

## LEZIONE UNDICESIMA

### 1. *L'ontologia del mondo della vita come filo conduttore delle analisi trascendentali*

Le considerazioni che abbiamo proposto nella precedente lezioni miravano a far luce su un punto: sulla convinzione husserliana della necessità di intendere la *Lebenswelt* come un punto di passaggio, come un termine medio su cui focalizzare l'attenzione, per liberarsi da un lato dell'obiettivismo dell'età moderna e per richiamare dall'altro lo sguardo sulla *dimensione della soggettività*. Questo cammino è scandito, per Husserl, dal rimando al *mondo* come contesto che è presupposto tanto dalla prassi scientifica quanto dalla percezione delle cose nella loro concreta pienezza di senso. Il progetto husserliano è chiaro: Husserl intende mostrare come la riflessione sull'obiettività delle scienze debba infine ricondurci al mondo della vita, per poi mostrare d'altro canto come la stessa possibilità di rendere conto delle cose di questo nostro mondo implichi il rimando ad una dimensione contestuale che stempera l'obiettività delle cose nella rete dell'esperienza che ne abbiamo. Così, non è un caso se la prima distinzione fenomenologica su cui Husserl ci invita a riflettere è proprio il concetto di orizzonte: la dipendenza del senso di una percezione dalla ricca rete dei rimandi che l'oggetto percepito stringe con ciò che lo circonda mostra come ogni oggetto non sia una realtà chiusa il cui senso è dato insieme alla cosa stessa, ma dipenda dalla trama dell'esperienza e dal suo effettivo dipanarsi per la soggettività. Di qui la conclusione che Husserl ci invita a trarre: una compiuta chiarificazione del senso delle cose chiede un'analisi delle *forme soggettive dell'esperire*. La struttura degli orizzonti deve valere allora come una traccia che ci permette di *ritrovare la dimensione trascendentale della soggettività*, — di ritrovarla al di là del suo ottendersi sul terreno dell'atteggiamento obiettivistico e naturale.

Di questo cammino che apre la strada alla riflessione filosofica e che costituisce il pungolo che motiva il gesto dell'*epoché* nella sua duplice



realizzazione abbiamo già brevemente parlato, ed il compito cui dobbiamo ora cercare di assolvere consiste nel disporci — con Husserl — nell'*atteggiamento trascendentale*, per indicare le linee generali di una fenomenologia del mondo della vita.

Quale sia l'atteggiamento che Husserl ci chiede di assumere lo sappiamo: dobbiamo disporci in un atteggiamento puramente descrittivo che ci impedisce di attribuire a ciò che percepiamo ed esperiamo un significato che vada al di là di ciò che è dato e del modo in cui è dato all'esperienza stessa. Dobbiamo dunque dimenticarci, se si può dir così, di ciò che da sempre sappiamo delle cose, per descrivere ciò che di esse esperiamo:

In altre parole: non deve interessarci che l'evoluzione soggettiva dei modi di datità, dei modi di apparizione, degli impliciti modi di validità in cui si produce, costantemente fluendo, connettendosi costantemente e sinteticamente nel flusso orientato direttamente sul mondo, la coscienza unitaria del semplice «essere» del mondo (*ivi*, p. 174).

Ora un simile disegno teorico poggia su un presupposto che ci è ormai noto ma su cui è necessario attirare nuovamente l'attenzione: il concetto di *intenzionalità*. Di questo concetto vi è una descrizione che compare in ogni esposizione manualistica del pensiero di Husserl e che potremmo a nostra volta formulare così: ogni esperienza è esperienza di qualcosa in una determinata modalità, che varia con il variare della forma d'esperienza che è di volta in volta chiamata in causa — possiamo percepire, ricordare, immaginare, o anche soltanto pensare qualcosa. Ma ciò che si dà nelle diverse forme della nostra esperienza *non è un contenuto mentale*, una datità immanente racchiusa nella coscienza, ma è un oggetto che può fungere da identico polo di riferimento per una molteplicità aperta di esperienze: possiamo percepire, ricordare o anche pensare ad una cosa o un evento che non smarrisce per questo la sua *identità* e permane lo stesso oggetto pur nel variare dei modi in cui ci si offre. Ne segue che anche se ci manteniamo sul terreno dell'esperienza — di ciò che ci è propriamente dato — non siamo rinchiusi nella sfera privata ed immanente dei contenuti psichici, poiché ogni esperienza è intenzionale e si rapporta a oggetti che *vengono esperiti come qualcosa che non è riducibile al singolo atto*



*d'esperienza*. Dobbiamo, in altri termini, distinguere tra *due* diversi significati della parola «immanente»:

- dobbiamo da un lato sostenere che l'*epoché* fenomenologica ci dispone sul terreno dell'*immanenza* — il senso di quest'operazione metodica consiste infatti nel porre fuori gioco tutto ciò che è al di là della nostra esperienza. L'esperienza, tuttavia, non è un evento che accada nella mente di ciascuno di noi, nella soggettività psicologicamente intesa, così come Cartesio la circoscrive grazie all'argomento del cogito;
- ne segue che l'immanenza fenomenologica non è l'immanenza psicologica, poiché la soggettività fenomenologicamente intesa non abbraccia la sfera dei contenuti mentali, ma l'io, le sue esperienze intenzionali e ciò che in queste esperienze si costituisce come quell'identico che le accomuna e che nel suo senso d'essere va comunque al di là di ogni sua singola manifestazione.

Da qui, da questa duplice caratteristica della struttura intenzionale, diviene possibile comprendere meglio il senso di quell'*epoché* trascendentale che Husserl vuole invitarci a compiere. Se l'*epoché* può chiederci di mettere tra parentesi l'esser già dato del mondo (per usare almeno una volta quest'espressione che compare così spesso nelle pagine della *Crisi*) è perché il mondo nella sua articolata compagine deve porsi come un *correlato intenzionale* dell'esperienza soggettiva:

ma il mondo, che era prima per me e che in quanto mondo mio, nostro, umano, continua ad essere valido attraverso i modi soggettivi, non è scomparso; durante la conseguente attuazione dell'*epoché* esso rimane il puro correlato della soggettività che gli conferisce il suo senso d'essere e in base alla cui validità esso «è» (*ivi*, pp. 179-180).

In queste considerazioni è racchiuso il criterio per ordinare le indagini fenomenologiche husserliane. Husserl ci invita infatti a rivolgere l'attenzione a ciò che nelle pagine della *Crisi* chiama l'*apriori della correlazione universale* e che di fatto altro non è se non questo: la tesi secondo la quale alla complessa strutturazione degli oggetti deve corrispondere un'analoga complessa stratificazione delle strutture dell'esperienza. Ma ciò è quanto dire che l'articolata struttura del



mondo della vita, il suo strutturarsi in campi oggettuali differenti gli uni dagli altri può guidarci nelle nostre indagini fenomenologiche, poiché *deve essere possibile ritrovare sul terreno delle forme dell'esperire ciò che caratterizza la stratificazione di senso degli oggetti esperiti*.

Di qui l'andamento delle indagini husserliane e anche l'orientamento metodologico che le attraversa. Il rimando alla soggettività che così di frequente sottolinea la cadenza delle pagine husserliane *non* si traduce nella *Crisi*, o nella altre opere husserliane, in un rimando di carattere introspettivo, nel tentativo di ripetere a parole ciò che continuamente passa nell'animo. Della classica formula empiristica che ci invita a guardare dentro di noi per dire quali siano i vissuti che ci animano e quale l'aspetto che loro compete, nelle pagine di Husserl non vi è traccia, ed anzi vi è un esplicito richiamo all'impossibilità di una scienza che descriva il fiume eracliteo del flusso di coscienza:

una scienza analoga alla scienza empirica dei fatti, una scienza "descrittiva" dell'essere e della vita trascendentale, intesa come una scienza induttiva basata sulla mera esperienza e che intenda stabilire le correlazioni trascendentali individuali così come compaiono e scompaiono di fatto, *non può esistere*. Nemmeno il singolo filosofo all'interno dell'*epoché* può fissare qualcosa di questa vita inafferrabile e fluente, riprenderne il costante contenuto intrinseco e diventare tanto certo del suo essere questo o quello e del suo essere così, da riuscire (sia pure soltanto per la propria persona) a descriverli mediante enunciati e, per così dire, a documentarli (*ivi*, p. 204).

Ora, se la vita di coscienza *non può* essere descritta nel suo flusso individuale, ciò non significa che non sia possibile in generale una scienza della vita trascendentale: ciò che non può essere colto nella sua mutevole individualità, può essere invece colto *nella generalità delle sue strutture invarianti*, nella sua *essenza* — almeno così sostiene Husserl. Si tratta tuttavia di un'affermazione che non può non lasciarci perplessi: non sembra infatti facile comprendere che cosa ci permetta di cogliere la forma essenziale di un vissuto se non possiamo afferrarlo nelle sue caratteristiche individuali — la massima della va-



riazione eidetica sembra infatti presupporre ciò che è individuale per risalire di qui alla struttura invariante.

Venire a capo di questo problema significa, io credo, rivolgere lo sguardo al modo in cui Husserl procede, per cercare di comprendere il metodo fenomenologico dalla forma stessa in cui esso si esercita. Ora, se ci si pone in questa prospettiva, il rimando all'introspezione non gioca un ruolo degno di nota: lo gioca invece il *rimando a situazioni esemplificative astrattamente semplificate*, su cui si attuano una serie di modificazioni *strutturalmente significative*. Davanti a noi c'è un oggetto: un aquilone, per esempio. Lo osservo muoversi al vento e naturalmente qualcosa varia e qualcosa permane: le scene percettive mutano, mentre identico resta il riferimento oggettuale. Noi diciamo appunto di vedere lo stesso oggetto: l'aquilone che vola alto nel cielo. Di qui possiamo muovere per tracciare una prima distinzione strutturale o, come Husserl si esprime, *eidetica*: possiamo distinguere tra la cosa e le manifestazioni della cosa, perché possiamo *mostrare* che uno stesso oggetto ci appare in forme differenti. Ma possiamo naturalmente spingerci al di là di questa prima distinzione, poiché anche la forma della variazione può essere, a sua volta, variata. Il variare delle scene percettive può dipendere da me — posso essere io a muovermi, mutando ad ogni passo l'orientamento prospettico che determina il modo in cui ciò che osservo mi appare; ma può anche dipendere dall'oggetto stesso — l'aquilone può cadere, come del resto fa quasi sempre, e cadendo necessariamente inscena un decorso percettivo che nella norma è caratterizzato da una peculiare regola delle apparizioni — la regola dell'avvicinamento. Questa è una differenza importante, di cui prendere nota. Ed è una differenza evidente che può essere approfondita senza abbandonare il piano fenomenologico: l'aquilone che si muove cambia di continuo il suo orientamento prospettico, ma ciò accede secondo una forma di decorso che esclude in linea di principio il rimando a ciò che Husserl chiama la sfera dell'*io posso*. Se invece sono io a muovermi, il variare della sua configurazione prospettica dipenderà dalla mia prassi, e ciò è quanto dire che, poiché la regola del movimento da cui dipende la variazione prospettica è *in mio potere*, in questo secondo caso è in linea di principio esclusa la possibilità della delusione delle attese. Se invece è il movimento dell'aquilone che os-



servo, una delusione delle attese non può essere esclusa: l'aquilone può cambiare *improvvisamente* la sua posizione e quindi il suo aspetto — e la parola «improvvisamente» significa appunto che non ce l'aspettavamo.

Che cosa dire di questi primi passi di analisi fenomenologica? Non certo che l'introspezione gioca un ruolo significativo: nessuno qui ci chiede di dire che cosa ci passa per la mente quando osserviamo un oggetto che permane al mutare della sua posizione. Ci si chiede invece innanzitutto di riflettere su un insieme di situazioni esemplari, per caratterizzarle attraverso l'esibizione di *differenze di struttura*, e di indicare quindi le forme che l'esperienza deve avere per consentirci di esperire proprio ciò che esperiamo. Così, se dico che l'oggetto cui mi avvicino è sempre lo stesso, dovrò poi riconoscere che tra le singole scene percettive attraverso cui si manifesta vi è una sintesi di identificazione in virtù della quale il molteplice si riferisce all'identico, ma ciò non significa affatto che io possa udire dentro di me una voce che dice: è ancora lo *stesso* oggetto! Di questa voce, del resto, anche se ci fosse potremmo disinteressarci, poiché ciò che ci sta a cuore è solo il *sensu* di quella percezione: il porsi per una soggettività di un identico oggetto pur nel variare delle scene percettive. E questo senso lo descriviamo dicendo che ogni singola scena percettiva si lega alla precedente in un decorso che ha la forma di una sintesi di identificazione. Tutto qui. In fondo è proprio questo che ci dice il principio dell'apriori della correlazione: ricorda che *la forma dell'esperienza è determinata dalla complessità di senso di ciò che è esperito*.

Del resto, di queste considerazioni dobbiamo avvalerci anche per comprendere il senso che nelle pagine della *Crisi* spetta al disegno di una ontologia del mondo della vita, — un compito cui Husserl ci chiama in due differenti paragrafi del testo. In che cosa questo compito consista è presto detto: Husserl ci invita a tracciare (e potremmo farlo anche *prima* di disporci sul terreno trascendentale) una mappa delle distinzioni notevoli che valgono sul terreno del mondo della vita. Husserl parla a questo proposito di *ontologie regionali*, ed intende raccogliere sotto questo titolo la mappa delle *distinzioni fondamentali* che normalmente sorreggono la nostra prassi e che ci impediscono di porre sullo stesso piano le cose materiali, gli esseri animati, le perso-



ne. Di questo repertorio di grammatiche Husserl intende fare il filo conduttore delle analisi fenomenologiche, e ciò significa che ogni possibile oggetto *prescrive* all'esperienza la rete intricate delle strutturazioni fenomenologiche che sono implicate dalla sua esperibilità. Ogni oggetto è indice di un sistema soggettivo di correlazione, di una peculiare strutturazione fenomenologica degli atti, e ciò è quanto dire che l'ontologia del mondo della vita — la rete di distinzioni di cui consta — deve potersi ritrovare anche sul terreno delle forme intenzionali e delle strutture di decorso. In una parola: l'ontologia del mondo della vita è il sistema degli indici delle forme elementari dell'esperienza in generale.

Di qui Husserl muove per indicare una stratificazione interna alle indagini fenomenologiche, che possono essere a suo avviso ordinate secondo un livello di profondità crescente: avremo allora innanzitutto la sfera dei *cogitata*, poi la sfera delle *cogitationes* e infine il loro incentrarsi nell'io, in quel polo egologico che ha nella struttura temporale il suo nucleo più vero. *Ego, cogitatio, cogitatum* — la fenomenologia può essere ordinata così, sotto questo triplice titolo che articola la nozione di intenzionalità nelle sue componenti strutturali e che, grazie al principio di correlazione, può essere ripercorsa a ritroso, seguendo un cammino che vincola la complessità delle strutture soggettive alla complessità di senso degli oggetti.

E tuttavia, piuttosto che soffermarsi su questi cenni cui Husserl affida il compito di gettare qualche barlume sul progetto generale di una fenomenologia dell'esperienza, è forse opportuno richiamare ancora l'attenzione su un punto che rischia di sfuggirci e che credo invece vada sottolineato con chiarezza. Quando abbiamo introdotto la nozione di mondo della vita nella sua accezione più ristretta — quando, in altri termini, abbiamo attirato l'attenzione sul fatto che vi è comunque una struttura invariante della *Lebenswelt* — avevamo insieme osservato come questa tesi fosse per Husserl certa, ma non per questo sufficientemente dimostrata. Ora, sui dubbi che una tradizione di ricerca (la tradizione convenzionalistica) ha ritenuto opportuno sollevare rispetto a questa tesi avevamo sollevato a nostra volta alcune perplessità, e tuttavia non vi è dubbio che le considerazioni che avevamo proposto tre lezioni fa non sono affatto sufficienti per delineare un crite-



rio che ci permetta di discernere ciò che eventualmente appartiene alla dimensione storica e linguistica da ciò che invece compete all'orizzonte puramente percettivo ed invariante della *Lebenswelt*. Questo criterio può essere ora indicato poiché, per Husserl, il metodo fenomenologico si propone come un tentativo di *ricostruire metodicamente* le stratificazioni di senso dell'oggetto, discernendo in linea di principio ciò che compete alla dimensione percettiva da ciò che invece ci riconduce ad altre motivazioni. Così, se l'ontologia della *Lebenswelt* è il filo conduttore che ci guida nell'indagine fenomenologica, l'indagine stessa è un criterio per discernere che cosa davvero appartiene al nucleo primario del mondo della vita.

## 2. Il mondo della vita e la filosofia dell'esistenza

Il compito che le nostre considerazioni si prefiggevano era di natura prevalentemente espositiva: volevamo infatti indicare le linee generali del disegno teorico che guida Husserl nella stesura della *Crisi*. Questo compito può dirsi ormai per grandi linee assolto, anche perché dell'ultima parte di quest'opera, volta a cercare un accesso alla filosofia a partire dalla crisi della psicologia possiamo qui tacere.

Certo, nella lettura della *Crisi* dal paragrafo 45 al paragrafo 49 ci si imbatte in alcune osservazioni volte a delineare per sommi capi che cosa in concreto sia una fenomenologia del mondo della vita. Si ripercorrono così in una sintesi estrema, quasi che Husserl intendesse riepilogarli innanzitutto per se stesso, alcuni dei temi cui erano state dedicate le sue analisi costitutive. Ci imbattiamo così nella descrizione della percezione di cosa, nella temporalità soggettiva, nella descrizione dell'orizzonte interno ed esterno, nella possibilità aperta della loro esplicitazione, nella connessione tra le strutture di decorso e la prassi attiva della corporeità percipiente, nell'accomunamento e nella costituzione di un senso intersoggettivo; in una parola: ci imbattiamo in tutti o quasi in tutti i temi che fanno la ricchezza della fenomenologia pura husserliana.

Su questo punto si deve insistere: se la fenomenologia di Husserl appartiene alle grandi vicende teoriche del Novecento ciò è soprattutto merito della dimensione analitica del suo filosofare, ed io credo che i



veri problemi di Husserl siano proprio quei problemi di fenomenologia pura che abbondano nelle prime opere e nei manoscritti e che poi progressivamente scompaiono nelle tarde opere edite. Scompaiono anche nella *Crisi*, eccezion fatta per le poche pagine cui alludevamo; sarebbe tuttavia un errore cercare in quest'opera ciò per cui non è nata, ed è per questo che non credo sia opportuno spendere molte parole per chiarire ciò che in questi paragrafi Husserl stancamente ripete. Il tema della *Crisi non è la fenomenologia pura*, ma la *filosofia* fenomenologica, ed è per questo che anche là dove Husserl si lascia prendere la mano dai suoi problemi, è tuttavia percepibile un'inclinazione di senso *nuova* che non può essere disgiunta dal rimando al tema dell'*epoché*. Più ci si addentra nelle pagine della *Crisi*, più questo tema reclama per sé l'attenzione del lettore per divenire infine una vera e propria ossessione. E più su questo tema ci si sofferma, più la chiarezza sembra venir meno, minata com'è dagli infiniti avvertimenti che Husserl ci dà per sfuggire a pericoli che sembrano essere ovunque in agguato, e che invece in altre opere non sembrano affatto minacciarci.

Del resto, anche quando Husserl si sofferma su questioni apparentemente analitiche il tema dell'*epoché* di fatto è nascostamente presente, poiché Husserl non soltanto si sforza di indicare per sommi capi i compiti di una filosofia fenomenologica, ma cerca anche di mostrare quale sia la via che dalla nostra quotidiana esperienza può condurci verso il terreno della riflessione filosofica. Così, come abbiamo osservato, l'interesse che Husserl rivolge nella *Crisi* alla tematica degli orizzonti è in realtà prevalentemente finalizzato alla posizione del concetto di mondo — un concetto che nella sua stessa natura sembra necessariamente implicare il *rimando alla soggettività*. E ciò è quanto dire che anche le riflessioni sulla percezione debbono ricondurci verso l'*epoché* e quindi spingerci dalla dimensione pre-filosofica dell'atteggiamento naturale all'atteggiamento filosofico che segue la svolta trascendentale. Questa è la meta che qui ci interessa, poiché Husserl vuole mostrare come nell'esperienza vi sia un varco che ci conduce in prossimità della decisione filosofica da cui sola dipende la possibilità di un'esistenza autentica.

Su questa valenza *esistenziale* del discorso husserliano si deve indugiare un poco perché anche se è facile avvertire l'eco di questo pro-



blema che affiora quasi in ogni pagina della *Crisi*, più arduo è invece riuscire effettivamente a far luce sulla peculiarità della posizione husserliana. Anche in questo caso, infatti, il senso della tesi di Husserl si comprende davvero solo se si tiene conto di una dualità in cui ci siamo imbattuti più volte. Nelle lezioni precedenti, avevamo sottolineato come il mondo della vita si ponga innanzitutto come il terreno di ogni prassi teoretica, e ciò è quanto dire che la conoscenza non può andare al di là della vita, — della nostra forma di vita. Si badi bene: anche se ci fermassimo a questa posizione del problema che, come sappiamo, non è l'ultima parola di Husserl sull'argomento, dovremmo tuttavia sottolineare che la vena esistenzialistica che si fa qui percepibile non può essere in alcun modo ricondotta alle tante filosofie dell'esistenza e al loro irrazionalistico contrapporre ragione e vita. Tutt'altro: per Husserl riconoscere che la *Lebenswelt* esercita una funzione trascendentale significa mostrare come la prassi teorica trovi la sua definitiva chiarezza in una serie di operazioni e di distinzioni che appartengono all'esperienza prescientifica, al mondo in cui viviamo. E ciò è quanto dire che solo una falsa concezione dell'obiettività scientifica o una concezione eraclitea della *Lebenswelt* possono suggerire quella frattura tra ragione e vita che segna la riflessione filosofica a Husserl contemporanea.

E tuttavia, come sappiamo, la descrizione del mondo della vita deve lasciare il passo ad una fondazione della *Lebenswelt*, poiché il mondo esperito deve a sua volta dipanarsi nell'esperienza soggettiva del mondo. Dal mondo in cui gli uomini vivono siamo ricondotti alla *vita che esperisce il mondo*, e questa mossa teoretica che ha di fatto la funzione di inaugurare una filosofia trascendentale della soggettività non perde per questo una sua risonanza esistenziale. Comunque stiano le cose, la *dimensione trascendentale è pur sempre una dimensione della vita* ed è per questo che Husserl proclama apertamente il significato esistenziale dell'*epoché*:

Forse risulterà addirittura che l'atteggiamento fenomenologico totale e l'*epoché* che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata a una conversione religiosa, ma che al di là di ciò è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale (*ivi*, p. 166).



L'*epoché* fenomenologica come una conversione religiosa, come la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale? — via, non esageriamo. L'*epoché*, in fondo, è già in larga parte contenuta nel detto «alle cose stesse!» in cui è racchiuso l'invito ad una descrizione attenta soltanto alla superficie fenomenologica del dato. E tuttavia, per Husserl, questa affermazione va presa alla lettera, poiché la svolta trascendentale deve anche valere come un differente atteggiamento esistenziale che ci *libera* — per Husserl — dall'*esser già dato* del mondo. Anche questa parola deve essere presa sul serio: il filosofo che abbandona l'atteggiamento naturale non può accettare il mondo della vita come un dato cui debba *passivamente* assoggettarsi, ma deve invece ricostruirlo come un correlato dell'esperienza soggettiva e intersoggettiva, ed in questo processo costitutivo non può non discernere ciò che ci riconduce alla tradizione da ciò che sembra essere internamente motivato. Lo abbiamo già osservato: la scelta filosofica dell'*epoché* diviene kantianamente il gesto che tutti siamo chiamati a compiere e che per ciascuno di noi sancisce l'ingresso nella maggiore età.

Dobbiamo tuttavia spingerci un passo in avanti poiché la libertà che l'*epoché* ci promette non è tutta racchiusa nel gesto che ci libera dai pregiudizi e decide per un'esistenza razionale. Da questa libertà, che è innanzitutto la libertà della coscienza etica, Husserl ritiene si possa muovere per dare a questa parola un significato ancor più impegnativo:

è ora necessario rendersi veramente conto che l'*epoché* non è un'astensione abituale e irrilevante, bensì che grazie ad essa lo sguardo del filosofo si rende veramente libero, libero specialmente dai vincoli più forti e più universali, e perciò più occulti, dai vincoli dell'*esser già dato* del mondo. Questa liberazione equivale alla scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza del mondo. Quest'ultima non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue conquiste ha sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice. Infine risulta che la correlazione assoluta dev'essere intesa nel senso più vasto, come correlazione dell'essente di ogni genere e di ogni senso, da un lato, e di un'assoluta soggettività dall'altro, in quanto è co-



stitutiva del senso e della validità d'essere. Occorre soprattutto rilevare che l'*epoché* dischiude al filosofo un nuovo modo di esperienza, un nuovo modo di pensare e di teorizzare, in cui egli, posto *al di sopra* del suo essere naturale e *al di sopra* del mondo naturale, non smarrisce nulla del suo essere e delle sue verità obiettive, nulla dei risultati spirituali della sua vita nel mondo e della vita storica della comunità; egli si impedisce soltanto — in quanto filosofo nella peculiarità dell'orientamento dei suoi interessi — di persistere nell'atteggiamento naturale della sua vita nel mondo, di porre cioè sul terreno del mondo dato problemi, domande sull'essere, problemi di valore, problemi pratici, domande intorno all'essere e al non essere, intorno all'utilità, alla validità, al bello, al buono, ecc. Infatti tutti gli interessi naturali sono posti fuori gioco (*ivi*, p. 179).

Disporsi sul terreno trascendentale significa allora assumere con il mondo un nuovo rapporto, cui Husserl dà forma avvalendosi di una metafora spaziale, carica di risonanze immaginative: se nell'atteggiamento naturale siamo immersi *nel* mondo, la riflessione trascendentale ci solleva invece *al di sopra* di esso e ci permette di guardarlo non come se fossimo una parte tra le molte parti del mondo, ma come uno spettacolo che si recita per la soggettività. Ma ciò è quanto dire che il soggetto è una realtà duplice: è una realtà nel mondo ed uno sguardo sul mondo, è sia uomo sia soggettività trascendentale.

In questa duplicità dell'io la filosofia trascendentale si è da sempre imbattuta: già nelle pagine della *Critica della ragion pura* Kant distingueva l'io puro dall'io empirico e ci invitava a non sovrapporre queste due nozioni così diverse. Questa distinzione ricompare anche in Husserl, ma in una forma più drammatica poiché la soggettività trascendentale non è più una funzione intellettuale che si contrapponga alla coscienza sensibile, ma è proprio ciò che noi stessi siamo — uomini con una corporeità percipiente ed un'esistenza concreta. Io come soggetto trascendentale — dobbiamo proprio esprimerci così, per Husserl — non sono altra cosa dall'uomo che sono; diversa è solo la *posizione* complessiva che assumo rispetto al mondo: come uomo sono parte del mondo e mi comprendo a partire da esso, come soggetto trascendentale mi *ricordo* del fatto che ogni posizione d'essere è un momento che si costituisce nella mia esperienza, in questo grande scenario in cui si dispiega la vicenda del tutto. Ed un analogo discorso



vale per gli altri: gli altri sono sì soggettività trascendentali, ma lo sono soltanto in quanto uomini che si costituiscono come tali per una coscienza trascendentale, per un ego che dobbiamo porre al di qua della grammatica dei pronomi personali, poiché è il punto archimedeo da cui anche io come uomo e come persona che si comprende nel rapporto con gli altri dipendo.

Husserl affronta quest'ordine di considerazioni nei paragrafi 53 e 54, e sarebbe sbagliato non cogliere in queste pagine il manifestarsi di una dialettica che è in realtà l'indice di un problema insito nel concetto stesso di trascendentalità — una dialettica che traspare nel senso così sfuggente che deve essere attribuito ad un ego che è prima di ciò che le parole io, tu e noi designano. Alla radice di questa dialettica vi è la convinzione, così caratteristica della prospettiva husserliana, che si possa pronunciare la parola «io» non soltanto per intendere la mia persona, ma anche per dire che *l'esperienza è sempre mia*, che lo spazio trascendentale entro cui si danno le cose del mondo e, insieme ad esse, anche gli altri soggetti trascendentali, è *accessibile soltanto a me*. L'esperienza stessa diviene così una specie peculiarissima di oggetto di cui non ha senso dire null'altro se non che è sempre mia — un'affermazione questa davvero difficile da comprendere, poiché in questo caso il dire che l'esperienza è mia significa avvalersi di un termine (la paroletta «mio») che nella sua nuova funzione cancella i limiti che rendono sensato il suo uso normale.

E tuttavia, anche in questo caso, al problema teoretico si intreccia una riflessione di carattere esistenziale, su cui vogliamo ora attirare lo sguardo, anche se ciò non significa che vogliamo risolvere l'una nell'altra. Vorrei dire soltanto questo: che dietro la dialettica del trascendentale traspare una dialettica dell'esistenza che sembra sorreggerla e che le attribuisce una coloritura particolare. La dialettica del trascendentale ci ricorda innanzitutto che vi è un io che è dato nel mondo e che nel mondo si pone come un uomo, ed io come uomo so di appartenere ad un mondo che è iniziato molto prima di me e che molto dopo di me finirà — se davvero una fine dobbiamo pensarla, poiché per questo sguardo obiettivo il paradigma dell'inizio e della fine non ha necessariamente un'applicazione. Nell'unico tempo del mondo la vita di ciascuno di noi occupa un segmento determinato, cui



naturalmente non è possibile attribuire un qualche particolare statuto: quel tempo semplicemente c'è, da qualche parte nella retta del tempo. Di questo siamo davvero tutti convinti, e nessuno può seriamente pensare che il mondo finisca con lui.

Nel *Fedone* platonico Cebete propone una critica acuta all'argomento socratico dell'immortalità dell'anima: dimostrare che l'anima deve essere esistita prima del corpo poiché prima di questa nostra vita sensibile deve aver appreso le idee non significa ancora sostenere che l'anima sia immortale, poiché il corpo potrebbe sopravvivere come l'opera può sopravvivere al suo artefice. Ora, di questa obiezione vorremmo fare qui un uso molto libero, poiché nel breve racconto che Cebete ci propone per illustrare il suo pensiero — un racconto in cui si parla di vestiti e di un sarto e della possibilità che gli uni sopravvivano all'altro — si fa strada l'idea che la critica più serrata alla tesi dell'immortalità sia già sita nella *possibilità che le cose possano esistere anche quando si è definitivamente spenta la coscienza che ne abbiamo*. L'ultimo vestito di Cebete dura più a lungo di Cebete, e questo ci consiglia di guardare con qualche giustificato sospetto anche ai nostri vestiti.

E tuttavia questo sapere deve scontrarsi, per Husserl, con una diversa consapevolezza, con la certezza filosofica che ogni tesi si radica infine nella soggettività trascendentale e che anche la permanenza del mondo dopo di me non fa eccezione sotto questo riguardo poiché altro non è se non una tesi di cui sono certo. L'*epoché* ci insegna dunque anche questo: ad affiancare all'immagine di un mondo che continua anche senza di noi il *sogno coerente* di un universo sospeso al filo della nostra vita. Ed è evidente che se ci pone in questa prospettiva la fine della soggettività non può essere più pensata come un evento tra gli altri, proprio come l'occhio che si chiude non può vedere il serrarsi delle palpebre. Ora, se le cose stanno così, l'immagine della conversione religiosa può difficilmente essere messa da parte, poiché ciò che l'*epoché* pretende di insegnarci è la misteriosa convivenza tra l'uomo che sono e la soggettività trascendentale che si obiettiva in me, tra il mio essere parte di un mondo che mi sopravvive e il mio farmi avanti come quel soggetto in virtù del quale il mondo è.

Come reagire di fronte a questi temi e a questo strano intreccio tra il



pensiero della soggettività e il pensiero del suo spegnersi? Credo così: rifiutandosi in linea di principio di scegliere tra due immagini, poiché le immagini hanno questo di strano: difficilmente possono dirsi false, anche se poi non mantengono mai la pretesa di valere con quell'assolutezza che le rende di primo acchito così attraenti. Così, se tu mi chiedi se il tempo è un ponte che guarda sul flusso di acque sempre nuove o è invece l'illusione che si dispiega allo sguardo di chi, dal treno, vede sfuggire davanti a sé alberi e strade e proietta il suo movimento sulla staticità del paesaggio, ti risponderò chiedendoti a mia volta *come* intendi applicare quelle immagini, e *quando* — poiché per ciascuna posso indicarti un contesto in cui l'immagine sembra insegnarci qualcosa. Un discorso analogo vale nel nostro caso, poiché è certamente un'immagine la strana impressione che il mondo inizi e finisca con ciascuno di noi; ma lo è anche — a ben guardare — la tesi secondo la quale la nostra vita è un evento tra gli altri, un evento obiettivo di cui sembra possibile constatare l'assoluta equivalenza rispetto agli altri eventi che accadono nel mondo oggettivo. L'una e l'altra immagine qua e là zoppicano, e se ci sembrano persuasive è solo perché di solito non pretendiamo di prenderle alla lettera. Del resto, se la tentazione di scegliere si fa così forte è perché, come in ogni immagine, dietro al disegno traspare già pronta la morale da trarre. Da un lato vi è il pessimismo etico di chi ci invita a guardare alla nostra vita con il distacco di chi ha preso definitivamente commiato da ogni istanza antropocentrica — e per quanto sia paradossale, la fattualità della nostra fine sembra legarsi all'immaginazione funebre di uno sguardo, il nostro, che la osservi dall'alto. Dall'altro lato vi è invece l'ottimismo speculativo di chi vede il dissolversi della *sordità* del reale e della *macchina* del mondo nel racconto della conoscenza che ne abbiamo — un racconto che, come si conviene, ha un inizio e una fine, e quindi anche la garanzia di un senso. In mezzo una verità più difficile da capire.



## LEZIONE DODICESIMA

### 1. Considerazioni critiche: fenomenologia e filosofia prima

Dopo tante parole siamo giunti alla fine della prima parte del nostro percorso, e tuttavia prima di lasciarci alle spalle questo ultimo libro di Husserl è necessario cercare di prendere posizione sui problemi che esso solleva. Ora, in questo testo vi sono molte cose che mi attraggono: mi attrae il disegno di una filosofia che si lascia guidare da una nozione ampia di ragione, mi convince il rifiuto di una dissoluzione psicologista e naturalistica della trama di senso dell'esperienza, e mi sento infine per molti versi vicino all'insieme dei problemi che Husserl raccoglie sotto il concetto di *Lebenswelt* ed in particolar modo alla tesi secondo la quale vi è un insieme circoscritto di certezze che sono prima delle scienze e che resistono all'immagine del mondo di cui le scienze stesse sono portatrici. Tutti questi temi racchiudono in sé un elemento di verità, e tuttavia credo che nessuno possa essere semplicemente ripreso così come Husserl ce lo propone.

Questo è vero innanzitutto per ciò che concerne la critica dell'obiettivismo — una critica che attraversa ogni pagina della *Crisi* e che ci conduce passo dopo passo al disegno di una filosofia trascendentale che ci insegna a riconoscere nell'essere la *posizione d'essere*, nelle cose i *correlati obiettivi* che si costituiscono nell'*esperienza soggettiva*. All'origine di questa presa di posizione così impegnativa vi è una tesi che, credo, debba essere condivisa e che potremmo forse formulare così: l'indubbia validità del metodo scientifico non è ancora una ragione sufficiente per convincerci della necessità di accantonare la grammatica del linguaggio quotidiano, il suo intreccio di giochi linguistici che ci parlano del mondo nella sua superficie fenomenologica. In un'osservazione del suo *Diario*, Berkeley — in polemica con il meccanicismo obiettivistico di Cartesio e con la sua convinzione che il mondo sensibile fosse soltanto un inganno da cui il filosofo doveva imparare ad emanciparsi — scriveva: «Il muro non è bianco, il fuoco non è caldo — noi irlandesi non possiamo credere a queste verità», ed



io penso che anche noi italiani faremmo bene a comportarci così. Perché mai dovremmo dire che la calce non è bianca o che il fuoco non è caldo — forse perché sappiamo che il colore non è una proprietà della materia e che «fuoco» e «caldo» sono parole di cui il fisico fa bene a non servirsi? Di questi (e di infiniti altri) giochi linguistici noi intendiamo invece continuare ad avvalerci, e non semplicemente perché ci sono familiari o perché siano più comodi, ma perché *sono necessari per la nostra vita* e perché hanno un senso che verrebbe semplicemente tolto se accettassimo di assolutizzare i giochi linguistici della scienza. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che sui giochi linguistici del mondo della vita poggia anche la nostra possibilità di comprendere ed introdurre i giochi linguistici delle scienze e che ciò è quanto dire che non è pensabile rinunciare al linguaggio della *Lebenswelt* poiché i gradini più alti della scala poggiano su quelli più bassi e non potrebbero reggersi se non in virtù di questo sostegno. Ma ciò è quanto dire: il rifiuto dell'obiettivismo mi sembra in ultima istanza riconducibile alla tesi secondo la quale ci si deve opporre alla *pretesa di assolutizzare il gioco linguistico delle scienze*, al tentativo di costruire una nuova lingua in cui si dimostri che tutto ciò che *credevamo* avesse un senso non lo aveva affatto.

Sul significato di questa tesi è opportuno soffermarsi brevemente. Dire che ci si deve opporre alla pretesa di assolutizzare il gioco linguistico delle scienze non significa necessariamente pronunciare una tesi ontologica: per condividere questo assunto non è necessario sposare una qualche interpretazione che concerna la realtà che le scienze scoprono; il suo significato è più circoscritto: ci invita da un lato a rammentare che vi sono diversi linguaggi che hanno ciascuno il loro ambito di applicazione e che, dall'altro, non è affatto detto che l'*ordo et connexio rerum* possa essere chiamato in causa per venire in chiaro del significato dell'*ordo et connexio idearum*. Può darsi che il cervello sia comprensibile prendendo sul serio l'analogia con le macchine, e quest'ipotesi non può essere messa da parte oggi che — *forse* — stiamo cominciando a capire come funzioni la macchina della soggettività. E tuttavia, quali conseguenze sia lecito trarre da questi fatti è tutt'altro che facile dirlo. Riconoscere che la mente è una macchina significa davvero che dobbiamo rinunciare a parlare il linguaggio



della morale o della logica solo perché dai fatti non si possono trarre valori e nessi ideali? L'aver compreso che la mente è fatta così rende davvero legittima una qualche conclusione che modifichi radicalmente il senso che attribuiamo ai nostri asserti conoscitivi — a quegli stessi asserti su cui infine poggia la nostra certezza che si possa dir vero che la mente è fatta così? A queste domande credo si debba dare una risposta negativa, anche se questo non significa ancora rifiutare o sostenere una qualche ipotesi esplicativa sul funzionamento o sulla natura della mente. Vuol dire solo che il filosofo deve attenersi alla regola aurea secondo la quale il riduzionismo è il più grave degli errori. Il filosofo non può permettersi di adattare il proprio oggetto ad un qualche modello teorico, poiché il suo compito non è di natura esplicativa.

Nella *Crisi*, tuttavia, le cose stanno diversamente. Husserl non si limita a sostenere che il linguaggio della fisica o del cognitivismo non deve sovrapporsi ai nostri comuni giochi linguistici, ma ci *invita a ripensare da capo il concetto stesso di obiettività*. L'argomento husserliano è questo: se ci chiediamo che cos'è un oggetto non possiamo fare altro che interrogarci sul come della sua datità, e questo è vero sia per il mondo della vita, sia per gli oggetti della fisica, che debbono essere colti per quello che sono — *costruzioni* teoretiche più o meno complesse che hanno necessariamente natura ipotetica e che *debbono* averla, poiché nessuna verificaazione può mostrarci qualcosa di più della coerenza che determinate esperienze hanno con certe assunzioni ipotetiche della teoria. Il rifiuto del riduzionismo obiettivistico si traduce così nella riproposizione del disegno La constatazione Per Husserl, se non possiamo rinunciare al linguaggio di quella soggettività che l'obiettivismo rende un enigma, allora siamo necessariamente costretti a reinterpretare l'obiettività in chiave trascendentale, disinnescando così un orientamento di pensiero che aveva paralizzato lo sviluppo della filosofia moderna.

Ora, di una distinzione di piani e di orientamenti problematici per Husserl non ci si può accontentare, e questo ci invita a chiederci il perché. Ora, io credo che per Husserl questa via sia sin da principio sbarrata, poiché — ed è la prima ed ovvia tesi che vogliamo trarre — la critica dell'obiettivismo condotta nella *Crisi* non è esclusivamente finalizzata a mettere in luce la legittimità del linguaggio della *Leben-*



*swelt*, ma è innanzitutto volta a delineare i contorni di una filosofia di stampo *idealistico* e *trascendentale*. Per Husserl di questo vi è bisogno: di una filosofia prima che non si limiti a distinguere gli uni dagli altri i diversi modi in cui, per esempio, possiamo parlare della nostra esperienza, ma che possa mostrare qual è l'unico e vero approccio alla questione concernente l'obiettività — l'approccio fenomenologico e, insieme, trascendentale. Verso questa tesi Husserl è condotto dalla sua evoluzione teorica: la filosofia husserliana nasce dal dibattito sulla funzione filosofica della psicologia descrittiva, e il suo progressivo allontanarsi dall'orizzonte psicologico non poteva non condurlo sul terreno di una riflessione trascendentale, sia pure di segno nuovo. Verso questa stessa meta dovevano del resto condurlo anche le indagini storiche in cui ci imbattiamo nelle prime pagine della *Crisi*: cercare di comprendere la fenomenologia sullo sfondo della storia del pensiero voleva dire necessariamente rendere ancor più saldo il nodo che lega Husserl alla tradizione filosofica. Del resto, nel tentativo di ricomprendere la propria filosofia sullo sfondo della tradizione dell'idealismo kantiano e neokantiano, Husserl risponde anche ad una sollecitazione di carattere etico: lo muove infatti il desiderio di contrapporre alle tesi irrazionalistiche che gli sono contemporanee l'immagine di una filosofia a tutto tondo, di un razionalismo che si ammanta della veste classica dell'idealismo trascendentale. Anche questo chiede che la filosofia assuma una dimensione maiuscola e che non accetti di sfumare le sue pretese di scienza definitivamente fondante: il presente storico in cui la *Crisi* viene pensata e scritta.

Di questa enfaticizzazione del ruolo e della funzione della filosofia le pagine della *Crisi* sono un'illustrazione esemplare, ed è difficile non sottrarsi all'impressione che l'impegno filosofico sia divenuto in queste pagine il terreno per vincere sulle pagine dei libri una battaglia che altrove si stava drammaticamente perdendo. Ma se le cose stanno così, se alla filosofia si affida il compito di salvare il presente dalla barbarie di una cultura che non arretrerà di fronte alle forme più cupe dell'irrazionalismo, come pensare di indebolirne la funzione, di ridurla ad una prassi che sorge là dove il dialogo si interrompe perché non vi è accordo sul significato delle parole? La filosofia deve essere ben altro, deve essere scienza definitivamente fondante, poiché deve coinci-



dere con la forma stessa della ragione.

Anche in questo tema ci siamo già imbattuti, e proprio nelle primissime considerazioni che abbiamo dedicato alla *Crisi* e al suo ambiguo rapporto con l'idea di Europa. Che cosa sia l'Europa per Husserl lo abbiamo già detto: è l'individuazione di un luogo concreto cui ancorare un'ideale astratto — l'ideale di una cultura che si libera dai vincoli della tradizione e dalla casualità del dato, per costruirsi razionalmente come cultura e forma di vita filosofica. Di quest'idea, a suo tempo, avevamo sottolineato l'ambiguità, poiché ambiguo — se non addirittura pericoloso — è ricondurre la funzione sovraculturale della filosofia e della ragione all'orizzonte storicamente e geograficamente reale dell'Europa e dei popoli che la abitano. Ora è un altro il punto che deve sollevare in noi qualche perplessità: riconoscere che la filosofia ha un significato e una funzione sovraculturali non significa ancora dare per scontata la possibilità di una razionalità pura sita, per così dire, al di sopra di ogni peculiare *forma di vita*. Per Husserl, invece, le cose stanno proprio così: il filosofo che esercita l'*epoché* è libero in linea di principio da qualsiasi vincolo della tradizione e può mostrare la genesi della ragione dalle operazioni della soggettività. L'obiettivo cui il lavoro filosofico tende appare così già raggiunto non appena il filosofo si dispone sul terreno che gli è proprio.

Non è difficile scorgere come tutte queste considerazioni convergano infine verso un identico punto: se, infatti, è possibile attribuire alla filosofia una funzione definitivamente fondante e se è lecito farle rivestire i panni della filosofia trascendentale, è perché Husserl ritiene che l'indagine fenomenologica possa permetterci di andare al di là della *Lebenswelt*, per costituirla sul terreno apodittico dei vissuti di coscienza. Anche in questo tema ci siamo già imbattuti, e nel corso delle nostre analisi avevamo osservato come le pagine della *Crisi* sembrino dapprima proporre un quadro più contenuto, poiché la *Lebenswelt* ci appare come il terreno su cui si radica ogni prassi teorica, e ciò sembra voler dire che *non è possibile risalire al di là della vita*, — al di là delle distinzioni concettuali e delle operazioni preteoretiche che vi appartengono e che sono comunque implicate dalla teoria nelle sue molteplici forme. Sappiamo già tuttavia che Husserl non è disposto a fermarsi qui e che l'indagine fenomenologica deve spingersi dal mon-



do della vita alla vita che esperisce il mondo, poiché solo da un'analisi fenomenologica e costitutiva può derivare una piena comprensione ed una fondazione apodittica delle formazioni di senso che si dispiegano all'indagine trascendentale. La possibilità della fenomenologia — o più propriamente: la possibilità di intendere la fenomenologia come scienza eidetica dei vissuti della soggettività — diviene allora la chiave di volta del concetto husserliano di filosofia, della sua pretesa di valere come la scienza prima e definitivamente fondante.

Di qui, dunque, il problema che ci si pone: dobbiamo chiederci se è davvero lecita la mossa teorica che dal mondo della vita ci riconduce alla sua genesi fenomenologica — se, in altri termini, è possibile descrivere le operazioni soggettive e le forme di esperienza su cui si fonda il senso d'essere del mondo della vita. E ciò è quanto dire che la possibilità di una filosofia definitivamente fondante si radica nell'effettiva praticabilità dell'indagine fenomenologica, intesa come descrizione pura della soggettività in quanto tale. La critica alla riflessione filosofica che prende forma nella *Crisi* assume così la forma di una riflessione sull'idea di fenomenologia come filosofia prima, come scienza ultima dei nostri vissuti.

## 2. Considerazioni critiche: fenomenologia e giochi linguistici

La domanda che abbiamo formulato nel paragrafo precedente ci costringe a riaprire qui un capitolo che nell'ultima fase della riflessione husserliana assume il carattere di una vera e propria ossessione: dobbiamo in altri termini rivolgere la nostra attenzione al problema del metodo fenomenologico, per saggiarne i limiti e le possibilità. Ora, quale sia la natura del metodo fenomenologico dovrebbe ormai esserci chiaro: fin dalle sue prime opere, Husserl ritiene che si debba delineare un *metodo* che si sforzi di *bandire ogni istanza di carattere riduzionistico*, ogni pretesa di dissolvere la varietà e la specificità dei significati riconducendola all'interno di un linguaggio i cui concetti appartengano esclusivamente ad un determinato ambito della realtà. Di qui la natura *puramente descrittiva* del metodo fenomenologico e la sua vocazione alla distinzione e alla diversificazione: la descrizione non teme la pluralità e non si sforza, come deve fare invece ogni spiega-



zione, di ricondurre il molteplice all'uno. Descrivere non significa ridurre a una spiegazione.

Ora, in questa aderenza al dato Husserl porta a compimento una tendenza insita nella psicologia descrittiva del suo tempo, e in un passo delle *Idee* Husserl presenta proprio così la sua filosofia — come un positivismo che ha finalmente imparato ad essere fedele a ciò che è dato e quindi anche a se stesso. E tuttavia, dal positivismo Husserl è lontano, e non solo perché esso non propone una «descrizione spregiudicata» delle forme della nostra esperienza, ma anche perché diverso è l'obiettivo che alla descrizione si chiede di raggiungere. Per il positivismo la descrizione è innanzitutto la *constatazione di un fatto*: l'*introspezione* deve mostrare ciò che accade nella coscienza poiché solo sulla base dei materiali raccolti è possibile fondare induttivamente le regole che sembrano sorreggere la vita psichica. Diversa è la prospettiva fenomenologica: la fenomenologia non mira a cogliere i fatti dell'esperienza, ma tende piuttosto a metterne in luce le *caratteristiche essenziali*, le *strutture invarianti*. Non sono dunque le regolarità psicologiche fondate sulla peculiarità della natura umana a richiamare l'attenzione di Husserl, poiché lo interessa piuttosto l'insieme delle connessioni e delle strutture che determinano il *senso e la possibilità dell'esperienza*. E ciò è quanto dire che nella natura del metodo fenomenologico vi è il suo rivolgersi non agli eventi dell'esperienza, ma solo al *senso* che loro astrattamente compete.

Abbiamo già osservato come l'introspezione giochi un ruolo assai scarso nelle indagini husserliane, ed avevamo anzi osservato che nella *Crisi* Husserl osserva esplicitamente che nemmeno il filosofo può descrivere il flusso eracliteo dei propri vissuti: ciò che può fare è solo fissare la struttura generale delle nostre esperienze, non il loro fattuale occorrere. Su questo tema dobbiamo ora tornare e non per correggere quelle affermazioni, ma per vedere che cosa esse propriamente implicano e quale sia il rapporto che intrattengono con la riflessione più generale che Husserl ci propone. E la risposta che ci sembra di dover dare è chiara: anche se l'indagine fenomenologica concreta si avvale prevalentemente di esemplificazioni e di modelli che hanno il compito di delineare le componenti di senso che sono implicate dal fenomeno che si intende descrivere, Husserl non rinuncia per questo a considera-



re l'indagine fenomenologica come una *scienza dei vissuti della soggettività*, come una descrizione che ha per oggetto le esperienze che animano la vita dell'io, sia pure attraverso il filtro di un'indagine di carattere strutturale.

Di qui la domanda che dobbiamo porci: si può davvero parlare dei nostri vissuti come se fossero degli oggetti che possiamo descrivere? O più propriamente: quando parliamo dei vissuti in cui si articola la nostra esperienza possiamo effettivamente abbandonare il terreno dei giochi linguistici e quindi il piano di un accordo che si dispone necessariamente sul terreno del mondo della vita? Vi è un senso in cui sembra lecito rispondere affermativamente a questa domanda: chi, per esempio, parla dei colori, lega le sue parole al contesto percettivo e attribuisce così la giusta valenza ai termini di cui si avvale. Le regole d'uso di parole come «rosso», «verde», «giallo», ecc., possono essere così prontamente afferrate solo perché gli esempi su cui quei giochi linguistici si fondano sorreggono la nostra prassi linguistica e, per così dire, la rendono ovvia. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti, ed osservare che la dimensione normativa del linguaggio che è così caratteristica della riconduzione del significato a regola d'uso poggia comunque sulla concordanza fattuale e sulla convergenza empirica degli usi: possiamo imparare a usare la parola «rosso» solo perché di fatto tutti reagiamo nello stesso modo al rosso, perché ne abbiamo tutti la stessa rappresentazione. E tuttavia ciò non toglie che del mio o del tuo vissuto del rosso non possiamo egualmente parlare, poiché è in linea di principio sito al di là di ogni possibile accordo. Ciò di cui parliamo e che costituisce il terreno su cui concordiamo è la regola d'uso di quelle parole, la grammatica che è loro propria. Più di questo non possiamo fare, poiché le nostre parole hanno un significato solo sin dove è possibile un accordo — e un accordo vi è solo sino a quando non abbandoniamo il terreno dei giochi linguistici.

Di qui la conclusione cui tendono le nostre considerazioni. Proprio perché tutti ci intendiamo sul significato della parola 'rosso' o della parola 'dolore' *non possiamo porre poi il criterio del loro uso (l'applicazione paradigmatica che ci mostra la regola) in un luogo che sia consultabile solo privatamente da ciascuno*, poiché un simile oggetto nascosto non può fungere come un metro che ci permette di



volta in volta di misurare le diverse occorrenze di un dato comportamento linguistico. Un metro inaccessibile e che non possa essere posto sotto gli occhi di tutti non è affatto un metro, così come non lo è un'esperienza paradigmatica che sia accessibile soltanto ad un soggetto, poiché una simile esperienza non può godere del crisma dell'esemplarità. Wittgenstein — e cioè l'autore cui dovremmo presto cedere la parola — illustra queste nostre considerazioni proponendoci, uno strano gioco di società, che ci ripropone sotto un velo piuttosto esile una discussione più generale sulla coscienza e i suoi vissuti:

Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! — Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo 'coleottero'. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero solo guardando il *suo* coleottero. — Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura supporre che questa cosa mutasse continuamente. — Ma supponiamo che la parola 'coleottero' avesse tuttavia un uso per queste persone! — Bene, non sarebbe certo quello di designare una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: la scatola potrebbe anche essere vuota. — No, si può 'tagliar corto' con questa cosa che è nella scatola; qualunque cosa essa sia, si riduce a nulla. (*Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, § 293).

Di questo ordine di considerazioni dobbiamo tenere conto se vogliamo cercare di comprendere quale sia la plausibilità di una genesi costitutiva della *Lebenswelt* che abbia il suo terreno di indagine nei vissuti della soggettività trascendentale.

Questa mossa deve apparirci ora in tutta la sua problematicità, poiché non è chiaro che cosa dovrebbe in questo caso consentirci di superare il terreno dei giochi linguistici. L'ego trascendentale, ci assicura Husserl, è il terreno apodittico delle esperienze soggettive: ciò che l'*epoché* dischiude agli occhi del filosofo che si avventura sul terreno trascendentale sono i vissuti in cui si articola la sua vita di coscienza. Ma di questi vissuti possiamo davvero parlare se qualsiasi gesto linguistico implica un accordo che non può fondarsi su un dato che è in linea di principio inaccessibile agli altri? E ancora: una scienza della costituzione della *Lebenswelt* non presuppone a sua



volta un linguaggio ed un insieme di operazioni che sono ovviamente valide sul terreno del mondo della vita ma che non dovrebbero essere semplicemente presupposte se davvero si vuol pretendere di dare all'analisi della soggettività trascendentale la forma di un *cominciamento assoluto*?

Credo che queste obiezioni colgano, in ultima analisi, nel segno e mettano in luce un aspetto della filosofia di Husserl da cui è necessario accomiarsi — dalla pretesa di dare all'indagine fenomenologica il carattere di una *scienza trascendentale della soggettività*, di una descrizione priva di presupposti dei vissuti che si dischiudono allo sguardo di chi pratica l'*epoché*. Per una descrizione che pretenda di avere il proprio punto di avvio nell'introspezione e che creda di poter scorgere nella natura prelinguistica dei propri oggetti il suggello della loro indubbia priorità ontologica non vi è spazio — su questo punto credo si debba concordare, e credo che ciò significhi rinunciare alle pretese di una filosofia prima, di una scienza della soggettività.

Quando si fa filosofia, non si dovrebbe mai alzare il tono della voce, poiché non c'è nulla di più facile che cercare di convincere gli altri e noi stessi pronunciando un nome con eccessiva convinzione o scrivendo ben chiara sul foglio la parola cui d'ora in poi affideremo il compito di decidere che cosa dobbiamo pensare.

Da questo rischio dobbiamo difenderci, poiché non è chiaro quali siano le conseguenze che debbono essere tratte dalla critica di principio che abbiamo appena formulato. Non è chiaro, perché il metodo fenomenologico non ha nella norma una piega introspettiva e perché d'altro canto i giochi linguistici poggiano su esempi e possono essere appresi solo in virtù del rimando a contesti intuitivi che esercitano una funzione paradigmatica. E che cos'è la fenomenologia se non anche un tentativo metodico di ragionare coerentemente sugli esempi e sui contesti intuitivi che sono all'origine di determinati giochi linguistici?

Così, prima di decidere il senso delle nostre considerazioni critiche vogliamo tornare sui nostri passi, per rivolgere la nostra attenzione nuovamente al terreno della *Lebenswelt* cui ora intendiamo guardare attraverso le pagine di un altro filosofo — di Wittgenstein che dedica



gli ultimi mesi della sua vita alla stesura di molte brevi osservazioni che hanno per tema la certezza di alcune nostre convinzioni elementari.

Di qui l'obiettivo che ci prefiggiamo: vogliamo vedere se un insieme di riflessioni diversamente orientate sul mondo della vita non ci rispingano verso un metodo di analisi fenomenologico, — verso un metodo il cui senso e la cui ampiezza sarebbero in questo caso determinati dalle *esigenze* cui riesce concretamente a far fronte.



## LEZIONE TREDICESIMA

### *1. Una necessaria premessa: il tema della certezza in Moore*

Il libro di cui vogliamo parlare — *Della Certezza* — raccoglie le ultime riflessioni filosofiche di Wittgenstein: si tratta di circa seicento osservazioni, le ultime delle quali recano la data di stesura, — una data che segna un'attesa e che si ferma al 27 aprile del 1951, due giorni prima che Wittgenstein morisse per un tumore.

Quest'annotazione biografica è importante perché ci invita a leggere queste pagine tenendo conto del fatto che Wittgenstein non ha avuto il tempo di riordinarle e correggerle, anche se questo non significa che il lettore debba seguire un percorso tortuoso per comprendere quale sia il filo conduttore che le anima. In una sua osservazione Wittgenstein scriveva così:

io credo che il leggere queste mie annotazioni potrebbe interessare un filosofo: un filosofo che sappia pensare da sé. Infatti, anche se raramente ho colto il bersaglio, lui potrebbe tuttavia riconoscere a quale bersaglio io abbia incessantemente continuato a mirare (*Della Certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1978, § 387).

Ora, il primo passo per cogliere il bersaglio verso cui si indirizzano le riflessioni di Wittgenstein ci riconduce di fatto all'origine di queste riflessioni che nascono come libero commento e come critica alle riflessioni che George Edward Moore dedica a sua volta al tema della certezza e del senso comune. Così prima ancora di aprire le pagine di Wittgenstein, siamo costretti a cambiare autore e a gettare uno sguardo a ciò che Moore sulla certezza ci dice e sulle ragioni che lo spingono a parlare di questo tema. Cercare di rispondere a questa duplice domanda significa, io credo, interessarsi ad una questione teorica che nel pensiero di Moore riveste un significato centrale: la confutazione dell'idealismo e, accanto ad esso, della pretesa scettica che ogni nostro esperire sia interamente racchiuso nell'ambito della soggettività. Come dicevo, questo tema è presente fin nei primi scritti di Moore, ma



quanto più Moore rivolge lo sguardo alla domanda scettica, distogliendolo dalle teorie che apertamente sostengono la tesi dello *esse est percipi*, tanto più avverte il bisogno di dare alla sua filosofia una forma nuova, che sembra nascere dalla consapevolezza che lo scetticismo non può essere contrastato seguendo la via consueta dell'argomentazione. Il filosofo scettico non asserisce nulla, ma vive sulle difficoltà cui si espone chi pretende di asserire positivamente qualcosa: a chi sostiene di sapere con certezza che una certa proposizione è vera lo scettico chiede infatti di esibire il *criterio* su cui ci si fonda, per poi cercare di aprire un varco tra ciò che si suppone di conoscere e ciò che si è legittimati a sostenere. Ma se questa è la mossa che dà vita all'esistenza teoreticamente parassitaria della riflessione scettica, contrastarla vorrà dire allora sottrarle il terreno che le è proprio: il filosofo che non è disposto a rinunciare alla certezza del conoscere dovrà impegnarsi a condividere un insieme di verità, *rifiutandosi tuttavia di considerare pertinente la domanda sul criterio in base al quale le considera vere e certe*.

Ora, basta formulare una simile tesi per dubitare che una simile mossa sia legittima: che senso ha sostenere che si conosce con certezza che le cose stanno così e così, se poi non si è disposti a confrontarsi con la domanda che verte sul criterio di verità per mezzo del quale legittimiamo una simile affermazione? E tuttavia questo iniziale stupore può essere almeno in parte tacitato se ci soffermiamo a pensare al fatto che vi sono molte cose su cui non nutriamo il minimo dubbio, ma di cui poi non sapremmo dire con certezza né come né quando le abbiamo apprese. Così, che la Terra ci sia da molto tempo prima che noi nascessimo è una proposizione certissima, ma ciò non significa che sapremmo indicare il fondamento su cui poggia questa nostra certezza. E ciò che è vero per questa proposizione è vero in generale per tutte le verità del senso comune: tutti sappiamo che vi sono molte cose nel mondo e molte persone intorno a noi, ma questo sapere che è implicato dal senso della nostra prassi e che del tutto privo di equivoci non per questo si dà insieme alle ragioni che dovrebbero indurci a considerarlo vero. Che la Terra ci fosse prima di noi lo sappiamo, ma ciò non implica che io sappia anche proporre un'analisi esatta del significato di quelle parole, né che di qui possa trarre un'idea più precisa del cri-



terio su cui poggia la loro validità. Per le verità del senso comune un simile criterio non è disponibile:

È ovvio, naturalmente, che io non ho una conoscenza *diretta* della verità di tutte codeste proposizioni: per lo più le riconosco come vere in virtù del fatto che, in passato, ho conosciuto per vere *altre* proposizioni che ne erano la prova evidente. Per la verità, io non so esattamente quale fosse questa prova evidente; ma ciò non mi sembra una buona ragione per mettere in dubbio il fatto che io so che la terra esiste da molti anni prima della mia nascita. Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (G. E. Moore, *In difesa del senso comune* (1925), in *Saggi filosofici*, a cura di M. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p. 35).

Come interpretare questa strana osservazione? Riconoscendo, io credo, che le verità del senso comune hanno proprio questa caratteristica: siamo certi che siano vere, ma non sappiamo dire come mai ne siamo certi, poiché la loro verità si intreccia con la verità di infinite altre certezze. Possiamo allora liberarci dalla preoccupazione concernente le ragioni che ci legittimano a credere ciò cui crediamo, ed affermare soltanto che il mondo del senso comune per noi è certo, lasciando così al filosofo scettico l'onere della prima mossa.

E tuttavia la certezza abbraccia un terreno più ampio di quello del senso comune, ed anche se questi due temi si intrecciano teoricamente e storicamente (Moore scrive dapprima una *Difesa del senso comune* (1925) e solo più tardi, a partire dagli anni Trenta, affronta il problema della certezza) è forse opportuno tracciare una qualche linea di demarcazione per affrontare dapprima ciò che Moore ha discusso più tardi — il problema della certezza — per poi ritornare a quel peculiare ambito di certezze, più ristretto e particolare, che è appunto il senso comune. Di qui il compito che ci si propone: cercare innanzitutto di stilare un elenco di possibili certezze, che ci permetta di ragionare sulla loro natura tenendo sotto gli occhi alcuni esempi.

Ciò non significa naturalmente disporsi su un terreno diverso da quello cui abbiamo appena accennato, e ciò significa in modo particolare che anche in questo caso dovremo semplicemente lasciare da



parte quelle conoscenze che sono tali in virtù di un percorso conoscitivo che è insieme il fondamento e il criterio della loro validità. Così, non porremo nell'elenco delle nostre certezze le proposizioni delle scienze o, più in generale, le affermazioni che sono il risultato dell'applicazione di qualche tecnica conoscitiva. Possiamo dunque escludere dal nostro elenco proposizioni di cui siamo sicuri come  $S = \frac{1}{2}gt^2$  oppure come «Socrate bevve la cicuta nel 399 a. C.», poiché si tratta di proposizioni la cui verità dipende infine da un criterio di prova: per nessuna di queste affermazioni avrebbe senso sostenere che ne siamo certi anche se non sappiamo indicare qual è il criterio che ci permette di sostenerle. Ma allora quali proposizioni possono dirsi certe? In un saggio intitolato *La certezza* Moore ci propone questo breve elenco:

In questo momento, come voi tutti potete vedere, io mi trovo in una stanza e non all'aperto; sto in piedi e non già seduto o sdraiato; ho addosso dei vestiti e non sono nudo, sto parlando con voce abbastanza alta e non sto né cantando, né bisbigliando, né mantenendo un assoluto silenzio; tengo in mano dei fogli di carta ricoperti di scrittura; in questa stessa stanza in cui mi trovo io ci sono parecchie persone; e in quella parete si aprono delle finestre e in quell'altra una porta (*Saggi filosofici*, op. cit., p. 249).

Per tutte queste proposizioni vale naturalmente il carattere distintivo che abbiamo indicato. Se qualcuno chiedesse a quale criterio Moore potrebbe appellarsi per sostenere una di quelle proposizioni non avrebbe una risposta soddisfacente, poiché per tutte queste proposizioni la certezza fa tutt'uno con la possibilità di indicare un fondamento. Certo, che in quella parete vi siano finestre e che io parli e non canti sono affermazioni che, come le altre, poggiano anche sulla mia evidenza sensibile, e tuttavia Moore si premura di osservare che il riconoscere che l'evidenza sensibile gioca qui un qualche ruolo non significa affermare che le certezze sono esclusivamente certezze dei sensi (*ivi*, p. 266). Qui più voci parlano insieme e l'evidenza della percezione in senso stretto si lega e fa corpo con altre evidenze e tra queste con la consapevolezza dell'essere desto. Ma ciò è quanto dire che anche *se non so dimostrare ciò che conosco per vero, non per questo ne sono meno certo*: la certezza del mio essere qui e di ciò che faccio



resta anche se non so come esibire una prova di questo fatto. Allo scettico che, per attaccarlo, attende il criterio su cui si fondano le certezze proposte, Moore risponde ancora una volta con un gesto di diniego:

ma come posso dimostrare che non sto sognando? Io ho bensì senza dubbio delle ragioni conclusive per affermare che non sto sognando: ho conclusiva evidenza di essere desto; ma questo non vuol dire affatto che io sia in grado di darne una dimostrazione. Non saprei dirvi, infatti, che cosa sia questa mia evidenza; eppure, avrei bisogno di chiarire almeno questo, per potervi dare una dimostrazione (*La prova dell'esistenza del mondo esterno* (1939), in *Scritti filosofici*, op. cit., p. 159).

Ora, di fronte ad un simile modo di argomentare sembrerebbe legittimo supporre che la certezza sia per Moore qualcosa di molto simile ad uno stato psicologico, ad un vissuto di cui prendere atto e che può occorrere anche quando non abbiamo una visione perspicua delle ragioni per le quali siamo certi di qualcosa. Ma le cose non stanno affatto così, e Moore non soltanto non ci invita mai ad una considerazione di stampo introspettivo, ma riconduce apertamente il problema della certezza sul terreno dei comportamenti linguistici. Così, sostenere che delle proposizioni che abbiamo citato (e di infinite altre) siamo certi, non significa dire che avvertiamo un qualche sentimento di sicurezza, ma vuol dire invece che troveremmo senz'altro *ridicolo* dare alle affermazioni che Moore propone una veste dubitativa. Se sono in piedi e parlo non posso dire che *credo* di essere in piedi e di parlare: il normale uso linguistico ci vieta questa mossa. Esprimersi così vorrebbe dire alludere ad un qualche particolarissimo contesto di emissione che solo potrebbe giustificare quel «credo» che è così lontano dal normale uso linguistico. Ora, quest'uso linguistico deve essere invece rispettato, e ciò significa — per Moore — che la certezza deve essere innanzitutto compresa a partire dal senso che attribuiamo alle proposizioni che abbiamo dianzi proposto e che possono quindi valere come esempi che ci permettono di capire meglio il concetto di cui discorriamo.

Un tratto innanzitutto le accomuna: tutte sono proposizioni *contingenti*, e cioè proposizioni che avrebbero benissimo potuto essere false o, come potremmo esprimerci, proposizioni la cui negazione non con-



duce ad una contraddizione. Questa stanza ha finestre e porte, ma potrebbe naturalmente non averne: potrebbe cioè essere vera la proposizione che nega la nostra certezza. E tuttavia, riconoscere il carattere contingente delle proposizioni che compaiono nell'elenco di Moore non significa sostenere che non sia possibile sapere con certezza che sono vere: anche se non vi è dubbio che avrei potuto essere altrove, *io so con certezza che sono qui*, in questa stanza e la contingenza di questo fatto *non vale come un argomento contro la certezza di quel conoscere*.

Eppure proprio qui sembra solitamente lavorare l'insidia scettica. Lo scettico muove dalla possibilità dell'essere altrimenti per suggerire che ciò che affermo potrebbe non essere vero. Così, anche se dico di essere in questa stanza posso osservare poi che è logicamente legittimo sostenere che avrei potuto essere altrove: la certezza di un proposizione contingente non implica mai — lo abbiamo appena detto — la contraddittorietà della proposizione che la nega. Ma se “non è vero che  $p$ ” è logicamente possibile come può la certezza che  $p$  escludere che  $p$  sia falsa? A questa obiezione Moore risponde così: lo scettico ha ragione di sostenere che è logicamente possibile che una proposizione contingente sia falsa, ma cade poi in un fraintendimento quando ritiene che io possa per questo credere che possa essere falsa la proposizione che so con certezza. Il fraintendimento concerne il significato dell'espressione «poter essere falsa», che nel primo caso è indipendente dal rimando alla dimensione epistemica, nel secondo no. Che cosa qui Moore intenda dire è presto detto: se dico che «piove» è una proposizione contingente dico anche che «non piove» è logicamente possibile e che è quindi logicamente possibile che non piova. Ma le cose cambiano se dalla possibilità logica si passa alla possibilità colta all'interno della dimensione epistemica: se sono sotto la pioggia che cade non posso dire «può darsi che non piova», poiché proprio questa possibilità è esclusa da ciò che so con certezza — dalla mia situazione presente. Ora, ciò è quanto dire che se so qualcosa con certezza non posso dubitarne: la possibilità logica dell'essere altrimenti non può tradursi nella possibilità epistemica del poter essere diversamente da ciò che so essere. E ciò è quanto dire che se muoviamo dalla grammatica consueta della parola «certezza» non vi sono ragioni per dedurre



dalla contingenza la possibilità dell'errore: se so qualcosa con certezza non posso insieme supporre che sia falsa.

Ma vi è almeno un secondo aspetto comune alle proposizioni di cui discorriamo, — un aspetto su cui è opportuno richiamare l'attenzione: le proposizioni certissime su cui Moore ci invita a riflettere hanno tutte per tema l'esistenza di cose del mondo esterno, il mio corpo naturalmente compreso. E non vi è dubbio che per Moore la tesi secondo la quale vi sono proposizioni certe si lega direttamente ad un compito che ci riconduce ai grandi, vecchi problemi della filosofia — alla *Prova dell'esistenza del mondo esterno*, come recita il titolo di un suo scritto del 1939. Ora, a dispetto di un titolo così altisonante e del richiamo in apertura del saggio al detto kantiano secondo il quale la filosofia deve riparare allo scandalo di non saper dimostrare l'esistenza del mondo al di fuori di noi, il lettore della prova che non sia avvezzo allo stile argomentativo di Moore può forse restare interdetto, poiché la dimostrazione nel quale si imbatte suona così:

In questo momento, io sono perfettamente in grado di dimostrare, per esempio, che esistono due mani umane. Come? Tenendo levate le mie due mani e dicendo, mentre faccio un gesto con la mano destra, «Ecco qui una mano», e poi aggiungendo, mentre faccio un gesto con la mano sinistra, «E qui ecco un'altra mano». E se, facendo ciò io ho anche dimostrato *ipso facto* l'esistenza di cose esterne, vedete bene che io sono ora in grado di ripetere la prova in numerosi altri modi: non c'è nessun bisogno di moltiplicare gli esempi (*ivi*, p. 154).

Dunque George Edward Moore aveva due mani, una destra e una sinistra — questo ci sembra innanzitutto di poter ricavare da questo strano argomento. E tuttavia, se non ci si ferma al *climax* di questa dimostrazione, ma si ha la pazienza di leggere l'intero saggio, il punto che Moore intende fissare risulta con maggiore chiarezza: più che nella preparazione di una prova del mondo esterno ci imbattiamo infatti in un tentativo di delineare che cosa si debba intendere quando si parla di oggetti esterni alla nostra mente, così come lo sono le nostre mani. Ora, per Moore, una cosa è esterna alla mente quando si conforma a due differenti criteri: il criterio dell'identità intersoggettiva e il criterio dell'esistenza trans-soggettività.

Che cosa si intenda con il primo criterio, Moore lo chiarisce discus-



tendo una distinzione kantiana. Per Kant si deve distinguere tra ciò che si presenta nello spazio e ciò che si incontra nello spazio, e la distinzione può essere — per Moore — intesa così: si presenta nello spazio tutto che appare fenomenicamente in un qualche luogo dello spazio, mentre ciò che si incontra nello spazio ha inoltre la caratteristica di poter essere colto come numericamente lo stesso in una molteplicità di esperienze mie e di altri soggetti. Così, un'immagine postuma si presenta senz'altro nello spazio, ma non è qualcosa che possa incontrare nello spazio — non avrebbe infatti senso sostenere che tutti vediamo la *stessa* immagine postuma. Possiamo dire invece che tutti vediamo la *stessa* mano: qui il linguaggio dell'identità e dell'intersoggettività fa presa sull'esempio proposto. Basta tuttavia riflettere sul significato che normalmente si attribuisce a ciò che si incontra nello spazio perché un'altra proprietà di faccia avanti:

io ho assunto che dire che una cosa «si può incontrare nello spazio» implichi, secondo un uso che mi sembra assai naturale, che tale cosa possa essere percepita; ma dal fatto che una cosa possa essere percepita non consegue che essa sia percepita; e se essa non è attualmente percepita, allora non è presente nello spazio. È caratteristico del genere di cose, ombre comprese, che io ho definito come cose che «si possono incontrare nello spazio» il fatto che non sussiste nessuna assurdità nel supporre riguardo ad una qualunque di queste entità che sia effettivamente percepita, in un dato momento, (1) che essa avrebbe potuto esistere in quello stesso momento, senza essere percepita; (2) che essa avrebbe potuto esistere in un altro momento, senza essere percepita in un altro momento; e (3) che durante l'intero periodo della sua esistenza non è affatto necessario che sia stata percepita (*ivi*, p. 142).

Di qui il secondo criterio cui alludevamo: una cosa esterna non è soltanto ciò che può essere colto come numericamente lo stesso da più persone, ma è anche qualcosa la cui esistenza *non implica logicamente il suo essere percepita*. Ancora una volta è importante osservare che sarebbe un errore, per Moore, vincolare questa tesi ad una qualche indagine di carattere descrittivo sulla nostra esperienza di oggetti: dire che ciò che è percepito, se davvero è un oggetto, non soggiace alla legge dell'*esse est percipi* non significa affatto proporre una teoria della percezione o degli atti intenzionali, ma vuol dire soltanto chiarire i presupposti impliciti nella grammatica del linguaggio, che ci per-



mette di parlare di cose e di eventi che non abbiamo visto e che ci impedisce invece di dedurre dall'esserci di qualcosa al suo essere percepita da qualcuno. Senza abbandonare il piano dell'analisi del linguaggio possiamo dunque proporre la seguente tesi:

mentre è contraddittorio supporre che un dolore che io sento o un effetto postumo di immagine che io vedo esista nel momento in cui io non abbia alcuna esperienza, non è affatto contraddittorio supporre che il mio corpo esista anche nel momento in cui io non abbia alcuna esperienza (*ivi*, pp. 150-151).

Ora, di questa osservazione possiamo fare il cardine per un'osservazione nuova: possiamo osservare cioè che se di qualcosa che soddisfi questi due criteri si può dire che è ora percepita da me, con questo si è detto anche che esiste quella tal cosa al di fuori della mia mente.

Non è difficile riconoscere in queste considerazioni la prova che Moore ci ha dianzi proposto. Ma ora, forse, è possibile comprenderne il senso: Moore vuole da un lato farci riflettere sul fatto che vi sono oggetti che godono per noi dei criteri dianzi rammentati e che dall'altro vi sono contesti in cui siamo certi della loro esistenza — di un'esistenza che dobbiamo pensare conforme alla natura degli oggetti in questione: come un'esistenza esterna, dunque. E ciò è quanto dire: anche se non rinuncia alla forma dimostrativa, la *Prova dell'esistenza del mondo esterno* è in realtà un saggio volto a ribadire una delle tesi del senso comune: che siamo certi che vi sono oggetti esterni, e che tra questi vi sono anche le nostre mani. Così dalle riflessioni sulla certezza siamo ancora risospinti verso le tesi del senso comune, cui dobbiamo ora ritornare.

## 2. Moore e la rivendicazione del senso comune

Possiamo ora, dopo le considerazioni proposte sul tema della certezza, addentrarci nuovamente nella riflessione sul senso comune che Moore ci propone in *A Defence of Common Sense* (1925). Un punto ormai ci è chiaro: il senso comune deve articolarsi in un insieme di certezze, di proposizioni che sono contingenti ma di cui tuttavia non possiamo dubitare. Le proposizioni del senso comune sono dunque certe, e della



certezza condividono le proprietà, e tra queste in particolare il carattere prescientifico: certe sono quelle proposizioni la cui verità non dipende da un criterio di prova e non chiama in causa un metodo che, ponendole, vincoli alla sua correttezza la loro veridicità. La sfera del senso comune può così essere circoscritta rispetto alle verità scientifiche insistendo sul carattere di *certezza* delle proposizioni che lo esprimono

E tuttavia riconoscere il nesso che lega il senso comune alla certezza non deve farci dimenticare di una precisazione importante che per alcuni versi rammenta una preoccupazione che abbiamo già imparato a cogliere nelle pagine husserliane a proposito della distinzione tra il mondo della vita nella sua piena concrezione e le strutture invarianti della *Lebenswelt*. Per Moore, come sappiamo, la sfera della certezza e la sfera del senso comune non coincidono, poiché la prima è più ampia della seconda. In altri termini: non tutte le certezze appartengono al senso comune, poiché non tutte determinano in qualche modo l'immagine del mondo che gli è propria. Così, che in questa stanza ci siano finestre e porte è una certezza su cui non ha senso dubitare, ma non per questo è legittimo annoverare questa tesi tra le tesi del senso comune che hanno necessariamente un carattere più generale. Ora, Moore non ci dice quale sia il criterio per distinguere nell'insieme delle certezze il sottoinsieme che gli interessa, ed è difficile non scorgerci qui un tratto caratteristico del suo stile espositivo, che è talvolta meticoloso sino al dettaglio, senza per questo liberarsi interamente da una relativa vaghezza per ciò che concerne la prospettiva di insieme del discorso. E tuttavia, piuttosto che perderci in giudizi, proviamo a leggere quali siano per Moore alcune proposizioni del senso comune, per vedere se non sia possibile trarre di qui la linea di discrimine che ci interessa.

Moore procede così: dapprima enuncia *in prima persona* (al punto 1) una serie di proposizioni delle quali dichiara di sapere con certezza che sono vere, per poi proporre (al punto 2) una tesi, che deve valere essa stessa come un truismo, che asserisce che per la stragrande maggioranza degli uomini (o come potremmo dire: per tutti gli uomini, eccezion fatta per alcuni filosofi nell'esercizio delle loro funzioni) le proposizioni dianzi elencate sono indiscutibilmente vere. O più preci-



samente: la proposizione (2) asserisce che è vero che per *ciascuno di noi* è del tutto certo un insieme di proposizioni, ciascuna delle quali *corrisponde* ad una delle proposizioni che Moore dichiara certe per sé e che elenca al punto (1). Per dirla con Moore:

In altri termini, la proposizione (2) afferma solo (e questo sembra essere un truismo fin troppo ovvio) che ciascuno di *noi* [...] ha spesso *riconosciuto*, rispetto a *sé* o al *proprio* corpo e al momento in cui ne è venuto a conoscenza, tutto ciò che io, scrivendo la serie delle proposizioni (1), ho affermato di conoscere rispetto a *me* o al *mio* corpo e al momento in cui ho scritto quella proposizione (*In difesa del senso comune*, in *Scritti filosofici*, op. cit., p. 24)

Ora, comprendere il significato di questa strana procedura significa in primo luogo sottolineare che non si tratta di una pretesa che faccia tutt'uno con la natura della certezza. Io posso essere certo solo di ciò conosco; ma ciò che conosco non esaurisce ciò che è vero e che può quindi essere conosciuto da un altro: ne segue che è possibile che ciò che per te è certo non lo sia per me e che quindi non sia affatto ovvio sostenere che per ciascuno di noi debba essere certa una proposizione che corrisponda ad una tesi che sia certa per me. Per dirla con un esempio: io so che nella stanza in cui lavoro vi è una finestra sul tetto, ma questo non significa che tutti condividano questa certezza.

Possiamo allora fare un primo passo in avanti, ed osservare che nel passaggio dalle proposizioni elencate in (1) alla proposizione (2) ci si propone un primo criterio per distinguere dall'universo delle certezze quelle che appartengono al senso comune: per parlarci del senso comune una certezza deve essere non soltanto condivisibile, ma effettivamente condivisa da tutti. Che questo criterio sia *necessario*, ma *non sufficiente* è facile scorgerlo: un fatto che fosse noto a tutti (la scoperta dell'America, la seconda guerra mondiale,...) non apparterebbe per questo al senso comune.

Così, se Moore può ritenere di avere comunque circoscritto la sfera del senso comune non è in virtù del passaggio da ciò che è certo *per me* a ciò che è certo *per ciascuno di noi*, ma grazie alla peculiarità delle proposizioni che ci vengono proposte. Leggiamole:

Esiste attualmente un corpo umano vivo che è il mio corpo. Questo corpo è nato in un certo momento del passato e da allora ha continuato



ad esistere, pur essendo stato sottoposto a modificazioni; per esempio, quando è nato, e anche in seguito per un certo tempo, era molto più piccolo di quanto non lo sia ora. Dal momento della nascita è sempre stato a contatto con la superficie della terra o poco distante da essa e, a partire dalla sua nascita, sono sempre anche esistite molte altre cose, caratterizzate da forma e grandezza tridimensionale (nel senso familiare in cui anch'esso ne è caratterizzato) rispetto alle quali si è trovato a varie distanze (nel senso familiare in cui si trova ora ad una certa distanza sia dal caminetto, che dalla libreria, e ad una distanza maggiore dal caminetto che dalla libreria); sono anche sempre esistite (o, comunque, molto frequentemente) altre cose di questo tipo con le quali è stato in contatto (nel senso familiare in cui si trova ora a contatto con la penna che tengo nella mano destra e con alcuni indumenti che ho indosso). Fra le cose che, in questo senso, hanno fatto parte del suo ambiente [...] c'è stato in ogni momento, a partire dalla sua nascita, un gran numero di altri corpi umani vivi, ciascuno dei quali, come il mio, (a) è nato in un certo momento, (b) ha continuato ad esistere dopo la nascita (c) è stato in ogni momento della sua vita, a partire dalla nascita, a contatto con la superficie della terra o poco distante da essa; e molti di questi corpi sono già morti e hanno cessato di esistere. Inoltre la terra è esistita per molti anni prima che il mio corpo nascesse e per buona parte di questi anni è vissuto sulla terra ininterrottamente un gran numero di corpi umani. Molti di questi sono morti e hanno cessato di esistere prima che il mio nascesse. Infine, per passare ad una differente classe di proposizioni, io sono un essere umano e, in vari momenti successivi alla nascita del mio corpo, ho avuto molte esperienze diverse di natura estremamente varia. Per esempio [...] ho avuto aspettative relative al futuro e molte credenze di altro genere, sia vere che false. Ho pensato a cosse, persone ed eventi immaginari che non credevo reali. Ho sognato e ho provato sentimenti di natura molto varia. E proprio come il mio corpo è stato il corpo di un essere umano, e cioè di me stesso [...], così, nel caso di altri corpi umani che sono vissuti sulla terra, ciascuno è stato il corpo di un diverso essere umano che durante la vita del suo corpo ha avuto molte varie esperienze di questi e di altri diversi generi (*ivi*, pp. 22-23).

Che dire di questo lungo elenco di proposizioni, espresse in questo stile così volutamente pedante? In primo luogo, credo, si debba innanzitutto interrogarsi sulla relazione che queste proposizioni stringono con le verità che abbiamo letto nelle pagine di *La certezza*, e non vi è



dubbio che questo compito non sia poi così semplice. Un tratto tuttavia balza agli occhi: qui Moore non ci propone più affermazioni che concernano un fatto tra gli altri possibili (che sia seduto, che questa stanza abbia finestre, ecc.), ma tesi che *valgono ora* ma che *sono poste come se potessero pretendere di valere sempre*, in qualsiasi situazione. Io ora ho un corpo umano, ma ciò che è vero ora non sembra poter essere falso in seguito: il mio avere un corpo non sembra essere, in altri termini, una certezza vincolata ad una qualche situazione determinata, e lo stesso vale — nelle intenzioni di Moore — per tutte le altre certezze del senso comune, che sembrano essere così caratterizzate da una duplice proprietà: dal loro essere condivise da tutti (qualche filosofo escluso) e dal loro essere di fatto indipendenti da un contesto.

Su questo “*di fatto*” è opportuno insistere: Moore non cerca le strutture invarianti della *Lebenswelt* e non ritiene che si debba individuare o che sia comunque possibile cogliere le strutture del mondo della vita, e cioè quell’insieme di regole elementari che sono a fondamento dei giochi linguistici che non possono mancare in una forma di vita tipicamente umana. La sua filosofia è appunto una *filosofia del senso comune*, ed il senso comune è una struttura fattuale che abbraccia tutto quello che può abbracciare, — sino a prova contraria. Così, non dobbiamo stupirci se tra le certezze del senso comune dobbiamo trovare una certezza che smette di essere tale nel 1961 quando — per esprimersi nello strano modo in cui Moore si esprime — il corpo di Yuri Gagarin smise di essere a contatto o poco distante dalla superficie della terra.

Avremo modo di tornare su questo tema, in cui traspare già una traccia di quella nostalgia per l’obiettivismo fenomenologico cui dovremo più volte dar voce. Ora dobbiamo invece insistere nel nostro tentativo di far luce su ciò che Moore intende quando ci propone le tesi che abbiamo citato come tesi del senso comune. Proporre i due criteri che abbiamo dianzi citato è forse sufficiente per circoscrivere tra le certezze le tesi del senso comune, ma non è ancora sufficiente se ci si pone invece l’obiettivo di spiegare perché queste tesi debbano porsi come un tentativo di articolare l’immagine del mondo del senso comune. Di qui la necessità di far luce su un’altra caratteristica peculiare delle proposizioni del nostro elenco — una caratteristica su cui ci sia-



mo in parte già soffermati: per tutte le proposizioni citate il loro essere conosciute come vere fa tutt'uno con il *loro essere certe prima di, ed indipendentemente da, ogni analisi del loro significato*. Su questo punto Moore è categorico:

nelle pagine precedenti ho dato per presupposto che esista un significato coincidente con il significato ordinario o popolare di espressioni come "la terra esiste da molti anni", ma temo che un presupposto siffatto susciti le obiezioni di certi filosofi. Costoro sembrano ritenere che la domanda "credi che la terra esista da molti anni?" non sia una domanda elementare cui si possa rispondere semplicemente con un "sì" o con un "no" oppure con un "non so cosa pensarne", ma che ad essa si debba propriamente rispondere: "dipende da che cosa si intende per 'terra', 'esiste' e 'anni'; se si intende questo e quest'altro allora sì; ma se si intende questo e quest'altro allora no, o almeno io sono in una posizione di forte dubbio". Mi pare che un simile punto di vista sia più sbagliato di qualunque altro possibile. Un'espressione come 'La terra esiste da molti anni' è tipicamente priva di ambiguità e tutti ne comprendono il significato. Chiunque sostenga un'opinione contraria confonde, a mio parere, due problemi del tutto diversi: 1) se comprendiamo il significato della frase (cosa di cui tutti noi siamo certamente capaci); 2) se sappiamo che cosa significa, nel senso che siamo in grado di analizzare correttamente il suo significato. Quale sia l'analisi corretta della proposizione a cui rimanda in ogni occasione [...] la frase 'la terra esiste da molti anni' è, a mio parere, una questione molto difficile che [...] nessuno è in grado di risolvere. L'affermare però che non si sa in che cosa consista, per certi aspetti, l'analisi di ciò che si intende con questa espressione è cosa completamente diversa dall'affermare che non si comprende l'espressione (*ivi*, pp. 25-26).

Ora, il senso di questa precisazione è relativamente ovvio: se vogliamo muoverci sul terreno del senso comune non potremo abbandonare il terreno dell'immediatezza, per tradurre in un linguaggio teorico ciò che ci si dà come immediatamente certo. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che questa traduzione potremmo non essere affatto in grado di offrirla:

Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo



come siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (*ivi*, p. 35).

Potremmo allora trarre questa conclusione: una tesi del senso comune è una tesi che non chiede di essere riformulata in un linguaggio filosofico, — in un linguaggio in cui tutte le proposizioni siano interamente analizzate. E tuttavia sarebbe un errore credere che il senso di questa mossa sia riconducibile a questo: alla constatazione secondo la quale il senso comune non parla necessariamente i linguaggi teorici del costruzionismo fenomenistico. Il senso di queste considerazioni è più ricco: Moore vuole sostenere che la certezza di queste proposizioni *fa tutt'uno con il loro carattere non analizzato*, con il loro porsi come certezze immediate che sono prima dell'analisi e che sono presupposte da ogni ulteriore prassi.

È in questo senso che Giulio Preti parlava, a proposito del realismo del senso comune di Moore, di «*metaphysica naturalis*» — di una metafisica cioè che è prima della riflessione propriamente filosofica e che è inconfutabile proprio perché è prima del terreno specifico della confutazione.

In altri termini: le *certezze* del senso comune sono tali, proprio perché la loro verità e certezza non si commisura rispetto ad altre proposizioni teoriche, ma si rapporta invece alla dimensione esistenziale del filosofo, — al suo essere innanzitutto un uomo tra gli altri uomini. E se ci si pone in questa prospettiva il senso comune deve apparirci come un insieme di tesi che danno forma proposizionale ai presupposti su cui si fonda la nostra esistenza quotidiana.

Di qui la forma peculiare che Moore dà alla sua apologia del senso comune.

Quando si accinge a contrastare chi ritiene almeno in parte false le tesi del senso comune, Moore ritiene che il cammino che deve essere seguito consista nell'indicare la *contraddizione che si pone tra ciò che il filosofo sostiene e la formulazione proposizionale dei presupposti del suo sostenerlo*. Così, se un filosofo sostiene che

«nessun essere umano ha mai conosciuto l'esistenza di altri esseri umani», ciò equivale ad affermare «ci sono stati molti altri esseri umani oltre a me, e nessuno (me compreso) ha mai conosciuto l'esistenza di altri esseri umani». Se poi asserisce «queste credenze



appartengono al senso comune, ma non sono materia di conoscenza», ciò equivale ad affermare: «ci sono stati molti altri esseri umani oltre a me che hanno condiviso queste credenze, ma né io né gli altri siamo mai arrivati a sapere se siano vere». In altri termini, costui afferma con sicurezza che queste credenze sono credenze del senso comune e sembra non rendersi conto che, se lo sono, devono essere vere (*ivi*, 93).

L'argomento è chiaro: Moore ci invita a riflettere sul fatto che ogni affermazione implica dei presupposti, e tra questi presupposti vi sono ovviamente quelli che concernono l'esserci di altri uomini quegli uomini cui ci rivolgiamo quando neghiamo per esempio che vi siano altri esseri umani. Ed è certo di questo: che questi presupposti siano a loro volta proposizioni che debbono essere considerate certe e vere. Ma una volta che questi presupposti siano formulati proposizionalmente, le tesi che negano il senso comune divengono contraddittorie, o almeno lo diventano se accettiamo di disporci nella struttura argomentativa che Moore ci propone e che ha il suo *incipit* in un gesto solo apparentemente innocente: nel suo proporci una serie di certezze e nel chiederci se le condividiamo, costringendo così lo scettico a disporre la sua tesi nel contesto pragmatico del dialogo e quindi all'interno di una forma che presuppone quel "noi" che a parole si cerca poi di negare. Disposte sul terreno del dialogo filosofico, le tesi dello scettico presuppongono quello che negano e si tolgono di per se stesse.

Con ciò le nostre considerazioni sulla filosofia del senso comune in Moore possono dirsi concluse. Il nostro obiettivo, del resto, era di carattere puramente espositivo: volevamo di fatto mostrare quali fossero i presupposti del testo wittgensteiniano e non già tentare una qualche considerazione più approfondita sulle pagine di questo filosofo inglese, di cui la riflessione contemporanea si è sostanzialmente dimenticata. E tuttavia, almeno su un punto, è opportuno attirare sin d'ora l'attenzione: per Moore, parlare del senso comune significa soffermarsi su un insieme non chiaramente definito di proposizioni che sono certe poiché prestare ascolto alla voce di chi le contesta significa insieme presupporre che sia vero ciò che quelle voci negano — che vi siano o che vi siano stati altri uomini e altri corpi che hanno creduto vero che non vi fossero altri uomini e altri corpi. Affermare che l'esistenza di altri esseri umani è falsa opinione di altri esseri umani, è



affermare, osservava ancora Giulio Preti, che esistono altri esseri umani con false opinioni, — significa dunque contraddirsi.

E tuttavia — ed è questo un punto su cui dovremo in seguito riflettere — sulla natura di questa contraddizione per Moore non sembra opportuno riflettere; e se ciò accade è perché la risposta è ovvia: si tratta di una contraddizione in senso proprio che sussiste tra due diversi ordini di *proposizioni*: tra le proposizioni certissime del senso comune e le proposizioni di una qualche teoria filosofica. Ma è in realtà dubbio che le cose stiano così, e la stessa peculiare posizione delle tesi del senso comune rispetto al problema della loro confutabilità avrebbe dovuto spingere Moore a riflettere meglio su questo tema di cui dovremo nuovamente discorrere quando affronteremo le pagine di *Über Gewissheit* di Ludwig Wittgenstein.



## LEZIONE QUATTORDICESIMA

### *1. Considerazioni introduttive*

Nella precedente lezione ho cercato di far luce su alcuni saggi di Moore cui Wittgenstein fa più volte riferimento ed ora vorrei addentarmi senz'altro nelle riflessioni che la Anscombe e von Wright hanno pubblicato raccogliendole sotto il titolo di *Della certezza*. Vorrei, ma forse è opportuno procedere con qualche cautela, poiché queste brevi osservazioni che si legano tematicamente le une alle altre possono creare più di un problema a chi non conosca lo stile letterario e filosofico di Wittgenstein.

Una prima impressione deve essere innanzitutto fugata: sappiamo che Wittgenstein non ha avuto il tempo di rileggere e di correggere i pensieri che sono raccolti in queste pagine, e almeno in un punto la consapevolezza che il tempo non sarebbe bastato per venire pienamente a capo dei problemi discussi e della loro esposizione si fa manifesta:

Qui vi è ancora una grossa lacuna nei miei pensieri. E dubito che verrà mai colmata (5 aprile 1951) (*Della certezza*, op. cit., p. 76)

E tuttavia, anche se *Über Gewissheit* è un'opera incompiuta e se il suo autore non ha avuto il tempo per rivederla, non si deve per questo credere che la sua forma letteraria dipenda dalla vicenda biografica del suo autore: le opere di Wittgenstein sono tutte scritte così — brevi pensieri, racchiusi in una forma linguistica molto meditata, che costringe il lettore a riflettere a lungo per cogliere analiticamente una tesi che appare racchiusa in poche parole. In questa forma linguistica ci imbattiamo del resto già nella prima opera di Wittgenstein: il *Tractatus logico-philosophicus* pubblicato nel 1921, ma terminato qualche anno prima, quando Wittgenstein era prigioniero di guerra a Cassino. Certo, in quest'opera la scansione in brevi periodi sembra essere innanzitutto motivata dall'esigenza di dare alle argomentazioni un andamento dimostrativo, secondo un'inclinazione stilistica che ram-



menta l'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza, cui in qualche misura si allude fin nel titolo dell'opera (che si deve peraltro a Moore). Quest'impressione si impone necessariamente al lettore: il *Tractatus* è una successione di pensieri, che Wittgenstein dispone secondo il loro ordine argomentativo e secondo il loro *peso* logico: per ogni proposizione vi è infatti un numero che ci permette di chiarire quale posto essa occupi nella gerarchia del sistema e nello sviluppo logico dell'argomentazione. Avremo così da un lato le proposizioni principali contrassegnate da un numero intero, poi le proposizioni che fungono da commento ad una proposizione principale e che saranno quindi contrassegnate da quel numero e da un decimale; poi le proposizioni che dipendono direttamente da queste ultime e che saranno contrassegnate dai primi due numeri e da un centesimale, e così di seguito. L'idea che funge da guida è ben chiara: si deve poter ordinare i pensieri secondo un albero logico i cui rami centrali (sei nel *Tractatus*) si articolano a loro volta in rami secondari, seguendo un processo che conduce sino alle ultime diramazioni del tema proposto.

E tuttavia, la forma logica della successione non deve farci trarre conclusioni troppo affrettate, poiché le proposizioni del *Tractatus* non hanno la forma di teoremi, ma di massime che debbono essere comprese in se stesse e ripercorse secondo un ordine che è indicato, ma che non si dipana nella forma consueta del libro. Certo l'autore del *Tractatus* è convinto che dell'idea del libro si possa salvare almeno l'indice — quell'indice che si fa garante della possibilità di indicare un percorso univoco nel pensiero. Ma ciò non toglie che il lettore sia di fatto costretto ad una lettura che non può essere separata dallo sforzo di ripensare da capo i pensieri che vengono espressi e che sono consegnati in formule di estremo nitore che tuttavia nulla concedono a chi voglia essere guidato passo per passo sino al senso che loro spetta. Wittgenstein, del resto, lo dice con chiarezza nelle poche righe che premette al *Tractatus*:

Comprenderà questo libro, forse, solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi — o almeno pensieri simili. Esso dunque non è un manuale [*Lehrbuch*] (*Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1964, p. 3)



Il rifiuto della forma tradizionale del libro doveva divenire ancora più esplicito con il passare degli anni, e così se prendiamo tra le mani l'unico altro testo che Wittgenstein aveva preparato per la pubblicazione — le *Ricerche filosofiche* — ci imbattiamo in una raccolta di pensieri che seguono un cammino intricato e che ci sembrano ora puntare direttamente a uno scopo, ora ritornare sui propri passi, per affrontare secondo una prospettiva diversa e inattesa problemi che credevamo di aver già risolto e che ci eravamo lasciati alle spalle. Wittgenstein descrive così la genesi del suo libro:

Dopo diversi tentativi di riunire in un tutto secondo una successione naturale e continua i risultati cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. — E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura stessa della ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. — Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande (*Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 3).

Ora anche l'indice ci viene sottratto, o almeno: assume la forma impalpabile di una traccia che si deve ritrovare nel succedersi di continue digressioni: il percorso univoco che la scansione numerica delle proposizioni del *Tractatus* ci proponeva si è trasformato così nelle «scorribande» delle *Ricerche filosofiche*. E ciò è quanto dire che il lettore non può davvero aspettarsi di essere condotto per mano dalle pagine che legge:

Non vorrei con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare; ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé (*ivi*, p. 5).

Non vi è dubbio che le cose stiano così anche nelle pagine di *Della certezza* che, come di consueto, ci propone una serie di pensieri che ritornano di continuo gli stessi temi, affrontandoli secondo prospettive diverse e, per così dire, auscultando le diverse reazioni che uno stesso tema manifesta quando cerchiamo di esporlo in una forma differente o



in un differente contesto. Ed anche in questo caso al lettore si chiede di farsi filosofo e di affrontare la lettura, senza per questo abdicare al compito di una riflessione autonoma:

io credo che il leggere queste mie annotazioni potrebbe interessare un filosofo: un filosofo che sappia pensare da sé. Infatti, anche se raramente ho colto il bersaglio, lui potrebbe tuttavia riconoscere a quale bersaglio io abbia incessantemente continuato a mirare (*Della certezza*, op. cit., § 387).

Ora, si potrebbe forse osservare che la metafora è mutata: non più scorribande, ma il continuo tentativo di prendere la mira su un bersaglio che non si è sicuri di avere pienamente colto, ed in questo mutato accento si può avvertire un'eco della vicenda stessa dell'opera, — del suo essere stata scritta avendo ormai poco tempo a disposizione. E tuttavia la conclusione che si trae è la stessa: il lettore è ancora una volta invitato ad una riflessione autonoma, poiché il testo non offre che le pietre miliari di un cammino che deve essere autonomamente percorso.

Di una simile scelta stilistica dobbiamo chiederci le ragioni. E ciò significa innanzitutto rammentarsi del fatto che la filosofia non è — per Wittgenstein — una dottrina come le altre, ma un'attività di chiarificazione concettuale: il filosofo non insegna nulla, non espone un sapere, ma cerca di restituire ai concetti la loro chiarezza, districando i diversi usi linguistici e dissipando i molteplici fraintendimenti che ci impediscono talvolta di orientarci nel nostro universo concettuale:

Un problema filosofico ha la forma: «Non mi ci raccapezzo (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 123).

Una volta tanto è opportuno usare l'espressione tedesca. Wittgenstein scrive «*Ich kenne mich nicht aus*», ed in quest'espressione è innanzitutto implicita l'idea dell'essersi smarriti. *Sich auskennen* vuol dire proprio questo: sapersi muovere bene in uno spazio in qualche modo complesso — in una città, per esempio. Siamo in un intrico di viottoli e sappiamo tuttavia venirne fuori, perché appunto sappiamo muoverci bene in uno spazio che ci è familiare. Ma ad un tratto potremmo perdere l'orientamento; e l'intrico di strade potrebbe apparirci come un labirinto da cui è difficile uscire. Le difficoltà filosofiche sono, alla



lettera, *aporie*, un termine greco che designa le difficoltà eminentemente filosofiche alla luce di una metafora — il pensiero si fa aporetico quando non c'è via d'uscita. Di qui il compito della filosofia:

Qual è il tuo scopo in filosofia? — Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola (*ivi*, § 309).

La filosofia deve indicare la via d'uscita a ciascuno di noi, ma uscire è compito nostro: il filosofo deve dunque necessariamente costringere il lettore ad una riflessione autonoma, e questo proprio perché nel caso della riflessione filosofica non vi è un risultato conoscitivo da raggiungere ma solo un percorso da compiere. Così, se la forma del manuale non si addice alla riflessione filosofica è perché la filosofia non ha tesi da esporre, ma percorsi da suggerire.

Ma queste prime considerazioni non bastano ancora per rendere conto della forma dei testi di Wittgenstein che dipende strettamente da quella che egli ritiene essere la natura e l'origine dei problemi filosofici. E i problemi filosofici sorgono quando la forma del nostro linguaggio e le immagini che sono in esso racchiuse ci spingono a fraintenderne il senso:

[i problemi filosofici] non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio (*ivi*, § 109).

Di qui la necessità di dare alla filosofia un persuasivo e talvolta dialogico, che cerchi di snidare le resistenze che ci impediscono di abbandonare le nostre false convinzioni. Se si devono moltiplicare gli esempi e se si deve ritornare più volte su uno stesso tema è anche perché si deve cercare di aggredire le difficoltà da più parti, per trovare infine il lato da cui è più facile penetrare per dissolvere «l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio». Ma ciò è quanto dire che il filosofo non deve limitarsi a districare le questioni che gli vengono proposte, ma è costretto anche a cercare la via per rendere accettabile la medicina che propone:



Il filosofo tratta una questione; come una malattia (*ivi*, § 255).

E tuttavia, se Wittgenstein ritorna sempre di nuovo sugli stessi problemi, variando gli esempi e mutando le prospettive di indagine non è solo perché l'indagine filosofica ha una funzione terapeutica: è anche perché una chiarificazione concettuale è possibile solo se si riesce a rendere conto della grammatica di un concetto nel contesto delle grammatiche dei concetti ad esso affini. Così, venire a capo del significato del gioco linguistico che giochiamo con la parola «sapere» vuol dire dapprima discernere gli usi di questo termine che concernono il problema che ci sta a cuore — non ogni uso linguistico è filosoficamente interessante — per poi distinguerli dai giochi linguistici affini: il sapere si chiarisce nel suo senso solo sullo sfondo delle regole d'uso che sorreggono il nostro impiego di termini come «credere», «dubitare», «essere certi», e così via. Infine, la possibilità di indicare le regole che vincolano il gioco linguistico cui giochiamo dicendo «io so che...» costringe il filosofo a saggiare, per così dire, i limiti di quell'uso, indicando insieme le molte strade che ci conducono dal senso al non senso — quelle strade che abbiamo percorso e che ci hanno costretto ad immergere nella riflessione filosofica. In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive che il compito della filosofia consiste talvolta nel trasformare un non senso nascosto in un'assurdità palese, ed il senso di questa osservazione non può ora sfuggirci: se vogliamo davvero comprendere la grammatica che sorregge l'uso di un determinato concetto, dobbiamo per così dire mostrare il non senso che deriva dai fraintendimenti nell'uso — quel non senso che circonda e delimita ciò che è conforme alla regola. Di qui un altro tratto dello stile di Wittgenstein — quell'umorismo filosofico che caratterizza molte delle sue riflessioni e che ci presenta con apparente serietà delle piccole scene la cui evidente insensatezza è insieme la parodia di un atteggiamento più generale che ci sembra filosoficamente appropriato:

Che io sia un uomo e non una donna può essere verificato, ma se io dicessi che sono una donna e poi cercassi di spiegare il mio errore dicendo che non ho verificato il mio asserto, la mia spiegazione non verrebbe tenuta in nessun conto (*Della certezza*, op. cit., § 79).



Dico con passione: «Io so che questo è un piede». Ma che *significa*? (*ivi*, § 379).

Siedo in giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: «Io so che questo è un albero», e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: «Quest'uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia» (*ivi*, § 467).

Supponiamo che io fossi il medico, e un paziente venisse da me, mi mostrasse la sua mano, e dicesse: «Quella che sembra una mano, non è un'eccezionale imitazione di una mano, ma è effettivamente una mano», e poi parlasse della sua ferita. — La considererei come una vera e propria informazione, per quanto superflua? (*ivi*, § 461).

Potremo continuare questo elenco, ma ciò che ora ci interessa è piuttosto cercare di comprendere perché il filosofo — questa figura solitamente così austera — senta il bisogno di dare ai suoi pensieri un taglio umoristico. Questa domanda se la pone anche Wittgenstein:

Chiediamoci: perché una battuta di spirito grammaticale ci sembra profonda? (e questa è appunto la profondità filosofica). (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 111).

Chiediamocelo, appunto. Nell'epitaffio di un medico si legge: «Egli giace qui, come un eroe circondato dalle sue vittime» e noi ridiamo, perché questo epitaffio che sembra ricalcare un modello effettivamente percorribile si trova in un contesto che lo priva del suo significato consueto: per un medico non è un onore l'aver fatto strage dei propri pazienti. E non diversamente stanno le cose con le osservazioni di Wittgenstein che abbiamo dianzi citato: lo scienziato può fare dell'acribia con la quale controlla ogni suo asserto il vanto della sua serietà scientifica, ma a chi gli domanda se sia un uomo o una donna non può rispondere prendendosi il tempo necessario per una verifica, poiché qui l'acribia e il controllo empirico sono fuori luogo. Possiamo allora trarre una prima conclusione: spesso l'umorismo nasce proprio da qui — dal gesto che rende *evidente* lo scarto tra una proposizione o un comportamento apparentemente sensati e la loro pretesa applicazione ad un contesto concreto che li priva di ogni sensatezza. Questo gesto il filosofo deve compierlo spesso: se il linguaggio deve essere



liberato dagli incantamenti del linguaggio allora si deve richiamare l'attenzione sul fatto che dietro una consueta veste linguistica e dietro ad un ragionamento che pretende di essere pienamente sensato, si cela un'assurdità che deve essere resa manifesta. L'umorismo filosofico diviene così un mezzo per mostrare alla mosca quale cammino non debba seguire.

## 2. Il metodo dei giochi linguistici e il problema di Moore

Nella lezione precedente abbiamo cercato di far luce sul modo in cui Moore riteneva possibile tracciare la sua apologia del senso comune e, con essa, la tesi secondo la quale sappiamo che vi è un mondo esterno, che esiste da molti anni e di cui il mio corpo è una piccola parte. Di quel modo di argomentare deve *ora* innanzitutto colpirci una cosa — il fatto che Moore ci proponga una serie di proposizioni che iniziano tutte così: «*Io so che...*». Da questa scelta linguistica dobbiamo ora lasciarci colpire, e dobbiamo chiederci a che cosa essa propriamente alluda e se in generale abbia un senso proporre un elenco di ciò che sappiamo con certezza:

Ora, si può enumerare quello che si sa (come fa Moore)? Così, su due piedi, credo di no. — Altrimenti le parole «*Io so*» sarebbero usate malamente. E attraverso questo cattivo uso della parola, sembra che si mostri uno stato mentale strano ed estremamente importante (*Della certezza*, op. cit., § 6).

Su quest'affermazione dobbiamo riflettere, e ciò significa in primo luogo cercare di comprendere perché non si possa enumerare quello che si sa, come Moore ci propone invece di fare. A questa domanda sembra possibile rispondere chiamando in causa il nostro orecchio linguistico: tutti noi saremmo disposti a sostenere che *sappiamo* che Socrate bevve la cicuta e che Cesare attraversò il Rubicone, ma riconosceremmo poi con altrettanta sicurezza che tutte le proposizioni che Moore ci invita ad enunciare («*Io so che questa è la mia mano*», «*io so che la Terra esiste da molti anni*», ecc.) suonano come un'offesa alle nostre consuetudini linguistiche. Di solito non ci esprimiamo così: nessuno dice di *sapere* queste cose, anche se tutti ne siamo certi. Di qui la prima conclusione che sembrerebbe lecito trarre: Wittgenstein



ci invita ad un'analisi di carattere linguistico, volta a mostrare quando in italiano usiamo la forma «io so che...» e quando invece ci avvaliamo di altre forme come «sono sicuro», «credo proprio», ecc.

Non vi è dubbio che questo compito abbia un suo senso, e che da un'analisi linguistica sui diversi significati che attribuiamo alla forma «io so...» vi siano molte cose da imparare. Di quest'espressione possiamo avvalerci per dire ciò che abbiamo appreso («So chi ha vinto la battaglia di Hastings»), ma anche per tranquillizzare qualcuno («Guarda che la strada la so!»), per tagliar corto con una discussione («so bene quello che dico»), e basta cantilenare un poco la risposta perché «lo so» valga come un mezzo per rifiutare come insignificante ciò che qualcuno ci sta dicendo. Questo elenco potrebbe naturalmente essere continuato, ma una cosa può essere detta sin d'ora: non è questa la meta verso cui Wittgenstein ritiene di dover dirigere i propri sforzi. Quale sia la famiglia degli usi che in italiano (o in una qualunque altra lingua) facciamo del verbo «sapere» non è filosoficamente rilevante, poiché ciò che ci interessa mettere in luce è una distinzione che può essere sommariamente indicata distinguendo tra sapere ed essere certi, ma che non è propriamente coincidente con l'uso che in italiano (o in tedesco) facciamo di queste due espressioni:

La differenza tra il concetto 'sapere' e il concetto 'essere sicuri' non è per nulla di grande importanza, tranne là dove «io so» dovrebbe voler dire «non *posso* sbagliarmi». Per esempio in un'aula giudiziaria, in ogni mia testimonianza, invece di «io so» si potrebbe dire «io sono sicuro». Si potrebbe persino immaginare che la forma «io so» sia vietata (*ivi*, § 8).

Il senso di questa citazione è chiaro: Wittgenstein non vuole invitarci a riflettere sull'uso che normalmente facciamo dei termini in questione, ma intende esclusivamente attirare la nostra attenzione sul fatto che talvolta sembra di poter usare «io so» per dire «non *posso* sbagliarmi», mentre in altri casi il nostro pretendere di sapere è in ultima analisi riconducibile al nostro avere buone ragioni per sostenere qualcosa.

Ora, non vi è dubbio che questa distinzione si esprima nel linguaggio, ma è altrettanto evidente che non è riducibile ad un'accidentalità del linguaggio: qui vi è qualcosa su cui vogliamo riflettere e che ha un'importanza filosofica peculiare, che va al di là di una constatazione



sulla forma del vocabolario di una lingua data. Di qui la conclusione che sembrerebbe legittimo trarre: quando ci interroghiamo sul significato che attribuiamo all'espressione «io so che...» non possiamo muoverci all'interno del vocabolario di una qualche lingua data, ma dobbiamo disporci sul terreno dell'analisi psicologica, affidandoci allo strumento dell'introspezione. Per chiarire che cosa effettivamente distingue il credere dal sapere dovremmo in altri termini descrivere ciò che ci passa per la mente quando sappiamo o quando soltanto crediamo che qualcosa sia vero. Ora, non vi è dubbio che il credere e il sapere siano connessi a determinati vissuti e *può darsi* che, di solito, questi vissuti differiscano gli uni dagli altri. E tuttavia per Wittgenstein non vi sono dubbi: cercare di ricondurre il significato di termini come «sapere» e «credere» ai vissuti che eventualmente accompagnano il loro essere pronunciati è del tutto impraticabile, e questo innanzitutto perché ogni tentativo di interpretare il sapere e il credere come uno stato d'animo risulta insensato.

Di uno stato d'animo si può per esempio dire che ha una durata e che è iniziato da un tempo più o meno lungo: possiamo in altri termini domandare a qualcuno da *quando* o per *quanto* tempo abbia avuto mal di denti e non avremmo nulla da obiettare se ci si rispondesse che il male *dura* ormai da molte ore. Il dolore è fatto così: è uno *stato* che si estende nel tempo. Ma questo vale anche per il sapere o per il credere? Saremmo, in altri termini, disposti ad accettare che qualcuno ci dicesse che per tutto il pomeriggio non ha fatto altro che credere (o sapere) che Socrate ha bevuto la cicuta? E ancora, come osserva Wittgenstein in *Zetteln* § 85 (in: *Werkausgabe*, VIII, a cura di J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997), se dico che nel pomeriggio sono riuscito a distrarmi un poco, posso anche dire che per un certo lasso di tempo non ho provato dolore; sarebbe invece semplicemente ridicolo sostenere dire per quello stesso periodo di tempo non ho saputo che Socrate bevve la cicuta. Un'interruzione del dolore può coincidere con il sonno, ma questo non vuol dire affatto che avrebbe senso dire di una persona chi si sia appena addormentata che ora non crede che Socrate bevve la cicuta, e questo fatto ci mette sull'avviso che il credere, il sapere, il dubitare, e così via, non sono stati d'animo e non possono essere intesi facendo riferimento ai vissuti che eventualmente accompa-



gnano il nostro credere, sapere, o dubitare.

Del resto, per rendersi conto di questa diversità, è sufficiente richiamare l'attenzione sul fatto che chi dice di sapere che A, dice una cosa ben diversa da chi dice di credere che A, anche se è ben concepibile che sia animato da un identico vissuto — dallo stato d'animo della convinzione. Scrive Wittgenstein:

Si può dire «Lui lo crede, però non è così», ma non: «Lui lo sa, però non è così». Questo proviene forse dalla differenza tra lo stato d'animo del credere e quello del sapere? No. — «Stato d'animo» si può chiamare, poniamo, ciò che si esprime nel tono del discorso, nei gesti, ecc.. Sarebbe dunque *possibile* parlare d'uno stato d'animo della convinzione; e questo stato d'animo può essere lo stesso, sia che si sappia, sia che si creda falsamente. Il pensare che alle parole «credere» e «sapere» debbano corrispondere stati d'animo differenti sarebbe come se si credesse che alla parola «io» e al nome «Ludwig» debbano corrispondere uomini differenti, per il fatto che sono differenti i concetti (§ 42)

In questa citazione è racchiusa una mossa importante. Wittgenstein ci invita infatti a riflettere sul fatto che il dire che qualcuno sa qualcosa non significa fare un'asserzione su ciò che quella persona *vive*, ma vuol dire piuttosto sostenere che quella persona saprebbe rispondere correttamente a certe domande. Se dico di sapere come si dimostra il teorema di Pitagora, non *intendo* dire che dentro di me si accalcano secondo un ordine definito determinate immagini di triangoli e determinate costruzioni geometriche, ma mi impegno a sostenere che saprei dimostrare quel teorema se qualcuno me lo chiedesse. E del resto, se vogliamo controllare che qualcuno sappia davvero ciò che ora dice di sapere, non gli chiediamo di raccontarci che cosa gli passa ora per la testa, ma pretendiamo che renda conto in qualche modo del suo presunto sapere. Scrive Wittgenstein:

La grammatica della parola «sapere» è, come si vede facilmente, strettamente imparentata alla grammatica delle parole «potere» ed «essere in grado». Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola «comprendere». ('Padroneggiare' una tecnica) (*Ricerche filosofiche*, op. cit., §150).



Certo, se qualcuno ci propone una successione e ci chiede di continuarla — per esempio la successione 1, 5, 11, 19, 29, 41, 55... — può capitarci ad un tratto di esclamare «ora lo so!», e se ci chiedessimo che cosa è accaduto, potremmo forse dire che improvvisamente ci è balenata nella mente una formula: diciamo «ora ho capito» perché ci sembra quasi di vedere davanti agli occhi la formula  $a_n = (n^2+n)-1$ . Ecco, ora ci viene in mente questa formula e, insieme ad essa, avvertiamo un senso di soddisfazione e magari anche un vivo desiderio che qualcuno ci dia la parola, per svelare ciò che per gli altri è ancora un segreto. Ma questo vissuto e quella formula che ci viene in mente sono di per sé significativi solo perché si legano *empiricamente* ad una prassi che so di poter realizzare. Il vissuto non vale dunque per sé, ma solo perché è accompagnato da un insieme di circostanze che lo trasformano in un *segnale* che promette innanzitutto a me stesso che, se mi si chiederà di continuare la serie, io saprò farlo. Scrive Wittgenstein:

Se «dietro l'atto del pronunciare la formula» deve esserci qualcosa, questo qualcosa saranno certe circostanze, che mi autorizzano a dire che posso continuare — quando mi viene in mente la formula. Ma mi raccomando: non pensare al comprendere come a un processo psichico! Infatti è proprio questo il modo di dire che ti confonde le idee. Chiediti invece: in quale caso, in quali circostanze diciamo «Ora so andare avanti?». Voglio dire, quando mi è venuta in mente la formula. Questo, dunque, volevo dire: quando, improvvisamente, ha saputo andare avanti da solo e ha compreso il sistema, allora è probabile che abbia avuto una determinata esperienza vissuta che, se gli si chiede: «Com'era, che cosa è accaduto quando hai afferrato improvvisamente il sistema?», egli descriverà forse in modo simile a come noi l'abbiamo descritta. — Ma ciò che per noi lo autorizza, in tal caso, a dire che comprende e che sa andare avanti, sono le *circostanze* nelle quali ha avuto quest'esperienza vissuta (*ivi*, §§ 154-155).

Ora, quali siano queste circostanze è presto detto: sono, per esempio, l'essersi già altre volte esercitati nell'attuazione di un simile compito, ma sono anche la conoscenza dell'algebra e la padronanza dei modi di applicazione di una formula (*ivi*, § 179). In altri termini: di per sé stessa la formula non è ancora nulla, poiché essa ha il senso che ha solo in quanto allude ad una prassi che mi è stata insegnata e che pos-



so ripetere. Saper andare avanti nella successione significa saper *usare* quella formula, non averla in mente.

Ora, ciò che vale per l'espressione «io so», vale anche per l'espressione «io sono sicuro»: anche qui abbiamo a che fare con vissuti, che possono anche giocare un ruolo importante — questo Wittgenstein non lo nega affatto. Ma il significato dell'espressione «io sono sicuro» non può essere cercata qui, nel corso dei miei vissuti:

della sicurezza e della credenza si vorrebbe dire talvolta che sono tonalità del pensiero; e questo è vero: hanno un'espressione nel *tono* del discorso. Ma non pensare ad esse come 'sentimenti' che si provano mentre si parla o si pensa. Non chiedere «che cosa accade in noi quando siamo sicuri che ...?», ma: Come si manifesta nell'agire dell'uomo la 'sicurezza che è così'? (*ivi*, II, 230).

In questa riflessione risuona una tesi di carattere generale che possiamo enunciare così: quando ti interroghi sul significato di un termine non cercare di cogliere ciò che accade nella tua mente quando lo pensi, ma descrivi il modo in cui lo *usi*, e descrivilo avendo cura di cogliere quell'uso all'interno di una prassi più ampia, — di una prassi che si dispiega in un determinato contesto intuitivo. Wittgenstein parla a questo proposito di giochi linguistici, e basta aprire le *Ricerche filosofiche* per rendersi conto della centralità di questo concetto nella riflessione teorica wittgensteiniana. Nella prima osservazione delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a riflettere su un passo delle *Confessioni* di Agostino in cui si narra in prima persona ciò che tutti abbiamo dimenticato — il nostro aver un tempo imparato a parlare:

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



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

Ma non si tratta di un racconto che Wittgenstein ci inviti a condividere. Nella storia che Agostino ci propone per colmare la lacuna del ricordo è implicita un'immagine del linguaggio su cui è opportuno riflettere:

In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: le parole del linguaggio denominano oggetti — le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. — In quest'immagine del linguaggio troviamo la radice dell'idea: ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 1).

La discussione di quest'intreccio di tesi è il filo conduttore di buona parte delle *Ricerche filosofiche*, e tuttavia l'avvio di questa discussione non ci pone innanzitutto di fronte ad una riflessione teorica ma — come di consueto in Wittgenstein — ci costringe ad immaginare un diverso esempio, un esempio che non ci riconduce più sul terreno malcerto dell'origine, ma sul piano di finzioni consapevoli che ci permettono di osservare il fungere del linguaggio, colto nelle sue più semplici manifestazioni :

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: mando uno a far la spesa.



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

Di primo acchito, non è facile comprendere che cosa si debba fare di questa strana storiella. Ma una differenza balza subito agli occhi. Rileggiamo il passo delle *Confessioni*: Agostino ci invita ad assumere il punto di vista di un bambino che vuole imparare a parlare e che, proprio per questo, ritiene di dover assumere il ruolo dello *spettatore*, di chi osserva ciò che gli altri fanno nel tentativo di risolvere passo dopo passo l'enigma della corrispondenza tra suoni e pensieri. Per dirla con Agostino: da una parte vi è «il procelloso consorzio degli uomini», dall'altra un bambino che osserva e ragiona, ma *non per questo partecipa* alla vita sociale che lo attornia. E ciò è quanto dire: il bambino che impara a parlare si dispone rispetto al linguaggio come l'interprete si pone di fronte ad un *codice*, ad un insieme di segni che debbono essere interpretati, e che possono esserlo solo perché il bambino che osserva attentamente il comportamento degli adulti impara a risalire dal segno a ciò che sta dietro di esso — al pensiero che lo rende significante.

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



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

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

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

Alla chiarezza della domanda non sembra far eco una risposta soddisfacente. Si chiedono le ragioni per le quali il commerciante dell'esempio si comporta proprio come noi ci attendiamo che si comporti e si risponde soltanto che si *suppone* che così agisca, per poi rifiutare ogni altra spiegazione. Quanto poi alla richiesta di chiarire quale sia il significato dei termini in questione si oppone un diniego che è insieme un riconoscimento del fatto che ciò che si è detto non



concerne i pensieri che accompagnano i nostri gesti linguistici. Sembra dunque che al suo interlocutore Wittgenstein non possa che opporre un imbarazzato silenzio.

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

Di qui dobbiamo muovere per comprendere che cosa spinga Wittgenstein ad affermare proprio in questo contesto che le spiegazioni hanno un termine. E la conclusione che dobbiamo trarre è chiara: se dobbiamo rinunciare ad offrire una spiegazione del motivo per cui si reagisce in un certo modo ad un certo atto linguistico ciò accade perché siamo già giunti sul terreno di quel *fenomeno originario* di cui non sono possibili spiegazioni, ma solo illustrazioni esemplari. Ora, qual è questo fenomeno originario di cui non si può più dare spiegazione? In questo suo primo pensiero Wittgenstein ce lo dice soltanto a mezza voce, quando ci invita a rinunciare a dire che cos'è il significato della parola "cinque", per concentrarsi invece sul modo in cui si *usa* la parola "cinque". E proprio questa affermazione che sembra voler attenuare le pretese di una riflessione appena abbozzata, ci invita invece a compiere una mossa teorica le cui conseguenze filosofiche hanno in realtà un respiro assai ampio: il filosofo che si dispone di fronte al linguaggio non deve cercare di far luce su un presunto significato delle



parole, ma deve invece comprendere che il *sensò* che compete ad ogni gesto linguistico non è qualcosa che stia al di là della prassi che lo accompagna e che quindi la motivi, ma è già dato insieme con essa. Così, se nell'esempio proposto non si fa menzione del significato ma solo del modo in cui si usa una determinata parola ciò non accade perché Wittgenstein intenda ricondurre in uno spazio più angusto le sue riflessioni, ma perché vuole fin da principio insinuare il dubbio che le parole non abbiano un significato ma solo un *uso*. Per richiamarci all'esempio che Wittgenstein ci propone: ciò che in quel breve racconto deve colpirci è che *non abbiamo alcun bisogno* di interrogarci sul significato della parola "cinque", se per significato intendiamo qualcosa che stia al di là della prassi del contare. Per comprendere che cosa si intenda con il segno "5" non abbiamo bisogno di chiederci quale sia il pensiero che attraversa la mente di chi quel segno comprende, ma ci basta osservare il modo in cui egli *reagisce* quando quel segno appartiene ad un gesto linguistico che gli si rivolge. E se questo è sufficiente, se possiamo dimenticare che cosa pensiamo quando sentiamo pronunciare quella parola per rivolgere lo sguardo all'uso che ne facciamo, allora è lecito avanzare un sospetto che potremmo formulare così: se di un significato della parola "cinque" si vuole comunque parlare, allora si dovrà riconoscere che il significato di quel termine *non* è un pensiero che stia al riparo nella nostra testa o, ancor più in alto, in qualche cielo sopra il cielo, ma è la *forma di una prassi codificata intersoggettivamente*: la forma della prassi del contare, e quindi dell'accompagnare in un certo modo — di volta in volta mutevole — il nostro ripetere la cantilena dei numeri da uno a cinque.

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



Wittgenstein intende affermare è che le parole non hanno un significato perché stanno per un pensiero racchiuso nella soggettività di chi parla, ma in virtù del loro essere parti di una prassi *sensata e socialmente codificata*. Riflettere sul significato di una parola vuol dire allora descrivere un determinato gioco linguistico.

Su questo tema potremmo discutere a lungo, e di fatto dovremo spesso tornare sulle conseguenze che sono implicite in questa mossa teorica. E tuttavia, per il momento, dobbiamo accontentarci di trarre di qui una conclusione di carattere generale: se di certezza e di sapere dovremo in seguito parlare, potremo farlo — per Wittgenstein — solo disponendoci sul terreno dei giochi linguistici.



## LEZIONE QUINDICESIMA

### 1. Il gioco linguistico con la parola «sapere»

Possiamo ora lasciarci alle spalle le nostre considerazioni introduttive e cercare di addentrarci nelle prime riflessioni di Wittgenstein che di fatto si legano ai problemi che Moore aveva sollevato nella sua *Difesa del senso comune*. Nelle pagine di questo scritto, che Wittgenstein critica in più punti ma che egualmente ritiene importante poiché pone in una luce falsante un problema filosofico autentico, Moore muove da una serie di proposizioni che egli dichiara di sapere e che, come abbiamo visto, sono caratterizzate dall'avere un'identica forma e un analogo contenuto: sono infatti proposizioni come «io so che la terra esiste da molti anni», «io so che vi sono corpi umani», «io so che vi sono relazioni spaziali tra il mio corpo e gli oggetti che lo circondano», e così via. Ora, tutte queste proposizioni hanno questo di caratteristico: ci basta enunciarle per renderci conto che ciascuno di noi le sa. Di qui il cammino che Moore ci propone: se è vero che per qualsiasi proposizione  $p_i$  di  $\{p_1 \dots p_n\}$  si può dire «io so che  $p_i$ », allora per dimostrare la verità del senso comune è sufficiente mostrare che, per ciascuna di quelle proposizioni, posso davvero dire che la so.

La ragione di questo fatto è chiara. Il verbo «sapere» ha una caratteristica che lo distingue da verbi come «credere», «pensare», o «ritenere»: il sapere si riferisce infatti non ad un certo contenuto proposizionale, ma allo stato di cose che gli corrisponde e ciò fa sì che il sapere (ma non il credere o il pensare) leghino la loro legittimità alla verità di ciò che si pretende di sapere. Così, se qualcuno afferma di essere convinto che Napoleone non sia esistito, io posso senz'altro credergli: dalla proposizione «*A crede che p*» non segue affatto  $p$ , e ciò è quanto dire che la falsità di  $p$  non è un argomento per rifiutare anche la proposizione «*A crede che p*». Le cose stanno diversamente nel caso del sapere: in questo caso se dico che *A sa che Napoleone è morto a Sant'Elena* mi impegno a sostenere che ciò che A sa è vero: di A non si potrebbe infatti dire che *sa* dove Napoleone sia morto se lo credesse



morto in battaglia a Waterloo. Detto in altri termini: da «*A sa che p*» è lecito dedurre *p* (*Della certezza*, op. cit., § 415), poiché il sapere si riferisce non a *p* come possibile contenuto di pensiero, ma allo stato di cose espresso.

Di qui sembra possibile muovere per un'ulteriore conclusione che, per Wittgenstein, guida implicitamente le pagine di Moore. L'argomento di Moore suonerebbe così: se è lecito dedurre *p* da «*io so che p*», allora *p* è dato insieme all'indubitabilità del mio *sapere* di sapere. Il presupposto cartesiano della trasparenza della coscienza a se stessa si sommerebbe così alla derivabilità dell'oggetto del sapere dal sapere stesso. Da un fatto psichico si potrebbe così dedurre uno stato di cose:

«Io so...» sembra descrivere un dato di fatto che garantisce che quello che si sa è un certo stato di cose (*ivi*, § 12).

«Se so qualcosa, allora so anche di saperlo, ecc.. «è come dire che «io so questo» significherebbe «in questo io sono infallibile». Ma che lo sia davvero deve potersi stabilire oggettivamente (*ivi*, § 16).

Propriamente, il punto di vista di Moore mette capo a questo: il concetto 'sapere' è analogo ai concetti 'credere', 'congetturare', 'dubitare', 'essere convinti', in questo: che l'enunciato «Io so...» non può essere un errore. E se è così allora da un atto espressivo [*Ausserung*] si può concludere alla verità di una asserzione. E qui si trascura la forma «io credevo di sapere». — Ma se non si deve ammettere questa forma, allora si deve riconoscere che anche nell'*asserzione* deve essere logicamente impossibile l'errore. E di questo non può non rendersi conto chi conosce il gioco linguistico: l'assicurazione di qualcuno degno di fede che lui lo sa non può aiutarlo (*ivi*, § 21).

Da un atto espressivo si conclude alla verità di un'asserzione: questa è la mossa che ci si invita a compiere. Ed è una mossa illegittima: comunque stiano le cose in Moore, è evidente che il fatto che qualcuno manifesti ciò che in lui accade — il suo riconoscere che *sa* che *p* — non è ancora un buon motivo per dire che *p* sia vera. Possiamo fidarci di qualcuno che dice di sapere come stanno le cose, ma *non possiamo escludere che le cose stiano altrimenti*, e questo semplicemente perché talvolta ci si può convincere *a torto* di sapere qualcosa. Ed è per que-



sto che non possiamo accontentarci delle assicurazioni di chi dice di sapere:

Sarebbe certamente strano se dovessimo credere a uno degno di fede che dicesse «Io non posso sbagliarmi» o a chi dicesse «Io non mi sbaglio» (*ivi*, § 22).

Si può appunto *credere* di sapere, e di quest'espressione ci serviamo tutte le volte in cui ci accorgiamo che le cose sono diversamente da ciò che credevamo: se da «*Io so che p*» si può dedurre *p*, allora è anche banalmente vero che da *non p* discende la falsità della premessa.

Tutto questo è in qualche misura ovvio; perché allora insistervi tanto? Perché, io credo, qui ci si mostra con relativa chiarezza come non sia possibile attribuire al gioco linguistico «Io so che...» il significato di un gesto espressivo che rende noto a chi ascolta la modalità specifica del mio atteggiarmi rispetto alle cose. Se di questo si trattasse l'espressione «*credevo* di sapere» non avrebbe senso, proprio come non ha senso dire «credevo di avere un forte mal di testa, ma ora mi accorgo che stavo benissimo». E ciò è quanto dire che tra il dire «Io so che p» e l'esclamare «ho mal di testa!» vi è una differenza più profonda di quanto non sembri:

Il falso uso che Moore fa della proposizione «Io so» consiste in questo: che la considera una manifestazione che non si può mettere in dubbio più di quanto non si possa mettere in dubbio, per esempio, «Io provo dolori». E siccome da «Io so che è così» segue. «È così», anche di quest'ultima proposizione non si può dubitare (*ivi*, § 178).

Sarebbe corretto il dire «Io credo...» ha una verità soggettiva, mentre «Io so» non ce l'ha (*ivi*, § 179).

«Io credo» è un atto espressivo, ma non lo è «Io so...» (*ivi*, § 180).

Di qui possiamo trarre la nostra prima tesi: la proposizione «Io so che...» non vuole rendere noto un atteggiamento vissuto, ma esprime innanzitutto un impegno poiché quando dico di sapere qualcosa mi assumo insieme la responsabilità che ciò che dico sia vero. Per dirla ancora una volta con Wittgenstein: invece di dire «Io so», Moore avrebbe potuto dire «Io giuro» (*ivi*, § 181), poiché di fatto quando diciamo di sapere qualcosa vogliamo anche dire a chi ci ascolta che di



noi in questo caso si può fidare. Dire «lo so io!» significa dunque assumersi da un lato determinate responsabilità, dall'altro invitare chi ci ascolta a non porsi ulteriori domande.

E tuttavia «lo giuro» non significa «lo so» — questo è anche troppo ovvio. Il motivo ci è già noto: anche in questo caso dobbiamo ricordarci della forma «io credevo di sapere», — una forma che nel caso del giuramento non può essere riproposta. Certo, il giurare è un atto che può implicare una qualche cerimonia, la cui ignoranza potrebbe invalidare il giuramento; e tuttavia è, nella norma, privo di senso dire «io credevo di giurare, ma in realtà non stavo giurando affatto». Di qui la necessità di riflettere su che cosa distingue l'impegno che si assume chi promette qualcosa da ciò che accade quando qualcuno afferma di sapere determinate cose. Di questa differenza potremmo forse rendere conto così: se per esempio prometto di essere clemente agli esami, mi impegno rispetto a chi mi ascolta a comportarmi in un certo modo, e un impegno ha luogo anche se affermo di sapere come andranno in realtà le cose. Ma in questo secondo caso chi ascolta non può affatto accontentarsi di un'assunzione di responsabilità, ma è legittimato a chiedere le ragioni — quelle *ragioni che debbono essere presenti se di un sapere si vuole parlare*. Posso pure promettere di essere clemente, ma so che non manterrò quella promessa, perché conosco la mia indole malvagia. Chi promette si impegna ad un comportamento determinato; chi afferma di sapere si fa garante della veridicità di un enunciato fondandosi su un insieme di *buone ragioni*. Scrive Wittgenstein:

«Io so» si dice quando si è pronti a dare ragioni cogenti. «Io so» si riferisce a una possibilità di provare la verità. Si può mostrare se qualcuno sa qualcosa, posto che ne sia convinto (*ivi*, § 243).

Spesso «io lo so» vuol dire: ho buone ragioni per dire quello che dico. Quindi se l'altro conosce il gioco linguistico dovrebbe ammettere che lo so. Se conosce il gioco linguistico, l'altro deve essere in grado di immaginare come si possa sapere una cosa del genere (*ivi*, § 18).

Se non so se una persona abbia due mani (per esempio non so se le mani gli siano state amputate o no) posto che si tratti di una persona degna di fede crederò alla sua assicurazione di avere due mani. E se dice che lo *sa*, questo per me può significare soltanto che quella per-



sona ha potuto convincersene, e che dunque, per esempio, le sue braccia non sono più nascoste da coperte e da bende, ecc. ecc. Il fatto che qui io creda a questa persona degna di fede deriva dunque da questo: che gli riconosco la possibilità di convincersi (*ivi*, § 23).

Quest'ultima riflessione spiega bene il senso dell'osservazione che la precede: se qualcuno mi dice di sapere qualcosa, gli credo non perché — o soltanto perché — è una persona degna di fede, ma perché posso ben comprendere come si possa nella sua situazione attingere quegli elementi di prova che in generale permettono di parlare di un sapere. Posso crederti quando affermi di sapere come si è svolta la battaglia di Bibracte, perché mi hai appena detto che hai da poco terminato la lettura del *De bello gallico*, in cui di quella battaglia si narra. Non sarei altrettanto sicuro di quello che affermi se tu mi dicessi di sapere molte cose sul modo in cui si vive in Cina, poiché so che non sei mai stato in quel lontano paese.

Di qui, da queste considerazioni generali, possiamo trarre una nuova conclusione relativamente al significato dell'espressione «Io so che...». Ora, possiamo infatti osservare che questa proposizione non soltanto non rende noto uno stato d'animo soggettivo, ma ha — per la sua stessa natura — un significato eminentemente obiettivo. Chi dice di sapere non soltanto non esprime una sua convinzione, ma di fatto sottomette la sua affermazione ad un insieme di ragioni che la giustificano e che debbono essere condivise dagli altri. Così come non dobbiamo dimenticarci dell'espressione «credevo di sapere», alla stessa stregua dobbiamo ricordarci della forma «Tu *credi* di sapere» — una proposizione, questa, che ha senso solo perché il fondamento su cui poggia la legittimità del mio dire «Io so che...» è il *fondamento pubblico* delle buone ragioni che ci convincono della veridicità di ciò che si ritiene di sapere. Anche qui, dunque, ci imbattiamo in una differenza significativa rispetto a forme come «Io credo che...» o «Io sono certo che...», poiché è evidente che non potremmo davvero dire a qualcuno «Tu credi di credere» o «Tu credi di essere certo»:

a chi uno dice di saper qualcosa? A se stesso o a un altro. Se lo dice a se stesso, allora come si distingue ciò che dice dalla constatazione che lui è *certo* che le cose stiano così? Non c'è nessuna sicurezza soggettiva che io sappia qualcosa. Soggettiva è la certezza, non il sapere. Se



dunque mi dico: «Io so di avere due mani», e quello che dico non deve soltanto dare espressione alla mia certezza soggettiva, allora devo potermi convincere di avere ragione (*ivi*, § 245).

Siamo così ritornati al cuore del problema, e cioè alla tesi secondo la quale l'espressione «io so» si usa quando si è pronti a dare ragioni cogenti, solo che ora sottolineiamo che queste ragioni debbono essere ragioni *condivisibili*, ed è di qui che si comprende il senso di un'osservazione altrimenti oscura di Wittgenstein:

che cosa sia una ragione valida non lo decido io (*ivi*, § 271)

o per esprimerci con un'osservazione tratta dalla *Philosophische Grammatik*:

una ragione si può dare solo all'interno di un gioco linguistico (*Werksgabe*, V, § 97).

Che cosa sia una buona ragione per convincersi della veridicità di una proposizione non possiamo essere noi a deciderlo, poiché la regola d'uso del gioco linguistico di cui discorriamo presuppone che gli altri *possano decidere se davvero sappiamo* — se, in altri termini, le ragioni da cui ci lasciamo convincere sono davvero buone ragioni. Così, se facendo le scale di casa avverto viva la sensazione che sia accaduto qualcosa non posso dire che so che qualcosa è accaduto, perché per quanto viva sia questa mia supposizione, non per questo mi è lecito farmi convincere da un simile argomento. Che cosa è una buona ragione non lo decido io, ma il gioco linguistico — quella prassi che ho appreso e che mi ha insegnato ad usare la parola «sapere» solo quando mi è possibile dare per le mie affermazioni un certo tipo di ragioni.

Di questo primo risultato possiamo ora dichiararci soddisfatti, anche se ciò significa prendere le distanze dalle riflessioni di Moore, poiché in questo in Moore ci aveva innanzitutto colpito: il suo tentativo di sostenere che vi sono proposizioni che sappiamo anche se non abbiamo ragioni per sostenere la loro verità:

ci troviamo tutti, credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (*in difesa del senso comune*, in *Scritti filosofici*).



*ci*, op. cit., p. 35).

Ecco, l'uso dell'espressione «io so che...» sembra propriamente escludere questa possibilità: il gioco linguistico con il verbo «sapere», proprio perché tollera le forme «credevo di sapere» e «credi soltanto di sapere», ha la forma di una prassi che si legittima nel rimando ad un insieme di possibili buone ragioni.

Così, pur con qualche cautela che è giustificata da qualche riflessione wittgensteiniana che sembra voler mettere nuovamente tutto in discussione, possiamo dire perché la formula «Io so...», che per Moore esprime l'atteggiamento che dobbiamo assumere rispetto alle tesi del senso comune, desta necessariamente un sospetto fondato: il fastidio che avvertiamo nell'enfasi che la forma «io so!» proietta sulle tesi del senso comune non ha la sua radice soltanto nelle consuetudini della lingua ma nelle regole di un gioco linguistico — il gioco linguistico secondo il quale chi dice di sapere vincola la sua affermazione al suo disporre di un insieme di ragioni che sanno convincerlo della veridicità di ciò che dice.

Di qui è possibile trarre una prima valutazione della distanza che separa Wittgenstein dalle pagine di Moore. Per Moore le proposizioni del senso comune sono un sapere di cui è lecito non rendere conto, e questo proprio perché solo così è possibile rispondere allo scettico: proponendo un sapere che si regge senza un fondamento che possa essere messo in dubbio. Se ci limitiamo a dire che il mondo c'è senza esibire i criteri su cui far poggiare questo nostro sapere, togliamo allo scettico il diritto di negare la conoscenza mostrandone soltanto l'inaffidabilità. Così, di fronte a un sapere che presenta ciò che sa rinunciando esplicitamente a fondarsi su un qualsiasi criterio, allo scettico non resta altra via di uscita che opporre il no al sì, che disporsi sul terreno dogmatico ed affermare qualcosa — che il mondo non c'è o che non sa se vi è. La formula «io so!» che il filosofo premette alle tesi del senso comune diviene così l'arma per costringere lo scettico a dire che cosa egli sa o non sa sul mondo, e siccome il sapere indica pur sempre una relazione tra un insieme di proposizioni e una soggettività (l'io che sa) diventa poi possibile per Moore mostrare come ciò che lo scettico afferma di non sapere è presupposto da ogni suo effettivo comportamento. Ma si tratta di un'arma spuntata, poiché l'uso del



verbo sapere cui Moore ci invita è un uso filosofico, che nasce da un'incomprensione della grammatica di quel termine. Di quest'uso dobbiamo liberarci, come di un fraintendimento del linguaggio motivato da preoccupazioni filosofiche: Moore forza il linguaggio in una direzione particolare perché vuole attribuire ad alcune proposizioni uno statuto logico peculiare — vuole porle da un lato come asserzioni inconfutabili, dall'altro come proposizioni contingenti che dobbiamo aver acquisito conoscitivamente. In una sua riflessione ironica, Wittgenstein osservava che i filosofi sono come selvaggi che non comprendono il linguaggio ordinario e avanzano per questo strane congetture. Liberarsi da queste strane ipotesi vuol dire allora dimenticarsi dell'impiego filosofico dei termini più consueti cercare di rimanere aderenti all'uso ordinario del linguaggio:

Vorrei riservare l'espressione «Io so» per i casi in cui la si usa nel normale commercio linguistico (*ivi*, § 260).

E tuttavia, lo abbiamo già osservato, il progetto di Moore non può essere semplicemente congedato ponendo l'indice sulla discrasia tra il linguaggio filosofico e il linguaggio ordinario, ed uno dei compiti che è ragionevole porsi per comprendere il senso di queste pagine wittgensteiniane consiste proprio in questo: nel cercare di comprendere le ragioni per le quali la riflessione sul senso comune di Moore è comunque importante per venire a capo del problema della certezza. Di qui la necessità di indugiare ancora sulla grammatica del verbo sapere e sulla relazione che lo stringe alle forme dell'errore e del dubbio.

## *2. Sapere, dubitare, sbagliare*

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato quanto rilevante sia la distanza che separa Wittgenstein da Moore per ciò che concerne la grammatica filosofica del verbo «sapere». Questa distanza, del resto, ci appare in tutta la sua rilevanza non appena attiriamo l'attenzione su un fatto che abbiamo dianzi rammentato. Per Moore, dire «Io so che la Terra esiste da molti anni» significa proporre un'asserzione su cui non è possibile dubitare e che è certamente vera; per Wittgenstein, tuttavia, al di là di ogni valutazione concernente il contenuto di senso delle proposizioni del senso comune su cui Moo-



re chiede il nostro assenso, il porle sotto l'egida del sapere significa necessariamente costringerle nello spazio di quelle proposizioni su cui è lecito dubitare e su cui è possibile sbagliarsi.

Che le cose stiano così per Wittgenstein, non è difficile mostrarlo. Si può dire «io so che...» solo quando si possono dare ragioni cogenti, e dunque solo quando si è disposti a rendere conto della verità di ciò che si dice; tuttavia, proprio in questo fatto è implicito il rimando alla possibilità del dubbio o dell'errore: se di una proposizione dobbiamo rendere conto è perché è comunque sensata l'ipotesi che quella proposizione sia falsa. Potremmo anzi esprimerci così: quando diciamo che «Io so che p», questa nostra proposizione può essere intesa come una risposta risolutiva ad un possibile dubbio. Dubitiamo di qualcosa e proprio per questo cerchiamo le ragioni che placano la nostra coscienza e che ci permettono di dire che p è vera: il *sapere dunque nega il dubbio* o, come potremmo altrimenti esprimerci, risponde ad una domanda. Ma vale anche la reciproca: abbiamo bisogno di ragioni proprio perché per tutto ciò che possiamo sapere il dubbio è comunque possibile. Certo, per dubitare abbiamo bisogno di ragioni (*ivi*, § 122), e di fatto sappiamo molte cose intorno alle quali non abbiamo mai nutrito il minimo dubbio, come per esempio la legge di gravitazione universale o il nome della capitale della Francia. Ma dubitare è possibile, e sapremmo dire con chiarezza quale forma dovrebbe assumere un simile dubbio, quali ragioni potrebbe trovare per accrescere e per indebolire le pretese della proposizione cui si applica. Così, anche se non è vero che il dubbio si annida in ogni conoscenza, è comunque vero che il suo campo di applicazione coincide con quello del sapere e che quindi alla domanda wittgensteiniana:

Si può dire «Dove non vi è dubbio non vi è nemmeno sapere»? (*ivi*, § 121)

si può in questo senso dare una risposta affermativa. Il dubbio è sempre dubbio relativamente ad una conoscenza possibile e — correlativamente — ogni conoscenza è in linea di principio riconducibile, come sua negazione, ad un possibile dubbio. Potremmo allora esprimerci così: il sapere, proprio perché in generale è attestazione del fatto che vi sono buone ragioni per dire che è vero ciò che crediamo, si dispone sullo stesso terreno del dubbio — sul terreno che è circoscritto dalla



sensatezza della prassi volta a *soppesare le ragioni che parlano a favore o contro un determinato asserto*.

Un discorso analogo vale anche per la possibilità dell'errore. Anche l'errore concerne quelle proposizioni per cui ha un senso soppesare il pro e il contro. E ciò è quanto dire: proprio come il dubbio, anche l'errore è errore relativamente ad una conoscenza possibile. Lo spazio logico dell'errore — lo spazio in cui un errore è possibile — coincide dunque con lo spazio logico del dubitare e del sapere, con lo spazio in cui un sapere e un dubitare sono in linea di principio sensati. A partire di qui la distanza da Moore sembra profilarsi con ancor maggiore chiarezza: se dubbio, sapere ed errore si contendono lo stesso terreno e se in linea di principio possono l'uno prendere il posto dell'altro, allora l'ipotesi che si possa dire di una proposizione che so che è al di là di ogni possibile dubbio è, per così dire, una *contradictio in adjecto*, — di ogni proposizione che dico di sapere si può avanzare poi il dubbio che sia falsa.

Queste considerazioni sono ancora una volta ovvie, e tuttavia se è opportuno proporle è perché nel richiamare la nostra attenzione su di esse, Wittgenstein intende insieme farci riflettere su di un fatto che merita un interesse più approfondito. Questo fatto concerne *innanzitutto* il nostro impiego di termini come «dubbio» ed «errore», — un impiego che è caratterizzato dal fatto che il dubbio e l'errore sembrano comunque presupporre un contesto di convinzioni vere e certe. Possiamo sbagliarci in molti casi e possiamo spesso essere preda del dubbio: questo è ovvio. Ma che dire se l'errore e il dubbio fossero la norma? Possiamo davvero immaginare che un mondo in cui dubbio ed errore la facessero sempre da padroni?

Riflettiamo innanzitutto sulla natura dell'errore e immergiamoci allora nella finzione di un uomo che sbaglia in tutto ciò che dice e che commetta errori anche là dove non ci sembra possibile che ciò accada:

Potremmo immaginarci un uomo che sbagliasse sempre là dove riteniamo che un errore sia escluso e dove di fatto non ne incontriamo mai? Per esempio, quel tizio mi dice con la medesima sicurezza (e con tutti i segni della sicurezza) con cui lo dico che lui abita in questo luogo così e così, che ha questa determinata età, che viene da questa città così e così, ecc.; però si sbaglia. Ma in che rapporto sta con questo errore? Che cosa devo supporre? (*ivi*, § 67).



Che dire appunto di questo strano esempio? Che dire di una persona che commettesse errori anche là dove non ci sembra possibile commetterne? Dubiteremmo probabilmente del significato delle sue parole: della sua serietà e sincerità o avanzerebbero dei dubbi sulla sua salute mentale. Di una cosa tuttavia saremmo certi: che il protrarsi dell'errore e il suo spingersi anche là dove la possibilità di sbagliarsi non può essere presa in considerazione, *trascinerebbe con sé la possibilità dell'accordo su cui il gioco linguistico poggia*. Se gioco a scacchi con un amico che commette le più incredibili ingenuità e che muove i pezzi in modo tale da facilitare il mio gioco, sulle prime potrei ancora pensare ad errori, ma poi finirei con il convincermi che non giochiamo affatto allo stesso gioco e che solo apparentemente seguiamo le stesse regole. Un discorso analogo vale anche per i nostri giochi linguistici. Anche qui l'infrazione della regola *deve* essere un'eccezione e deve concernere solo certi casi se non si vuole che l'errore assuma la forma di una radicale negazione del gioco linguistico. Se qualcuno dicesse in tutta serietà che non ha un corpo, potremmo pensare che parli una lingua soltanto simile alla nostra, ma sorretta in realtà da altre regole, e lo stesso faremmo se qualcuno commettesse continuamente errori sulle cose più semplici:

per anni ho abitato all'indirizzo A, ho letto il nome della strada e il numero civico per un numero infinito di volte: qui ho ricevuto innumerevoli lettere e ho dato questo indirizzo a un numero enorme di persone. Se mi sbaglio su questo, il mio errore non è affatto più trascurabile che se io credessi (a torto) di scrivere in cinese e non in italiano (*ivi*, § 70).

Quest'ultimo dubbio deve essere preso alla lettera perché è così che reagiremmo se qualcuno commettesse errori inspiegabili — ci chiederebbero se parla davvero italiano. E ciò significa a sua volta che vi sono certi errori che non tolleriamo, poiché ci sembrano mettere in questione la comprensione delle regole del gioco. Così, se qualcuno ci dicesse di essere nato da pochi minuti, noi non ci limiteremmo a non credergli, ma penseremmo di essere di fronte ad una persona che non sa quel che dice e che, nel pronunciare una simile insensatezza, non commette un errore ma implicitamente toglie il terreno dell'accordo su cui poggiano verità e falsità. E ciò è quanto dire che, per potersi di-



re falsa, una proposizione deve essere comunque *plausibile*. O più precisamente: deve comunque accordarsi all'immagine complessiva che delle cose ci siamo fatti:

Si può dire: «Un *errore* ha non solo una causa, ma anche una ragione»? Cioè, all'incirca: si può inserire tra le conoscenze vere di chi sbaglia (*ivi*, § 74).

O se si preferisce:

L'esercizio dell'uso della regola mostra anche che cosa sia un errore nel suo impiego (*ivi*, § 29).

Il senso di queste osservazioni è, nel complesso, chiaro. Wittgenstein vuole sostenere che non è vero che ogni falsa credenza sia un errore (*ivi*, § 72), poiché un errore è tale solo se può comunque *collocarsi nello spazio delle conoscenze vere di chi sbaglia*, se dunque è tale da porsi come un'infrazione e quindi come una mossa che non soltanto non toglie il gioco linguistico ma si pone nello spazio definito dalla regola che, proprio per questo, può sanzionarla e giudicarla come una mossa erronea. Proprio come di un musicista si può dire che ha perso il tempo o il ritmo solo se nel corso dell'esecuzione di norma quel tempo o quel ritmo lo tiene rendendolo così percepibile come la struttura che sorregge l'evento musicale, così l'errore nell'applicazione della regola di un gioco linguistico presuppone la normalità del comportamento corretto: se l'errore è scarto da una regola d'uso, allora il suo *porsi* come un errore è possibile solo sino a quando la regola è comunque preservata nella sua specificità.

Le stesse considerazioni valgono naturalmente anche per il dubbio. Anche nel caso del dubbio possiamo immergerci nella finzione, così ricca di risonanze filosofiche, di un uomo che voglia dubitare di tutto. Ma ciò che a questo nuovo Cartesio spetta in sorte non è di fondare una nuova filosofia, ma solo di scalzare con la pretesa di un dubbio iperbolico la possibilità stessa del dubbio:

chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza (*ivi*, § 115).

Chi non è certo di nessun dato di fatto, non può neanche essere certo del senso delle sue parole (*ivi*, § 114).



Come faccio a sapere che un tizio dubita? Come faccio a sapere che usa le parole «Io ne dubito» così come le uso io? (*ivi*, 127).

Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio (*ivi*, § 625).

Il dubbio iperbolico ha come prezzo il silenzio, poiché il dubbio iperbolico nega a se stesso la possibilità di esprimersi *come* dubbio, poiché il dubitare è un *gioco linguistico* tra gli altri e implica quindi un insieme di regole: le regole che sorreggono la prassi del dubitare e le regole che circoscrivono l'oggetto del dubbio. Ma il silenzio del dubbio iperbolico è di fatto ancor più inquietante, poiché in generale il linguaggio è una prassi che poggia su regole ed implica quindi un comportamento conforme ad esse. E poiché non vi è altro modo di imparare il significato delle parole che *esser certi di alcuni giudizi* che assolvono una *funzione paradigmatica* nel determinare che cosa posso intendere quando uso certi termini, è evidente che il dubbio iperbolico si porrebbe come una mossa che cancella la sua stessa possibilità. Così, perché si possa dubitare di avere un corpo, come Cartesio ci chiede di fare nella *Prima* delle sue *Meditazioni*, dobbiamo aver appreso che cosa significhi la parola "corpo" e ciò è possibile solo se non ci neghiamo il diritto di *indicare* qualcosa che possa fungere da modello cui vincolare la significatività di quel termine. Ma ciò è quanto dire che una parola non può dirsi compresa se non possiamo alludere ad una situazione paradigmatica che fissi la regola d'uso di quel termine, connettendola ad alcune asserzioni esemplarmente vere:

Del significato delle mie parole non sono più certo di quanto non lo sia di certi giudizi. Posso dubitare che questo colore si chiama «blu»? (*ivi*, § 126).

E ciò che è vero nel caso della finzione di un dubbio iperbolico, vale anche nel caso in cui il dubbio pretenda di far presa su ciò di cui *non sapremmo come dubitare*. Non ogni dubbio è possibile, poiché il dubitare di qualcosa presuppone comunque che si possano allegare ragioni per giustificare ciò che si crede e che queste ragioni possano essere revocate in dubbio. Su questo punto ci siamo già soffermati: il dubitare, proprio come il sapere, presuppone che abbia un senso chiedersi che cosa parli in favore e che cosa parli contro la veridicità di un certo assunto.



Ma le cose stanno sempre così? Si può davvero sempre sostenere che abbiamo ragioni per credere a ciò cui pure crediamo? L'ipotesi che dobbiamo fin d'ora vagliare è che la certezza sfugga a quest'ordine di considerazioni e che vi siano dunque credenze per le quali non ha affatto senso chiedersi se tutto parla in loro favore e nulla contro:

Ma si può anche dire: «Nulla parla contro, e tutto parla in favore del fatto che il tavolo è là anche quando nessuno lo vede»? Ma che cosa parla dunque a favore? (*ivi*, § 117).

A favore o contro questa tesi *non parla nulla*: ne siamo semplicemente certi, di una certezza che si manifesta in innumerevoli forme della prassi ma non per questo può porsi sotto l'egida di una ragione che la giustifichi. E di questa certezza non possiamo dubitare, così come non sappiamo dubitare del fatto che abbiamo proprio due mani — anche se questo naturalmente non significa che la proposizione «io ho due mani» sia necessariamente vera. Il punto è un altro: è che di quella proposizione sono certo, senza per questo fondarla su una qualche buona ragione. E del resto, quale potrebbe essere in questo caso, una buona ragione?

Se un cieco mi chiedesse: «Hai due mani?», non me ne accerterei guardandomi le mani. Sì, non so perché, se mai ne dubitassi, dovrei credere ai miei occhi. Infatti, perché non devo mettere alla prova i miei *occhi* guardando se vedo tutte e due le mie mani? *Che cosa* si deve controllare e *con quale mezzo*?! (*ivi*, § 125).

In circostanze normali, che io abbia due mani è tanto sicuro quanto qualsiasi altra cosa che potrei addurre come evidenza del fatto che ho due mani. Per questa ragione non sono nella posizione di considerare come evidenza di ciò il fatto che *vedo* le mie mani (*ivi*, § 250).

Qui il dubbio sembra smarrire la propria sensatezza, poiché il suo porsi mette in questione la possibilità stessa di effettuare un qualsiasi controllo. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Posso dubitare che il soffitto di casa mia sia davvero alto tre metri, ma non posso dubitare che il metro sia lungo un metro: un simile dubbio cancellerebbe la possibilità stessa del misurare e con essa la sensatezza del dubbio rispetto ad una qualsiasi misurazione. E ancora: posso dubitare che la



penna sia nel cassetto, ma se lo apro e non c'è non posso poi farmi prendere dal dubbio che vi sia ora che l'ho appena richiuso — un simile dubbio toglierebbe ogni senso alla *prassi del cercare* e del trovare e renderebbe quindi insieme insensato dubitare che qualcosa sia in un certo posto. Ma ciò è ancora una volta quanto dire che il dubbio è possibile soltanto all'interno di un sistema di certezze (*ivi*, § 247) e non è quindi possibile che esso si spinga sino a minare il gioco linguistico che ne circoscrive la sensatezza. Proprio come l'errore assume per noi la forma del disturbo mentale quando insiste su quelle certezze che fanno da metro della veridicità di altri giochi linguistici, così un dubbio che cercasse di far presa su ciò di cui *non sappiamo* dubitare perché è almeno tanto certo quanto ogni strumento per verificarlo cesserebbe di apparirci come un dubbio. La prassi del dubitare per aver senso e per poter essere riconoscibile per quello che è, presuppone un contesto di certezze:

Il dubbio ha certe manifestazioni caratteristiche, che sono tuttavia davvero caratteristiche soltanto in certe circostanze. Se un tizio dicesse che dubita dell'esistenza delle sue mani, e continuasse a guardarle da tutte le parti, e cercasse di convincersi che non c'è trucco fatto con gli specchi, o altre cose del genere, noi non saremmo sicuri di poter dire che tutto questo è un dubitare. Potremmo descrivere il suo modo di agire come uno dei comportamenti simili al dubitare, ma il suo gioco non sarebbe il nostro (*ivi*, § 255).

E ciò è quanto dire che un dubbio che pretende di sussistere anche in presenza di quei giudizi certi su cui infine poggia anche il gioco linguistico del dubitare, cancella le condizioni cui è vincolata la sua sensatezza e si pone al di là di quella prassi regolamentata che dà ad una certa sequenza di azioni il significato di un dubbio.

Quale conclusione dobbiamo trarre da queste considerazioni sui limiti interni alla possibilità del dubbio e dell'errore? Dobbiamo, io credo, renderci conto che lo spazio delle proposizioni cui crediamo non è interamente occupato dalle proposizioni su cui è lecito dubitare o che è in linea di principio possibile sapere — da quelle proposizioni, insomma, per cui è lecito domandarsi che cosa parli a favore e che cosa parli contro. Vi sono dunque *proposizioni cui di fatto crediamo, ma che non possiamo dire di sapere*:



«Io so» si dice quando si è pronti a dare ragioni cogenti. «Io so» si riferisce a una possibilità di provare la verità. Si può mostrare se qualcuno sa qualcosa, posto che ne sia convinto. Se però quello che crede è tale che le ragioni che può darne non sono più sicure della sua asserzione, allora non può dire di sapere quello che crede (*ivi*, § 243).

Non vi è dubbio che tra queste proposizioni vi siano, per esempio, le proposizioni di Moore e i suoi curiosi richiami al fatto che sappiamo di avere due mani. Ora, tuttavia, ciò che ci interessa è innanzitutto ribadire la tesi che abbiamo appena enunciato: l'universo delle credenze è più ampio dell'universo di ciò che si può dubitare o sapere. Così, se volessimo rappresentare graficamente la relazione che abbiamo appena espresso, potremmo semplicemente porre all'interno dell'insieme delle credenze il sottoinsieme delle proposizioni di cui ha senso dire «so che...» o «dubito che...».

Si tratta di una possibile schematizzazione della distinzione che abbiamo proposto, e tuttavia non è difficile scorgere in essa un aspetto falsante: un simile schema non ci dice ancora nulla circa la relazione — che pure abbiamo intravisto — tra le proposizioni che crediamo ma di cui non è possibile un sapere e le proposizioni che crediamo e che sappiamo. Sulla specificità di questa relazione dovremo in seguito tornare, ma fin d'ora possiamo anticipare un primo giudizio: ciò di cui non possiamo dubitare e ma che non possiamo nemmeno sapere vale per noi come una *certezza che svolge una funzione istitutiva nei confronti di altri giochi linguistici*. So che Cesare attraversò il Rubicone, perché ci sono fonti storiche che lo attestano; non posso dire invece di sapere che la Terra esisteva sin da prima che io nascessi poiché questa mia certezza è il terreno su cui poggia la mia fiducia nella possibile verità delle fonti storiche, nel loro poter essere ciò che pretendono di essere. Nessuna testimonianza può convincermi del fatto che la Terra c'era già molto tempo prima che io nascessi, poiché nessun racconto, nessun libro e nessun reperto archeologico può valere come una *ragione* per credere ciò cui debbo già credere se voglio prendere sul serio quelle testimonianze.

Di qui la possibilità di ritrovare una via per leggere in positivo il saggio di Moore, — un saggio che non può certamente essere seguito nelle sue linee di fondo, ma che sa comunque richiamare l'attenzione



su un problema importante:

Quando dice di sapere questa e quest'altra cosa, Moore si limita, in effetti, a enumerare proposizioni empiriche cui noi assentiamo senza sottoporle a un controllo particolare, e dunque proposizioni che nel sistema delle nostre proposizioni empiriche *svolgono una funzione logica del tutto particolare* (ivi, § 136).

Le proposizioni che Moore enumera come esempi di verità che lui conosce sono davvero interessanti. Non perché tutti ne conoscano la verità, o tutti credano di conoscerla, ma perché tutte esercitano una funzione *simile* nel sistema dei nostri giudizi empirici (ivi, § 137).

Così, il fatto che nessuna delle proposizioni di Moore si ponga come risultato di una ricerca diviene ora lo spunto per una riflessione nuova, volta a mostrare come la certezza di quelle proposizioni *dipenda dalla funzione che esse assumono nel sistema delle nostre proposizioni*, dal loro avere un ruolo nell'immagine complessiva del mondo che ci è propria.