema di riferimento* che sorregge ciò che in generale è possibile pensare entro quel sistema.

Affrontiamo innanzitutto il primo punto. Dato è un certo gioco linguistico — il gioco linguistico del calcolare, per esempio. Questo gioco consisterà innanzitutto in una serie di mosse prearitmetiche, di pro-

posizioni che ci sembrano certe e che hanno a che fare con l'unire e con il separare determinati insiemi di oggetti. Queste prime operazioni possono assumere poi valore paradigmatico e porsi come regole del calcolo — questo è quanto accade. Una simile prassi, tuttavia, si innesta sullo sfondo di una molteplicità di certezze in cui tuttavia mi imbatto solo perché mi sono impegnato in quel gioco. Così, il gioco del sommare getta a ritroso la sua luce su un presupposto implicito della mia prassi: nessuno di noi teme che i dischi dell'abaco cambino di numero cambiando posizione o che ad ogni somma un nuovo disco si aggiunga agli addendi. Se ciò accadesse o se sbagliassimo sempre a spostare i dischi dell'abaco il gioco linguistico del sommare verrebbe meno:

in un certo senso la matematica è certamente una teoria, — tuttavia è anche un *agire*. E 'mosse false' possono darsi soltanto come eccezioni. Perché se quelle che noi chiamiamo eccezioni diventassero la regola, il gioco in cui tale mosse sono false verrebbe cancellato (*Ricerche filosofiche*, op. cit., II, X, § 240).

Ma appunto si tratta di presupposti impliciti e *nessuno li hai mai imparati*; le proposizioni «che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante» (*ivi*, § 152). Le trovo in seguito, appunto, — e ciò significa che le certezze che fanno da sfondo ai giochi linguistici acquistano il loro senso e la loro definitezza proprio a partire da quei giochi che di fatto le presuppongono. Nessuno mi ha mai insegnato che le cose non scompaiono se non vi bado, ma ho imparato sin da piccolo a trovare ciò che è nascosto: nell'esercizio di questa prassi — la prassi del cercare — mi sono lasciato pervadere da una certezza cui è possibile dare forma proposizionale dicendo che, con buona pace di Berkeley, l'*esse* non coincide con il *percipi*. Ma sarebbe un errore pensare che questa proposizione sia una premessa che appartiene al *cogito* del senso comune: non è vero che con

le mie asserzioni, ecc., io presupponga la verità di questa proposizione (come se le mie asserzioni riposassero su di essa): invece, essa ricava il proprio senso soltanto dal nostro ulteriore asserire (*ivi*, § 153).

Nel giocare del gioco linguistico prende così forma lo sfondo che gli fa da fondamento.

Potremmo riassumere il senso di queste nostre considerazioni dicendo che, per Wittgenstein, dobbiamo infine giungere a giochi linguistici che non hanno premesse, ma solo *presupposti*, — e cioè certezze che non sono prima del darsi di un certo giuoco linguistico, ma che sono implicate dalla sua concreta possibilità di esplicarsi, di essere effettivamente giocato. A partire di qui non è difficile scorgere la *seconda* ragione per la quale la concezione del senso comune come un insieme esplicito di premesse deve essere negata, e questa volta siamo ricondotti al fatto che il sistema delle nostre certezze non funge come un insieme di proposizioni dato una volta per tutte e su cui di fatto poggia il nostro sapere. Le certezze non sono premesse da cui dedurre il sapere, ma sono piuttosto ciò che dà ad ogni nostro argomentare una forma ed un contorno, ed insieme anche la sua interna plausibilità. Si danno giochi linguistici e, *insieme ad essi*, si delinea uno sfondo di certezze che sono presupposte e che di fatto *sostengono* quel gioco, rendendolo plausibile nelle sue mosse:

Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione hanno luogo già all'interno di un sistema. E precisamente questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quello che noi chiamiamo argomentazione. Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione (*ivi*, § 105).

Sul senso di questa affermazione è opportuno riflettere. Il punto da cui essa muove è chiaro: ogni affermazione può essere corroborata o confutata nella sua pretesa validità, e per farlo è necessario seguire una certa prassi — la prassi della verifica. E tuttavia — nota Wittgenstein — il verificare è una prassi che ha luogo in un sistema più o meno coerente: verificare una proposizione vuol dire infatti riferirsi ad un insieme di evidenze che da un lato corroborano la verità di quell'enunciato, ma che dall'altro debbono essere riconosciute nel loro carattere di evidenze, e ciò implica naturalmente che esse facciano parte del sistema delle nostre certezze. Così, se qualcuno dicesse di essere stato sulla Luna, noi nella norma non gli crederemmo perché

sappiamo quali e quanti ostacoli si frappongono tra noi e quel lontano satellite, — lo sappiamo, naturalmente, perché ci muoviamo all'interno di un determinato universo di credenze che costituisce il sistema di riferimento entro cui si muove ogni nostro gioco linguistico.

Ora, che cosa valga come evidenza in un sistema di credenze non è una questione che possa interamente risolversi sul terreno delle assunzioni proposizionali, ma ci riconduce infine allo *sfondo* che si determina nel porsi dei giochi linguistici — di quei giochi linguistici che circoscrivono l'*accordo* all'interno di *una* possibile comunità. È in questo senso che Wittgenstein afferma che il «sistema delle certezze non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio di tutte le nostre argomentazioni, ma è piuttosto l'*elemento vitale* dell'argomentazione»: qui non abbiamo a che fare con un insieme di verità — il senso comune — dato una volta per tutte, ma nemmeno con postulati che possano essere convenzionalmente assunti: abbiamo invece uno sfondo di certezze che da un lato rende possibile l'accordo *all'interno di una certa forma di vita* e che dall'altro determina che *cosa sia ragionevole credere in una comunità data*.

Una proposizione è vera se qualcosa parla in suo favore: questo lo abbiamo già osservato. Ma che cosa possa parlare in suo favore — che cosa, in altri termini, possa valere come evidenza e quindi come sostegno delle nostre credenze — dipende dalle certezze che fanno da sfondo al sapere: il fatto che veda piegarsi il bastone che immergo nell'acqua non vale come evidenza del suo essersi spezzato poiché altre evidenze ci spingono a cogliere in quella stessa esperienza non una manifestazione di ciò che è, ma un segno di ciò che appare, una riprova dei fenomeni di rifrazione.

Ora, è certo possibile di volta in volta definire esplicitamente le premesse che sorreggono il nostro modo di ragionare in una circostanza data, ma la possibilità di rendere conto di un gioco linguistico non può procedere all'infinito. Prima o poi le giustificazioni hanno un termine e non si può fare altro che rimandare esemplarmente alla prassi in cui si dà un certo gioco linguistico, e in cui si manifestano i presupposti che lo rendono possibile. Al bambino che pone domande posso spiegare il senso delle operazioni che compio quando misuro

qualcosa; ma anche in questo caso le spiegazioni hanno un limite: perché gli possa spiegare qualcosa il bambino deve avere già accettato che *questo* si chiama misurare e che a questo gioco si gioca *così* — dando per scontate molte cose. Al bambino si chiede dunque di imparare a *comportarsi in un certo modo*, in un modo che — peraltro — non è privo di una sua interna coerenza con altre forme di comportamento che gli vengono comunque richieste, ed è per questo che Wittgenstein parla di una *forma di vita*: per quanto vari siano, i comportamenti che si tramandano in una certa comunità sono appunto coerenti, e lo sono perché in essi si esprime un identico sistema di certezze. Il bambino deve così appropriarsi di un sistema di certezze e di una forma di vita, poiché dolo così può essere sancita la comunanza dell'accordo che dà un senso alla sua prassi — alla prassi del misurare, come ad ogni altra. Si può sostenere allora che perché si diano giochi linguistici debbono essere condivise determinate certezze; dubitarne vorrebbe dire incrinare in tutto o in parte il *fondamento* dell'accordo che circoscrive una certa forma di vita:

Se un tizio dubitasse se la Terra esisteva già cent'anni fa, io non lo capirei *per questa ragione*: che non saprei che cosa potrei ancora e che cosa non potrei più ammettere come evidenza (*ivi*, § 231).

Talvolta nei nostri dialoghi le cose vanno davvero così. Talvolta ci capita di non saper più che cosa dire, poiché ciò che l'altro ci dice rende evidente che tutto quello che potrei aggiungere per cercare di convincerlo non ha per lui alcun valore: dietro una differenza di opinioni si è svelata una differenza che concerne un modo generale di orientarsi e di pensare.

Ma se quest'osservazione deve essere fatta, se si deve cioè rammentare che la possibilità di verificare e di controllare un enunciato implica uno sfondo di certezze che deve essere condiviso e che ci riconduce all'accordo e alle forme di vita che sono caratteristiche di una comunità di parlanti, allora sembra essere necessario sottolineare, in *primo luogo*, la necessaria *relatività* del nostro sapere all'insieme delle certezze che lo fondano e che nutrono le sue argomentazioni. Alla domanda, che Wittgenstein si fa rivolgere dal suo interlocutore, in cui si avanza il sospetto che non esistano verità obiettive (*ivi*, § 108) si deve rispondere con un'osservazione che non può tacitare le inquietu-

dini di chi vorrebbe allontanare le insidie del relativismo: se per verità obiettive si intendono *verità assolute* allora esse non vi sono poiché ogni verità è interna ad un sistema ed ogni sistema di credenze ci riconduce infine all'insieme dei presupposti su cui fa presa in una *comunità data* l'insieme dei giochi linguistici che vengono quotidianamente praticati.

Ora, se a partire di qui si volesse sostenere che vero e falso altro non sono che ciò su cui gli uomini concordano, si dovrebbe rammentare che

vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 241).

Tuttavia, rifiutare la tesi secondo la quale la verità o la falsità di un'affermazione dipenderebbe dal parere della maggioranza non significa contraddire ciò che abbiamo sostenuto sulla natura dei giochi linguistici e sul loro poggiare su convenzioni socialmente codificate. Vuol dire invece *sottolineare con maggiore chiarezza che verità e falsità presuppongono comunque l'accordo sulle regole*. Verità e falsità sono termini che si addicono alle proposizioni, e di unità proposizionali si può parlare soltanto all'interno del linguaggio: la domanda sulla verità o falsità di un'opinione presuppone dunque che *si sia già trovato un accordo sulle regole del linguaggio* in cui quella stessa opinione è formulata (*Della certezza*, op. cit., § 156). Ma ciò è quanto dire che il consenso e il dissenso su una singola tesi, presuppongono comunque che vi sia un *accordo sulla forma del linguaggio che la esprime*: non la verità o la falsità delle opinioni, ma la grammatica del linguaggio dipende dalla concordanza fra gli uomini. O più precisamente: la grammatica del linguaggio è la forma in cui si esprime la concordanza tra gli uomini — una concordanza che ha per oggetto il mondo.

Ripercorrere quest'ordine di considerazioni vuol dire tuttavia disporsi nella prospettiva migliore per trarre una conclusione nuova. La domanda sulla verità o falsità di un'opinione presuppone che *si sia già trovato un accordo sulle regole del linguaggio*. Ma il sistema di riferimento che determina ciò che per noi è vero e falso dipende a sua volta dalla *funzione paradigmatica* che è possibile attribuire a deter-

minate mosse di un gioco linguistico e al contesto dei presupposti che lo sorreggono: la verità (e la falsità) delle nostre proposizioni dipende così dalla sicurezza che accompagna l'istituzione dei nostri giochi linguistici. Ma è possibile trarre anche una seconda conclusione. Si deve riconoscere infatti che non è in linea di principio possibile escludere che la forma grammaticale del linguaggio (il sistema di riferimento che in essa si esprime) sia per così dire revocata dai fatti. La forma del linguaggio si lega alla forma di vita; la forma di vita tuttavia poggia su alcune certezze che potrebbero essere revocate in dubbio: ne segue che la grammatica del linguaggio può essere messa alla prova dai fatti. La tesi dell'autonomia della grammatica dovrebbe essere dunque, almeno in parte, attenuata poiché potremmo trovarci nella condizione di dover riconoscere ai fatti il compito di decidere *qualcosa* relativamente alla grammatica del linguaggio.

Su questo punto le osservazioni di Wittgenstein non sembrano essere del tutto conclusive. In alcuni casi la decisione sembra presa, anche se, significativamente, è possibile affiancare osservazioni molto vicine nel tempo che indicano conclusioni diametralmente divergenti. Il 12 aprile Wittgenstein scrive:

La questione è certamente questa: «E che dire che dire se tu dovessi cambiare la tua opinione anche su queste cose fundamentalissime?». E la risposta mi sembra questa: «Non sei *obbligato* a cambiarle. Proprio in questo risiede il loro essere 'fondamentali'» (*ivi*, § 512).

Se accadesse qualcosa [...] che fosse tale da risvegliare in me il dubbio, allora esisterebbe certamente anche qualcosa che mi farebbe apparire dubbie le stesse ragioni di quel dubbio, e allora potrei attenermi alle mie vecchie credenze (*ivi*, § 516).

La presa di posizione che qui si avanza è chiara: le certezze che hanno per noi valore fondante sono protette dal dubbio non perché racchiudano in se stesse il crisma dell'evidenza, ma perché il loro porsi nel cuore del sistema delle credenze sembra necessariamente spingerci a mettere in forse ogni eventuale argomentazione ed ogni interpretazione dei fatti che tenda a renderle poco plausibili. Così, la veridicità di un racconto si misura dapprima sulla sincerità del narratore; se tuttavia la narrazione diventa poco plausibile e ci costringe a credere ad eventi

altamente improbabili, la fiducia nel narratore pasa in secondo piano e ciò che è narrato perde la sua capacità di convincerci e non è più capace di spingerci a cambiare la nostra immagine delle cose. Per quanta fiducia si possa riporre negli esploratori di nuovi mondi, la fiducia nei loro racconti è sempre incrinata dal fatto che è sempre possibile giocare le vecchie evidenze contro le nuove.

Basta tuttavia addentrarci un poco nella lettura per scoprire che anche per la tesi opposta è possibile trovare proposizioni che sembrano sostenerla senza mezzi termini. Il 23 aprile Wittgenstein scrive:

da certi eventi potrei essere messo in una situazione tale da non essere più in grado di continuare il vecchio gioco. In cui sarei strappato via dalla *sicurezza* del gioco. Sì, non è ovvio che la possibilità di un gioco linguistico è condizionata da certi dati di fatto? (*ivi*, § 617).

È difficile, credo, pensare ad una vera e propria evoluzione del pensiero wittgensteiniano, anche perché nelle stesse giornate vi sono pensieri che riaprono la questione, e che non ci permettono di schierare il loro autore sull'uno o sull'altro fronte — e mi riferisco in modo particolare alla riflessione 517 del 12 aprile e alla riflessione 619 del 23 aprile. Del resto nelle riflessioni di queste stesse giornate i punti interrogativi abbondano, ed anche se nella lettura la tentazione di sopprimerli è forte non mi sembra che sia lecito farlo. Dobbiamo dunque accontentarci di cogliere qui un'oscillazione teorica, di cui tuttavia si deve cercare di comprendere le ragioni — e naturalmente non so se sono in grado di farlo, ma vorrei egualmente provarci.

La prima mossa che dobbiamo compiere consiste nel chiedersi se l'incertezza del testo sia motivata dalla volontà o almeno dalla tentazione di negare radicalmente che i fatti possano *indurci* a modificare il sistema di riferimento del nostro linguaggio.

A questa domanda, così formulata, si può rispondere *negativamente*. Wittgenstein è perfettamente consapevole del fatto che la funzione paradigmatica di un enunciato non è una garanzia assoluta della sua permanenza nel contesto delle mie credenze, poiché è sempre possibile modificare un gioco linguistico. Così, anche se prima di negare la percorribilità di un certo gioco linguistico si è soliti avanzare dubbi sulla validità delle asserzioni che sembrano minare la credibilità dei fondamenti su cui poggia (*ivi*, §§ 516, 634, 636), non per questo si

può escludere che prima o poi sia opportuno mutare radicalmente il proprio punto di vista.

Su questo punto le considerazioni wittgensteiniane sono esplicite ed uno dei temi ricorrenti in *Della certezza* concerne proprio la *natura* della prassi che è chiamata in causa quando, posti di fronte ad un gioco linguistico che non ci sentiamo di condividere, cerchiamo di *convincere gli altri ad assumere un punto di vista nuovo*, un nuovo stile di pensiero. Certo, non sempre le cose stanno così. Di fronte alla diversità delle culture e dei valori che le sorreggono potremmo semplicemente rinunciare al dialogo e *prendere atto* del fatto che ci muoviamo in un sistema di riferimento che, per certi aspetti, è incompatibile con il nostro:

A chi dica che la Terra non esisteva prima che lui nascesse io potrei dunque porre altre domande, allo scopo di trovare con quale delle mie convinzioni quel tizio sia in contraddizione. E qui *potrebbe* darsi che quel tizio contraddica le mie vedute fondamentali. E se così fosse dovrei accontentarmi (*ivi*, § 238).

Rispetto a chi si lascia guidare da un diverso sistema di riferimento possiamo appunto sentirci «spiritualmente molto distanti» (*ivi*, § 108) e rinunciare a discorrere dei temi che ci dividono. Di fronte a chi non considera come ragioni ciò che noi riteniamo invece vincolante è difficile discutere: per dialogare non sono infatti necessarie soltanto opinioni differenti, ma anche un comune sistema di riferimento. Al rumore del dissenso può sostituirsi così il silenzio del disinteresse.

Ma le cose non debbono necessariamente andare così. Possiamo anche sentire il bisogno di convincere gli altri delle nostre ragioni e quindi di “*combattere*” il loro modo di pensare, cercando di mostrare il motivo che ci induce ad insistere sulle nostre posizioni. La storia della scienza ci offre una molteplicità di possibili esempi: il progresso scientifico è infatti scandito dalla necessità di rivedere i paradigmi di ricerca e di alternare il lavoro della critica al lavoro della costruzione.

E tuttavia combattere un’immagine del mondo non significa dimostrare la falsità delle sue tesi, e questo semplicemente perché verità e falsità si definiscono all’interno di un sistema e presuppongono come criteri di prova un insieme di evidenze che non sono *necessariamente condivise*. Alla forza delle argomentazioni che presuppongono la con-

divisione di un sistema di evidenze si deve affiancare lo strumento della *persuasione*, e cioè la prassi che ha luogo ogni volta che si cerca di ottenere dall'altro un mutamento complessivo del proprio punto di vista, senza tuttavia poter allegare ragioni che possano effettivamente confutare la posizione che si intende combattere. Dove l'argomentazione tace, può farsi avanti la persuasione:

Posso immaginare un uomo che sia cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si sia insegnato che la Terra è sorta 50 anni fa, e che perciò creda anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: la Terra esiste già da molto tempo, ecc. — Tenteremmo di dargli la nostra immagine del mondo. Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione* (*ivi*, § 262).

Ora, parlare di persuasione ha un senso proprio in contrapposizione all'argomentazione. Gli argomenti presuppongono un terreno comune che non è dato quando si è costretti ad avvalersi della persuasione. Di qui il suo carattere meno coercitivo, ma non per questo irrazionale (cfr. *ivi*, § 286). Ci lasciamo persuadere ascoltando, se non argomenti, almeno ragioni, e ciò significa che lo spazio della persuasione implica comunque un terreno dell'accordo. Ci lasciamo persuadere della bontà di un punto di vista perché è comunque possibile mostrare come si innesti *felicemente* su un insieme condiviso di certezze:

Ma si può chiedere: «Può un tizio avere una ragione plausibile per credere che la Terra esista da poco tempo, per esempio soltanto dal giorno che è nato?». — Supponendo che gli sia stato sempre detto così — avrebbe una buona ragione per dubitarne? Gli uomini credevano di poter far piovere; perché non potrebbe darsi che un re sia stato cresciuto nella credenza che il mondo sia nato con lui? E se ora Moore e questo re si incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrargli che la propria credenza è quella giusta? Io non dico che Moore non potrebbe convertire il re al proprio punto di vista, ma si tratterebbe di una specie del tutto particolare: il re sarebbe indotto a considerare il mondo in modo del tutto diverso. Non dimenticare che qualche volta della correttezza di un punto di vista si viene convinti dalla sua semplicità o dalla sua simmetria; cioè: talvolta sono la semplicità o la simmetria a indurci a passare a questo punto di vista. Allora si dice semplicemente «*Così dev'essere*» (*ivi*, § 92).

Ho detto che «combatterei» l'altro — ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la persuasione. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gli indigeni). (*ivi*, § 612).

Ma se la persuasione è possibile, se talvolta è possibile mostrare muovendo dai fatti l'*opportunità* di mutare la forma di alcuni nostri giochi linguistici, non per questo — e lo abbiamo dianzi osservato — sembra possibile sostenere che sia *necessario* lasciarsi persuadere. Una delle ragioni dell'incertezza wittgensteiniana potrebbe dunque avere qui la sua chiave di volta: dubbia non sarebbe l'esistenza di un nesso tra la dimensione fattuale e la forma linguistica, ma solo la valenza *coercitiva* di tale rapporto. Un *experimentum crucis* che decida della forma del nostro linguaggio non vi è (*ivi*, § 618), anche se nulla impedisce che la luce che a poco a poco si leva sul sistema delle nostre credenze lentamente tramonti. La domanda che Wittgenstein si pone

Ma allora sarebbe *impensabile* che io rimanga in sella anche quando i dati di fatto recalcitrano tanto? (*ivi*, § 612)

non dovrebbe dunque essere intesa come se si trattasse soltanto di una domanda retorica. L'incertezza cui abbiamo più volte fatto riferimento sarebbe così un segno della volontà wittgensteiniana di difendere una *forma debole* della tesi dell'autonomia della grammatica — una tesi che potremmo formulare così: *nessun fatto può di per sé imporre un mutamento nella forma di un gioco linguistico, anche se la percorribilità di un gioco linguistico dipende anche dal modo in cui le cose si comportano* (*ivi*, § 615).

Per comprendere più in profondità le ragioni che sorreggono le osservazioni wittgensteiniane di cui discorriamo è tuttavia necessaria una seconda mossa che ci inviti a riflettere sulla presenza di una *gerarchia interna* ai diversi sistemi di riferimento da cui ci lasciamo guidare (*ivi*, § 300). Di questa interna stratificazione delle certezze ci accorgiamo anche quando riflettiamo su che cosa voglia dire imbattearsi in un diverso modo di pensare. Possiamo sentirci “spiritualmente molto distanti” dagli uomini di una tribù che interpretasse ai sogni come se fossero la testimonianza di un viaggio che ciascuno di noi dormendo compirebbe alla volta della Luna (*ivi*, § 106), ma avrebbe ancora un senso cercare di convincerli: una simile convinzione non

cancella interamente il *terreno dell'accordo*, e nella metafora della *rapidità* del pensiero o nell'immagine platonica del *volo* dell'anima vi è un'eco che ci mostra come per pensare quei pensieri non vi è affatto bisogno di vestire i panni di una qualche tribù primitiva. Da una simile convinzione il terreno dell'accordo non verrebbe interamente sottratto e così non verrebbero interamente meno le evidenze che ci guidano nel ragionare e lo spazio in cui la persuasione può muoversi.

Che dire invece di chi dubitasse di avere un corpo?

Se un tizio mi dicesse che dubita di avere un corpo lo riterrei mezzo pazzo. Però non saprei che cosa voglia dire: convincerlo che ha un corpo. E se gli avessi detto qualcosa, e se quello che gli è detto avesse tolto di mezzo il suo dubbio, io non saprei come e perché l'ha fatto (*ivi*, § 257).

Qui la diversità assume la forma inquietante della follia, e ciò significa che non sapremmo più come connettere ciò che l'altro dice ad un terreno comune, ad un'origine condivisa. E se il terreno dell'accordo è venuto meno, con esso si è dissipato lo spazio della persuasione. Se le nostre parole lo convincessero di avere un corpo non potremmo dire di essere stati persuasivi, poiché non avremmo alcun motivo per dire su quale evidenze abbiano potuto far leva.

Vi sono, in altri termini, dubbi che sembrano «trascinare tutto quanto con sé e precipitare tutto nel caos» (*ivi*, § 613) e che proprio per questo (o meglio: solo per questo) sembrano essere impossibili. Così alla tesi di una relativa mobilità della forma grammaticale del linguaggio che è insieme segno di una sua relativa arbitrarietà si affianca la convinzione che vi sia un *nucleo stabile del linguaggio*, un *sistema di riferimento* che faccia corpo su alcune certezze inamovibili. Ed un'identica immagine ci guida nel tentativo di illustrare queste due diverse posizioni:

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

Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti imper-

cettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là l'acqua dilava ed accumula (*ivi*, § 99).

Di qui la tesi che vorrei proporre. Se Wittgenstein non afferma in modo univoco che i fatti possono sempre sbalzarci di sella non è esclusivamente perché intenda sostenere soltanto una forma *debole* della tesi dell'autonomia della grammatica; e non è nemmeno perché creda che vi siano certezze inconfutabili e definitivamente poste al riparo dalla possibilità di perdere una funzione paradigmatica: nessuna certezza lo è, ed è questo il senso della *annihilatio mundi* che Wittgenstein ci propone nel § 513:

E che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito*? Se per esempio vedessi come le case si tramutano gradatamente in vapore, senza nessuna causa palese; se gli animali sui prati stessero sulla testa, ridessero e dicessero parole comprensibili; se gli alberi si tramutassero gradatamente in uomini e gli uomini in alberi. Allora avevo ragione quando dicevo prima che tutte queste cose accadessero: «So che questa è una casa», ecc., o semplicemente: «Questa è una casa», ecc.? (*ivi*, § 513).

Tutto questo potrebbe appunto accadere, così come potrebbe accadere di svegliarci e di dire che abbiamo sin qui sognato — questo fatto (come qualunque altro fatto) non può essere escluso da un'argomentazione filosofica.

Il punto è un altro. Wittgenstein non vuole ancora una volta dire che vi siano proposizioni *di fatto* indubitabili, ma vuol piuttosto dire che alcune certezze *potrebbero* essere già *implicate dalla possibilità dei giochi linguistici più elementari*, di quei giochi linguistici che appartengono alla storia naturale dell'uomo (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 25) e su cui poggiano i giochi linguistici più complessi. Negarli vorrebbe dire negare il terreno che circonda un qualunque accordo tra gli uomini e quindi anche la possibilità di persuadere e di persuadersi della bontà di un punto di vista.

Le nostre certezze possono perdere la loro funzione e possiamo essere persuasi dell'opportunità di scegliere un diverso punto di vista — *possiamo* sino a quando permane un terreno comune ed uno sfondo che sostenga le nostre decisioni e i nostri pensieri. Ma questo terreno comune, questo sfondo che giace al di là dei molti punti di vista può a sua volta essere messo in discussione? E come? Che dire se davvero

non fossimo più in grado di tracciare la distinzione tra il sonno e la veglia, se le cose parlassero e se gli uomini come tanti Polidoro si trasformassero in alberi? Forse non ci sarebbe davvero più nulla da dire, perché a venire meno non sarebbe un gioco linguistico tra gli altri possibili, ma la totalità dei giochi linguistici.

In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a riflettere su quali siano le condizioni che ci permettono di comprendere una lingua straniera e addita il terreno della prassi. O più propriamente, il terreno delle azioni che sono in generale comuni agli uomini:

Immagina di arrivare, come esploratore, in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota. In quali circostanze diresti che la gente di quel paese dà ordini, comprende gli ordini, obbedisce ad essi, si rifiuta di obbedire, e così via? Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 206).

Il modo di comportarsi comune agli uomini — questo è il punto. Almeno nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a rivolgere lo sguardo verso alcuni giochi linguistici elementari che a loro volta alludono ad alcune forme tipiche della prassi umana che ci parlano di uno sfondo di certezze che sembra essere implicato da qualsiasi linguaggio. Da questa forma generale della prassi vogliamo ora muovere per vedere se non possiamo circoscrivere meglio la sfera di quelle certezze cui non possiamo rinunciare se non vogliamo cancellare con un tratto di penna la possibilità di un accordo intersoggettivo.

E tuttavia prima di addentrarci su questo terreno è forse opportuno riprendere brevemente le considerazioni su cui ci siamo soffermati. Il tema intorno a cui esse ruotano è il tema del relativismo: Wittgenstein ci invita infatti a constatare che un insieme di verità del senso comune non vi è, poiché dati sono innanzitutto i giochi linguistici nella loro varietà e nella aperta molteplicità. Certo, le nostre proposizioni alludono ad uno sfondo di certezze che le rende sensate e praticabili; tuttavia, proprio perché sono i giochi linguistici a determinare quali siano i presupposti su cui poggiano, si deve riconoscere che ogni cultura e ogni forma di vita può, in linea di principio, trovare un diverso cammino per ancorare il linguaggio al mondo. Questa tesi di per sé non

equivale ad affermare il relativismo, né a negarlo: che ogni linguaggio sia una realtà chiusa ed autonoma o che invece vi siano certezze comuni ad ogni possibile forma di vita è una conclusione cui non si vuol giungere. E a ragion veduta: il relativista muove dalla diversità delle culture per sostenere che non è pensabile trovare la chiave per una reciproca comprensione, proprio come il razionalista pretende di possederla già — in entrambi i casi la prassi volta a cercare l'accordo è cancellata con un tratto di penna ed un *fatto* è deciso sul fondamento di una scelta ideologica. E tuttavia il corso delle argomentazioni wittgensteiniane non si ferma alla constatazione secondo la quale di fronte alle diverse culture si deve reagire così:

Qui si può solo descrivere e dire: così è la vita umana (*Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, op. cit., p. 19).

Per Wittgenstein è necessario compiere un passo ulteriore e richiamare l'attenzione sul cammino che di fatto dobbiamo compiere quando cerchiamo di comprendere un altro linguaggio o di convincere chi non condivide la nostra immagine del mondo della validità delle nostre scelte. E questo cammino è orientato in una direzione peculiare: ci invita a percorrere a ritroso la concatenazione dei giochi linguistici, risalendo dalle forme più elaborate alle forme più semplici, proponendo così un cammino che ci costringe a rendere espliciti sempre nuovi presupposti, avanzando in direzione del terreno delle certezze più elementari, di quelle certezze che sembrano essere implicate da qualsiasi forma di vita. Così, posto di fronte alla diversità delle culture, il filosofo è innanzitutto chiamato a descrivere e a prendere atto che così è la vita umana, ma deve anche indicare il metodo per acquisire un comune terreno di accordo. Di qui l'importanza che assumono per noi le riflessioni che Wittgenstein dedica al conflitto tra immagini del mondo, — un conflitto che può essere affrontato e risolto solo se ci si sforza innanzitutto di risalire a quel «modo di comportarsi comune agli uomini» che pone le basi del sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo le lingue e i concetti che non padroneggiamo. E ciò è quanto dire che se il filosofo non può semplicemente negare a priori la possibilità del relativismo, può tuttavia assumersi il compito di elaborare un metodo destinato di volta in volta a battere in breccia le barriere dell'incomprensione.

2. Und schreib getrost / «Im Anfang war die Tat»

In un'osservazione di *Della certezza* sull'impossibilità di spingere al di là di un certo limite il controllo e la giustificazione dei nostri giochi linguistici si legge così:

Come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma il termine non è il presupposto infondato, ma il modo di agire infondato (*Della certezza*, op. cit., § 110).

Si tratta di un'osservazione importante che, in primo luogo, richiama la nostra attenzione sul significato che la prospettiva fondazionale assume in Wittgenstein.

Che questa prospettiva vi sia e che debba essere riconosciuta in tutta la sua significatività filosofica è difficilmente negabile, anche per chi non si accontenti di cogliere uno sviluppo di pensiero relativamente ben definito, ma vada in cerca del vocabolario classico del problema: nelle riflessioni di *Della certezza* ci imbattiamo infatti di continuo in termini come *Boden*, *Grundlegung*, *Grundlage*, *unwankende Grundlage*, *Fundament*, *Substrat*, *Grund*, *Prinzipien*, *Grundprinzipien*, ecc., — e cioè nei termini e nelle immagini che la tradizione ha consacrato al problema della fondazione.

Non si tratta di immagini o di parole usate a casaccio: Wittgenstein intende propriamente sostenere che il sapere si *fonda* su un insieme di certezze, che ci riconducono al *terreno immediato della prassi*. Quanto più ci immergiamo nella lettura delle riflessioni wittgensteiniane, tanto più ci convinciamo che il fondamento delle nostre credenze non possa avere natura proposizionale: proprio come scrive Faust, all'origine non vi è il logos, ma l'azione.

In quest'affermazione è racchiuso un invito a riflettere. Normalmente, alludere ad un terreno di fondazione significa proporre un movimento a ritroso che si dipana tuttavia in un identico *medium*: così, i postulati della geometria sono proposizioni geometriche elementari, proprio come il *cogito* cartesiano è una verità sul cui fondamento si pretende di far poggiare ogni altra verità che possa essere da noi conosciuta. Ora, per quanto si discosti dal modello tradizionale, anche il tentativo di Moore di fondare la conoscenza a partire dalle tesi del senso comune è caratterizzato da questa sostanziale *omogeneità* tra il

livello delle proposizioni fondanti e il piano della fondazione — delle proposizioni elementari di cui è lecito dire che le so proprio come chiunque altro.

Come sappiamo, la posizione di Wittgenstein è più complessa. Wittgenstein non intende affermare che vi siano proposizioni del senso comune, ma vuole innanzitutto mostrare come *ogni* sistema di proposizioni poggi su un insieme di presupposti che ne determinano le coordinate grammaticali. Ma se ogni sistema di credenze poggia infine su certezze, non vi è invece un identico modo di rapportarsi delle credenze fondate alle credenze prive di fondamento.

Su questo punto ci siamo già soffermati: per Wittgenstein occorre distinguere da un lato il processo in cui determinate proposizioni vere vengono modificate nella loro funzione originarie e trasformate in regole del gioco, dall'altro il terreno di quelle certezze che si manifestano nella prassi e che sono presupposte dai giochi linguistici elementari. Che cosa caratterizzi le certezze che hanno, in senso stretto, *forma proposizionale* è presto detto: si tratta di proposizioni empiriche che «forse una volta venivano messe in questione» (*ivi*, § 211), ma che ora «ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico» (*ivi*, § 210). Queste proposizioni ci sono state di fatto insegnate: che la Terra sia rotonda è una proposizione empirica che abbiamo un tempo appreso e della cui verità ci siamo convinti, ma che ora funge da regola che determina il modo in cui pensiamo i fatti. La certezza ha origine così da un insegnamento, cui abbiamo attribuito una funzione paradigmatica. Ed in quest'origine è per così dire racchiusa la radice duplice della sua plausibilità: da un lato infatti di quella tesi ci siamo un tempo convinti, dall'altra essa dà buona prova di sé come regola, come modo di pensare ai fenomeni. Per esprimersi nello stile paradossale di Wittgenstein: il muro maestro delle certezze è sorretto dalla casa che su di esso poggia (*ivi*, § 248).

Ma appunto le cose non stanno sempre così, *non* sempre le certezze si radicano in proposizioni empiriche cui in seguito si attribuisce una funzione paradigmatica, e la riflessione wittgensteiniana che abbiamo dianzi citato e che ci invita a prendere atto del fatto che là dove le giustificazioni hanno un termine non ci si imbatte in presupposizioni infondate ma in un *agire infondato* che addita un differente cammino.

Percorrerlo vuol dire innanzitutto disporsi sul terreno dei giochi linguistici più elementari e del loro apprendimento nell'infanzia:

Il bambino impara a credere a un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza (*ivi*, § 144).

Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc. (*ivi*, § 476).

Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Quale sia il senso di queste osservazioni è presto detto. Qui Wittgenstein ci invita innanzitutto a riflettere sul fatto che ogni gioco linguistico è innanzitutto un agire e che, come tale, presuppone il *contesto dell'azione che fa da sfondo alla prassi*, rendendola possibile. Il bambino impara a prendere libri ben prima che qualcuno gli insegni la regola del giudizio esistenziale; questo, tuttavia, non significa che il bambino dubiti che i libri esistano: il loro esserci è un'ovvietà di cui quella prassi è *intrisa*.

Di qui si deve muovere per comprendere l'*incipit* dell'osservazione 144: il bambino impara a credere a un *sacco* di cose [*eine Menge Dinge*], e quest'espressione così a buon mercato è in realtà ben scelta, poiché allude ad una modalità dell'apprendere che non è né ordinata né premeditata. Imparare un gioco linguistico vuol dire certamente imparare il significato (la regola d'uso) di un termine — per esempio della parola «lastra!». Ma vuol dire anche imparare un *sacco* di cose: l'insieme *non formulato proposizionalmente* dei presupposti di quel gioco linguistico che si danno insieme all'agire in cui esso si esplica. E tra questi presupposti ve ne sono molti che è persino difficile formulare, poiché —scrive Wittgenstein— si tratta di convinzioni che sono radicate nella prassi e che sono implicate da tutte le nostre domande e da ogni nostra risposta, così che diviene arduo toccarle con mano (*ivi*, § 103). Nel grido «Lastra!» sono racchiuse molte cose: è implicito, per esempio, che una lastra vi sia, che abbia senso tentare di afferrarla e di trasportarla, e che si possa andare a prenderla e cercarla, poiché il suo *esse* non è riducibile al *percipi*. Queste e molte altre cose

sono presupposte dalla prassi di chi si appresta ad *inscenare* quel gioco linguistico.

Di qui la prima conclusione che dobbiamo trarre. Vi sono molte cose di cui siamo certi e di cui diventiamo certi proprio perché *impariamo* un gioco linguistico:

Immagina un gioco linguistico: «Quando ti chiamo entra per la porta». In tutti i casi ordinari sarà impossibile dubitare che vi sia davvero una porta (*ivi*, § 391).

Che vi sia una porta e che sia un buon esempio di ciò che potremmo chiamare “oggetto fisico” nessuno ce lo insegna, ma lo apprendiamo egualmente *inghiottendo* insieme al gioco linguistico lo sfondo su cui poggia (*ivi*, §§ 95, 143). Così, se le certezze che hanno, in senso stretto forma, proposizionale ci sono state di fatto insegnate, il tessuto di certezze che sorregge l’agire in cui si esplicano i nostri giochi linguistici *non* è a rigore qualcosa che si possa imparare, poiché il bambino se ne appropria come di uno sfondo che è dato insieme al gioco, come qualcosa che si è riversato nelle sue regole (*ivi*, § 558): il sistema delle nostre certezze fondamentali

l’uomo lo acquisisce attraverso l’osservazione e l’addestramento. Intenzionalmente non dico: «impara» (*ivi*, § 279).

Ma è falso dire: «Il bambino che padroneggia un gioco linguistico deve sapere certe cose»? se invece di dir questo dicessi: «deve *poter fare* certe cose» sarebbe un pleonismo, e tuttavia è proprio *quello* che vorrei contrapporre alla prima proposizione (*ivi*, § 534).

Il bambino impara a reagire così e così; e reagendo in questo modo non sa ancora nulla. Il sapere inizia solo a un livello successivo (*ivi*, § 538).

In tutte queste osservazioni *un* tema si fa avanti con chiarezza: per Wittgenstein vi sono certezze che si manifestano nel modo in cui agiamo e ci comportiamo e che sono implicate dal contesto dei giochi linguistici più elementari. Ma ciò è quanto dire che disporsi sul terreno della fondazione vuol dire insieme mostrare come il venir meno della giustificazione ci riconduca sul terreno intuitivo della prassi, sul piano delle esemplificazioni intuitive e delle certezze del vivere.

Di qui anche la necessità di differenziare il modo in cui le forme linguistiche si radicano nel contesto della nostra esperienza. Ai giochi linguistici che trovano un legame con il mondo in virtù della duplice funzione di determinate proposizioni che ora hanno valenza empirica ora di regola della rappresentazione si debbono contrapporre quei giochi linguistici che guadagnano il come della loro applicazione insieme ai presupposti che sono implicati dalla prassi della loro attuazione. Il radicamento dei giochi linguistici elementari passa così attraverso l'esibizione paradigmatica del contesto intuitivo cui appartengono.

Disporsi sul terreno del fondamento non significherebbe allora attingere ad un terreno di evidenze che parlino direttamente al nostro *lumen naturale*; vorrà dire invece chiamare in causa direttamente il nostro modo di agire, la forma che caratterizza la nostra prassi:

Ma la fondazione e la giustificazione delle evidenze arrivano a un termine. — Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra: il termine è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico (*ivi*, § 204).

Possiamo forse esprimerci così: se il fondamento ultimo si sottrae alla critica non è in virtù di una *decisione* della soggettività, ma a causa del suo carattere non teorico che lo rende sordo a ciò che accade sul terreno del sapere e quindi del dubbio.

Ma vi è una seconda tesi che sembra possibile ricavare da quanto abbiamo detto. Se riflettiamo su questa forma originaria della certezza, sul suo porsi non come un insieme di proposizioni che si sono irrigidite in un'immagine del mondo, ma come lo sfondo delle presupposizioni che sono implicate dalla prassi, allora l'ipotesi secondo la quale sarebbe legittimo individuare un insieme di certezze cui sembra impossibile rinunciare poiché su di esse si fondano i giochi linguistici più elementari e la possibilità di quell'accordo su cui riposa ogni altro gioco linguistico assume una maggiore plausibilità.

Il «modo di comportarsi comune agli uomini» che si porrebbe come «il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo le lingue che ci sono sconosciute» sarebbe così il sistema di quelle certezze che non abbiamo imparato, ma che *sono date con la vita stessa poiché sono implicate dalle forme più semplici del suo manifestarsi*.

Prima dell'universo delle proposizioni che so e che sono, proprio per questo, rivedibili e confutabili vi sarebbe un insieme di certezze che si manifesta nell'agire e che funge da presupposto ineliminabile delle nostre credenze. E se ora osserviamo che

la mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose (*ivi*, § 344)

allora è forse lecito rammentarsi del concetto di *Lebenswelt*, poiché anche la *Lebenswelt* ci si era manifestata come un insieme di certezze cui è possibile da un lato ricondurre le forme più elaborate della prassi conoscitiva e che dall'altro trae da questa funzione fondazionale la ragione che la mette al riparo dalle istanze di revisione che la riflessione scientifica avanza. E tuttavia, perché questo ricordo possa assumere una fisionomia più definita è ancora opportuno indugiare un poco nelle nostre considerazioni espositive.

LEZIONE DICIANNOVESIMA

1. La certezza e la vita

Nel corso delle nostre analisi ci eravamo soffermati più volte sulla duplice funzione che determinate proposizioni possono assumere nel sistema delle nostre credenze, ed avevamo osservato che proprio qui era possibile cogliere la ragione per la quale le certezze si danno come certezze: ciò che ora funge da forma di rappresentazione ci si era dato un tempo come una mossa di un gioco linguistico di cui ci eravamo convinti. La duplice natura delle proposizioni empiriche che esercitano una funzione paradigmatica è dunque all'origine anche dello statuto duplice della certezza: le proposizioni certe sfuggono al dubbio perché esercitano una funzione paradigmatica, che tuttavia è stata loro affidata proprio perché ci siamo passo dopo passo convinti della loro solidità.

Tutto questo ci è noto, e tuttavia il risultato delle considerazioni cui siamo giunti nella precedente lezione ci costringe a riflettere nuovamente su questo tema, poiché ci si è mostrato con chiarezza che i giochi linguistici più elementari non ci riconducono ad un fondamento proposizionale, ma si radicano direttamente sul terreno della prassi. Ma ciò è quanto dire che su questo terreno l'origine della certezza non può essere cercata nel processo che trasforma proposizioni empiriche ritenute vere in regole della rappresentazione (*ivi*, § 83): l'agire non ha natura proposizionale e ciò che fa da sfondo ai giochi linguistici elementari non può essere pensato come il relitto di una precedente credenza. Prima o poi si deve giungere ad un fondamento che non ha forma di proposizione, che non è un presupposto infondato, ma un agire infondato (*ivi*, § 110) — questo è il punto. Ma allora che cosa rende legittimo parlare qui di certezza?

Non vi è dubbio che a questa domanda si può innanzitutto rispondere rammentando che la certezza è, per Wittgenstein, innanzitutto una *funzione logica*: i presupposti su cui poggiano i giochi linguistici sono indubitabili e stanno ben saldi per noi proprio perché esercitano la

funzione di fondamenti. Dire che sono certi significa in altri termini dire in altro modo che si tratta di presupposti.

Sarebbe tuttavia un errore fermarsi qui, ed io credo che anche quando ci si muove su questa forma specifica della certezza si debba mettere in luce la sua duplice natura. L'agire non è certo soltanto perché funge da fondamento, ma anche perché l'*agire* si muove innanzitutto sul *terreno della certezza*. Normalmente, quando facciamo qualcosa, siamo *sicuri* di ciò che facciamo, e la certezza è la forma normale dell'azione:

Perché quando voglio alzarmi da una sedia non mi convinco di avere ancora due piedi? Non c'è nessun perché. Semplicemente non lo faccio. — Agisco *così* (*ivi*, § 148).

La mia vita mostra che so, ossia che sono sicuro, che là c'è una sedia, una porta, e così di seguito (*ivi*, § 7).

Sono sicuro che vi siano sedie e porte, e questa sicurezza (che non è un sapere) si mostra nella prassi che è, di norma, libera dal dubbio. Ora, senza queste certezze la vita sarebbe impossibile, e ciò getta una luce peculiare sulle considerazioni wittgensteiniane — la luce del pragmatismo. Sarebbe tuttavia un errore sottolineare eccessivamente questo punto, e basta rileggere le osservazioni che abbiamo appena citato per rendersi conto che Wittgenstein non intende sostenere che le certezze siano, in ultima analisi, ipotesi o convenzioni che dobbiamo stipulare per vivere e per agire. Quando mi alzo non *assumo* di avere ancora i piedi, e la vita non mi spinge a fare *come se* i miei sensi fossero degni di fede — di tutto questo sono semplicemente certo, e nemmeno l'aria rarefatta del ragionamento filosofico potrebbe farci scordare queste nostre certezze. Dobbiamo dunque riconoscere che la certezza non è soltanto il contrassegno che determinate forme della prassi ricevono dalla funzione che viene loro attribuita nel sistema delle credenze, ma è anche un carattere *positivo* che le connota indipendentemente da questa funzione:

Agisco con certezza *completa*. Ma questa certezza è la mia (*ivi*, § 174).

Con la parola «certo» esprimiamo la convinzione completa, l'assenza

di ogni dubbio, e con essa cerchiamo di convincere il nostro interlocutore. Questa è certezza *soggettiva* (*ivi*, § 194).

Per quanto sia infondata, la certezza dell'agire è un tratto che le spetta prima di ogni ulteriore considerazione: nella vita siamo certi, e i dubbi che potremmo astrattamente formulare non ci turbano affatto. Nella vita vi sono molte cose di cui non dubitiamo e di cui non avvertiamo il bisogno di un'ulteriore conferma:

nella vita, mi accerto di sapere che qui c'è una mano (la mia)? (*ivi*, § 9).

A questa domanda non si può che rispondere negativamente, e tuttavia quanto più attiriamo l'attenzione sulla certezza come atteggiamento complessivo che caratterizza il terreno dell'immediatezza, tanto più sembra necessario avanzare una considerazione di carattere critico: la certezza sembra infatti caratterizzarsi come un dato meramente soggettivo e *psicologico* («ma questa certezza è la *mia*» (*ivi*, § 174)), e uno dei tratti caratteristici della riflessione wittgensteiniana consiste indubbiamente in un rifiuto netto della dimensione psicologista. Per venire a capo della grammatica del concetto di certezza, il fatto che *io* provi determinati vissuti è del tutto ininfluenza, e che le cose per Wittgenstein debbano stare così fa tutt'uno con la nozione di gioco linguistico: il significato di un termine è la *regola* che sorregge un determinato gioco, non ciò che passa nella testa di chi lo pronuncia. Ma allora, perché richiamare l'attenzione sulla certezza come condizione originaria dell'agire e del vivere? Perché invitarci a riflettere su qualcosa che dovrebbe essere comunque priva di importanza ai fini del problema che Wittgenstein intende porsi?

Non è facile rispondere a questa domanda, e tuttavia credo che per tentare una risposta si debba innanzitutto riflettere su un momento che caratterizza queste riflessioni wittgensteiniane e che non può non colpirci: intendo il nesso che Wittgenstein scorge tra certezza e vita. Questo nesso si fa avanti in varie riflessioni: nel § 7 («la mia vita mostra che so, ossia che sono sicuro»), nel § 9, nel § 344 («La mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose»), nel § 358, e in altri ancora. Tra questi uno merita di essere rammentato per esteso:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, di im-

prevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì — come la nostra vita (*ivi*, § 559).

In questo pensiero, che assume la forma di un invito a ricordare una verità importante, molte cose ci lasciano di primo acchito perplessi e tra queste in particolar modo ci stupisce la tesi secondo la quale il gioco linguistico è imprevedibile. Quest'affermazione sembra falsa: i giochi linguistici sono, per loro natura, prevedibili poiché si fondano su una regola e le regole implicano la *ripetizione* e la *prevedibilità*. Che cosa intende dire allora Wittgenstein con questo strano pensiero?

La risposta a questa domanda deve essere cercata proprio là dove Wittgenstein pone l'accento espressivo del suo pensiero: il gioco linguistico «sta lì, come la nostra vita» — così si legge nella riflessione 559. La vita appunto *sta lì*, perché se è vero che molte cose sono nelle nostre mani e dipendono dalle scelte che vivendo facciamo, questo non toglie che la nostra esistenza sia un fatto in cui ci troviamo già impegnati e che accettiamo, poiché non può essere alterato nelle sue linee di fondo. Non posso, per così dire, dimenticarmi della terra che ho sotto i piedi, delle molte e svariate cose che ospita, così come non posso chiudere gli occhi sulle differenze che le caratterizzano o sulle relazioni che le legano: tutto questo è dato insieme alla nostra vita, ed appartiene al vivere come una caratteristica originaria e ineliminabile. Di qui la ragione che spinge Wittgenstein a soffermarsi sul mondo animale:

non con l'induzione lo scoiattolo conclude che anche il prossimo inverno avrà bisogno di riserve di cibo. E neanche noi abbiamo bisogno di una legge dell'induzione per giustificare le nostre azioni e le nostre previsioni (*ivi*, § 287).

Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Se è così importante rammentare questi esempi è perché Wittgenstein vuole appunto farci riflettere sul fatto che vi sono certezze che sono date insieme alla vita e che la sicurezza dell'agire fa parte della vita stessa. Certo, *nella* vita posso dubitare di molte cose, e l'incertezza è un tratto che caratterizza molti comportamenti umani ed animali. Ma alla radice di ogni incertezza vi è la normalità del comportamento

certo — un comportamento che non è motivato, che non è razionale o irrazionale (anche se è conforme a uno scopo), ma che semplicemente sta lì — come noi stessi stiamo.

A partire di qui è forse possibile venire a capo delle oscurità in cui ci eravamo imbattuti leggendo l'osservazione 559. Il gioco linguistico, si legge, è qualcosa di imprevedibile, e noi ci eravamo chiesti che cosa questo significasse. Ora possiamo tentare di dare una risposta: se il gioco linguistico non si può prevedere è perché i giochi linguistici elementari e le certezze che li fondano sono dati con la vita e non hanno quindi una qualche giustificazione che vada al di là del loro esserci. Quei giochi semplicemente vi sono, quelle certezze semplicemente si danno, e non sarebbe stato possibile prevederli: l'intelletto kantiano non avrebbe potuto anticipare la loro forma. Prima delle mie decisioni, prima dei miei dubbi e del mio sapere, vi è dunque la certezza del vivere, una certezza che si radica in un progetto che è molto più vecchio del mio poiché è il progetto animale della vita — di quella vita in cui di fatto mi trovo. Su questa certezza il gioco linguistico poggia, presupponendola come un dato che non è in suo possesso, poiché è sito prima del gesto che ne istituisce la regola. E ciò è quanto dire: possiamo innanzitutto giocare solo quei giochi linguistici che fanno presa sulla dimensione naturale del vivere, che si muovono sullo sfondo di ciò di cui sono certo prima ancora di esserne convinto. Il linguaggio non è nato da un ragionamento (*ivi*, § 475), e quest'osservazione che sembra a prima vista ricalcare le tesi ottocentesche di matrice empiristica sull'origine del linguaggio è in realtà una riflessione sul fondamento della grammatica dei giochi linguistici elementari e sul loro far presa sulle certezze del vivere e sulla loro dimensione quasi istintiva:

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 malamente pensato) (*ivi*, 358). Questo però vuol dire che io voglio concepirla come qualcosa che giace al di là del giustificato o dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale (*ivi*, § 359).

La certezza fa parte del vivere, della sua forma più originaria, ed è per questo che — muovendosi in questo ordine di pensieri — Wittgenstein sente il bisogno di contrapporre il singolare al plurale: i giochi

linguistici sono vari, come le forme di vita — ma tutti fanno infine presa sulle certezze del vivere, sul fatto che la mia vita sta lì e che «consiste in questo: che sono appagato di alcune cose» (*ivi*, § 344).

Avremo modo di tornare tra breve su questo fondamento naturale dei nostri giochi linguistici, e tuttavia — prima di addentrarci in questo tema — è opportuno cercare di dare una risposta alla domanda da cui hanno preso le mosse le nostre considerazioni sul nesso tra la certezza e la vita. La domanda suonava così: la certezza soggettiva è un fatto puramente psicologico e quindi ininfluenza ai fini del gioco linguistico o vi è invece un aspetto della certezza soggettiva che travalica l'analisi dei vissuti e che appartiene alla descrizione dei giochi linguistici? A questa domanda possiamo ora rispondere così: la certezza è la certezza del vivere, e *questa* certezza non è soltanto il modo in cui ciascuno di noi vive e agisce, ma è anche la condizione di possibilità dei nostri giochi linguistici che presuppongono infine uno sfondo di certezze, per le quali non è possibile un fondamento. Un gioco linguistico è possibile solo se ci si fida di qualcosa (*ivi*, § 509), e ciò di cui innanzitutto ci fidiamo è determinato dalla *nostra stessa natura*, dal fatto che per noi uomini — per creature fatte come noi — valgono determinate certezze (*ivi*, § 284). Senza queste certezze e senza la certezza che può attribuire ad ogni singola mossa di un gioco linguistico un valore paradigmatico i giochi linguistici stessi sarebbero impossibili. Il bambino può imparare a parlare perché i genitori non esitano nel pronunciare le parole di cui si avvalgono e non rendono incerto il nesso tra parole e cose (*ivi*, §§ 374, 510-511) e un maestro non può pronunciare spesso la parola “forse” proprio perché «il bambino impara perché crede agli adulti» (*ivi*, § 160). E ciò è quanto dire che «la sicurezza risiede nell'essenza del gioco linguistico» (*ivi*, § 457).

Basta tuttavia rileggere la riflessione § 559 intorno a cui sono ruotate sin qui le nostre riflessioni per rendersi conto che non ne abbiamo ancora esaurito il senso. In quella riflessione vi è infatti una componente esistenziale su cui non è possibile chiudere gli occhi. Dire che la vita sta lì come un fatto cui partecipiamo non significa soltanto riconoscere che vi sono certezze che si radicano nella nostra vita e nella sua dimensione naturale. Vuol dire anche rammentare che all'origine dei nostri giochi linguistici vi è una componente fattuale e *casuale* che

non può essere messa da parte: il nostro essere fatti così, il nostro essere animati da un insieme di certezze è ciò su cui infine poggiano i giochi linguistici elementari, ma non è per questo il fondamento razionale del nostro sapere. La nostra vita *c'è* — come un fatto che avrebbe *potuto* essere altrimenti ma che dobbiamo accettare. La nostra vita se ne sta lì, e noi in essa, e per quanto si possa essere consapevoli della *casualità* del suo essere così, ciò nonostante non possiamo fare a meno di aderire alle sue richieste. Come il gatto insegue il topo, così anche noi agiamo con completa sicurezza, anche se non abbiamo alcuna ragione che ci conforti e che sorregga la nostra prassi. A fondamento delle nostre credenze vi sono infine le certezze infondate che guidano il nostro agire.

Non è difficile percepire in queste considerazioni l'eco di un problema che compare già nella prima opera di Wittgenstein, e fin nella sua prima proposizione, che suona così: «il mondo è tutto ciò che accade» (*Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 1.1). Si tratta, certamente, di una proposizione impegnativa, ma che a noi ora interessa solo per un suo risvolto, esso pure carico di suggestioni: affermare che il mondo è tutto ciò che accade vuol dire infatti sin da principio sostenere che il mondo è *soltanto* l'insieme dei *fatti* e che questi fatti potrebbero essere comunque diversi da quelli che sono. Nella parola «accadere» deve già risuonare la parola «caso», perché il mondo — questa realtà cristallina che nel *Tractatus* deve assumere i contorni di una costruzione interamente articolata — ci appare fin da principio come il regno in cui ogni accadimento è dominato dal caso. Certo, a questa nozione di casualità sembra possibile dare un'interpretazione gnoseologica: Wittgenstein sta qui contrapponendo i fatti nella loro determinatezza alla struttura logica del mondo, e se si fa valere la tesi dell'atomismo logico allora è fin da principio evidente che tra stati di cose elementari non può sussistere alcuna connessione. E tuttavia il lettore del *Tractatus* su questo punto non può aver dubbi: al tema logico si lega qui una preoccupazione di natura esistenziale che legge l'indipendenza degli eventi nell'ordine cristallino del *logos* come una contrapposizione tra la struttura mirabile dell'universo formale e la casualità della vita che in quello si gioca. L'ordine perfetto della logica deve porsi come un metro che ci costringe a sancire la mancanza di

un ordine — o se si vuole: di un senso — nella vita:

Il grande problema intorno al quale ruota tutto ciò che scrivo è: c'è, a priori, un ordine del mondo, e se sì in che cosa consiste? Tu guardi nella nube di nebbia e così puoi persuaderti che la meta sia già prossima. Ma la nube si dilegua e la meta non si vede ancora (*Quaderni*, in *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 149).

Ciò che nei *Quaderni* è ancora in sospeso, nel *Tractatus* è esplicitamente negato: un ordine a priori nel mondo non vi è (*ivi*, 5.634), e ciò è quanto dire che «fuori dalla logica tutto è caos» (*ivi*, 6.3). La filosofia della logica si intreccia così con una filosofia dell'esistenza, e l'opposizione tra verità di fatto e verità di ragione, nella tensione estrema delle pagine del *Tractatus*, diviene il mezzo per cogliere la vita come un evento del tutto accidentale, come un fatto che non è giustificato da nulla, che avrebbe potuto essere diverso e che non è attraversato da nessuna ragione che giustifichi il suo esser così.

Alla rigidezza dello stile teorico del *Tractatus* fa eco la maggiore duttilità del pensiero del secondo Wittgenstein ed anche il rifiuto, così caratteristico delle riflessioni wittgensteiniane più tarde, di dare cittadinanza a concetti così ampi e metafisicamente impegnativi come il concetto di mondo. Così, per un *incipit* come quello del *Tractatus* in *Della certezza* non vi è posto, così come posto non vi è per il sistema di opposizioni che ne caratterizza la prospettiva teorica. Ciò non toglie che almeno in un punto, il rimando al *Tractatus* sia opportuno: anche nelle pagine di *Della certezza* la vita c'è e sta lì, — come un fatto che non può essere spiegato e di cui non si può dire che sia ragionevole o irragionevole ma solo che è. Per la nostra vita non abbiamo ragioni, e questa tesi che, nel *Tractatus*, appariva come il corollario di una contrapposizione tra la forma logica e i fatti ci appare ora come un riconoscimento dell'impossibilità di ancorare il nostro sapere *al di là della vita*, del suo esserci data.

2. Il fondamento naturale

Le considerazioni cui siamo appena giunti ci hanno mostrato come all'origine dei nostri giochi linguistici più elementari siano presupposte determinate certezze. Queste certezze, a loro volta, ci si sono mo-

strate nel nesso che le stringe alla vita: vivere significa sentirsi appagati di molte cose, e dunque essere certi di ciò che esperiamo e ricordiamo (*ivi*, § 201) e di tutto ciò che dà un senso ai nostri discorsi e alle nostre azioni. Per queste certezze non è possibile addurre ragioni, e Wittgenstein non esita a sottolineare la dimensione naturale di queste credenze: all'origine dei nostri giochi linguistici vi è ciò che di fatto siamo portati a credere, vi è la dimensione animale della credenza (*ivi*, §§ 287, 359, 475, 478).

Vi sono dunque certezze che gli uomini, tutti gli uomini (proprio come gli altri animali) sono di fatto portati ad abbracciare:

Fin dai tempi più antichi gli uomini hanno ucciso animali e hanno usato la loro pelliccia, le loro ossa, ecc. ecc., per certi scopi: contavano con sicurezza di ritrovare parti simili in ogni animale simile. Hanno sempre imparato dall'esperienza, e dalle loro azioni si può vedere che credono alcune cose con certezza, sia che esprimano, sia che non esprimano questa credenza. Con questo, naturalmente, non voglio dire che l'uomo *debba* agire così: voglio dire soltanto che agisce così (*ivi*, § 284).

Gli uomini agiscono così, e se si lasciano persuadere da queste certezze non è perché vi siano ragioni che ci spingano a condividerle; non si vuol dire appunto che l'uomo debba agire così o che abbia ragioni per agire così: si dice solo che *così* agisce. L'assenza di una ragione non ci impedisce tuttavia di cercare una *causa*, ed in questa direzione sembrano orientarsi alcune riflessioni wittgensteiniane volte a far luce sul fondamento del principio di induzione.

Si tratta di un problema che ha una sua lunga storia nella riflessione filosofica e che già nel *Tractatus* sembrava costringerci a rammentare la posizione humeana: «Gli eventi futuri — si legge — non *possiamo* arguirli dai presenti» (*Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 5.1361) poiché nulla giustificerebbe una simile deduzione. Che cosa ci riserbi il futuro non si può *saperlo*, ed è per questo che possiamo senz'altro affermare che «non sappiamo se domani sorgerà il sole» (*ivi*, prop. 6.36311) — un'affermazione che ripropone il problema humeano in una tonalità più cupa, nella forma «di un'immagine capace di destare angosce primitive — le angosce della lunga notte» (G. Piana, *Interpretazione del Tractatus di Wittgenstein*, Il saggiatore, Milano

1973, p. 112).

Nelle pagine di *Della certezza* molte cose sono cambiate. Ora Wittgenstein si dichiarerebbe senz'altro pronto ad affermare che siamo certi del fatto che il sole domani sorgerà; su questo fatto non nutriamo il minimo dubbio, e la mancanza di *pathos* che accompagna queste considerazioni si scorge nella natura pedestre del tema su cui Wittgenstein ci invita a riflettere:

Quale ragione ho, ora che non posso vedere le dita dei miei piedi, di assumere che ho cinque dita per piede? È giusto dire che la ragione di ciò è che l'esperienza precedente mi ha sempre insegnato che è così? Della mia esperienza precedente sono più sicuro che non del fatto che i miei piedi hanno dieci dita? Quell'esperienza precedente può benissimo essere la *causa* della mia attuale sicurezza; ma è la sua ragione? (*Della certezza*, op. cit., § 429).

E tuttavia, un punto di contatto con il *Tractatus* permane: anche in questo caso di un sapere non si può parlare, poiché non vi è una ragione che legittimi il nostro essere certi del decorso costante dei fenomeni naturali. In un certo senso, possiamo ancora dire che non *sappiamo* se domani il sole sorgerà, poiché questa certezza non è un sapere: al suo arco non ha ragioni che la giustificano, ma *cause* che la determinano. Così, se ci chiediamo *perché* siamo certi non possiamo addurre argomenti, ma possiamo indicare cause: siamo certi perché siamo fatti così, perché siamo fatti per pensare che le cose si ripetano eguali. Proprio come per gli scoiattoli, anche per noi uomini che qualcosa sia accaduto (l'inverno) è *causa* del nostro attenderci che ancora accadrà. Tra le leggi naturali della credenza (*Della certezza*, op. cit., § 172) possiamo porre così la nostra predisposizione a credere al principio di induzione. Certo, questo principio dà buona prova di sé: giocando quel gioco raramente ci imbattiamo nella delusione delle attese. E tuttavia, il fatto che sinora questo gioco sia stato coronato da successo non è una *ragione* per credere che le cose continueranno ad andare bene, ma può essere ancora una volta una causa: gli uomini sono animali che si abituano — e l'abitudine è un tratto istintivo, non un fondamento che possa giustificare le nostre credenze (*ivi*, § 475).

A partire di qui è possibile trarre una conclusione di carattere generale che è, per così dire, soltanto accennata nelle pagine di Wittgen-

stein — la conclusione secondo la quale i nostri giochi linguistici ci riconducono infine alla nostra natura, alla concordanza che *di fatto* si dà tra gli uomini e che è *una* delle *cause* che permettono il successo dei nostri giochi linguistici.

E tuttavia riconoscere che tra le *cause* che permettono i nostri giochi linguistici vi è il nostro essere fatti così non significa dire che i nostri giochi linguistici siano fondati nella natura umana — per la buona ragione che di una fondazione in questo caso non è affatto lecito parlare. Ci imbattiamo qui in qualcosa di simile a quello che talvolta accade nei nostri dialoghi. Chi, nel mezzo di una discussione, esclama: «Io sono fatto così!» non offre una ragione che ci permetta di corroborare ciò che ha sin qui detto o che ci inviti a convincerci della validità delle sue opinioni. Chi dice così non vuole dimostrare nulla e nemmeno persuaderci: desidera invece tagliare corto con una discussione che è divenuta per qualche ragione fastidiosa. Dire: «Sono fatto così» significa soltanto questo: che non vogliamo più discutere e che, proprio per questo, abbandoniamo il terreno delle ragioni per disporci sul terreno delle cause.

Un discorso analogo vale anche sul nostro piano. Anche in questo caso, muovere verso il terreno delle cause significa abbandonare il piano del gioco linguistico e della sua descrizione. Così, rammentare che vi sono certezze che sono tali in virtù della nostra natura non significa affatto aver trovato un fondamento per crederle. Le cause non sono ragioni, e le certezze non guadagnano un loro fondamento in virtù della loro necessità fattuale.

Ma vi è di più. Riconoscere che la possibilità fattuale dell'accordo che sorregge i giochi linguistici poggia sulla costanza della natura umana — sul fatto che gli uomini siano dei sistemi cognitivi (anche se non solo cognitivi) che reagiscono in certo modo a certe sollecitazioni — non significa ancora aver fatto luce sul significato particolare che alla certezza spetta in quanto è parte dei nostri giochi linguistici. La certezza ha cause, ma il *suo significato si dispiega solo in relazione al dover essere dell'accordo*. Ora, è empiricamente probabile che gli uomini siano gli uni molto simili agli altri ed è altrettanto empiricamente probabile che gli uomini abbiano rappresentazioni mentali convergenti: non vi è, in altri termini, ragione per pensare che diverse per-

sone associno alle stesse parole immagini significativamente diverse. E tuttavia perché si diano giochi linguistici la convergenza fattuale nell'uso dei termini non è sufficiente: è necessario anche il farsi avanti del momento della normatività della regola. Se davvero giochiamo lo stesso gioco non è sufficiente l'istituirsi casuale di un accordo, poiché il terreno dell'accordo deve essere *intenzionalmente* cercato: si gioca ad un gioco linguistico solo quando si assume come *paradigmatica* una certa mossa e si sottomette il proprio comportamento alla regola che in quella mossa si esprime. *Non si può seguire per caso una regola*, e ciò è quanto dire che l'accordo su cui il gioco linguistico poggia non è soltanto dato, ma è di fatto voluto, ed è per questo che si può fare una "ramanzina" a chi non condivide il sistema di certezze su cui si fondano i nostri giochi linguistici — in quel rifiuto è implicita infatti la rinuncia a condividere un terreno comune (*ivi*, § 495).

Questo stesso ordine di considerazioni vale anche per le certezze che sono un fatto privato (anche se fattualmente condiviso) sino a che le consideriamo come qualcosa che dipende dalla nostra natura, ma che acquistano un significato radicalmente nuovo non appena le proiettiamo sullo sfondo dei giochi linguistici. Basta disporsi su questo piano perché la certezza diventi qualcosa che *appartiene* al gioco linguistico — che gli appartiene come necessario presupposto ma anche come forma normale del suo dispiegarsi. Ed è solo per questo che il terreno della certezza è qualcosa che *deve* essere condiviso: la certezza non può essere semplicemente intesa come un fatto che ha una causa, poiché è anche il terreno che racchiude la possibilità dell'accordo.

Sulla natura di questo "dovere" è necessario soffermarsi un poco. Parlare di un accordo significa innanzitutto indicare ciò che in un determinato sistema di credenze è *razionale* credere, e spesso nelle pagine wittgensteiniane ci imbattiamo nella tesi secondo la quale l'uomo ragionevole non dubita di certe cose ed agisce in un modo determinato (*ivi*, §§ 220, 254, 323, 324, 325, 327...). Il senso di queste affermazioni dovrebbe esserci ormai del tutto chiaro: ogni gioco linguistico, per essere giocato, implica l'accettazione di un insieme di certezze: dubitarne significa semplicemente rifiutarsi di giocare. E tuttavia parlare di ragionevolezza sembra essere fuori luogo. Che cosa significa qui «ragionevole»? Non può certo significare che vi siano ragioni per

credere, poiché ragioni si danno soltanto all'interno di un gioco linguistico e non possono quindi sorreggerci nella decisione di seguire una determinata regola. Corretto (o scorretto) è qualcosa che è conforme (difforme) rispetto ad una regola, ma non ancora il decidere di seguirla. Ma se la ragionevolezza di cui discorriamo non può essere la conformità con una regola è perché non abbiamo a che fare con la ragion pura, ma con la *ragion pratica*. Parlare di ragionevolezza non significa qui alludere ad un'istanza teorica, ma ad un'istanza pratica: rifiutarsi di condividere le regole del gioco non significa commettere una mossa falsa, ma vuol dire condannarsi al silenzio e porsi volontariamente al di fuori della comunità e dell'accordo circoscritto dalla condivisione di un qualche gioco linguistico. Così, se si può dire che l'uomo ragionevole deve credere alle "verità" di Moore (*ivi*, § 327) è perché tra i principi della ragion pratica vi è l'imperativo che ci esorta a comprendere gli altri e a trovare con gli altri un possibile accordo. La certezza si pone così come un presupposto che ha tuttavia senso *cercare*. Siamo così passo dopo passo ritornati all'esigenza di un metodo che ci permetta di riscoprire, come fondamento dei nostri giochi linguistici, le molte certezze cui è naturale credere, ma cui si deve credere, se si vuole salvaguardare la possibilità di un accordo universalmente intersoggettivo.

LEZIONE VENTESIMA

1. Uno sguardo retrospettivo

Alcmeone di Crotona diceva che per questo gli uomini muoiono — perché non sanno unire l'inizio con la fine, e noi armati di questa massima così ricca di suggestioni ci apprestiamo a ricucire la seconda alla prima parte del nostro corso.

Che questo compito debba essere affrontato è ovvio: se vogliamo trovare la ragione per la quale all'analisi della *Lebenswelt* abbiamo affiancato la lettura delle ultime pagine di Wittgenstein dobbiamo mostrare dove e come sia possibile indicare il cammino che le unisce. E tuttavia, prima di affrontare questo problema, è opportuno armarsi di cautela e riconoscere che accostare l'una all'altra la fenomenologia di Husserl alla filosofia del secondo Wittgenstein significa compiere una mossa che è non soltanto azzardata ma alla lunga insostenibile, poiché le diversità che le separano sono troppe e troppo consistenti.

Queste diversità sono sotto gli occhi di tutti. Husserl è convinto che la filosofia possa proporre una fondazione ultima del sapere e ritiene possibile indicare la sfera delle esperienze soggettive come il terreno immediatamente accessibile cui ricondurre le costruzioni più complesse che sono implicate dall'acquisizione conoscitiva delle cose e del mondo. Diversa è la posizione di Wittgenstein che non ritiene possibile accedere al terreno circoscritto dal *cogito* e che pensa che i giochi linguistici siano da un lato espressione dell'impossibilità di sospingere l'analisi del significato al di là della prassi linguistica, dall'altro dell'illegittimità di ogni tentativo di ancorare l'insieme delle nostre credenze ad una giustificazione ultima: i giochi linguistici sono appunto qualcosa che si dà e che non può essere ulteriormente giustificata.

Lo abbiamo osservato più volte: per Wittgenstein, le giustificazioni hanno un limite, e là dove le spiegazioni vengono meno resta solo il rimando al terreno degli esempi. In un passo delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive che per venire a capo della natura dei concetti dobbiamo necessariamente rinunciare alla pretesa di afferrare “in una

volta sola” il cuore dell’idea, per muoverci invece sul terreno delle illustrazioni concrete, degli esempi (*ivi*, § 71). E se degli esempi abbiamo bisogno ciò accade perché il concetto non può essere disgiunto dalle forme concrete della sua applicazione: all’immagine del concetto come quell’identico di cui le singole cose partecipano si sostituisce l’idea di un organizzarsi dell’esperienza secondo un insieme di pratiche e di consuetudini consolidate — di giochi linguistici, appunto.

Che qui sia all’opera un’istanza antiplatonica è del tutto evidente, così come è evidente il fatto che anche su questo terreno le strade di Husserl e di Wittgenstein sembrano dividersi. Wittgenstein è il filosofo delle “somiglianze di famiglia”, e non vi è pagina nelle *Ricerche filosofiche* che non ci inviti a sottolineare la labilità dei confini dei concetti, secondo un’inclinazione teorica che è attraversata dal desiderio di dar voce innanzitutto alle ragioni della molteplicità e del cambiamento, di contro ai motivi che tendono a sottolineare le istanze della staticità e dell’unità. Di questo *pathos* distruttivo nella fenomenologia husserliana non vi è traccia, e dalla *Filosofia dell’aritmetica* alla *Crisi* il pensiero husserliano è dominato dal bisogno razionalistico di mostrare, al di là dei tratti accidentali, l’invarianza del concetto: non è un caso allora se nelle indagini fenomenologiche si parla insistentemente di essenze, e per farlo ci si avvale di un termine che è tratto di peso dalla filosofia platonica — il termine *eidoi*. Certo, quando Husserl parla di *eidoi* non intende i concetti empirici ma le strutture invarianti che caratterizzano le cose esperite in quanto tali, ed un’analisi di ciò che Husserl intende quando parla di concetti puri e di variazione eidetica ci porterebbe in prossimità della nozione wittgensteiniana di grammatica filosofica. E tuttavia, anche su questo punto la differenza deve infine prendere il posto dell’analogia: per Husserl, le strutture concernono direttamente la forma dell’esperienza, il cui terreno è accessibile prima di ogni riferimento linguistico. Non così stanno le cose per Wittgenstein: la grammatica è sempre grammatica del linguaggio, e si muove quindi sul terreno dei giochi linguistici, di forme che possono essere, in quanto tali, modificate. E se le cose stanno così, se le differenze sono così numerose e significative, il nostro tentativo di riconnettere l’inizio alla fine sembrerebbe votato a un sicuro insuccesso.

Il nostro problema muta di aspetto e ci appare in una luce almeno in parte nuova se modifichiamo il nostro punto di vista e non ci poniamo il compito di confrontare l'una con l'altra due filosofie colte nella loro astratta generalità, ma ci chiediamo se non sia possibile individuare nella riflessione husserliana sulla *Lebenswelt* alcuni *orientamenti* di fondo che ci riconducono in prossimità delle tesi wittgensteiniane. Ora, la *Lebenswelt* è, per Husserl, il tema di un'analisi puramente *descrittiva* che dischiude il terreno delle nostre immediate *certezze* ed abbraccia l'insieme aperto delle ovvietà che derivano dalla nostra esperienza percettiva e che costituiscono lo *sfondo invariante* su cui poggia ogni ulteriore valorizzazione espressiva e conoscitiva. È in questo senso che la certezze della *Lebenswelt* assumono una funzione *trascendentale* e si pongono come un terreno che non può essere messo in questione, se non si vogliono insieme negare le condizioni di possibilità della prassi scientifica, così come di ogni altra prassi culturalmente atteggiata. In queste considerazioni ci siamo più volte imbattuti nel nostro tentativo di delineare il concetto husserliano di mondo della vita, ed in particolar modo l'attenzione che abbiamo dedicato alle riflessioni sull'origine della geometria ci ha permesso di mettere meglio a fuoco questo tema. Rammentiamo brevemente questo tema: nella *Crisi*, Husserl si sforza di mostrare come i concetti geometrici elementari possano essere introdotti sul terreno pre-geometrico attraverso il rimando ad un insieme di operazioni di carattere *intuitivo* che si giocano sul terreno dell'esperienza. Le convenzioni linguistiche che il matematico formula sul terreno propriamente geometrico hanno così una loro anticipazione sul terreno dell'esperienza e della prassi: nelle convenzioni del matematico assume forma nuova un concetto la cui determinatezza è stata esemplarmente tracciata sul terreno intuitivo dell'esperienza. Potremmo forse esprimerci così: quando Euclide propone la sua definizione di retta non crea *ex nihilo* un oggetto nuovo, ma non descrive nemmeno un'idea che appartenga al cielo sopra al cielo delle matematiche, ma pensa a come debba dare forma linguistica ad un concetto intuitivo che sorregge la sua attività intellettuale e ne guida i passi. Il nuovo nasce dal vecchio, e l'oggetto ideale che il linguaggio delinea nell'unità del sistema geometrico ha le sue radici nel concetto intuitivo di retta, in qualcosa che impariamo a pensare sul

fondamento di una serie di operazioni intuitive.

Che in questa forma di chiarificazione concettuale sia all'opera una concezione di stampo antiplatonico che sia annuncia esemplarmente nell'*incipit* della seconda parte della *Crisi* («per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale...») non è difficile mostrarlo: Husserl non ci propone una *definizione* dei concetti geometrici, non ci chiede di fissare una volta per tutte la loro natura in un asserto che *decida* in totale libertà quale sia la forma linguistica cui spetta il compito di “mettere al mondo” piani e rette, ma ci insegna ad *utilizzarli* attraverso il rimando al terreno dell'esperienza e alle forme della prassi che in essa si esplicano, per invitarci poi ad osservare che cosa propriamente muta quando quelle stesse nozioni sono riformulate linguisticamente sul terreno geometrico. E ciò che è vero per i concetti di retta e di piano vale anche per ogni altra nozione il linguaggio ci porga, poiché il mondo della vita si pone come la *struttura invariante* e come il *fondamento* che ci permette di introdurre esemplarmente i concetti di cui ci avvaliamo.

Sappiamo che questa nozione di *Lebenswelt* si inserisce in un progetto più ampio e che Husserl non rinuncia a cercare un cammino che dal mondo della vita ci riconduca alla soggettività del *cogito*. Ciò non toglie, tuttavia, che di qui sia possibile scorgere una significativa comunanza di orientamenti tra i temi che abbiamo affrontato nella prima e nella seconda parte del corso. Proprio come in Husserl, anche in Wittgenstein la distinzione tra sapere e certezza si traduce nel riconoscimento di una *stratificazione* dei giochi linguistici, che dalle forme più complesse del sapere ci riconduce infine a quelle certezze che si danno sul terreno dell'agire e della vita. Ora, queste certezze hanno — per Wittgenstein — carattere preteoretico, e questo significa da un lato che sono il fondamento su cui poggiano i nostri giochi linguistici, dall'altro che tendono a sottrarsi al meccanismo delle revisioni. Le teorie sono rivedibili, ma non quello sfondo di certezze che fa tutt'uno con il nostro agire e che abbraccia una molteplicità di pratiche che sono implicate da ogni altro nostro gioco linguistico. Qui ci imbattiamo in un terreno che sembra sottrarsi alla possibilità della revisione, in un sistema di certezze che, come la *Lebenswelt* husserliana, non può essere messo in discussione perché si pone come il fondamento di ogni

mossa ulteriore. Negarlo vorrebbe dire cancellare con un tratto di penna ogni possibile unità di misura del giudizio (*Della certezza*, op. cit., § 492). Così, per quanto siano vari e per quanto sia lecito mostrarne la dipendenza dalle forme di vita e di cultura degli uomini, i nostri giochi linguistici sembrano infine alludere ad un sistema di riferimento *tendenzialmente* comune — al sistema delle certezze che si manifestano nel «comune agire degli uomini», ed anche se questo non equivale ancora a sostenere che vi siano *verità* del senso comune, è comunque evidente che Wittgenstein intende sostenere che la varietà dei giochi linguistici è, per così dire, limitata dal basso dal loro radicarsi nei tratti comuni ed elementari della prassi umana. Così, sia nel concetto di *Lebenswelt*, sia nelle pagine di *Della certezza* prende forma un'immagine della filosofia che tende esplicitamente a rifiutare la tesi secondo la quale il mondo della vita altro non sarebbe che una (falsa) teoria concernente il mondo, una teoria ereditata dal passato, ma destinata col tempo ad essere sostituita da ciò che il pensiero scientifico (le moderne teorie) vengono di volta in volta scoprendo. Per dirla in breve: per Wittgenstein come per Husserl il sistema delle certezze non è in tutto e per tutto riconducibile ad una “*folk theory*” destinata ad essere con il tempo corretta e confutata, poiché percorrendo a ritroso la catena dei giochi linguistici ci imbattiamo infine in un nucleo di certezze (nella struttura invariante della *Lebenswelt*) che fungono da fondamento dei giochi linguistici più complessi. L'istanza trascendentale in Husserl e il tema delle certezze presupposte in Wittgenstein ci appaiono in questa luce come due differenti prospettive che tuttavia convergono nella difesa della sensatezza e della tendenziale invarianza del sistema di riferimento del senso comune.

Possiamo spingerci ancora un passo in avanti ed osservare che la piega antiplatonica che caratterizza le riflessioni husserliane sulla funzione fondazionale della *Lebenswelt* trova anch'essa una sua viva eco nelle pagine wittgensteiniane. Rileggiamo per intero il passo delle *Ricerche filosofiche* che abbiamo dianzi rammentato:

così si può spiegare che cosa sia un gioco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi *in un certo senso*. — Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi deve vedere la comunanza che io, per una qualche ragione, non ho potuto esprimere, ma: deve *impiegare*

questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione — in mancanza di un metodo migliore (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 71).

Dall'invito platonico che ci chiedeva di abbandonare gli esempi per pensare alla ragione profonda che fa sì che tutte le occorrenze di un termine designino qualcosa di eguale si debbono prendere ancora una volta le distanze, ma questa volta non ci guida più il bisogno di rammentare la mobilità del concetto, quanto la dimensione intuitiva che sorregge la prassi del gioco linguistico che, a sua volta, determina l'inclinazione di senso in cui quegli stessi esempi debbono essere giocati. A Socrate che ci invita a chiudere gli occhi sulla determinatezza sensibile degli esempi, si deve così contrapporre un consiglio radicalmente differente: il consiglio di non pensare affatto ma di *guardare* all'intreccio di somiglianze che guidano e sorreggono i nostri giochi linguistici. E se dagli esempi dobbiamo partire è perché il concetto non è altro che quel certo modo di intenderli che si manifesta nella prassi e non può quindi essere propriamente colto se non si mostra in che modo il gioco linguistico *faccia presa* sul contesto intuitivo su cui e in cui opera, orientandolo in una direzione determinata — in una direzione che sia conforme al sistema delle certezze di fatto condivise.

Certo, anche se ci dispone in questa prospettiva al momento delle analogie deve subentrare il momento delle differenze, e non vi è dubbio che per quanto sia lecito sottolineare i punti di contatto che legano la nozione di mondo della vita ad alcune delle tematiche che emergono nel secondo Wittgenstein, restano comunque alcune differenze tutt'altro che marginali. Vi sono innanzitutto differenze di stile filosofico: Husserl parla del mondo della vita e della sua funzione trascendentale e non esita ad avvalersi di una terminologia carica di risonanze teoriche estremamente impegnative; Wittgenstein parla invece di un sistema di certezze e del suo fungere da presupposto dei nostri giochi linguistici, e là dove la *Crisi* propone una genesi fenomenologica delle forme concettuali dall'esperienza, le *Ricerche filosofiche* sottolineano invece come la possibilità di apprendere un gioco linguistico passi necessariamente attraverso il rimando al terreno degli esempi. Del resto, anche se rivolgiamo lo sguardo al tema dell'invarianza e ci chiediamo se sia in linea di principio possibile che il sistema di riferimento del

senso comune sia revocato in dubbio dai risultati di un'esperienza conoscitivamente atteggiata, ci imbattiamo in quello che potrebbe sembrare una diversità di accento: per Husserl, *vi è* una struttura invariante della *Lebenswelt* e non è nemmeno pensabile che le scienze correggano in qualche punto l'immagine originaria del mondo della vita, laddove per Wittgenstein questi stessi temi debbono apparire in forma più sfumata, — quasi che sul terreno filosofico non sia legittimo stringere in modo definitivo una qualche tesi conclusiva.

Basta tuttavia riflettere un poco su questi temi per rendersi conto che il problema è in realtà più complesso e che la differenza non concerne soltanto la forma ma investe una questione essenziale, sul cui significato teoretico ci siamo già soffermati. Come abbiamo osservato, per Husserl *vi è* un terreno *apodittico* cui ancorare le proprie tesi, e questo terreno è il terreno della soggettività così come l'*epoché* la dischiude. Di qui il carattere risoluto delle tesi husserliane: il terreno originario delle certezze del vivere è un *dato* cui la soggettività ha un immediato accesso, ed il filosofo che descrive le strutture essenziali del mondo della vita non può nemmeno *in linea di principio* chiedersi se l'immagine del mondo che l'*epoché* gli consegna possa essere revocata in dubbio, poiché ogni ulteriore acquisizione conoscitiva deve apparirgli necessariamente come il frutto di un processo di costituzione trascendentale che trae le proprie origini da ciò che soltanto è propriamente dato — dai vissuti della soggettività. In Wittgenstein le cose stanno diversamente. Qui l'*incipit* è dettato dalla prassi dei giochi linguistici, all'interno dei quali si muove ogni nostra possibile considerazione. Così, alla via che muove dai contenuti di una presunta esperienza prelinguistica per fondare costruttivamente le acquisizioni conoscitive della soggettività si deve contrapporre il cammino che, mantenendosi sul piano del linguaggio, mostra come i giochi linguistici costituiscano un sistema che poggia infine su uno sfondo di certezze che non possono vantare alcuna evidenza apodittica, né alcuna garanzia trascendentale, ma solo la forza di un imperativo ipotetico — quello che lega l'esserci di alcune convinzioni particolarmente importanti al porsi delle unità di misura che li rendono concretamente praticabili.

Del resto, verso questa stessa meta ci condurrebbero anche le rifles-

sioni su un tema che abbiamo incontrato più volte nel corso delle nostre considerazioni — il tema dello scetticismo. Anche in questo caso, e proprio a causa della diversità di stile filosofico che distingue Husserl da Wittgenstein, è opportuno innanzitutto rivolgere lo sguardo al momento delle somiglianze.

Ora, se ci poniamo in questa prospettiva, è interessante rammentare che la riflessione storica della *Crisi* è interamente dominata dal riferimento teorico allo scetticismo. La tendenza scettica è il volto nascosto dell'obiettivismo, ed il filosofo che voglia aprire il cammino alla fenomenologia deve restituire al contenuto descrittivo dell'esperienza percettiva il significato che le spetta. All'obiettivismo che riduce l'esperienza ad un gioco di immagini causalisticamente determinate, il fenomenologo deve rammentare che *questo* sono le cose materiali, gli eventi, le persone: oggetti esperiti. Negare all'esperienza il senso che le compete significa allora condannarsi al silenzio, poiché ogni oggetto ed ogni forma della prassi dotata di senso — e tra queste forme vi è naturalmente anche il dubitare — ci riconduce infine alla terreno definitivamente fondante della nostra esperienza. Qualcosa di simile può essere detto anche per Wittgenstein; anche qui lo scetticismo deve apparire come una mossa insensata perché nella sua pretesa di avanzare un dubbio universale sulla verità delle nostre proposizioni mina alle basi la loro stessa sensatezza. Il rimando esemplare alla dimensione intuitiva come condizione cui è vincolata la significatività dei concetti si pone così come il motivo profondo che ci invita ad allontanare come priva di senso l'ipotesi scettica.

E tuttavia, ancora una volta, alla somiglianza si lega la differenza, poiché se è vero che lo scettico deve essere tacitato perché *questo* significa che qualcosa c'è e *questo* è ciò che esso è, diverso è il significato che si deve attribuire a quel deittico: in Husserl, la parola "questo" allude al processo della costituzione fenomenologica, in Wittgenstein all'istituzione di un gioco linguistico. Detto altrimenti: lo scetticismo è assurdo per Husserl perché il criterio di esistenza degli oggetti è l'esperienza stessa, laddove per Wittgenstein dire che *questo* significa dire che qualcosa c'è vuol dire soltanto rammentare quali siano le regole cui è vincolato il gioco linguistico del dichiarare esistente qualcosa.

A partire di qui è possibile forse cogliere in una luce migliore l'insieme delle somiglianze e delle differenze che caratterizzano il modo in cui Husserl e Wittgenstein affrontano il tema della certezza. Così, se il nostro obiettivo fosse davvero quello di gettare un ponte tra l'inizio e la fine del corso potremmo forse fermarci qui. Ma appunto non è questo il nostro obiettivo; il compito che ci prefiggevamo non era quello di mostrare che vi è una qualche affinità tra la tematica della *Lebenswelt* e le riflessioni wittgensteiniane sulla certezza. La nostra meta era diversa: volevamo cercare di comprendere se a partire dalle considerazioni wittgensteiniane non fosse possibile ripensare il *metodo* fenomenologico, liberandolo dalla piega introspettiva e dalla prospettiva fondazionale che in parte lo caratterizzano. Vogliamo, in altri termini, provare a pensare al metodo fenomenologico come ad un *metodo degli esempi*.

2. Il metodo degli esempi

Il compito che vogliamo ora affrontare consiste nel tentativo di dare una forma più definita a ciò che intendiamo quando, muovendo dalle pagine wittgensteiniane, proponiamo di avvalerci di un *metodo degli esempi*.

Almeno ad un primo livello questa proposta dovrebbe suonarci relativamente chiara. Come abbiamo dianzi osservato, insegnare un gioco linguistico significa proporre degli esempi e chiedere che vengano compresi *in un certo senso*. Ora, come debbano essere intesi gli esempi lo determina il gioco linguistico, poiché il nesso tra ciò che funge da esempio e la funzione paradigmatica che gli compete si definisce nel ripetersi della prassi linguistica e quindi nel costituirsi di una prassi socialmente codificata. Per dirla con un esempio: la freccia del cartello indica una direzione solo se vi è un uso consolidato, se esiste una *consuetudine* che ci spinge ad usare quel cartello *così* come si deve.

Su questo punto le riflessioni di Wittgenstein sono chiare (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 198), e tuttavia sarebbe un errore credere che tra il gioco linguistico e la specificità dell'esempio non vi sia una qualche relazione, e le considerazioni che abbiamo proposto scorrendo del rapporto tra certezze e forma grammaticale ci hanno già mostrato che

le cose non stanno così. Del resto, a questa relazione alludono anche le riflessioni che nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein dedica al tema della percezione delle espressioni e dei ritratti — ed a queste riflessioni vogliamo dare un rapido sguardo. In un passo per esempio si legge:

Si può dire: «in questo volto leggo la pusillanimità», ma in ogni caso la pusillanimità non mi sembra semplicemente associata al volto, legata ad esso dall'esterno; ma il timore vive sui tratti del volto. Se i suoi tratti cambiassero un poco potremmo parlare di un corrispondente cambiamento del timore. Se ci chiedessero: «Puoi immaginare questo volto anche come l'espressione del coraggio?» non sapremmo, per così dire, in qual modo collocare il coraggio in questi tratti. Allora forse dico: «Io non so che cosa voglia dire che questo volto è un volto coraggioso». Ma che aspetto ha la risposta ad una domanda siffatta? Forse si dice: «Sì, ora lo capisco; il volto è, per così dire, indifferente al mondo esterno». Così siamo penetrati nel volto e vi abbiamo scorto il coraggio. Ora, potrei dire, il coraggio si adatta di nuovo al volto. Ma *che cosa* si adatta qui *a che cosa*? (*ivi*, § 537).

Ecco, di fronte a noi vi è un viso che ci sembra suggerire l'idea della pusillanimità, ma poi qualcuno ci fa notare che potremmo vederlo diversamente e noi, vincendo qualche iniziale perplessità, riusciamo infine a vedere in quel volto ciò che ci si chiede: visto *così* il volto ci sembra esprimere coraggio e ciò che prima intendevamo come manifestazione di cautela ci appare come segno di un'acquisita indifferenza rispetto agli eventi. Ora, una prima reazione a questa breve storiella potrebbe essere questa: un volto in sé non esprime nulla, e l'unica cosa che sembra proiettare su di esso una qualche affettività è il rimando ad un contesto linguistico: ora il viso mi sembra segno di codardia perché così è inteso nel gioco linguistico dominante, ma è sufficiente che qualcuno richiami la mia attenzione sul suo essere anche immagine del coraggio per scorgere in quei tratti un sentimento che prima sentivo di poter escludere. Non vi è dubbio che una simile lettura del passo che abbiamo appena citato prenda le mosse da una constatazione che Wittgenstein sarebbe pronto a sottoscrivere — la constatazione secondo la quale l'espressività di un volto si determina in relazione ad un contesto, — che un'immagine è tale solo in relazione ad un gioco linguistico definito. Un sorriso sorride solo in un volto umano, scrive Wittgenstein e quest'osservazione così ovvia è volta anche a ram-

mentare che il significato di un'*immagine* si comprende solo se non la separiamo dal contesto interpretativo cui appartiene:

Vedo un quadro che rappresenta un viso sorridente. Che cosa faccio se concepisco quel sorriso ora come un sorriso amichevole ora come un sorriso cattivo? Non accade spesso che lo immagini inserito in un ambito spaziale e temporale amichevole o cattivo? Così potrei completare il quadro immaginando che il volto sorrida a un gioco di bambini o alle sofferenze di un nemico (*ivi*, § 539).

Su questo punto si può convenire con Wittgenstein, ma sarebbe sbagliato credere che ci si possa fermare qui, e basta rileggere attentamente la proposizione da cui abbiamo preso le mosse per rendersene conto: Wittgenstein intende infatti richiamare la nostra attenzione non soltanto sulla necessaria dipendenza dell'espressione del volto dal gioco linguistico in cui è sito, ma anche sul rapporto che *lega* l'apprensione dell'aspetto di un volto al *volto stesso*, alla sua peculiare configurazione. La caratteristica essenziale di un ritratto è anzi proprio questa: il pittore ci presenta un volto che deve essere espressivo, senza tuttavia legarlo ad una circostanza che renda occasionale la sua espressione. E ciò è quanto dire: il ritratto propone l'espressività del volto anche al di là delle circostanze in cui si immagina che quell'affettività possa dispiegarsi.

Così, anche se di fronte ad un quadro possiamo avere reazioni diverse che dipendono in parte dal nostro bagaglio interpretativo (*ivi*, § 526), Wittgenstein ci invita egualmente ad osservare che la possibilità di piegare la forma intuitiva dell'immagine ad un senso determinato deve poter far presa sull'immagine stessa:

«L'immagine mi dice se stessa» — vorrei dire. E cioè, il fatto che essa mi dica qualcosa consiste nella sua propria struttura, nelle *sue* forme e colori (Che significato avrebbe il dire: «Il tema musicale mi dice sé stesso») (*ivi*, § 523).

Il punto è tutto qui: dire che l'immagine «dice se stessa» significa asserire che per venire a capo del senso alla cui luce comprendo una determinata immagine debbo puntare il dito sulle forme e sui colori che le competono. E ciò non significa naturalmente che per comprendere il significato di un'immagine non ho bisogno di alcun rimando ad

un 'gioco linguistico' in cui situarla; vuol dire invece che ogni gioco linguistico deve comunque *far presa sul contenuto dell'immagine, sulle forme e i colori di cui consta*. Così, se qualcuno mi spiega un quadro ed io comprendo le sue parole, l'immagine acquista per me un nuovo senso; ciò tuttavia non significa che *non abbia luogo un processo interno all'immagine*: perché l'immagine acquisti un senso nuovo devo infatti *riuscire a vedere* il quadro così come mi si dice di guardarlo. E che le cose stiano così è un fatto che si mostra con chiarezza non appena ci chiediamo come facciamo a spiegare a qualcuno come debba vedere un determinato quadro, per intenderlo così come gli chiediamo di intenderlo: tutto il nostro sforzo consisterà nel richiamare la sua attenzione su certi particolari, che commenteremo in un certo modo, sostenendo a nostra volta il commento con l'esibizione di esempi analoghi. Anche un tema musicale lo si comprende così — ascoltando la musica e le parole che la commentano e sostenendo l'interpretazione con altri possibili esempi (*ivi*, § 527).

Di qui, da queste considerazioni che vertono sulla percezione e sulla comprensione delle immagini o dei temi musicali, possiamo muovere per trarre una prima conclusione di carattere generale: anche se un volto, un'immagine o un tema musicale divengono comprensibili pienamente solo se li si coglie all'interno di un gioco linguistico definito, resta comunque vero che ogni interpretazione deve anche *accordarsi con la determinatezza sensibile di ciò che è inteso*. Del resto, questo è ciò che Wittgenstein si chiede quando si domanda come sia possibile che un'interpretazione si *attagli* a ciò che è interpretato. Possiamo vedere come coraggioso il volto che poco fa ci era sembrato immagine della codardia, e in questo mutamento percettivo può sicuramente giocare un ruolo significativo il fatto che qualcuno ci inviti a guardarlo così, ma ciò non toglie che in ogni caso io *debba riuscire a vedere* quell'espressione in quel volto. Nella figura che vedo qualcosa deve spianare la strada a quella interpretazione:

Dico: «Questo volto (che dà l'impressione della pusillanimità) posso anche immaginarlo coraggioso». Con questo non intendiamo che posso immaginare come un tale con questa faccia possa, per esempio, salvare la vita di un uomo (naturalmente una cosa del genere si può immaginare di ogni volto). Parlo piuttosto di un aspetto [*Aspekt*] del volto stesso. E non intendo neanche che mi è possibile immaginare

che quest'uomo possa cambiare il suo volto in uno coraggioso, nel senso usuale del termine; ma che esso può trasformarsi in un volto coraggioso in un modo ben definito. La diversa interpretazione di un'espressione del volto può paragonarsi alla diversa interpretazione di un accordo musicale, quando lo sentiamo come un passaggio ora ad una, ora ad un'altra tonalità (*ivi*, § 537).

O per fare un altro, diverso esempio:

Che cosa accade quando impariamo a percepire la conclusione di un modo ecclesiastico come conclusione? (*ivi*, § 535).

Ancora una volta gli esempi parlano chiaro: per cogliere una serie di note come una conclusione è necessario un orecchio allenato, ma se è certamente vero che un simile allenamento può insegnarci a cogliere ciò che prima era per noi muto, non può tuttavia sovrapporsi interamente al dato percettivo: un orecchio allenato è pur sempre un orecchio e non può dunque fare altro che sentire ciò che viene suonato!

A partire di qui è possibile ripercorrere il cammino che abbiamo compiuto per trarre una prima conclusione. Abbiamo detto che apprendere un gioco linguistico vuol dire imparare ad usare determinati esempi in un certo modo; di per sé, tuttavia, il rimando alla situazione intuitiva (all'esempio di per sé preso) non è sufficiente, poiché è sempre possibile accordare ad una data immagine un significato qualsiasi (*ivi*, § 198). Lo abbiamo già osservato: la forma di un gioco linguistico è autonoma, e tuttavia — per parafrasare una riflessione che abbiamo più volte citato — le condizioni di applicabilità di un gioco linguistico debbono far parte del simbolismo, e ciò è quanto dire che *la forma di un gioco linguistico deve essere tale da integrarsi con il sistema delle nostre certezze, con le forme del nostro agire e del nostro percepire*. I nostri giochi linguistici più elementari debbono far presa sul fatto che agiamo così e che percepiamo così.

Abbiamo molte volte ripetuto che una giustificazione per i giochi linguistici non si può dare, e tuttavia ciò non significa che ci si debba semplicemente rassegnare alla loro molteplice varietà. Dei giochi linguistici è possibile dare una rappresentazione perspicua, e ciò significa che è in linea di principio possibile ordinarli, costruendo una sorta di mappa che ci permetta di cogliere somiglianze e differenze, e insieme di mostrare la specificità della direzione che determinati giochi lingui-

stici attribuiscono al contesto intuitivo che dominano. Ora una delle caratteristiche del metodo fenomenologico consiste nell'offrirci uno strumento che permette di ancorare la diversità delle forme interpretative alla struttura invariante della *Lebenswelt*, determinando così il punto di riferimento e l'unità di misura per valutarle e comprenderle. Non vi è dubbio che nella prospettiva wittgensteiniana non vi sia spazio per ancorare i giochi linguistici ad un riferimento extralinguistico; ciò non toglie tuttavia che sia possibile ordinarli muovendo dalla dimensione intuitiva degli esempi e ragionando su di essi. Questo della fenomenologia in effetti ci sta a cuore: il suo porsi come un tentativo di dar forma *metodica* e coerente ad un ragionamento che muove da esempi, per indicare le diverse direzioni in cui possono essere usati.

In un passo di *Della certezza*, Wittgenstein osserva che il sistema elementare delle certezze è qualcosa che si riceve dall'osservazione e dall'addestramento, ma che non si impara (*ivi*, § 279). Si tratta di un'affermazione legittima e condivisibile, e tuttavia non vedo un motivo per cui le cose debbano necessariamente stare così. Certo, noi parliamo di cose materiali e questo gioco linguistico (o più propriamente: la famiglia di giochi linguistici che ruota intorno al concetto di materia) fa presa su un insieme di certezze che non abbiamo imparato, ma che abbiamo acquisito inavvertitamente, vivendo insieme agli altri. E tuttavia ciò che non abbiamo imparato possiamo cercare ora di *insegnarlo*, ragionando metodicamente sugli esempi e ricostruendo una rete di giochi linguistici che traccino le coordinate dello spazio in cui si muovono i nostri concetti. Di qui la nostra prima mossa: la scelta di un buon esempio che ci guidi nel nostro tentativo di trovare un ordine nei giochi linguistici che hanno a che fare con la materialità e di trovarlo nel loro disporsi nello spazio di risonanza di un'esperienza *prototipica*.

Così, per quanto possa sembrare poco filosofico, vi invito innanzitutto a lasciar correre lo sguardo e a farlo cadere sui molteplici candidati che ci si offrono per il nostro gioco, poiché natura materiale hanno l'acqua, l'aria, un granello di sabbia, un libro, il nostro corpo, e anche una pietra che vediamo sul greto di un fiume. Non possiamo negarlo: la nostra simpatia cade su quest'ultima proposta, ed è da qui che vogliamo muovere, proponendo insieme qualche ragione per le nostre

scelte.

LEZIONE VENTUNESIMA

1. Ragionare sugli esempi

Sarebbe difficile tentare, in questa lezione conclusiva, di aprire un nuovo fronte di indagini, e così — anche se il titolo del corso prometteva una riflessione più ampia sulla possibilità di intendere la fenomenologia come metodo degli esempi — vorrei racchiudere le considerazioni che intendo proporvi nell'ambito circoscritto dalla discussione di un esempio, che a sua volta meriterebbe una riflessione molto più approfondita. Quale sia il problema da cui prendere le mosse lo abbiamo accennato nella lezione precedente: anche se non pretendiamo di *fondare* la grammatica dei nostri concetti riconducendola alla struttura ultima dei vissuti, vogliamo egualmente tentare di *fare ordine* nei molti giochi linguistici che ruotano intorno al concetto di materia, e per farlo ci siamo innanzitutto disposti sul terreno intuitivo e ci siamo quindi chiesti da quali *esempi* intendiamo lasciarci guidare nel nostro tentativo di delineare una mappa della materialità, che ci lasci scorgere un centro più antico, da cui si dipartono strade sempre meno intricate, che conducono infine ad un'ordinata periferia.

Di qui l'invito a ripercorrere le immagini della *materialità*, e insieme anche a scegliere tra gli esempi possibili quale sia quello che ci sembra offrire il punto di osservazione migliore sullo spazio che intendiamo descrivere. Nella lezione precedente questa scelta ci si è imposta con relativa facilità: abbiamo posto l'una accanto all'altra l'acqua, l'aria, un granello di sabbia, una piuma e una pietra pesante, ed abbiamo deciso di rivolgere in primo luogo la nostra attenzione a quest'ultimo esempio in cui la materialità sembra parlarci nella sua forma più eloquente. Ma se questa risposta ci sembra per un verso ovvia, non è invece altrettanto ovvio il senso che le si può attribuire. Certo, se dovessi seguire un bambino nel suo primo addentrarsi nella rete di concetti di cui la materialità si intesse non lo inviterei a misurarsi con l'aria e nemmeno con l'acqua, ma prenderei un sasso e glielo mostrerei, accompagnando questo mio mostrare con parole e gesti che

spieghino come quell'esempio debba essere utilizzato e inteso. Ma ciò significa appunto che nel mio scegliere la pietra come *esempio felice* della materialità — come sua esperienza prototipica — non sto facendo altro che questo: sto decidendo qual è il gioco linguistico cui intendo giocare. Un esempio è un esempio felice rispetto ad un *certo* gioco linguistico: quando additiamo la pietra e non l'acqua come paradigma del nostro gioco ci limitiamo dunque a proporre una regola piuttosto che un'altra. Se una decisione ha luogo, essa concerne dunque il nostro decidere di giocare così.

Su questo punto occorre essere chiari, e tuttavia non facciamo che ripetere un ordine di considerazioni che dovrebbe esserci ormai ben noto se osserviamo che di ogni decisione che concerna un gioco linguistico si può chiedere *che cosa essa comporti e quale sia il posto che occupa nel sistema delle nostre certezze*. Nel nostro caso non è difficile tratteggiare una risposta: se la pietra, e non l'aria o l'acqua, è un esempio felice della materialità è perché la materia dal punto di vista percettivo si pone innanzitutto come una *proprietà* delle cose — e come una proprietà che fa tutt'uno con la capacità che le cose hanno di offrire *resistenza* e di porsi come un ostacolo che si contrappone alla prassi soggettiva.

In quest'affermazione sono implicite molte cose. È implicita innanzitutto la tesi secondo la quale la materia si dà innanzitutto nella forma della *materialità*: prima che si possa parlare della materia in generale e quindi del suo porsi come il sostrato identico che soggiace alla possibilità del mutamento, la materialità è già percepibile come una caratteristica degli *oggetti* che tali sono anche in quanto si oppongono in vario modo alla soggettività che li percepisce. Così, per disegnare un oggetto è sufficiente tracciare una forma chiusa, ma per poter liberamente applicare il gioco linguistico che ruota intorno al concetto di cosa abbiamo bisogno di qualcosa di più che di un contorno visibile, e ne è una prova la resistenza che si avverte se cerchiamo di parlare di oggetti quando abbiamo di fronte a noi un'ombra, una bolla d'aria nell'acqua o un buco nel muro. Qui il contorno visibile è appunto *soltanto* visibile e non offre alcuna resistenza al tatto. Ombre, cavità e bolle d'aria perdono così insieme al carattere della materialità la piena cittadinanza in seno al concetto di cosa, che tocca qui i limiti della

grammatica che lo circonda, e non è un caso che le ombre abbiano spesso assunto nella riflessione letteraria il carattere di realtà ambigue e che da Plinio in avanti l'ombra abbia assunto su di sé il compito di guidare quel processo di dematerializzazione che dall'oggetto reale conduce alla sua raffigurazione pittorica.

Ora, rammentare il nesso tra cosa e materialità e tra materialità e capacità oppositiva è importante, anche perché ci consente di approfondire un poco le nostre considerazioni. La capacità della cosa di opporsi in vario modo alla soggettività che la esperisce *ha necessariamente gradi*: la materia resiste al tatto, ma in modo più o meno deciso, ed un'analogia considerazione vale anche per la resistenza che la cosa oppone al nostro tentativo di sollevarla o di modificarne la forma.

Da queste considerazioni ovvie vorrei trarre una conseguenza impegnativa: vorrei infatti sostenere che il concetto di materialità come predicato della cosa si orienta verso un centro di gravitazione ben definito, seguendo un cammino che è scandito da una sempre maggiore capacità della cosa di opporre resistenza al soggetto che la incontra. Ora, ciò è quanto dire che la materialità si manifesta nella sua pienezza innanzitutto nella *materia solida*, per assottigliarsi quanto più ci si spinge dal solido al liquido e dal liquido all'etereo, che può essere riguadagnato al concetto di materia solo abbandonando il terreno dei giochi linguistici elementari. Sul terreno dell'esperienza percettiva ciò che è etereo si dispone di per sé sotto la cifra dell'immateriale, ed è per questo che la fantasia acuta di Ariosto viene a capo di quella materia immateriale che è il senno rappresentandolo come «un liquor sottile e molle / atto a esalar se non si tien ben chiuso», — come qualcosa dunque che può prendere commiato dalla materialità proprio perché, abbandonata la consistenza di ciò che è solido, ci invita a percorrere rapidamente il cammino che tende a dissolvere la materia sottile dei liquidi nell'immaterialità di ciò che si fa etereo.

Sostenere che la materialità si manifesta innanzitutto in ciò che è solido non significa ancora aver colto i suggerimenti racchiusi nell'esempio da cui abbiamo deciso di lasciarci guidare. Una pietra non è un buon esempio solo perché ci invita a riflettere su ciò che è solido e non su ciò che è liquido o aeriforme. Una pietra è molte altre cose: è pesante, opaca, dura, e tutte queste caratteristiche convergono

nel dare una fisionomia più definita a ciò cui si alludeva parlando della capacità delle cose di porsi come un ostacolo che si contrappone alla prassi soggettiva.

Ora, all'interno della tradizione fenomenologica il metodo della variazione eidetica assolve un ruolo centrale, e di questo metodo che risale all'elaborazione teorica del primo Husserl vorremmo avvalerci ora, per far variare gli esempi che assolvono una funzione paradigmatica rispetto al nostro gioco linguistico. Vogliamo cioè avventurarci in un gioco di variazioni, attento a saggiare le *resistenze* che di volta in volta si manifestano quando cerchiamo di applicare il gioco linguistico da cui abbiamo preso le mosse al terreno che le variazioni dischiudono.

Torniamo al nostro esempio — alla pietra come paradigma della materialità. Una pietra è senz'altro pesante: si fa fatica a sollevarla e a spostarla, e da questa pesantezza la materialità è permeata — ciò che è pesante mostra in modo eloquente la sua natura materiale. E ora variamo l'esempio: alla pietra sostituiamo la piuma, alla pesantezza la leggerezza di ciò che sembra privo di peso. Ora, nessuno sarebbe disposto a sostenere che una piuma è qualcosa di immateriale: le piume sono realtà materiali come le altre — anche se sono infinitamente leggere ed aeree. Ma anche se le piume sono realtà materiali nessuno, credo, muoverebbe di qui per indicare il paradigma della regola che sorregge il gioco linguistico che ci sta a cuore. Del resto, basta ascoltare l'eco immaginativa che si lega alla contrapposizione tra leggerezza e peso perché il polo verso cui si orienta la materialità si manifesti in tutta la sua chiarezza. Nella *Divina commedia*, Dante ci propone in due differenti contesti la descrizione di una barca che si fa strada sulle acque. La prima è la nave di Flegias che, sotto il peso di Dante, si immerge più profondamente nelle acque infernali dello Stige (*Inf.*, VIII, 25-30), mentre la seconda è un «vasello snelletto e leggiere / tanto che l'acqua nulla ne inghiottiva» (*Pur.*, II, 41-42), ed in questa contrapposizione così voluta è difficile non scorgere l'eco di un'altra antitesi: la pesantezza si fa avanti nell'Inferno — nel regno della materia che non si è fatta spirito, mentre il luogo della leggerezza ci riconduce alle rive del Purgatorio, — e cioè là dove le pene non ci *gravano* più e si fanno sempre più lievi. Del resto, la resistenza che il peso oppone alla sog-

gettività e alla prassi si insinua anche nella grandezza, e nelle favole ciò che è enorme si contrappone a ciò che è piccolo come l'ottusità della materia si contrappone all'arguzia. Così Pollicino può diventare l'immagine della scaltrezza e ingannare l'orco, che nella sua enorme mole è a tal punto determinato dalla materialità da non saper più distinguere il corpo vivo di uomo dal suo essere infine fatto di carne — di qualcosa di cui ci si può cibare.

La resistenza che la pietra esercita in virtù della sua pesantezza si manifesta anche, seppure in altra forma, nell'opacità che la contraddistingue. Le cose resistono alla vista e alla luce, ed anche in questa peculiare forma di opposizione in cui la percezione visiva si accorda con ciò che la percezione tattile ci propone si fa avanti un tratto della materialità delle cose. Variare l'esempio vorrà dire allora rammentarsi della tendenziale immaterialità di ciò che è trasparente, e insieme del fascino che il vetro e il cristallo hanno esercitato sugli uomini che si sono da sempre sforzati di assottigliare quella materia mirabile, per accordare vista e tatto e per suggerire un cammino che prende commiato dalla materia alla volta dell'immaterialità. Nella perizia artigianale che rende sempre più trasparente il vetro e sempre più sottile e fragile il calice si ripete così lo stesso meccanismo ludico che spinge il bambino da un lato a fare sempre nuove bolle di sapone, dall'altro a saggiarne l'immaterialità facendole scoppiare al contatto con la mano.

Potremmo, anche in questo caso, seguire i risvolti immaginativi che insistono sul nesso tra opacità e materia (e viceversa: tra immaterialità e trasparenza) rivolgendo ancora una volta lo sguardo alle favole e ai castelli di cristallo, dove vivono arroccati maghi e streghe, ma possiamo in questo caso concederci una citazione più consona. Nel *Fedone* platonico, in questo dialogo che cerca di contrapporre alla mortalità del corpo l'immortalità dell'anima immateriale, le riflessioni conclusive sono affidate ad un racconto che ha la forma ambigua di una favola che non vuol rinunciare alla serietà del mito. Così, a chiudere un dialogo che tocca tutte le corde del ragionamento filosofico, è un racconto che ci invita a credere che la nostra vita si dipanerebbe in oscure cavità e che noi uomini vivremmo come formiche intorno a uno stagno, mentre più in alto — senza peso perché sospesa in un perfetto equilibrio — la vera Terra mostrerebbe la sua superficie, ricca di colo-

ri splendidi e di mirabili trasparenze. Al mondo opaco e materiale del corpo fa così eco l'immagine ingenua di un pianeta le cui forme si accordano con l'immagine dell'immaterialità.

All'opacità della pietra si può accostare poi la sua estrema durezza, che è ancora una volta espressione di quella resistenza della cosa alla prassi in cui si annuncia la sua materialità. Ora, sul terreno intuitivo la durezza è innanzitutto la resistenza che la cosa oppone al nostro tentativo di alterarla e di modificarne la forma. La materialità, avevamo osservato, si manifesta nella sua pienezza nella *materia solida*, e ora questa tesi ci appare alla luce del nesso che lega la rigidità e l'impenetrabilità del contorno all'individualità e alla riconoscibilità dell'oggetto. Quanto più la cosa ha contorni rigidi, tanto più netto è il discrimine che contraddistingue il suo esserci: la durezza come forma tipica della materialità è così uno dei tratti che più evidentemente legano la materialità al suo originario porsi come una proprietà delle cose. E tuttavia, la durezza della pietra può perdersi passo dopo passo nella plasmabilità del fango o dell'argilla — e al farsi melma della materia fa da contrappunto il divenire labile della cosa, il suo perdere una fisionomia definita. Sino a venir meno: quando la materia solida assume la forma di ciò che è liquido il gioco linguistico che fa della materialità un predicato delle cose si perde e con esso viene meno anche l'applicabilità del concetto di cosa. Alla materialità come tendenza dell'oggetto a mantenere la propria forma pur nel variare delle forze che su di esso agiscono fa così da riscontro la tendenza della liquidità a porsi come una vera e propria negazione intuitiva del concetto di cosa. Se le cose hanno una forma che si imprime e si consolida nella loro materialità, l'acqua — questa realtà ambigua che condivide con le sostanze eteriche la trasparenza e la mobilità e con le sostanze materiali la pesantezza e la tangibilità — è una realtà amorfa che solo temporaneamente riceve una forma dal luogo che la ospita. Proprio come Proteo, il vecchio del mare, anche l'acqua è inafferrabile ed assume mille diverse forme che la rendono irrecognoscibile. Ma se nell'acqua le forme si perdono così come si perdono le tracce che si disegnano sulla sua superficie, allora non è difficile comprendere perché l'acqua — e cioè la forma stessa della liquidità — tende a porsi come una cifra dell'oblio. Nell'acqua nulla di ciò che era permene, ed in questa pro-

prietà dei liquidi vi è il motivo fenomenologico per cui l'acqua di un fiume che scorre — il Leté — può cancellare in chi si lascia bagnare dai suoi flutti il ricordo della vita.

Così, seppure con qualche cautela, vorrei invitarvi a ripensare in questa luce a uno dei grandi racconti della nostra cultura, alla storia di Ulisse così come Omero ce la racconta. Ora, in questo poema che oppone il mare nella sua vastità ad una piccola isola — alla *petrosa* Itaca — memoria e dimenticanza si contendono di continuo la scena. L'*Odissea* — lo ha notato Weinrich — è un poema della dimenticanza, poiché a dimenticare invitano i dolci frutti dei lotofagi, i filtri di Circe, le offerte di matrimonio dei Proci, ma anche le promesse di Calipso che lega la speranza di una vita eterna all'oblio degli affetti. Ma l'*Odissea*, questo poema che affida la sua forma letteraria ad un *flash back*, è anche un poema della memoria. È il poema di Penelope che dimentica gli anni che passano — la tela tessuta di giorno e disfatta di notte — per ricordarsi di chi si è perso nel mare. Ma è anche il poema di Ulisse che non rinuncia al ritorno, che non accetta l'eternità della dimenticanza e che è disposto a pagare lo scotto di chi vuole farsi ricordare da chi lo ha dimenticato. E se ci poniamo in questa prospettiva è forse interessante osservare che l'*Odissea*, questo poema in cui l'arte del ricordo deve infine porre un freno alle lusinghe dell'oblio, narra le vicende di chi — perduto nella vastità del mare — lo attraversa per tornare alla terra ferma.

2. Nuovi giochi linguistici

Basta rileggere le considerazioni che abbiamo appena proposto perché si faccia avanti un'obiezione che potremmo formulare così: tu ti lasci guidare da un esempio, tra gli altri possibili, e da qui muovi per circoscrivere un ambito in cui la materia è innanzitutto una proprietà delle cose, — una proprietà cui sembra possibile dare un volto definito indicando un insieme di caratteristiche (la solidità, la pesantezza, l'opacità, la durezza, ecc.) che possono da un lato crescere, additando il centro dell'area di applicazione del gioco linguistico che ci sta a cuore, dall'altro decrescere, perdendosi infine nei loro contrari (nella leggerezza, nella trasparenza, ecc.), predelineando così lo spazio di

applicazione del concetto di immaterialità. Ma un simile modo di procedere, si dirà, è fondamentalmente illegittimo perché la pesantezza non è altra cosa rispetto alla leggerezza, proprio come l'opacità non è qualcosa di altro rispetto alla trasparenza. Ciò che qui si contrabbanda come una differenza qualitativa ha invece le forme della quantità: una cosa leggera ha un peso proprio come l'ha qualcosa di pesante, e un discorso del tutto simile potrebbe essere fatto per le proprietà positive da cui ci siamo lasciati attrarre nella nostra descrizione del carattere paradigmatico della materialità di una pietra. Del resto, che la solidità sia un tratto della materia è un pregiudizio da cui ci si deve liberare: anche la più eterea delle sostanze resiste al tentativo di alterarne la disposizione e Torricelli e Pascal hanno misurato il peso di ciò che sembra non aver peso. Quanto poi all'idea che l'acqua sia per così dire sospesa tra la materialità dei corpi e l'immaterialità dell'aria è una tesi che non sembra possibile prendere in considerazione, se non altro perché l'aria non ha più motivi di una pietra per fregiarsi del titolo dell'immaterialità.

Come reagire a queste considerazioni critiche? Semplicemente riconoscendo che in esse si manifesta l'esigenza, in sé legittima, di *dimenticarsi* dei giochi linguistici più elementari quando ci si dispone sul terreno di concetti più generali ed astratti. In altri termini: nessuno ci costringe a ricordarci delle regole elementari della materialità e di quell'intreccio di dinamiche che si manifesta con maggiore chiarezza negli usi immaginativi delle parole piuttosto che nello stesso linguaggio quotidiano. E tuttavia Wittgenstein, in un passo delle *Ricerche filosofiche*, osservava che il compito del filosofo consiste nel raccogliere ricordi per uno scopo determinato (op. cit., § 127), e da questo strano modo di circoscrivere la natura del lavoro filosofico vogliamo lasciarci guidare per venire meglio a capo dell'obiezione che abbiamo dianzi formulato. Certo, dei giochi linguistici elementari e delle loro regole peculiari possiamo dimenticarci ma non se facciamo filosofia — se cerchiamo cioè di tracciare una mappa dei concetti, che sappia rendere conto non soltanto dei loro movimenti e della loro interna storicità, ma anche della rete complessa dei loro intrecci. Così, riflettere sui giochi linguistici connessi al concetto di materia non può significare soltanto interrogare che cosa la fisica oggi ci dice per far luce su

questa complessa nozione, ma vuol dire anche ritornare nel cuore della città vecchia — per riprendere un'immagine wittgensteiniana cui abbiamo più volte fatto riferimento.

Non è davvero possibile aprire ora, alla fine del corso, un nuovo fronte di problemi, volto a mostrare quale sia l'intreccio tra i giochi linguistici che si dispiegano sui diversi piani dell'edificio della nostra conoscenza. E tuttavia vorrei almeno suggerire la direzione nella quale le nostre considerazioni dovrebbero orientarsi. Potremmo allora rammentare che nelle sue *Meditazioni* Cartesio introduce il concetto astratto di *res extensa* invitandoci a prendere tra le mani un pezzo di cera — questa materia solida che può diventare liquida, esibendo così sul terreno intuitivo quel processo di astrazione della materia dalla cosa che è reso necessario dalla natura del nuovo gioco linguistico che si vuole giocare. Ma ciò che in Cartesio è forse soltanto un artificio espositivo ci appare come una mossa necessaria e ricca di senso nella riflessione di chi per primo ha saputo piegare il significato intuitivo di materialità al concetto astratto di materia — all'idea di una sostanza materiale che soggiace ai cambiamenti di forma e di stato. Questo pensiero appare, credo, nella mente di Talete, di questo primo filosofo che dà forma al concetto astratto di sostanza, senza per questo rescindere il nesso che lo lega all'intuizione concreta, all'immagine della liquidità dell'acqua. Il *concetto astratto* di materia nasce così dal *pensiero intuitivo* di una materia che è di fatto caratterizzata dal suo fare astrazione dalla cosa — che è, in altri termini, libera del vincolo che fa della materialità un predicato e che insieme la lega al contorno di un oggetto qualsiasi. La materia come sostrato delle forme ha dunque una sua *origine intuitiva* che sorregge i nostri primi passi sul terreno dell'astrazione e che sorge da un fantasticare coerente con la natura fenomenologica dell'acqua — questa materia informe che per la sua dimensione fenomenologica può aiutarci a pensare ciò che è in linea di principio al di qua della forma.

Ma del filo di pensieri che di qui si dipana dobbiamo accontentarci di porgere ora soltanto il bandolo.