



Università della Calabria
Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici
Facoltà di Lettere e Filosofia

Indirizzo in Dinamiche Storiche,
Storia delle Idee e Modelli di Razionalità

Settore Disciplinare M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA

Ciclo XXIV

Tesi

*La costruzione dell'Idea di Conoscenza
attraverso la determinazione del concetto di
Scienza Sociale*

Direttore della Scuola Dottorale

Prof. Roberto De Gaetano

Supervisore

Prof. Francesco Garritano

Candidato

Dott. Giuseppe Barresi

Coordinatore dell'Indirizzo

Prof.ssa Giuliana Mocchi

Anno Accademico 2010 - 2011

INDICE

Premessa	pag. 2
-----------------	--------

Capitolo I

La critica anti-essenzialista.

Dal «Tractatus» ai successivi sviluppi

§ 1. Una questione di stile	pag. 19
§ 2. Il “pregiudizio” della Generalità	pag. 35
§ 3. Due importanti questioni: la critica alle nozioni di “causa-effetto” e di “dubbio”	pag. 41
§ 4. Il ruolo della pratica nella filosofia di Wittgenstein	pag. 63
§ 4.1. Che cos’è un »gioco linguistico»: chiarimento di una “nozione aperta”.	pag. 67
§ 4.2. Il problema del «seguire una regola». Dalla distanza polemica con le teorie tradizionali alla sua formulazione specifica	pag. 76
§ 4.3. Il “Wittgenstein di Kripke: la dimensione comunitaria della regola	pag. 88
§ 4.31. Alcune considerazioni sul come intendere il vincolo comunitario	pag. 93

§ 4.311. La critica al linguaggio privato	pag. 95
§ 4.4. La «Forma di vita».	
Il senso di una lettura “etica” del problema dello «sfondo»	pag. 101

Capitolo II

Jacques Derrida

La contaminazione dell'origine

§ 1. Il senso filosofico del «testo» derridiano: l'insetto è fuori o dentro la bottiglia?	pag. 114
§ 1.1. La voce e il fenomeno. Eco di una lettura immanente	pag. 127
§ 1.2. Che cosa serve alla nostra analisi: il tormento della fenomenologia	pag. 129
§ 1.3. Il “fatto” della contaminazione. Il segno e l'indice nella comunicazione	pag. 134
§ 1.31. Della riduzione dell'indice	pag. 145
§ 1.4. Espressione e «voler-dire»	pag. 149
§ 1.5. Indice, espressione e « <i>kundgebende Funktion</i> »	pag. 154
§ 1.51. La funzione di manifestazione in rapporto all'«altro»	pag. 158
§ 2. Il linguaggio	pag. 170
§ 3. Postilla. La “ tradizione” del «concatenamento» e la	

teleologia

§ 3.1. Il concetto di *Verflechtung* pag. 177

§ 3.2. La questione teleologica pag. 186

Capitolo III

Il concetto di «Scienza sociale»

Una questione di frontiera fra Filosofia, Scienza e Società

Prologo.

§ 1. Una forma di platonismo: il concetto di «pre-espressivo»

nelle considerazioni di Wittgenstein sulla logica e sul

linguaggio pag. 200

§ 1.1. Il “pre-espressivo” in Derrida.

§ 1.11. *La voce e il fenomeno* pag. 208

§ 1.2. Scrittura pag. 210

§ 2. Scienza, filosofia, società.

Una questione di metodo pag. 223

§ 3. L’origine delle “grandi filosofie” nella tabella di Althusser.

Un’analisi condotta a partire dalla concomitanza di modificazioni

nelle Scienze, nei rapporti di Classe e nello Stato pag. 230

§ 4. «Scienza» e «Tradizione». Qual è l’idea di scienza che serve

alla nostra analisi?	pag. 251
§ 5. La «scienza sociale».	
Analisi del concetto e delle relazioni che esso intrattiene con la filosofia. L'esempio fornito da <i>Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia</i> di Peter Winch	pag. 256
§ 6. La filosofia di Wittgenstein come strumento di analisi	pag. 267
§ 7. Scienza <i>vs</i> Immagine del mondo. <i>Weltanschauung</i> e <i>Weltbild</i> nell'idea dello "sfondo" wittgensteiniano	pag. 275
Conclusioni	pag. 309
Bibliografia	pag. 314

Premessa

L'interesse per determinati argomenti nasce quasi sempre per caso. Lo studio di alcuni autori, condotto in modo spesso poco sistematico, può far germogliare alcune spinte intellettuali che possono illuminare di luce insolita, e la cosa riguarda prima di tutto colui che qui scrive, alcune tematiche che potrebbero essere anche studiate ed approcciate restando in qualche modo immuni dal vederle tra loro correlate. Purtroppo, *l'istanza catalogatrice del sapere* fa avvertire i suoi effetti anche quando si pensa che questi possano essere superati agevolmente, mentre, al contrario, portano a far assumere allo studio dei lineamenti da *principio di esclusione*.

La frammentazione gerarchica e settoriale dell'accademia incute un certo rispetto, ma un tal genere di rispetto implica la possibilità di perdere di vista la sua portata funzionale diventando a tutti gli effetti il limite di ogni vero dialogo *inter pares* tra le discipline. Il caso della divaricazione disciplinare di ciò che costituisce la Filosofia si affianca, ed è anzi da questa legittimata, ad una generalizzazione più subdola, forse perché più antica e più roduta, della divisione delle filosofie sulla base della *nazionalità*.

Il linguaggio filosofico utilizza da molto tempo le distinzioni nazionali per contrassegnare il pensiero di molti autori, anche lì dove, per le proprietà e le caratteristiche di certi pensatori, la cosa si rivela più scoraggiante e dannosa che utile¹.

¹ Ci sembra opportuno, onde evitare di appesantire il nostro discorso circa il motivo per il quale qui stiamo accennando alla questione delle identità nazionali in filosofia, rimandare alla lettura del saggio *Fini dell'uomo* di Jacques Derrida e a quanto l'autore afferma nelle prime pagine di introduzione. Cfr. J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 155 sgg.

Su questo tema, facciamo nostre anche le seguenti considerazioni di Michele Gardini: «Non si vuole tuttavia accreditare una prospettiva metodologica, oggi peraltro assai diffusa, che fa della grande distinzione tra "analitici" e "continentali" la configurazione finale assunta dall'attuale stato della ricerca filosofica e della prassi accademica».

Uno studio morfologico e comparativo, diciamo così, di determinati autori e problematiche potrebbe invece risultare fruttuoso al fine di reindirizzare l'approccio ad alcuni dei problemi che sembrano possedere più di un elemento in comune tra loro. Talune delle divisioni fra ambiti disciplinari differenti verrebbero a smorzarsi nel caso in cui si potesse confrontare direttamente e senza alcuna matrice di stampo ideologico le filosofie di autori "appartenenti" — le virgolette qui espletano il compito assegnato loro dal *galateo della scrittura*, ovvero quello che consiste nel rendere la parola con esse contrassegnata ridicola, sbeffeggiata e buffa, proprio per manifestare il caso che con essa si dice sì qualcosa, ma nello stesso tempo se ne sta attuando un depotenziamento — a nazionalità e prospettive filosofiche diverse.

Ciò che intendiamo dire può essere agevolmente mostrato con degli esempi di carattere generale in grado di fornire un ottimo piano storico e generale su cui iniziare ad imbastire la nostra discussione.

Nell'Ottocento, con l'ermeneutica di Schleiermacher e di Dilthey, dunque con la teoria ermeneutica che inizia a venire intesa come *Organon* delle Scienze dello Spirito, si intraprende, *in primis*, un sentiero epistemologico che da lì a poco riformulerà tutta la portata speculativa della disciplina stessa. Nel far fronte a questioni di carattere metodologico, gli autori in questione apriranno delle prospettive di studio che rompono gli schemi e le caratteristiche dell'ermeneutica tradizionale — eccezion fatta per le vette speculative raggiunte da Spinoza, che potrebbe essere indicato come il proto-fondatore della sensibilità ermeneutica ottocentesca — e

Ed a proposito del tema del testo di Gardini è opportuno sottolineare il fatto come sia ancora Derrida a tentare, in certi frangenti, di aprire un dibattito trasversale su temi propri della filosofia analitica, come lo è quello dei performativi in Austin, affermando, come riporta l'autore, che se Derrida è in grado di rintracciare valenze e presupposti continentali, di dura e pura metafisica per intenderci, in un autore come J. L. Austin, la cosa «Non dovrebbe [...] mettere in guardia contro eccessive semplificazioni "geografiche"?».

Cfr. M. Gardini, *Derrida e gli atti linguistici. Oltre la polemica con Searle*, Clueb, Bologna 2002, p. 7.

verranno a misurarsi con nuclei teorici appartenenti, appunto, agli ambiti filosofici più diversi. La dottrina ermeneutica, tradizionalmente arroccata sulle possibilità offerte da una generale teoria della comprensione e dell'interpretazione dei testi, si arricchisce così di istanze psicologiche, etiche, estetiche, politiche, storiche e teoretiche che, sebbene fossero state occasionalmente utilizzate da molti autori precedenti, solo nell'Ottocento acquistano nuova linfa e vigore in virtù di uno sforzo teorico che mirava ad una loro collocazione nell'ambito metodologico della disciplina che si voleva, ora, fondare concretamente e in maniera unitaria. Sebbene fosse molto forte – in certi casi addirittura si potrebbe parlare di una *forza* che non esitò a manifestarsi in maniera violenta – l'influenza dei successi delle Scienze della Natura e del loro metodo di indagine causale, i filosofi che guardavano allo scarto disciplinare operato dalle scienze esatte si accorsero presto che la teoria ermeneutica avrebbe potuto più di ogni altra fornire gli elementi teorici per la creazione di una costellazione di conoscenze che potesse dar vita ad un procedere epistemico differente da quello delle Scienze di Legge. Prima ancora, dunque, che le problematiche affrontate di petto dall'ermeneutica ricadessero in una definitiva parcellizzazione che forse si soffre ancor oggi², l'ermeneutica aveva contribuito a ridare dignità scientifica a questioni che si voleva potessero essere escluse dall'ambito della vera conoscenza o³, quantomeno, matematizzate ed appiattite

² Il movimento filosofico del positivismo, ad esempio, contribuì a riframmentare, magari anche al di là degli intenti dei fondatori, l'unità dell'impianto delle Scienze dello Spirito. I positivisti divennero, anzi, la controparte filosofica per quanto riguarda lo studio e la fondazione *ex abrupto*, se così si può dire, di nuove discipline, Sociologia *in primis*.

³ Il sintagma «dignità scientifica», lo sappiamo bene, è problematico. Il problema emerge soprattutto se lo si legge a posteriori e quindi alla luce delle epocali trasformazioni di cui l'ermeneutica si rese protagonista nel Novecento con Heidegger e Gadamer i quali, in maniera al contempo contigua e diversa, slegheranno la prospettiva dell'interpretazione da ogni metodologismo scientifico. In questo caso, tuttavia, sarebbe bene rendere giustizia alla storia della filosofia – della disciplina Ermeneutica in particolare – e intendere l'utilizzo del termine «scientifico» in una chiave di lettura storica. È innegabile che la riflessione sistematica sul concetto di metodo e sui problemi metodologici contrassegnò la riflessione filosofica dell'Ottocento ed è in virtù di questa caratteristica che chiediamo di intendere la nozione di scientificità.

sull'esempio del procedere metodico e metodologico delle Scienze della Natura.

I problemi sollevati da Schleiermacher, solo per fare un esempio, riguardanti nozioni come l'intuizione, l'analisi della personalità dell'autore, la connotazione linguistica del comprendere o, ancora, il suo connotare l'attività ermeneutica in modo molto simile a quello dell'esperienza artistica, non può non esser letto come il tentativo di allargare le maglie di una teoria che poneva, come suo orizzonte di senso e di conoscenza, la ripresa di tutto ciò che dalle scienze esatte era escluso o tacciato di vaghezza ed incompletezza. La questione verrebbe a chiarirsi in maniera ancora più nitida se si facesse accenno alle speculazioni sul concetto di «intersoggettività» che l'ermeneutica approccia da più fronti. In fondo, quel che diventa primario per l'esperienza ermeneutica del periodo è la problematizzazione del concetto di «alterità». Una messa in questione che deve essere intesa come primo tentativo di ridiscussione dei paradigmi della conoscenza – sensibile alle istanze del concetto di de-soggettivazione che caratterizza la riflessione post-kantiana – in vista di quell'*incontro con la verità* che nell'Ottocento è senza dubbio uno dei nodi teorici più importanti per la filosofia *tout court*.

L'ermeneutica moderna mostra, in maniera molto chiara, che una parcellizzazione del sapere non è di alcun aiuto per poter affrontare i problemi che la creazione di una qualsivoglia Teoria della Conoscenza è costretta ad affrontare, anche se di conseguenza essa lascia trasparire, proprio in virtù di questo suo desiderio unificatore, una manifesta necessità di operare comunque all'interno di uno schema filosofico più o meno classico che corrisponderebbe al disegno e al sogno dell'unità e della sistematicità del conoscere, da cui noi vorremmo, seguendo un indirizzo specifico, prendere le distanze.

È certamente indubbio che i meriti dell'approccio ermeneutico, nell'appena menzionato tentativo di stabilire l'unione del sapere, furono innumerevoli. Si pensi alla grande sensibilità del Dilthey maturo, nel suo rimettere in discussione, alla luce dello studio delle husserliane *Ricerche Logiche*, gran parte dell'impianto epistemico della propria teoria, con relativo abbandono delle derive intuizionistiche e psicologistiche in cui rischiò di cadere il suo pensiero, in vista di una maggiore obiettività del proprio procedimento e quindi di una maggiore possibilità di controllo intersoggettivo delle proprie pretese conoscitive. Non ci si può esimere dall'apprezzare lo sforzo inesausto compiuto dall'autore nel tentativo di far convergere, all'interno della sua ricerca, stimoli provenienti da ambiti filosofici diversi, perseguendo così l'idea di dover essere il più possibile completi e meno attaccabili nell'eventualità si manifestasse la necessità o la possibilità di un confronto con quanto stava accadendo nel corso del contemporaneo sviluppo filosofico. E non è da dimenticare, sempre seguendo il flusso di esempi storici, il riferimento al problema del *sensu* che si attuò nell'ambito dell'indagine delle dinamiche dell'agire sociale e che contraddistinse un autore come Max Weber. È proprio Weber, anzi, colui il quale contribuisce in maniera decisiva a raddrizzare, da sociologo, alcune delle devianze ermeneutiche e nel contempo alcuni luoghi comuni dello spirito *scientista* del tempo.

Le Scienze Sociali, per render chiaro ciò che stiamo asserendo, nel periodo in cui Weber scrive, si trovano costrette a loro volta ad operare alcune distinzioni relative all'oggetto del proprio interesse e al metodo di analisi che intendevano perseguire. Il tema dell'individuazione del proprio campo di studio in sociologia è anch'essa una necessità, lo abbiamo visto nei precedenti accenni alla teoria ermeneutica – in questo risiede un altro carattere comune –, nata sotto la spinta egemonica che il metodo delle Scienze Naturali pretendeva di estendere, con forse troppa semplicità, nei

confronti di tutti gli ambiti del sapere umano che ancora non avevano ben chiara la direzione epistemica dei loro sforzi, o che cercavano ostinatamente una loro dignità scientifica contro il rischio di un appiattimento sul modello fornito dalle Scienze di Leggi.

La nostra impressione è che moti ambiti disciplinari, sui quali focalizzeranno la loro attenzione gli studiosi dei problemi storico-sociali o delle scienze umane *tout court*, verranno a determinarsi quale risultato della chiusura di un cerchio epistemologico realizzata dalle Scienze della Natura. Una chiusura che assegna tutte le altre discipline a carattere storico-morale, irrimediabilmente, allo scarto e al deragliamento dal *lógos*, inteso qui principalmente come *ratio*, colto nel suo sforzo di dire il vero. Il meccanismo di questa esclusione veniva ad essere inteso, piuttosto che come una seria considerazione dell'oggetto proprio delle scienze altre, come una prova di cattiva coscienza della filosofia in se stessa, cioè della filosofia intesa attraverso un certo modo di leggere il suo rapporto con il dogmatismo e, dunque, come un atavico e fallace carattere derivato dalla sua ostinazione a non volersi adeguare al metodo certo e infallibile delle Scienze di Leggi e del loro bagaglio categoriale modulato sui binari dell'indagine causale.

Proprio quest'ultimo punto sarà invece rimesso in discussione dagli autori summenzionati, i quali si riveleranno i primi a manifestare un certo criticismo, derivante – in parte o *in toto* non è qui il caso di esplicitare – dal loro retroterra culturale kantiano, e a rilanciare la discussione in seno ad una maggiore consapevolezza dei limiti e delle virtù dell'impianto trascendentale che le scienze esatte avevano assunto. È proprio a partire da una problematizzazione di tal sorta che potranno scorgersi, *in nuce*, alcune delle tematiche che diverranno centrali nel prosieguo del cammino e delle scoperte (o sarebbe meglio chiamarle *invenzioni*?) che l'indagine scientifica

ed epistemologica (qui ci riferiamo alle cosiddette “scienze dure”) metterà in bella vista solo molto tempo dopo.

Tutta l’analisi che Weber conduce sulle possibilità conoscitive dello studioso sociale, per esempio la teoria dell’«avalutatività», così come, entro certi limiti, il criterio della «causazione adeguata», è l’immagine più efficace per illustrare il problema del ruolo dell’osservatore colto nell’atto del descrivere obiettivamente ciò che vede e studia. Problema non da poco che “costringerà” come abbiamo osservato poco sopra, ma questo a prescindere dalle intenzioni dell’autore, le scienze esatte, da lì a non molto tempo dopo, a farci i conti e a rivedere il proprio concetto di imparzialità ed oggettività.

Le cose potrebbero essere lette anche da un altro punto di vista, apparentemente e forse completamente svincolato da un’affannosa preoccupazione accademica per questioni epistemologiche, se solo ci si arrischi a tener conto che un aforisma di Nietzsche, datato 1886, contenuto in *Al di là del bene e del male*, profilava, con la solita perentorietà e lungimiranza che contraddistinse l’autore, la messa in discussione della sacralità del punto di vista oggettivo delle scienze della natura. Nell’affermare che: «In cinque o sei cervelli si fa oggi strada, forse, l’idea che anche la fisica sia soltanto un’interpretazione e una sistemazione del mondo (secondo noi stessi! con licenza parlando) e *non* una spiegazione di esso»⁴, il filosofo tedesco dimostra di essere più scientifico di molti fra gli scienziati e i filosofi positivisti suoi contemporanei, inaugurando la discussione sul concetto di obiettività molto tempo prima che chiunque altro in filosofia potesse accorgersi di ciò.

Ciò che è lampante, a nostro parere, nel passo appena citato, è la chiara lettura del problema costitutivo di ciò che diverrà un assillo di ogni filosofia della conoscenza e di ogni discorso sullo statuto del metodo e dei risultati delle scienze. Di sfondo, è evidente, v’è il ben noto tentativo nicciano di

⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere filosofiche*, a cura di S. Giametta, Vol. II, Utet, Torino 2003, § 14.

distruzione della metafisica che va ben oltre la ricezione della portata della sua filosofia da parte di autorevoli commentatori ed autori e, sotto questa prospettiva, non è un caso che lo stesso Nietzsche, poche pagine dopo, si scagli contro ciò che a tutti gli effetti gli appare essere il feticismo proprio della sua e della nostra epoca: l'abuso del paradigma causa-effetto.

Se continuiamo la lettura dell'opera sopra menzionata troviamo, infatti, a chiare lettere e a tinte forti, tratteggiati alcuni aspetti che tenteremo di approfondire più avanti nel nostro lavoro: «Non bisogna *reificare* erroneamente “causa” ed “effetto” come fanno gli scienziati [...] per cui la causa preme e spinge finché non “produce l'effetto”; della “causa” e dell’“effetto” bisogna servirsi soltanto, per l'appunto, come di meri *concetti*, ossia finzioni convenzionali che servono per indicare e intendersi, ma *non* per spiegare. [...]. Siamo soltanto *noi* che ci siamo inventati le cause, la successione, la complementarità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge [...]»⁵.

Sembrerebbe, a prima vista, un'affermazione intrisa di panermeneuticismo, forse da accoppiare alla celeberrima negazione dei fatti a favore delle interpretazioni che Nietzsche sostiene nello stesso testo. Purtroppo, soprattutto in riferimento alla massima appena parafrasata, le cose sono state fraintese⁶.

Il punto in questione non è la consegna della *Verità* nelle poco rassicuranti braccia di un certo tipo di nichilismo e pressapochismo filosofico⁷. Vi è qui, invece, tutta una messa in discussione degli assunti di

⁵ Ivi, § 21.

⁶ Un esempio di fraintendimento o di banalizzazione della riflessione nietzscheiana in questione è contenuto in un passo del *best-seller Il matematico impertinente* di Piergiorgio Odifreddi. Così l'autore: «Molti si ispirano consciamente al piccolo motto di uno dei grandi matti dell'Ottocento, il filosofo Nietzsche, secondo il quale “non ci sono fatti, solo opinioni”». Cfr. P. Odifreddi, *Il matematico impertinente*, Longanesi, Milano 2005, p. 182.

⁷ Il lettore calibri da sé la portata di questo pensiero: «Le riflessioni condotte sul significato e sul senso non vogliono celebrare il fraintendimento e l'incomunicabilità, ma semplicemente evidenziare i rischi che ciascun parlante deve assumersi nell'atto di

un'epoca e un sottile sfondo epistemologico che, pur mai esplicitamente, come poco sopra abbiamo fatto notare, in realtà permea di sé queste considerazioni. Se in gioco, come lo stesso autore fa notare nella breve prefazione all'opera, v'è il *corteggiamento* della verità in vista della sua conquista⁸, allora è necessario, prima di tutto, esser sicuri che non si stia più cercando di conquistare una cattiva immagine della verità al posto della verità medesima. Il tutto dovrebbe avvenire attraverso una lunga ed accorata disidealizzazione delle sue sembianze e delle sue promesse.

Il terreno è pieno d'insidie e ce ne rendiamo conto, poiché a partire da questa premessa nascerebbe tutto un discorso filosofico circa lo statuto della verità, ma Nietzsche gioca ironicamente con le sue stesse conclusioni e permette a noi di toglierci dall'imbarazzo⁹. La messa in mostra, però, dei difetti e dei limiti del corteggiamento classico (dogmatismo, causalismo, empirismo, ecc.) conduce l'autore ad una presa di posizione decisa nei confronti delle rassicurazioni dell'impianto metafisico-consolatorio intorno a ciò che muove le fila del discorso filosofico e scientifico sulla verità. È, qui come altrove, sempre all'opera il meccanismo di rovesciamento, la *trasvalutazione* dei valori, che Nietzsche persegue fino in fondo alle pretese di conoscenza, persino fino alle, tanto sbandierate, conquiste della scienza esatta.

Il resto del cammino che vorremmo iniziare a solcare prende fin da subito la direzione poco sopra indicata e cioè vorrebbe venire a configurarsi come una ridiscussione di tutti i tentativi di prosecuzione dell'analisi di critica al sistema valoriale e conoscitivo perseguiti da autori che, coscientemente o meno, si sono comunque collocati nel seno di una

prendere la parola». Cfr. F. Garritano, *Decostruzione e formazione*, Periferia, Cosenza 2010, p. 40.

⁸ Cfr. la prefazione dell'autore ad *Al di là del bene e del male*.

⁹ Nelle parole dell'autore: «Posto che anche questa sia soltanto un'interpretazione — e voi sarete tanto zelanti per obiettarcelo — ebbene, tanto meglio». F. Nietzsche, *Al di là...*, cit., § 22.

prospettiva di distruzione delle istanze metafisiche della filosofia. Per far ciò non indugeremo a raccogliere sotto questo stesso orizzonte anche autori che, pur partendo da prospettive filosofiche ed interessi eterogenei, sono stati, comunque, dei promulgatori delle ragioni e delle necessità dello smantellamento delle certezze costituite.

Onde evitare, però, di rendere il nostro lavoro la cronaca di una *gigantomachia generalizzata* e generica – gli esempi proposti (l'ermeneutica schleirmacheriana e diltheyana, la sociologia di Weber) sono da intendersi come parametri storici per misurare la portata della nostra premessa lavorativa, cioè la trasversalità disciplinare – , crediamo opportuno circoscrivere l'arco della nostra azione a due autori in particolare, Jacques Derrida e Ludwig Wittgenstein, che rappresentano, a nostro avviso, le figure esemplari di questo atteggiamento filosofico di distruzione e ricostruzione dell'impianto conoscitivo (e delle sue pretese) operato dalla *ratio* occidentale nella sua arroganza costitutiva, ben rintracciabile nel suo concreto e formale rappresentarsi e pensarsi come categoria a priori delle possibilità teoretiche del sapere umano.

Quel che verrà ad esser reso oggetto di analisi è, fuori dai denti, l'idea del *trascendentale* nelle sue più pervasive apparizioni all'interno dello statuto della filosofia contemporanea; uno statuto che non riesce e non vuole scrollarsi di dosso l'impostazione platonica che lo contrassegna come un marchio indiscusso e come riferimento ultimo.

Non è un caso, appunto, che la coppia concettuale antitetica platonismo/antiplatonismo sia il tratto innegabile che contribuisce a legare e a tener insieme, seppur con le differenze che non è nostra intenzione tacere o negare, le impostazioni filosofiche dei due autori in questione. Ciò ci sembra diventi lampante per almeno un motivo essenziale: la seconda

opera di Derrida, *Introduzione a Husserl. «L'Origine della geometria»*¹⁰, presenta a pieno titolo tutte le caratteristiche teoriche necessarie per la fondazione e la maturazione dell'intero impianto filosofico derridiano, il quale intende muoversi a partire da una ripresa del concetto di «scrittura» e della denuncia della sua esclusione dall'impostazione platonica del *lógos* filosofico. La svalutazione e l'esclusione della traccia scritta contraddistingue la nascita della filosofia come scienza del senso e del significato, in contrapposizione all'analisi del segno e del referente che subiscono dunque l'onta dell'identificazione con ciò che rappresenta, in contrapposizione a quel che invece sarebbe *originario, ideale e spirituale*, un *ché* di accessorio, di derivato e inevitabilmente corrotto che lo renderebbe, a tutti gli effetti, separato dall'immutabilità formale dell'ideale. Tratteniamoci però, adesso, dall'approfondire questa questione, che sarà oggetto di una più meticolosa analisi nello sviluppo di questo nostro lavoro. Poiché intendiamo mostrare che la discussione intorno al platonismo (e all'antiplatonismo) rappresenta lo sfondo della nostra lettura, nell'esposizione di questa dovremmo almeno preliminarmente chiarire l'aspetto interessato a esplicitare il modo in cui facciamo rientrare l'esposizione del pensiero wittgensteiniano. Se nelle opere di Derrida il controcanto platonista è spesso rimarcato nei passi che prenderemo più diffusamente in esame – principalmente contenuti ne *La voce e il Fenomeno*¹¹ –, le cose potrebbero apparire più nebulose per quel che concerne la filosofia di Wittgenstein.

Per ciò che riguarda il filosofo austriaco, non è possibile non notare il fatto che per un autore che si è interessato in maniera così approfondita e precisa dei problemi riguardanti la logica, la matematica e la filosofia della

¹⁰ J. Derrida, *Introduzione a Husserl «L'origine della geometria»*, tr. it. di C. De Martino, Jaca Book, Milano 1987.

¹¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmaso, con prefazione di C. Sini e postfazione di V. Costa, Jaca Book, Milano 1997.

matematica fosse impossibile non venire a contatto con il neoplatonismo che caratterizzava il lavoro dei logici e dei matematici. Anzi, diremmo che il tratto distintivo dell'intera speculazione di Wittgenstein in questo ambito è una critica aspra alle speculazioni sul segno e sul significato messe in atto dai matematici e dai filosofi neoplatonici. Basterebbe ricordare, a tal proposito, le critiche cui Wittgenstein sottopose l'impianto teorico fregeiano o russelliano in filosofia della matematica e in logica, critiche che miravano prima di tutto a demolire le pretese "essenzialiste" che queste discipline credevano di poter avanzare sensatamente ed inequivocabilmente. L'idea principale dell'intero impianto teorico del *Tractatus* – la distinzione tra «fatti» e «cose» su cui ci soffermeremo più avanti – rappresentò l'opposizione più efficace, all'interno di un quadro di riferimento costituito dalla logica proposizionale e dalla logica matematica, nei confronti delle credenziali veritative della filosofia. Il risultato fu una spoliatura della filosofia stessa da ogni indumento esterno. Una messa a nudo che permise a Wittgenstein di mostrarla nella sua essenza più cruda che corrispondeva *in toto* all'essere frutto di una grande confusione generatrice di una costellazione di insensatezze in conseguenza della cattiva comprensione del funzionamento delle proposizioni e della loro *forma logica*. L'evento più deflagrante di tutti, quello in grado di far collassare dalle fondamenta l'idea della logica come scienza della verità, fu costituita proprio dalla capacità di Wittgenstein di dimostrare – l'importanza dal filosofo attribuita al tema del *mostrare* ciò che non si può dire è il fantasma che agita dall'interno l'intero *Tractatus* (dalla prefazione dello stesso autore fino all'ultima proposizione) – la fallacia di un'impostazione metafisico-essenzialista. La messa in luce dell'insensatezza (da distinguere dalla non-sensatezza, come più avanti vedremo) delle proposizioni logiche e filosofiche si delinea attraverso il modo nuovo di intendere il rapporto tra i «fatti» (le proposizioni o le *immagini del mondo*) e un qualsiasi stato di cose nel mondo. La tanto

celebrata inferenza logica conduce a delle tautologie e questa è la vera faccia del suo presentarsi come procedimento veritativo. Più o meno la stessa considerazione Wittgenstein la estenderà alla matematica chiarendo, tra le altre cose, che un teorema, ad esempio, non dimostra nulla, ma ci fornisce *semplicemente* una chiarificazione di senso su ciò che è *grammaticalmente* corretto asserire date delle premesse iniziali.

Queste problematiche meritano di essere approfondite, ma lo scopo di ogni prefazione è quello di imbandire il tavolo per la discussione, la quale potrà ben iniziare a prender forma solo dopo aver chiarito ed esplicitato un altro punto, il secondo, che costituirà un'altra visuale di lettura degli autori ai quali abbiamo scelto di interessarci.

La rottura con l'impostazione classica da essi perseguita, infatti, non si limita a stratificarsi e costituirsi solo in ambiti prettamente teoretici, in ciò che, seguendo l'esempio kantiano, potremmo definire secondo l'efficace dicitura di *critica della ragion pura*. È vero, infatti, che sia Derrida che Wittgenstein hanno in particolar modo indirizzato il loro sguardo indagatore verso l'ambito pratico della filosofia, ovverosia verso ciò che tradizionalmente è venuto ad essere connotato come Filosofia Morale o Etica. Ed anche in quest'ambito, l'originalità nei confronti del pensare classico per paradigmi teorici non può non essere messa in luce e analizzata.

Per intenderci, per quel che attiene questo aspetto *pratico* il nostro lavoro non si preoccuperà di individuare prospettive – nel senso filosofico di teorie (d'altra parte questo termine procurerebbe ai due autori un fastidioso prurito intellettuale poiché rimanda ad un'attitudine *generalista* che essi, anzi, hanno sempre cercato di evitare) – che siano capaci di assimilare le loro speculazioni nei confronti del fenomeno "filosofia morale" e più in generale nei confronti dell'etica *tout court*. Si vorrebbe piuttosto sottolineare

un atteggiamento di fondo che ci possa fornire l'opportunità di inquadrare meglio ed esplicitare le particolarità del loro pensiero.

Crediamo che l'"atteggiamento etico" cui faremo, sullo sfondo, riferimento costituisca, infatti, non un semplice corollario rintracciabile all'interno dei loro, diversissimi, modi di *far* filosofia, bensì venga a calibrarsi come l'intera base sulla quale appoggiare, ci si perdoni il termine poco ortodosso, la loro inclinazione filosofica e l'effettiva portata "ribaltatrice" del loro pensiero nei confronti del classico atteggiamento filosofico.

Inutile sottolineare come per un autore quale Derrida l'ambito pratico a cui si è interessata la filosofia incarni, una volta di più, il retaggio della discriminazione platonica tra la verità (l'ideale, l'archetipo, il significato) e la falsità (cioè la materia, la copia, il segno).

Ma la questione relativa all'interesse circa l'aspetto pratico delle filosofie dei due autori in questione, non si esaurirà certo nelle considerazioni sul carattere etico dell'agire. Ad esser più precisi, l'incursione che opereremo nel territorio dell'etica riguarderà il solo Wittgenstein e la cosa troverà giustificazione in un quadro di riferimento di matrice epistemologica ben preciso.

Per quel che riguarda Derrida, troviamo che le assonanze dei temi trattati dal filosofo franco-algerino già dai primi testi giovanili con quelli che, invece, dovrebbero costituire una presunta svolta etica del suo pensiero, siano talmente forti da poterci permettere di non sottolinearle e di non prendere in seria considerazione perfino l'idea che ci sia stata una svolta nel senso pieno del termine. *La voce e il fenomeno* è un testo che si interroga, fra le altre cose, sul tema dell'*alterità*, ed allora risulterebbe interessante capire cosa si pretende che Derrida abbia detto di diverso nello sviluppo del suo pensiero! Questa precisazione potrebbe anche apparire pleonastica, ma ciò non toglie il fatto che sia necessaria.

Il rimando alla sfera pratica reca con sé una ampia gamma di problemi che possono essere inclusi nell'alveo delle problematiche oggetto di studio della Scienza Sociale¹², la quale costituirà, in maniera forte, il tema della terza parte del presente lavoro e che ci vedrà alle prese con definizioni e considerazioni di carattere metodologico/conoscitivo che investiranno l'intera portata del *lógos* filosofico e l'idea di conoscenza.

Come già abbiamo avuto modo di sottolineare facendo riferimento alla nascita dell'ermeneutica ottocentesca, il tema relativo alle dinamiche conoscitive messe in atto dalla filosofia troveranno, sotto la declinazione di *problema sociale*, modo di poter esser vagliate alla luce di un confronto puntuale con i presupposti gnoseologici delle scienze naturali. Si tenterà di giungere ad una ri-descrizione del rapporto che il metodo filosofico intrattiene con l'ambito specifico indagato dalle Scienze Sociali al fine di render manifesta la fallacia di una prospettiva di studio che pretende di far valere assunti epistemologici derivanti dalle Scienze Naturali.

Le considerazioni che riguarderanno il materiale concettuale di cui tenteremo un (ri)maneggiamento si riferiscono concretamente all'obiettivo del nostro studio. Lo scopo consisterà nel riuscire a determinare filosoficamente, conferendo cioè forma filosofica al problema, il senso di una nozione complessa come quella di Scienza Sociale. Per poter ottemperare a questo scopo si renderà necessario procedere per gradi speculativi che abbiano la capacità di sobbarcarsi l'onere del dover specificare il *modus operandi* della ricerca stessa. Si renderà necessario innanzitutto chiarire la materia prima con la quale si desidera forgiare il nostro punto di vista sulle questioni trattate. L'approccio che suggeriamo è una messa in questione del concetto Scienza Sociale in riferimento, lo

¹² Almeno nel modo in cui intendiamo porre noi la questione. Il mezzo attraverso il quale sarà possibile trattare l'argomento Scienza Sociale consisterà in una sorta di curvatura interpretativa. Riteniamo tuttavia di non essere tanto lontani dal vero nell'individuare ne *La voce e il fenomeno* la possibilità di un'apertura alla questione data dal *sociale*. Specificheremo a tempo debito le modalità di una interpretazione di questo tipo.

abbiamo già reso manifesto, alle speculazioni di Wittgenstein e Derrida. Si crede, a questo proposito, possa ritornar utile non una mera caratterizzazione generale del pensiero dei due autori, quanto piuttosto un approccio diretto alle questioni che più di altre possono mostrare meglio il filo rosso che lega e tiene unito il tema della nostra discussione. Per quel che attiene il filosofo austriaco, sarà senza dubbio necessario chiarire le questioni che più direttamente (a parer di chi scrive e di quello di innumerevoli fra gli studiosi di Wittgenstein delle cui analisi ci serviremo) si occupano del problema Sociale (Matematica, Linguaggio – quindi regole, comprensione, ecc.) sullo sfondo di una considerazione generale di tutta l'impostazione speculativa che contraddistinse la sua filosofia.

Il nostro percorso si soffermerà, non a caso, sull'illuminante utilizzo, nell'ambito delle scienze sociali, della filosofia di Wittgenstein così come da Peter Winch realizzato ne *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*¹³.

Ci si muoverà, quindi, nella direzione di un approfondimento di quel che il filosofo e sociologo anglosassone ha teorizzato per inquadrare dal punto di vista filosofico il problema «sociale» e parallelamente si cercherà di imbastire una discussione intorno alle riflessioni che Derrida mette in atto nelle sue letture critiche di alcune concezioni della fenomenologia husserliana.

La critica all'idea di *segno* e quella relativa al discorso circa il momento fondante e originario delle scienze (la Geometria nel caso specifico), cui abbiamo già fatto cenno, ci forniranno alcune chiavi di lettura particolari per l'articolazione del nostro punto di vista su quello che, nello sviluppo del nostro lavoro, costituirà un concetto determinante, quello di «forma di vita» utilizzato da Wittgenstein. Esso sarà declinato in maniera tale da poter agevolmente esser messo in relazione con quel che il filosofo

¹³ P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, tr. it. di M. Mondadori e M. Terni, il Saggiatore, Milano 1972.

austriaco intendeva per *immagine del mondo* o *weltanschauung*. La cosa ci permetterà di soffermarci e di tornare ancora una volta alla presentazione del problema della conoscenza così come questo è stato formulato da Husserl ed è stato da Derrida ridiscusso. La difficoltà consisterà nel riuscire a render efficace e credibile il presentare un modo di intendere la conoscenza – così come l'idea di scienza e la filosofia – come intimamente connessa (si calibrerà via via la portata di questa connessione, notando che essa assume i connotati di un vero e proprio intreccio) alle prospettive e alle forme specifiche che il sociale assume. Gli inevitabili ostacoli teorici, le distinzioni e le specificazioni dei concetti che verranno ad essere usati, troveranno, lungo il corso del nostro studio, ampio spazio per poter esser chiariti e messi in atto.

Capitolo I

La critica anti-essenzialista. Dal «Tractatus» ai successivi sviluppi

§ 1. Una questione di stile

Leggere il *Tractatus logico-philosophicus* è forse una delle esperienze più difficili che un studioso di filosofia possa affrontare.

L'intero tessuto teorico del libro si manifesta, nella sua austera e perentoria semplicità di stile, come assolutamente sfuggente ed ingannevole. La presa intellettuale dei concetti ivi espressi è talmente labile da lasciare stupefatti i lettori e chiunque si sia avvicinato ad essi da non specialista o magari pur possedendo un *curriculum* di studi filosofici di stampo tradizionale. A voler essere un po' più legati alle vicende biografiche dell'autore – o perlomeno a quanto di esse viene tramandato in una maniera che, forse, non tralascia di far trasparire un ché di mitico e di leggendario –, ad esempio per quel che concerne le conoscenze che lo stesso Wittgenstein asseriva di non possedere nei confronti degli autori celebri della storia della filosofia, una lettura che pretendesse di fare la stessa cosa, esonerandosi, quindi, da una certa preparazione propedeutica che chiarisca quale fosse il nucleo ed il contesto nel quale veniva ad inserirsi lo scritto wittgensteiniano, lascerebbe in chi la attua uno strano senso di disagio intellettuale e la spiacevole sensazione di non averci capito granché.

Il tono solenne e misterioso, nonché criptico e mistico, che affiora dalle proposizioni si svuoterebbe, collassando vorticosamente in una vaghezza teorica che retroagirebbe negativamente persino sullo stile estetico di scrittura – il quale è così evidentemente diverso da quello dei libri di

filosofia che lo hanno preceduto e lo hanno seguito – ricacciandolo nel buio di mero esercizio retorico.

Proprio in conseguenza della claustrofobica ermeticità dello stile di scrittura, cui contribuisce la particolare numerazione delle proposizioni che compongono il testo e che hanno suscitato perplessità nei lettori contemporanei e negli editori che erano stati sollecitati alla lettura in vista di una possibile pubblicazione – si sa, ad esempio, che ad un'esplicita richiesta dell'editore von Ficker, il quale si premurava di sapere se quei numeri così bizzarri potessero essere estromessi dal libro, Wittgenstein rispose con un diniego assoluto –, l'intero impianto teorico che veniva a dispiegarsi dalle pagine del *Tractatus* non risultò di facile e totale comprensione nemmeno agli autori che, come lo stesso Wittgenstein ammette candidamente nella prefazione alla sua opera scritta di proprio pugno (l'unica che Wittgenstein, in cuor suo, riteneva necessaria, non avendo trovato "decente" quella approntata da Russell per l'edizione inglese del libro), ne avevano influenzato le idee e avevano propiziato e resa in qualche modo necessaria la stesura.

Il punto di partenza per una proficua lettura e comprensione del testo di Wittgenstein sono da ritenersi, allora, le «grandiose opere di Frege e [...]i lavori del mio amico Bertrand Russell»¹⁴, ma l'individuazione di questo riconoscimento, come vedremo, non attenua per nulla la difficoltà di una comprensione, in conseguenza dello stravolgimento teorico cui l'autore sottoporrà le parole (segni e simboli) in uso nella logica e nella filosofia della logica a lui contemporanea, figlia dei filosofi poco sopra citati.

La discussione cui Wittgenstein darà vita si articola, dunque, sul crinale di una continuità e di familiarità di intenti con le opere degli amici-maestri, ma si rivolterà subito polemicamente, dalla seconda proposizione (la 1.1 secondo la numerazione dell'autore), nei confronti delle pretese

¹⁴ Cfr. la prefazione dell'autore in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964.

“essenzialiste” cui, secondo la prospettiva del filosofo austriaco, anche la loro logica pagava dazio.

Come lo stesso Wittgenstein non aveva tralasciato di far notare nel corso del libro, ogni tentativo di discussione intorno all'*essenza* delle cose, persino intorno all'essenza delle proposizioni della logica, era destinato a scivolare nell'alveo dell'insensatezza. L'orizzonte dell'essenza e dell'esistenza delle cose, degli oggetti del/nel mondo, comprese, dunque, le proposizioni, veniva ad essere ricacciato oltre il confine di ciò che per l'autore costituiva le possibilità espressive del linguaggio. La proposizione 1.1, a questo proposito, recita: «Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose» e rappresenta la chiave di volta per la comprensione di tutta la diatriba anti-esistenzialistica ed anti-essenzialistica intorno alle possibilità e alle pretese di dire qualcosa riguardo a ciò che non può essere detto.

Non si tratta, tuttavia solo di questo. Nella proposizione in questione viene messo in atto tutto un ribaltamento nei confronti della nozione stessa di «fatto» così come si era andata consolidando nella prospettiva empirista della filosofia e della scienza. Il «fatto» è, nell'ottica di Wittgenstein, una rappresentazione (o *immagine*, il che è la stessa cosa) della realtà e, nella chiarificazione che l'autore si preoccupa di fornire nei commenti successivi, cioè nelle proposizioni che seguono la 1.1, esso viene ad esser fatto coincidere con la proposizione stessa¹⁵. Da una parte, dunque,

¹⁵ A proposito della definizione del concetto di “immagine” così come esso è usato da Wittgenstein, facciamo nostre le considerazioni di Pasquale Frascolla contenute nell'*incipit* del secondo capitolo della sua introduzione al *Tractatus*: «chi abbia familiarità con la contrapposizione tra uno stile pittorico rivolto alla raffigurazione della realtà attraverso effetti illusionistici, ed una pittura non figurativa, che non persegue quello scopo, potrà trovare sorprendente il fatto che Wittgenstein, per farne il fondamento della propria teoria del pensiero e del linguaggio, svincoli la nozione di raffigurazione, o immagine, da quella di somiglianza materiale. [...] Non è difficile rendersi conto della necessità di un simile slittamento nel significato del termine “immagine”: se si vuol sostenere che, in un senso tutto da spiegare, la proposizione “la mela è nel piatto” è un'immagine della situazione in cui una certa mela si trova in un certo piatto, si deve poter usare il termine “immagine” in modo tale che non venga implicata alcuna somiglianza materiale tra la proposizione-immagine e la situazione di cui essa sarebbe immagine. È sotto gli occhi di tutti, infatti, che la parola “mela” non somiglia affatto ad una mela (e, quindi, nemmeno a quella

si profila la separazione fra quanto costituisce un *fatto* (o una *proposizione* o un'*immagine*) e quanto viene ad essere escluso da questo costituirsi, ovvero le *cose*, gli oggetti del/nel mondo.

Le *cose* non sono *fatti* perché non costituiscono gli elementi delle proposizioni con cui si articola il nostro linguaggio e la sua logica. Detto questo, occorre far notare che non tutte le proposizioni del nostro linguaggio o del linguaggio filosofico (aspetto centrale nel pensiero di Wittgenstein) costituiscono un *fatto* o dei *fatti* – nell'esplicitare ciò Wittgenstein è molto chiaro – giacché spesso esse si limitano ad essere una “mera collezione” di nomi. Per avere senso, per poter far sì che la proposizione possa essere intesa come *fatto*, è necessario che gli elementi che la compongono, cioè le parole che la formano, siano in una determinata relazione (spaziale, temporale) gli uni agli altri e non un mero miscuglio¹⁶.

Un aspetto in linea con quanto il filosofo austriaco voleva mostrare è rintracciabile nel piccolo spazio e nell'esiguo numero delle proposizioni del libro che sono da ascrivere al tentativo classico della filosofia di descrizione del *mondo e dello stato di cose nel mondo*. Relegando in un angolo il problema intorno a ciò che il mondo è, Wittgenstein ricava nel *Tractatus*, così, uno spazio maggiore – che corrisponde al 90% della totalità delle proposizioni che lo compongono – in cui tracciare una definizione della proposizione stessa, di ciò che costituiva, secondo la sua prospettiva, il problema principale della filosofia e delle incomprensioni da cui essa muove per imbastire le speculazioni che la caratterizzano. Ma il fine di questa differenza di trattamento riservato alle proposizioni del linguaggio e al(le proposizioni sul) *mondo* è anche quello di esplicitare che, nella sua filosofia,

particolare mela), e che lo stesso potrebbe dirsi di ciascuna delle altre parti della proposizione, da un lato, e del corrispondente costituente della situazione, dall'altro (comunque queste parti e questi costituenti vengano identificati).

Cfr. P. Frascolla, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007, pp. 31-32.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 3.141.

questi due ambiti coincidono. L'obiettivo è, dunque, anche quello di dimostrare che *mondo* e *linguaggio* non sono da trattare come oggetti fra i quali è possibile operare una distinzione, come invece alcune correnti di pensiero stabilivano operando una differenziazione radicale fra il linguaggio, inteso come mero strumento indicativo, e i fatti empirici o naturali (le cose, i dati di fatto) che costituiscono ciò che chiamiamo mondo fisico o mondo *tout court*.

Non stiamo qui sostenendo che a Wittgenstein interessasse inserirsi nel pieno di una discussione di tal genere, neanche per controbattere con la propria filosofia idee comunque autorevoli e accreditate dalla tradizione in generale. Crediamo anzi, che la questione in sé fosse all'autore del tutto ed è altamente probabile che i suoi obiettivi polemici fossero rappresentati dai "soli" Russell e Frege, cosa che gli permetteva di non curarsi della tradizione filosofica a cui, in certo qual modo, questi ultimi autori facevano riferimento.

Il punto consiste, dunque, nel comprendere che il presupposto logico di cui parla Wittgenstein, almeno in questa prima fase del suo pensiero, è centrato tutto sulla non distinguibilità e sulla coincidenza fra linguaggio e mondo, ed è bene fare osservare che anche se sotto una veste diversa e per certi versi depotenziata, questo concetto non sarà mai abbandonato dall'autore neanche nei suoi lavori più maturi.

Parlando delle proposizioni del linguaggio, Wittgenstein parlerà allora del mondo in virtù del fatto che: «Dare l'essenza della proposizione significa dare l'essenza di ogni descrizione, e perciò l'essenza del mondo» e soprattutto: «Che il mondo sia il *mio* mondo si mostra nel fatto che i limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io possa comprendere) significano i limiti del *mio* mondo»¹⁷.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 5.6.

A proposito della questione circa il limite del linguaggio, ci appare doveroso, al fine di chiarire meglio la posizione di Wittgenstein, riportare un passo di P. Frasca che possiede

L'ammonimento intorno all'*insensatezza* delle proposizioni che compongono il *Tractatus* si pone lo scopo di risalire lungo tutto il sentiero del dire filosofico che si ostina a voler esprimere sensatamente ciò che invece può solo esser *mostrato*; l'insistenza intorno alla spiegazione della proposizione diviene il *medium* attraverso il quale l'autore ci *mostra* ciò. Questa strategia, questo tentativo, piuttosto che una forzatura o un'incoerenza, catapulta subito l'attenzione verso il limite estremo del linguaggio e delle possibilità del dire: se il confine è il linguaggio, il limite del linguaggio, allora ogni pretesa di descriverlo sarà un ingenuo fuoriuscire dello stesso (o per mezzo di esso, cosa, forse, ancor più paradossale) dalla sua pelle, un guardar(si) da fuori che è, alla lettera, impossibile, quindi insensato.

A questo punto occorre però fare una precisazione. Diviene cruciale, per non cadere in fraintendimenti, distinguere fra ciò che intendiamo significare attraverso il diverso utilizzo dei termini «insensato» e «senza-senso». Bisogna far notare che per Wittgenstein questi due termini non

l'indiscusso merito di specificare in maniera netta il problema in esame. Il passo è il seguente: «Pur essendo tantissime, le cose che, secondo il *Tractatus*, non possono trovare espressione significativa nelle proposizioni del linguaggio si suddividono in due grandi categorie. Nella prima rientrano, innanzitutto, quelle relazioni fra il linguaggio, la sostanza del mondo e lo spazio logico, che fanno sì che una proposizione possa svolgere la propria funzione raffigurativa. Così, non si potrà enunciare sensatamente la relazione che collega un nome all'oggetto di cui esso fa le veci (la relazione di significare, *bedeuten*), né descrivere la forma logica comune ad una proposizione ed allo stato di cose che essa raffigura, né tantomeno formulare le condizioni di verità di una qualunque proposizione, elementare e non. Sul versante dell'ontologia, non solo non si potrà affermare l'esistenza di un determinato oggetto ma, supponendo di avere a disposizione un nome genuino, non lo si potrà usare per asserire, della sua denotazione, che è un oggetto; allo stesso modo, non si potrà parlare di proprietà di, e relazioni fra, stati di cose. Infine, l'intero ambito delle relazioni tra proposizioni che sono riconducibili a relazioni tra le loro condizioni di verità (quali, ad esempio, quella di conseguenza logica e quella di probabilità che una proposizione conferisce ad un'altra proposizione) cadrà al di là della portata del linguaggio significativo.

La seconda grande categoria di cose che non possono essere espresse in proposizioni sensate comprende tutto ciò che riguarda il rapporto tra il mondo e quello che Wittgenstein chiama «il limite del mondo» (*T* 5.632), ossia l'Io in senso non psicologico (solipsismo), e la sfera della volontà e del valore».

Cfr. P. Frascolla, *Il Tractatus...*, cit. pp. 215-216.

sono equivalenti, giacché uno, il primo, si riferisce alla capacità descrittiva di stati di cose nel mondo, mentre il secondo alla possibilità che un segno possa essere usato correttamente all'interno del nostro linguaggio. Il termine «senza-senso», nell'intenzione dell'autore, si riferisce dunque all'uso che del segno si fa all'interno della proposizione e alla relazione che in essa viene ad essere istituita tra le sue parti, cioè tra i suoi segni.

Le proposizioni logiche sono, dunque, *insensate*, ma non *senza senso*, giacché è vero d'altra parte che le *tautologie*, ovvero le proposizioni vere della logica, sono parte integrante del nostro linguaggio e mostrano chiaramente l'uso corretto dei segni all'interno delle proposizioni. Anche l'insensatezza riguarda l'uso – della proposizione e dei suoi segni proposizionali –, ma non più in riferimento alla proposizione stessa e alla relazione fra le sue parti, bensì alla possibilità che essa possa dire qualcosa riguardo a ciò che sta fuori dal *fatto*, ovvero le cose.

La nostra analisi, per poter chiarire meglio questo ed altri aspetti, deve ora cercare di prendere in esame alcune considerazioni di Wittgenstein su ciò che riguarda le *proposizioni false*, nell'alveo delle quali si ascrivono le contraddizioni logiche. Per prima cosa, però, occorre notare che è necessario distinguere tra il rapporto che le tautologie e le contraddizioni intrattengono con le proposizioni vere e false. Se le tutte le proposizioni vere della logica sono, per Wittgenstein, tautologie, ciò non significa che tutte le proposizioni false siano contraddizioni. Wittgenstein sostiene infatti che le contraddizioni hanno in comune con le tautologie un duplice aspetto:

- non raffigurano uno stato di cose nel mondo
- hanno comunque senso (per il motivo più sopra chiarito)

Stando così le cose, però, il piano di studio del pensiero wittgensteiniano richiede di render manifesto il come, partendo da questa

prospettiva, si possano distinguere le proposizioni false dalle contraddizioni. Wittgenstein sostiene che ciò che distingue una proposizione falsa da una contraddizione (e una proposizione vera da una tautologia) è la *capacità di raffigurazione*. La presa in considerazione di questo punto, complica di molto la questione. Occorre dunque fare delle specificazioni in merito al modo in cui Wittgenstein intende la raffigurazione.

Se concentrassimo, infatti, la nostra attenzione alle sole proposizioni false, verrebbe da chiedersi (e lo stesso Wittgenstein lo farà esplicitamente negli scritti successivi al *Tractatus*) come può una proposizione di questo tipo, che raffigura cioè ciò che non sussiste, essere un *fatto*. Di che cosa è dunque *immagine* una proposizione falsa? Questo problema costringerà l'autore ad occuparsene più volte nei suoi scritti, tanto che se ne troverà traccia anche nella *Grammatica Filosofica*, in *Zettel*, nelle *Ricerche Filosofiche* e nei *Quaderni*.

Torniamo, però, al punto e consideriamo quanto segue: «Una proposizione è una configurazione fisica (segno proposizionale) *pensata come immagine di un fatto*, ovvero: La proposizione è il segno proposizionale nella sua relazione di proiezione con il mondo (3.12). Il segno proposizionale, pensato, è una proposizione dotata di *senso*: il suo senso è la situazione che essa rappresenta, o, forse, meglio, *presenta* (*darstellt*; cfr. 2.221, 4.1)»¹⁸, e se, quindi, le proposizioni sono *immagini di fatti*, non si capisce come può una proposizione essere falsa. O meglio, non si capisce come una proposizione falsa possa essere un fatto, un'immagine del mondo. In altri termini:

Se una proposizione è falsa, ciò che essa raffigura non sussiste, cioè non è un fatto. Se la proposizione '*a* è a sinistra di *b*' è falsa, *non c'è* il fatto che *a* è a sinistra

¹⁸ Cfr. D. Marconi, *Il «Tractatus»*, § 4, in Wittgenstein, a cura di D. Marconi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 24.

di *b*. E allora, di che cosa è immagine una proposizione falsa? [...]. La soluzione a cui Wittgenstein giunge nei *Quaderni* è che le proposizioni sono immagini di *possibilità*. «Affinché [...] una proposizione rappresenti uno stato di cose, è necessario solo che le sue parti costitutive rappresentino quelle dello stato di cose e che quelle stiano in un nesso *possibile* per queste. Il segno proposizionale garantisce la *possibilità* (non l'attualità) del fatto che essa rappresenta». [...]. Nel *Tractatus* questa soluzione prende la forma di una distinzione tra fatti e *stati di cose*: uno stato di cose è una situazione possibile, un nesso di oggetti (entità, cose) (2.01); un fatto è «il sussistere di stati di cose». Le proposizioni sono immagini di stati di cose (4.023, 4.031): esse *presentano* situazioni possibili, e *dicono che* quelle situazioni sussistono (sono fatti)¹⁹.

Come può ben vedersi da sé, la questione è assai complessa. Tuttavia dilungarsi su questo genere di specificazioni è compito che crediamo non spetti ad un lavoro come il nostro. L'obiettivo primario dell'analisi che si sta attuando non risiede nell'esposizione sistematica del pensiero dell'autore austriaco. Cercheremo, dunque, di indirizzare la questione verso altri problemi concettuali della filosofia di Wittgenstein, sicuri che a questioni di questo genere sia stata data risposta negli ottimi testi da noi citati in nota – quello di Marconi, o di Frascolla, per ricordarne solo due fra i più significativi ed autorevoli – che si prefiggono di chiarire ed introdurre la lettura del *Tractatus*. Ci è sembrato comunque doveroso far riferimento a questo tipo di ostacoli speculativi per non tralasciare, almeno in linea di principio, di considerare che i problemi interpretativi riguardo le riflessioni dell'autore sulla logica sono tutt'altro che semplici. Tutto ciò si ritiene necessario – e questo è un motivo molto più in linea con il taglio che si cercherà di dare al presente lavoro – anche per render evidente il fatto che Wittgenstein, sulle nozioni di senso e non-senso, sensatezza e insensatezza (ma l'esempio non è e non sarà esclusivo) abbia veramente rovesciato alcune delle più importanti posizioni teoriche del passato e del suo tempo. Occorre d'altra parte tenere ben saldo il presupposto che Wittgenstein, come Frege, ma pur discostandosi da questi, assegnò un preciso valore

¹⁹ Ivi, pp. 24-25.

tecnico ai termini «senso» e «significato» – è importante notare, in via preliminare, che Derrida, come si vedrà più avanti, riporta, in opposizione a quanto invece fa Frege, la mancata distinzione fra i due concetti da parte di Husserl che, nelle *Untersuchungen*, tratta i termini *Sinn* e *Bedeutung* come sinonimi – e che in molti passi del *Tractatus*, come scrive Kenny, «l'ammirazione per Frege si unisce alla critica delle sue concezioni»²⁰.

Far cenno a questo atteggiamento speculativo critico nei confronti delle teorie di Frege, ci conduce, inoltre, dritti ad una necessaria precisazione circa le nozioni di «segno» e «simbolo» nel *Tractatus*. Con la parola *segno*, Wittgenstein intende tutte le parole, scritte o parlate, usate per esprimere il pensiero. Esso è dunque qualcosa di fisico e di percettibile; il *simbolo*, invece, è quel che è comune a tutti i segni usati per esprimere lo stesso pensiero. A proposito di questa distinzione appena fornita, infatti, l'autore, nel *Tractatus*, è assai esplicito: «Il segno è il sensibile nel simbolo» e «Due diversi simboli possono dunque aver in comune l'uno con l'altro il segno (grafema o fonema), – essi allora designano in modo diverso»²¹.

Analizzare da vicino questo tipo di discussione attorno al concetto di segno ci permette di sbirciare da lontano e anticipare alcune considerazioni che Wittgenstein farà proprie ed esporrà nei suoi lavori maturi. La stessa idea del linguaggio come raffigurazione o immagine verrà ricalibrata – ricalibrata, ma non abbandonata. Si presti attenzione a questa precisazione perché diverrà cruciale allorquando si ritornerà alle nozioni di *immagine del mondo* e di *visione del mondo* – con la “scoperta”, a prima vista banale, che vi sono parole, che pure hanno un significato ben preciso («forse», «salve», «maledizione» ecc.) nel nostro linguaggio quotidiano, che non raffigurano alcunché.

²⁰ A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, tr. it. di E. Moriconi, Bollati-Boringhieri, Torino 2001, p. 46.

²¹ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, cit., §§ 3.32-3.321.

Questi sviluppi giungeranno per gradi, ma è ben vero il fatto che già molto tempo prima di iniziare a scrivere il suo *Tractatus* Wittgenstein avesse piena consapevolezza delle problematiche che una *teoria del segno* poteva generare. Un particolare che contribuisce a creare confusione – e l'autore austriaco lo fa notare nel suo primo scritto, la recensione a *La scienza della logica* di Peter Coffey²² – è costituito dal fatto che, ad esempio, il segno «è» appartiene a simboli differenti nel caso in cui esso venga usato come copula, come segno d'eguaglianza o come espressione d'esistenza. Wittgenstein è ovviamente conscio del fatto che non si può certo negare che nel nostro linguaggio utilizziamo il segno «è» secondo queste modalità diverse ma, almeno nell'impostazione del *Tractatus*, la chiarificazione possibile in virtù della logica dovrebbe render chiaro il suo corretto uso nelle proposizioni.

Inizia a profilarsi, però, già molto tempo prima dell'inizio della stesura del *Tractatus* – dalla recensione a Coffey, appunto –, il vivo interesse del filosofo di Cambridge verso le diverse situazioni linguistiche che si mettono in evidenza nel linguaggio comune e nelle sue pratiche²³.

L'elemento di discontinuità e rottura, ma anche di continuità ed implicazioni epistemologiche del linguaggio cosiddetto ordinario con il linguaggio della logica sarà un tema sul quale ritorneremo più avanti.

Per adesso, ci basti sottolineare che, qualora si sia mossi dalla curiosità e dalla voglia di analizzare il pensiero del filosofo austriaco nel suo insieme,

²² P. Coffey, *The Science of Logic. An Inquiry into the Principles of Accurate Thought and Scientific Method*, 2 voll., Longmans, Green and Co., London 1912.

La recensione cui si fa riferimento è contenuta, in versione italiana, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1974, pp. 113-115.

²³ Cfr. a questo proposito quanto scrive Marconi: «Dunque, già nel *Tractatus* (come poi nelle *Ricerche*: cfr. ad esempio PU, 49, 180, 486, 561) è l'uso a determinare l'identità effettiva, "profonda" di un'espressione linguistica, al di là dei suoi tratti apparenti, "superficiali". D. Marconi, *Il «Tractatus»*, § 6, cit., p. 53.

La nostra posizione, come espresso nel testo, è che già dalla recensione a Coffey questo aspetto sia, in qualche modo, visibile.

si riescono a scorgere elementi che ricorrono spesso nel corso della sua speculazione.

Continuando nella nostra analisi, o per meglio dire, in questa sorta di breve introduzione al pensiero di Wittgenstein, dobbiamo far i conti con le riflessioni di Wittgenstein su tautologie e contraddizioni. Osserviamo, dunque, cosa hanno in comune queste due tipologie di proposizioni. Dobbiamo innanzitutto render chiaro che le tautologie e le contraddizioni sono insensate e per poter fare ciò è necessario spiegare perché esse sono «pseudo-proposizioni». Una proposizione, per essere sensata, deve poter essere *o vera o falsa*, ma le tautologie sono sempre vere e le contraddizioni sono sempre false, dunque non soddisfano questo requisito:

Una proposizione sensata o afferma la sussistenza di uno stato di cose, o afferma che nel mondo si dà una qualunque tra le combinazioni del sussistere e del non sussistere di dati stati di cose. Se si tiene conto del carattere contingente attribuito agli stati di cose, e della tesi secondo cui solo esprimendo concordanza con alcune tra le possibili combinazioni del sussistere e del non sussistere di certi stati di cose (ma non con tutte), si conserva il carattere raffigurativo delle asserzioni, allora si ricava immediatamente la conseguenza che nessun tentativo di affermare qualcosa di necessariamente vero (o di necessariamente falso) potrà mai generare una proposizione dotata di senso. Così, se la proposizione:

[I] “piove” è vera se, e solo se piove

non descrive una situazione contingente, allora non la si può considerare una genuina proposizione.

Analogamente, se è impensabile che una certa entità non possieda una certa proprietà, ossia se la possiede necessariamente, allora per la teoria del *Tractatus*, risulta egualmente impensabile che la possieda: pensare, infatti, è raffigurare una situazione contingente, che potrebbe anche non sussistere, e questo non sarebbe il caso, nell'ipotesi fatta. Una proposizione come:

[2] il blu è un colore

illustra questa non remota eventualità. Infatti, se il blu non fosse un colore, non sarebbe il blu, e tanto basta per mettere la proposizione [2] all'indice, perché non risulta interpretabile come se affermasse la sussistenza di una situazione contingente. [...] Oltre alle proposizioni semantiche, come la [I], ed alle proposizioni sulla categoria cui un'entità appartiene, come la [2], ci sono anche altri tipi di proposizioni, come, ad esempio:

[3] $5 + 7 = 12$

che chiaramente, non affermano la sussistenza di una situazione contingente e che quindi in base al criterio sopra enunciato, devono essere relegate nella sfera delle pseudo proposizioni. Ed è inutile aggiungere che la proposizione [3] è rappresentativa della sterminata classe delle proposizioni matematiche (non solo aritmetiche), che dovrebbero subire, tutte, la stessa ingloriosa fine della [1] e della [2]²⁴.

Tirando le somme sulla questione, diremo che:

[...] I tratti non contingenti del mondo e del linguaggio non sono materia di asserzione significativa ma possono essere esclusivamente esibiti dal corpo di proposizioni costituito dalle proposizioni elementari e dalle loro funzioni di verità, tautologie e contraddizioni comprese. Il vero limite del linguaggio è che esso non può dare espressione proposizionale a questi tratti: non ci sono proposizioni dotate di senso che vertano su di essi e che ne asseriscano la sussistenza e, quindi, non ci sono verità necessarie, ossia proposizioni che raffigurano presunte situazioni sussistenti in ogni circostanza concepibile²⁵.

Anche Diego Marconi, intorno alla problematica circa il come interpretare ciò che Wittgenstein dice sui limiti del linguaggio e i limiti del mondo si esprime in maniera simile: «Secondo il *Tractatus*, il linguaggio non può descrivere le proprietà formali o 'interne' del linguaggio e del mondo. Infatti una proprietà è interna se è impensabile se è impensabile che il suo oggetto non la possieda (4.123); le proprietà interne sono in questo senso essenziali o necessarie. Se è *impensabile* che esse non siano possedute dai loro oggetti, una proposizione che nega una proprietà essenziale dev'essere priva di senso. Ma se la negazione di una proposizione è insensata, allora [...] anche la proposizione stessa è insensata»²⁶.

²⁴ Cfr. P. Frascolla, *Il Tractatus...*, cit. pp. 216-217.

²⁵ Ivi, p. 221. Sui temi che non sono stati ancora trattati, come quello relativo all'analisi delle «proposizioni elementari», ci riserviamo di ritornare più avanti.

²⁶ D. Marconi, *Il «Tractatus»*, § 6, cit., p. 48.

Lo stesso Wittgenstein, a proposito dell'idea del limite del linguaggio, a circa dieci anni dalla pubblicazione del *Tractatus*, scrisse che esso: «[...] si mostra nell'impossibilità di descrivere il fatto che corrisponde a una proposizione (che è la sua traduzione) senza appunto ripetere la proposizione»²⁷.

È possibile approcciare la comprensione del tema del limite anche guardando direttamente al modo in cui Wittgenstein stesso ammonisce circa il senso delle proposizioni del *Tractatus*. Nella prefazione all'opera, egli infatti scrive che tutte le proposizioni del libro sono *insensate* e che lo scopo del lettore che le capisce è appunto quello di riconoscerle come tali. Il problema consiste nel capire perché, dunque, l'autore dica che le proposizioni del proprio testo siano *insensate*. Su questo punto la critica si è considerevolmente divisa e il nostro obiettivo non è in alcun modo quello di esplicitare le diverse posizioni a riguardo. Rimane, quindi, la consapevolezza di una sfuggevolezza concettuale di ciò che l'autore ha inteso dire a riguardo, sebbene noi crediamo di non andare troppo distanti da una sua possibile "soluzione" se solo volessimo intendere la struttura del libro come paradossale e, nel far ciò, ne prendessimo atto senza tentare invano di sciogliere ciò che non può essere sciolto e risolvere ciò che non può essere risolto. Il paradosso del libro, come ogni paradosso, non può allora darci alcuna garanzia su come comportarci. Valga, per noi, la considerazione che Ray Monk fa a riguardo:

Quello che il lettore deve decidere per conto proprio è se egli pensi [...] che le cose che queste proposizioni *tentano* di dire sono vere o le proponga come esempi di quel tipo di non senso in cui cadono i filosofi quando cercano di spingere l'uso del linguaggio oltre i suoi limiti [...]; secondo me Wittgenstein crede davvero, per esempio, che il mondo sia la totalità dei fatti e non delle cose, ma anche che qualsiasi tentativo (compreso il suo) di *dire* questo finisca nel non senso²⁸.

²⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 33.

²⁸ Cfr. R. Monk, *Leggere Wittgenstein*, tr. it. di G. Rigamonti, Vita e pensiero, Milano 2008, p. 42.

Lo stesso Wittgenstein, ancora, come riportato da Monk in una monumentale biografia dedicata all'autore austriaco²⁹, scrive a Russell a proposito della logica e dei limiti del linguaggio:

Il punto centrale è la teoria di che cosa può essere detto (*gesagt*) mediante una proposizione — cioè mediante il linguaggio — (e, il che finisce per essere lo stesso, che cosa può essere *pensato*), e che cosa non può essere detto mediante una proposizione, ma solo mostrato (*gezeigt*); il che, io credo, è poi il problema basilare della filosofia³⁰.

Torniamo ai nostri problemi e continuiamo, allora, a discutere sulla questione inaugurata dalle considerazioni sulle tautologie e sulle contraddizioni.

Wittgenstein, lo abbiamo già accennato, mostra che tutte le proposizioni tautologiche sono sempre vere, mentre tutte le contraddizioni sono sempre false. Lo scopo della logica è appunto quello di distinguere le prime dalle seconde e l'obiettivo della filosofia del *Tractatus* è anche quello di far vedere che, in fondo, per far ciò, non è necessaria alcuna competenza speciale.

Per quanto riguarda le tautologie Wittgenstein analizza l'esempio classico di sillogismo logico:

Tutti gli uomini sono mortali
Socrate è un uomo
Dunque Socrate è mortale

Il punto cruciale è rappresentato da ciò che in logica si definisce *inferenza*, cioè la deduzione di una proposizione a partire da altre proposizioni date. Dire che una proposizione può essere *inferita* da altre è semplicemente mostrare che essa non aggiunge nulla a ciò che avevano già detto le altre proposizioni. La proposizione conclusiva del sillogismo

²⁹ Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, tr. it. di P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991.

³⁰ Ivi, p. 167.

logico, dunque, era già contenuta implicitamente nelle due precedenti ed essa, non mostra alcuna verità che le altre già non possedevano.

Esplicitare questo era per Wittgenstein fattore di grande importanza poiché gli permetteva di adombrare l'idea che la logica fornisse *verità* fondate ed indiscutibili. La verità è per l'autore, dunque, una questione, che non appartiene alla logica (e questa considerazione potrebbe, nella prospettiva del filosofo austriaco, essere estesa finanche alla matematica, come infatti farà in alcuni dei suoi successivi lavori). Per affermare il contrario si dovrebbe ammettere che essa salti fuori ad un certo momento nel cuore del sillogismo e la questione diverrebbe, appunto, quella di riuscire a mostrare come. Per Wittgenstein era impossibile render conto di questa genesi – diciamo pure che porsi un pensiero di questo tipo rappresentasse per lui un puro non-senso – proprio in virtù del fatto che nelle inferenze logiche non v'è traccia di questa nascita. All'autore interessava soltanto mostrare che l'inferenza logica esplicita, "semplicemente", ciò che era stato già detto.

Problema diverso, invece, che costringerà Wittgenstein a rivedere in seguito alcune sue considerazioni sulla necessità di un simbolismo chiaro e corretto (quello usato da Frege e da Russell, ad esempio), è costituito dall'analisi delle contraddizioni. Ma su quest'aspetto torneremo fra un attimo.

Occorre sottolineare, semmai ce ne fosse ancora bisogno, il fatto che, poiché l'idea di fondo del *Tractatus* è, come mostrato dalle sue proposizioni, quello di riuscire ad esplicitare la differenza fra i *fatti* e le *cose* e, poiché i primi sono delle *immagini* il cui scopo è raffigurare la realtà, per poter parlare propriamente di *immagine* e di *raffigurazione* è necessario che queste abbiano *qualcosa in comune con ciò che raffigurano*. Questo *qualcosa* è da Wittgenstein chiamato «forma della raffigurazione». Tale forma della raffigurazione può essere spaziale, temporale (la prima *si vede* nel grafema,

la seconda *si vede* nel fonema) ecc., ma deve comunque essere una forma logica. Il punto decisivo, quello che meglio chiarisce il punto di vista wittgensteiniano sulla logica, è costituito dal fatto che un'immagine può sì rappresentare il raffigurato, ma non la propria forma di raffigurazione. Se l'immagine potesse fare ciò, infatti, crollerebbe il limite costituito dall'impossibilità del potersi guardare dall'esterno che è da Wittgenstein considerato all'origine di ogni confusione filosofica. La forma della logica del nostro linguaggio non può esser detta, ma solo mostrata e questa è la ragione per la quale Wittgenstein asserisce, nella proposizione 6.13, che la logica è, come l'etica e l'estetica, «trascendentale» ed è, seguendo l'indicazione di Monk, probabilmente il motivo che lo spinse a considerare il *Tractatus* come una collezione di proposizioni insensate. Da questo momento in poi sarà necessario capire le modalità attraverso le quali l'autore continua il proprio lavoro filosofico.

§ 2. Il "pregiudizio" della Generalità

Alcune delle considerazioni cardine del *Tractatus*, durante il lungo periodo di distacco dalla filosofia (coerente con la convinzione di aver risolto *tutti* i problemi filosofici), che durerà per almeno i sei anni nei quali Wittgenstein farà il maestro di scuola elementare, saranno destinate a mutare profondamente – anzi diverranno, agli occhi dello stesso autore, la testimonianza della caduta della propria filosofia nella confusione conseguente al fraintendimento della “logica” delle proposizioni che formano il nostro linguaggio che il libro intendeva mettere alla berlina –, mentre altre rimarranno il punto focale intorno al quale prenderà il via il seguito del suo filosofare. Non è il caso di dilungarci eccessivamente sulle tesi continuiste o discontinuiste intorno alla problematica considerazione

critica riguardante il *primo* e il *secondo* Wittgenstein³¹. Ci basterà notare come alcuni concetti vengano abbandonati, mentre altri saranno fatti

³¹ Alcuni chiarimenti ci appaiono, però, necessari. Ciò che contrassegniamo come tesi *continuista* è una strategia interpretativa dei testi wittgensteiniani che coglie un *continuum* teorico tra le riflessioni contenute nel *Tractatus* e gli sviluppi delle idee già in esso espresse cui l'autore perverrà nella produzione delle opere successive. Questa lettura sostiene, insomma, che lo scossone speculativo che può rintracciarsi negli scritti posteriori al *Tractatus* non deve essere inteso come definitiva rottura e ritrattazione di quanto sostenuto precedentemente, bensì come un'accurata autocritica che porta lo stesso filosofo austriaco a ripensare alcune delle sue riflessioni sotto una chiave di lettura sì diversa, ma non per questo contraddittoria. Per quel che riguarda la tesi *discontinuista*, che come si è già capito sostiene l'esatto contrario di quanto appena specificato, ci preme sottolineare alcune questioni.

La lettura dei testi del Wittgenstein giovane e maturo ha spesso comportato, per la storiografia filosofica e per la critica, l'assunzione di un punto di vista radicale. In molti autori, anche in chi non si è specializzato in particolar modo sul problema della continuità o non continuità tra i due periodi wittgensteiniani, è quasi sempre prevalsa la linea interpretativa che configura una rottura speculativa fra i due periodi della produzione del filosofo austriaco. Sovente, questa rottura è stata calibrata in direzione del rintracciamento di una vera e propria continua correzione da parte dello stesso autore, nei testi successivi al *Tractatus*, delle posizioni teoriche che a torto o a ragione sono state elette a *summa* delle proposizioni della prima opera. Lo stesso Wittgenstein fornisce molti elementi che incoraggiano questa lettura. Le *Ricerche*, ad esempio, sono pieni di passaggi che contengono critiche o rivedute delle conclusioni, e finanche delle premesse, su cui si basa l'intero impianto del *Tractatus*.

La situazione è però sfuggita di mano, tanto che si è diffusa una certa *vulgata* – in cui sono caduti anche pensatori tutt'altro che ingenui – che ritiene sia ormai assodato ed insindacabile il poter ritenere non valida una nuova e diversa interpretazione dei rapporti di continuità fra le opere successive e il *Tractatus*. La questione diventa paradossale quando, ad esempio, si utilizzano come modelli paradigmatici del cambiamento speculativo del Wittgenstein maturo nei confronti di quello giovane proprio posizioni che si sposano bene con la tesi *continuista*. Si prenda ad esempio il modo in cui Gian-Carlo Rota si esprime a riguardo. Il matematico italo-americano ritiene che il *Tractatus* sia «all'origine di 'uno dei più insidiosi pregiudizi' del XX secolo, riferendosi in particolare alla celebre tesi secondo cui 'tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare si deve tacere'». Rota interpreta drasticamente tutta l'opera di Wittgenstein posteriore al *Tractatus* come il tentativo di emendare questa tesi e in particolare rilegge le *Ricerche Filosofiche* come «una ripetuta abiura della sua *gaffe* giovanile». Cfr. F. Palombi, *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra matematica e fenomenologia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2003, p. 39.

Riteniamo che la scelta compiuta da Rota, fra le proposizioni del *Tractatus*, per render manifesta la rottura tra i due Wittgenstein sia stata incauta e fuori bersaglio. La posizione teorica espressa dalla proposizione – che è contenuta nella prefazione che Wittgenstein stesso fa al suo libro, ma che ricompare, manchevole della prima parte, come proposizione 7, conclusiva del testo – è proprio una di quelle che Wittgenstein non correggerà mai, almeno non nella sua intrezza e non con la radicalità che vi vede Rota.

Tutte le analisi contenute in *Della Certezza*, ad esempio, ci pare possano essere inquadrate nell'ottica di un avvaloramento, seppur all'interno di un piano di discussione più ampio, della considerazione che di cui qui si discute. Non è per formale o vuoto mantenimento del diniego di parlare di ciò di cui non si può che Wittgenstein – questo è

roteare (così si esprime lo stesso autore) in modo tale da fornire un nuovo punto di vista da cui guardare le cose³².

Al primo gruppo appartiene certo l'idea propriamente *logicista*, che contribuiva più di tutte a collocare l'intero impianto del *Tractatus* nel solco di una continuità, seppur contrassegnata da particolari originali e innovativi, con quella dei filosofi della logica e dei logici del tempo, che è costituita dalla necessità di rintracciare *la forma della raffigurazione in quanto forma logica* fra le proposizioni del linguaggio e lo *stato di cose* che esse raffigurano.

All'interno del libro Wittgenstein, infatti, aveva sì affermato che: «Tutte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, del tutto ordinate logicamente»³³, ma aveva anche supposto che, in filosofia, se si fosse veramente voluto tentare di chiarificare le confusioni in cui essa spesso cade, sarebbe stato utile riformulare i pensieri nel tipo di linguaggio simbolico che Frege e Russell avevano inventato³⁴. Così egli, a

uno dei punti nodali teorici di *Della Certezza* – ritiene che non si possa dir nulla riguardo il fondamento dell'agire. Il silenzio è invece l'esito cui la parola, persino l'espressione chiarificata e chiarificatrice dalla logica, giunge quando, nell'impossibilità di esprimersi su ciò di cui nulla può dire, deve lasciare il posto alla pratica, all'agire. Ed il fondamento dell'agire, proprio perché fondato sull'azione e non sul linguaggio, non può dirsi.

³² «Il pregiudizio della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo roteare tutte quante le nostre considerazioni [...]». Cfr., L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1999, § 108.

³³ L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 5. 5563.

³⁴ Il punto di vista wittgensteiniano oscilla dunque fra due tendenze inconciliabili: da una parte il desiderio della purezza cristallina della logica, dall'altra la necessità di volgere lo sguardo al linguaggio ordinario. Questa seconda prospettiva costituisce il *proprium* di ogni indagine linguistica. Si vedano le parole di É. Benveniste che ben rappresentano questa biforcazione di interessi fra l'approccio logicista e quello della linguistica: «Il logico scruta le condizioni di verità che devono essere soddisfatte dagli enunciati in cui la scienza prende corpo; rifiuta il linguaggio "comune" come equivoco, incerto, instabile, e vuole forgiarsi una lingua interamente simbolica. Ma l'oggetto del linguista è appunto questo "linguaggio comune", che prende come dato e del quale esplora l'intera struttura».

Cfr. É. Benveniste, *Tendenze nella linguistica generale*, in *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M. V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 1990, p. 21.

Riportando questa citazione non intendiamo in alcun modo appiattare la speculazione di Wittgenstein sui criteri epistemologici della linguistica. Si avrà modo, infatti, di esplicitare anche la lontananza delle sue riflessioni da quelle di una teoria generale del linguaggio e della lingua. Quel che ci sembrava necessario, però, era render manifesta la

questo proposito, si esprime: «Per sfuggire questi errori dobbiamo impiegare un linguaggio segnico, il quale li esclude non impiegando, in simboli diversi, lo stesso segno, e non impiegando, apparentemente nello stesso modo, segni che designano in modo diverso. Un linguaggio segnico, dunque, che obbedisca alla grammatica logica – alla sintassi logica –. (L’ideografia di Frege e Russell è un tale linguaggio, che certo non esclude ancora tutti gli sbagli)»³⁵.

Questa considerazione, a cui alla fine del precedente paragrafo avevamo fatto cenno rimandandone la discussione, è alla base della revisione del proprio pensare alla quale Wittgenstein si sottoporrà, spinto anche dalla profondità e dall’acutezza delle obiezioni che Frank Ramsey, un promettente studente di filosofia che andò a trovarlo con l’obbiettivo di farlo ritornare a Cambridge, gli mosse nel corso delle loro discussioni sulle proposizioni del *Tractatus*; discussioni che, per certi versi, hanno rappresentato un vero e proprio ritorno alla filosofia per il pensatore austriaco.

Analizziamo adesso, più da vicino, il percorso che porterà Wittgenstein ad abbandonare l’idea del formalismo logico come grimaldello per scardinare la confusione filosofica e il consequenziale abbandono della pretesa generalista in cui egli stesso arriverà ad inserire le ipotesi sulla forma logica che avevano costituito uno dei nuclei teorici (ancora una volta, per convenienza, utilizziamo il concetto di teoria, ma dalla nostra precedente discussione è chiaro che esso non è il modo corretto di indicare l’impianto del libro) basilari del *Tractatus*.

Si dirà, dunque, ancora, delle contraddizioni.

La contraddizione è, lo abbiamo visto, l’esatto opposto della tautologia, poiché è sempre falsa indipendentemente dal valore di verità delle

tendenza wittgensteiniana a non rinchiudersi in ambiti di studio troppo asfittici ed autoreferenziali.

³⁵ Cfr., L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 3.325.

proposizioni che la compongono, ma questa definizione, apparentemente banale, nasconde delle insidie che Wittgenstein non mancherà di osservare.

Riportiamo, per aiutarci, un passo estratto dal testo *Alcune considerazioni sulla forma logica* che ci possono aiutare per meglio circoscrivere l'ambito del problema che occorre presentare e render chiaro.

L'idea è questa: esprimere in un adeguato simbolismo ciò che nel linguaggio comune ingenera fraintendimenti senza fine. In altri termini: dove il linguaggio traveste e maschera la struttura logica, dove ambigualmente esso usa un unico e stesso termine in una infinità di significati differenti, là noi dobbiamo sostituire al linguaggio comune un simbolismo il quale ci offra una chiara immagine della struttura logica, escluda pseudoproposizioni, e usi i termini in modo non ambiguo [...].

La reciproca esclusione degli asserti di grado in analizzabili contraddice un'opinione (da me pubblicata molti anni fa) in virtù della quale sarebbe impossibile che delle proposizioni atomiche si escludano l'una con l'altra. Deliberatamente io dico: "escludere" e non "contraddire". Infatti questi due concetti (esclusione e contraddizione) non si equivalgono; le proposizioni atomiche, pur non potendosi contraddire l'una l'altra, possono tuttavia escludersi l'una l'altra. Cercherò di chiarire questa mia asserzione. Vi sono funzioni le quali possono dare una proposizione vera unicamente per un unico valore del loro argomento, poiché (mi sia permesso esprimermi così) in esse v'è posto per un unico valore. Prendiamo, ad esempio, una proposizione la quale asserisca l'esistenza di un colore R in un certo tempo T in un certo luogo L del nostro campo visivo. Io scriverò questa proposizione come «RLT» e (per ora) non considererò come tale asserto debba ulteriormente analizzarsi. «BLT» dice, allora, che il colore B è nel luogo L nel tempo T, e sarà chiaro (qui, alla maggior parte di noi; e a noi tutti nella vita quotidiana) che «RLT & BLT» è una sorta di contraddizione (e non, semplicemente, una proposizione falsa). Ora, se gli asserti di grado fossero (come io pensavo) analizzabili, allora noi potremmo piegare questa contraddizione dicendo: il colore R contiene tutti i gradi di R e nessun grado di B, e il colore B contiene tutti i gradi di B e nessun grado di R. Ma da quanto io ho detto sopra segue che nessuna analisi può eliminare gli asserti di grado. Com'è allora che avviene la reciproca esclusione di RLT e BLT? A mio avviso, essa consiste nel fatto che sia RLT, sia BLT sono (in un certo senso) complete. Ciò che nella realtà corrisponde alla funzione «()LT» lascia posto per un'unica entità – in quello stesso senso in cui noi diciamo che su una sedia v'è posto per un'unica persona. Il nostro simbolismo (il quale ci consente di formare il segno del prodotto logico di «RLT» e «BLT») non offre, qui, un'immagine corretta della realtà³⁶.

³⁶ La versione italiana che abbiamo qui riportato fedelmente è contenuta in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., pp. 116-121.

Facciamo notare, per essere ancora più chiari e per mostrare come l'obbiettivo dell'attacco fossero le confusioni filosofiche e quindi la veste "metafisica" stessa della filosofia, il fatto che Wittgenstein nel medesimo passo, poche righe prima del passo che noi abbiamo sopra riportato, fornisce due esempi (volutamente forzati e grotteschi) delle «pseudoproposizioni» che nascono dalla confusione della logica del linguaggio: «[...] "Il rosso è più alto del verde" o "Il Reale, pur essendo un *in sé*, deve anche essere in grado di divenire un *per me*"³⁷.

Quest'argomentazione si pone il duplice scopo di mostrare che tutta la filosofia è frutto di fraintendimento e, insieme, che la filosofia del *Tractatus*, almeno in alcuni suoi punti, cade nella stesso solco di errore causato da tale incomprendimento.

Per comprendere bene il meccanismo logico che è all'opera nelle speculazioni di Wittgenstein, per penetrare in profondità, dunque, nello scarto tra ciò che egli ammette di aver scritto nel *Tractatus* e quanto, invece, sta andandosi formando nella sua "nuova" filosofia, occorre tener presente che per risolvere questa situazione, determinata dall'analisi delle contraddizioni, l'autore sottopone la sua nozione di proposizione atomica, nello specifico la nozione che le proposizioni atomiche siano logicamente indipendenti l'una dall'altra, ad un drastico cambiamento. Le proposizioni atomiche sono (sull'esempio di quanto pensato da Bertrand Russell) quelle proposizioni non ulteriormente scomponibili; esse rappresentano *fatti* non composti da altri *fatti*. Ma, per mettere insieme proposizioni atomiche, Wittgenstein si vede costretto, come sopra accennato, a rinunciare all'idea che esse siano logicamente indipendenti: consideriamo il caso di una proposizione formata dall'unione di proposizioni atomiche quale, ad esempio, «Questo è rosso e questo è blu». La proposizione così composta genera una contraddizione nonostante sia una congiunzione di

³⁷ *Ibidem*.

proposizioni atomiche (abbiamo qui deciso di contrassegnare col corsivo la parola «questo» per render chiaro che essa designa, nelle intenzioni di Wittgenstein, lo stesso punto dello spazio geometrico). Questa proposizione mostra inoltre che, pur esprimendola in un simbolismo adeguato, essa non può essere immune dal generare confusione ed incertezza. La proposizione «*Questo* è rosso e *questo* è blu» è infatti una contraddizione diversa, nella sua espressione simbolica, da quella del tipo «Socrate è un uomo e *non* Socrate è un uomo» e questa è la ragione per la quale essa non può essere espressa mediante l'uso dello stesso simbolismo. Per la seconda, infatti si potrebbe usare la formula «p e non p», mentre per la prima, in conseguenza della sua diversa forma, occorre invece usare la formula «p e q». Ora, il punto è che, nella maggior parte dei casi le congiunzioni così espresse non risultano essere contraddizioni e in virtù di questa considerazione diviene più agevole, dunque, vedere, secondo la riflessione di Wittgenstein, che il simbolismo non è qui di nessun aiuto poiché non è in grado di *mostrare* nulla meglio del linguaggio comune.

§ 3. *Due importanti questioni: la critica alle nozioni di "causa-effetto" e di "dubbio"*

Sugli sviluppi delle riconsiderazioni cui Wittgenstein sottopose il suo pensiero ritorneremo dopo. Il modo in cui l'autore risponderà alle sollecitazioni di Ramsey sarà foriero di interessanti analisi e di originali spunti di riflessione e costituirà il punto di partenza per la rivoluzione che vide protagonista la sua filosofia in ambiti molto più vasti di quelli che di primo acchito si potevano rintracciare come basilari per la comprensione del *Tractatus*. Wittgenstein dirige, infatti, la sua analisi ben oltre la logica

fino ad ambiti che non esiteremo³⁸, anche perché su questo punto la critica è assolutamente concorde, a definire assolutamente eterogenei, ma comunque legati da un sottile filo argomentativo che, in fondo è sempre rintracciabile nel desiderio di smantellamento delle pretese essenzialiste già riscontrato nel *Tractatus*. Un proposito smascheratore che non esita ad ergersi ed indirizzarsi anche contro le conclusioni cui giungeva il *Tractatus* stesso.

Lo smantellamento meticoloso cui Wittgenstein sottopone l'idea centrale del libro, quella che si preoccupava di rintracciare la *forma della raffigurazione in quanto forma logica*, ci costringe a passare in rassegna, prima di arrivare ad una sua chiara esposizione, altre concezioni che ai presupposti essenzialisti, che pure l'autore credeva di essersi lasciato alle spalle, pagavano un certo dazio.

Questo è certamente il caso della questione che si articola intorno alla considerazione del problema della «causalità», argomento che è assolutamente coerente con la finalità argomentativa di definizione della proposizione.

Seguendo il percorso teorico che il filosofo austriaco intraprende, diviene dunque necessario esplicitare la genesi delle considerazioni intorno al principio di *causa-effetto*.

Alle considerazioni sulla causalità Wittgenstein arriva attraverso il tortuoso argomento riguardante la natura della proposizione in generale e delle proposizioni atomiche o semplici. È bene osservare – lo abbiamo già fatto notare nella parte conclusiva del paragrafo precedente, prendendo in considerazione il problema dell'uso del simbolismo per l'analisi delle

³⁸ Si badi bene, non stiamo qui in alcun modo asserendo che il *Tractatus* possa essere considerato come un testo che parla esclusivamente di logica (o di etica, come vorrebbe, secondo il nostro modesto parere anche con un certo grado di ragionevolezza, certa critica), ma stiamo solamente rendendo manifesto il fatto che sarà la stessa nozione di *giuoco linguistico*, propria delle sue opere successive, a comportare un allargamento delle maglie del pensiero wittgensteiniano fin dentro aree speculative che erano state trattate, seppur in maniera meno diretta, già nella sua prima opera.

contraddizioni – che quest’ultimo tipo di proposizioni ha costituito un vero e proprio crocevia problematico per la filosofia wittgensteiniana. Alcune riflessioni sul carattere delle proposizioni atomiche risultano essere determinati per comprendere appieno il perché l’autore sviluppi determinate conclusioni ed è altresì interessante notare come Wittgenstein si preoccupi di analizzare nei dettagli le implicazioni che lo studio di tali proposizioni comporta.

Il nostro obiettivo, però, non è quello di soffermarci in maniera esaustiva sul problema delle proposizioni atomiche, quanto piuttosto quello di render manifesto il modo in cui determinate questioni giungono ad essere approcciate a partire da questo. Il principio di «causalità» è proprio uno di quei concetti che risulta paradigmatico in tal senso. Vediamo perché.

Nella propria trattazione intorno all’essenza della proposizione, Wittgenstein è certamente consapevole delle difficoltà cui va incontro. Prima fra tutte, ovviamente, quella che nasce a partire dalla considerazione che se si accetta la nozione generale di proposizione come immagine di situazioni possibili, come, dunque, raffigurazione di uno stato di cose, ciò non comporta in alcun modo il fatto che tutte le proposizioni siano elementari, cioè immagini di singoli stati di cose. Per dirla con Diego Marconi, autore di una dettagliata introduzione al *Tractatus*:

Essa [la nozione generale di proposizione] implica invece che ogni proposizione manifesti quali stati di cose la renderebbero vera, e quali falsa: che essa sia «l’espressione delle sue condizioni di verità» (4.431b). Da un certo punto di vista, un linguaggio fatto solo di proposizioni elementari sarebbe sufficiente per tutti gli scopi a cui il linguaggio può davvero servire: «L’indicazione di tutte le proposizioni elementari vere descrive il mondo completamente» (4.26). D’altra parte, è nella nozione stessa di proposizione – nell’«essenza» della proposizione (5.471) – che essa non sia necessariamente elementare³⁹.

³⁹ D. Marconi, *Il «Tractatus»*, cit., p. 35.

Mettendo da parte la questione circa il calcolo del valore di verità di una proposizione, il quale dipende dal valore di verità delle proposizioni elementari che la compongono, che sono cioè i suoi *costituenti*, è opportuno far notare come Wittgenstein si renda conto che esso – il calcolo – non può essere applicato a tutti i tipi di proposizione. È questo il caso delle proposizioni che non sono formate dai connettivi enunciativi, detti vero-funzionali (come lo sono “non”, “e”, “o”, “allora”). Queste sono le *proposizioni quantificate*, caratterizzate dal fatto di manifestare un tipo di complessità non riducibile a quella determinata dai connettivi, quelle cioè dette di *atteggiamento proposizionale* che hanno come *costituenti* proposizioni di cui non sembrano essere funzioni di verità e quelle che *esprimono relazioni causali tra stati di cose*, che sono composte mediante connettivi non vero-funzionali.

Quest'ultimo caso è quello che più ci interessa.

Prendiamo ad esempio quanto Wittgenstein afferma con le proposizioni 5.135, 5.136 e 5.1361 del *Tractatus*: «In nessun modo può concludersi dal sussistere d'una qualsiasi situazione al sussistere d'una situazione affatto differente da essa»; «Un nesso causale, che giustifichi una tale conclusione, non v'è»; «La credenza nel nesso causale è la *superstizione*»⁴⁰.

Il punto di vista dell'autore qui necessita di alcuni chiarimenti, altrimenti si rischierebbe di perdere il senso di quanto egli afferma. La lettura di queste proposizioni potrebbe generare il fondato sospetto che Wittgenstein stia effettivamente negando la possibilità che possa darsi una scienza della natura, poiché si sta in questo frangente minando l'intero apparato conoscitivo basato sull'individuazione di nessi causali. Se ci

⁴⁰ In *Pensieri diversi*, in relazione alla superstizione, Wittgenstein scrive: «Fede religiosa e superstizione sono cose del tutto diverse. L'una [la superstizione] scaturisce dal timore ed è una sorta di falsa scienza. L'altra è un confidare».

Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 136.

soffermassimo, infatti, sul modo in cui il movimento neo-positivista – e siamo a conoscenza non solo del fatto che fra i membri di questo movimento e Wittgenstein ci fosse un *humus* culturale comune (dovuto all’ispirazione russelliana e fregeiana), ma anche che lo stesso *Tractatus* è da considerarsi testo fondamentale per la formazione del cosiddetto Circolo di Vienna – intendeva l’indagine scientifica, si scorgerebbe che la distanza che intercorre fra questo e il modo wittgensteiniano di intendere la scienza è veramente incolmabile. I neo-positivisti (o positivisti logici), non solo «proclamano l’esistenza di una realtà esterna, di un mondo della natura, indipendente dall’osservatore umano»⁴¹, ma credono anche che una rappresentazione esatta o vera del mondo sia possibile. Questa convinzione era garantita dal fatto che: «Nella natura, secondo i positivisti, non esistono soltanto dati, o fatti bruti, indipendenti; esistono anche regolarità». Ovviamente, «l’ipotesi dell’esistenza nella natura di fatti e regolarità indipendenti trova anche riscontro nell’enfasi che alcuni positivisti logici pongono sulle leggi causali»⁴². I casi individuali sarebbero, dunque, secondo questo modo di intendere il concetto *scienza*, il quale si contraddistingue per il carattere *forte* di ciò che con esso si intende (il presupposto iper-realista dei neo-positivisti vuole che vi sia rispecchiamento del fenomeno naturale o sociale che si studia nelle proposizioni logiche di cui lo scienziato è chiamato a servirsi), sussumibili sotto leggi generali della natura ipoteticamente postulate.

Ma non è propriamente il problema che ruota intorno al modo in cui intendere la scienza a costituire il centro dell’analisi che Wittgenstein attua nelle proposizioni in cui scrive sulla causalità. Ad esse Wittgenstein, come

⁴¹ Cfr. D. L. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica. Un approccio sociologico*, tr. it. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1981, p. 99.

⁴² *Ibidem*.

visto, ci arriva da un'altra direzione tutta interna al *Tractatus*, e non per speculazioni di carattere meta-metodologico.⁴³

Se torniamo, ad esempio, alla relazione inferenziale di una proposizione che dica "Se A allora B", notiamo che il connettivo usato indica la stessa cosa della proposizione "B segue A". Wittgenstein non sta negando allora il fatto che vi siano delle relazioni inferenziali che connettono le proposizioni. Ma il prendere atto del fatto che vi sono relazioni inferenziali non è affatto la medesima cosa che asserire che vi siano delle connessioni causali. L'inferenza, infatti, in quanto relazione *logica*, mostra soltanto che essa dipende dalla struttura delle proposizioni coinvolte, riconducibile "al solo" rapporto tra le loro condizioni di verità.

Wittgenstein sta insomma sostenendo che la relazione in cui sono poste A e B è determinata dalla forma delle proposizioni stesse. Questo è infatti ciò che è affermato con la proposizione 5.131 in cui Wittgenstein scrive: «Quelle relazioni sono interne e sussistono immediatamente quando e in quanto sussistono quelle proposizioni». Non solo, ma poste sotto la prospettiva delle proposizioni elementari le cose arriverebbero ad assumere un aspetto ancora più estremo. Tra questo tipo di proposizioni non ci sono relazioni inferenziali, ovverosia i fondamenti di verità di una proposizione elementare non possono rendere vera un'altra proposizione elementare:

⁴³ Più avanti, nella terza parte del presente lavoro, la questione meta-metodologica relativa alle concezioni filosofiche riguardanti il concetto *scienza* sarà notevolmente ripresa ed ampliata. Si farà riferimento, ovviamente, alla discussione sul tema sorta in ambito sociologico e ci occuperemo di indicare, allo scopo di essere il più precisi possibile, anche la teoria che funge da controcanto a questa qui accennata e che abbiamo definito "forte".

La considerazione di un problema di tal genere ci esorta, infatti, soprattutto per motivi funzionali alla nostra discussione, a vagliare anche la posizione generalmente definita di "sociologia della conoscenza" la quale, per intenderci, presuppone una visione "debole" del concetto *scienza*.

Si vedrà come le due tesi contrastanti in merito a questo medesimo problema ci consentiranno più agilmente di presentare il nostro punto di vista relativamente alla questione ed al contempo di chiarire più dettagliatamente la posizione di Wittgenstein, a nostro parere ad esse irriducibile, anche se più vicina, per *somiglianze di famiglia* a quest'ultima.

«Che “ p e q ” sia vera è una ragione per la verità di p , in quanto contiene in sé la verità di p . Invece, che p sia vera non è una ragione per la verità di q , quale che sia q »⁴⁴. Se interpretiamo, quindi, la connessione causale come relazione tra stati di cose di cui le proposizioni elementari sono immagini, non possiamo in alcun modo assumerla come giustificata. In altre parole, non si può in alcun modo *giungere* da un evento presente ad un evento futuro. L’errore del concepire la connessione causale come una spiegazione che fornisce conoscenza (e questo con tutte le semplificazioni e le ristrettezze del caso, è il principio sul quale si basa la scienza come conoscenza) risiede tutto nello scambiare una *necessità logica* per una *necessità fattuale*.

Questo tipo di asserzioni wittgensteiniane generano una biforcazione speculativa: sebbene nel mondo non vi siano fatti causali, la forma logica del mondo, quindi del nostro linguaggio/pensiero, stando alla loro equivalenza stabilita dal *Tractatus*, è tuttavia strutturata causalmente.

A questo punto occorre precisare che l’utilizzo della parola *superstizione* nella proposizione 5.1361 è da intendere in questa maniera: è *superstizione* la credenza in tale legge in quanto ciascuna specifica descrizione legiforme (secondo la legge della causalità, nel caso specifico) può essere falsa, nel senso che si può tranquillamente dare un mondo possibile alternativo a questo in cui le cose non si comportano secondo questa determinata legge. Ma ciò non implica, tuttavia, che si possa pensare un mondo possibile in cui le cose non si comportino secondo una qualche descrizione legiforme. Il punto di vista di Wittgenstein, su questo punto, sembra essere molto vicino a quello humiano. Tuttavia noi siamo più propensi a concordare, invece, con quanto asserisce Alberto Voltolini nella sua introduzione all’edizione italiana dello scritto di Wittgenstein intitolato *Causa ed effetto* e cioè che una

⁴⁴ Abbiamo utilizzato qui, allo scopo di chiarire meglio il concetto di quanto espresso prima, l’esempio che Marconi pone in nota al suo testo. Cfr. D. Marconi, *Il «Tractatus»*, cit., p. 40, nota 54.

certa vicinanza speculativa, se è proprio necessario che essa debba essere rintracciata, è da ricercare in Kant e nel suo *a priori*, piuttosto che in Hume. Il punto, infatti, val pena sottolinearlo, consiste tutto nel rifiuto wittgensteiniano di poter far riferimento ad *un'esperienza diretta di tale relazione* fra gli eventi. Secondo Wittgenstein è proprio la credenza in ciò a generare la *superstizione*.

Non v'è nessuna esperienza diretta di forme logiche (e qui l'obbiettivo polemico è Russell, che corregge la tesi di Hume che di seguito esporremo brevemente) in conseguenza del fatto che la forma logica non è – questa questione è già stata da noi accennata in un paragrafo precedente – «un componente proposizionale, bensì una proprietà essenziale di un enunciato che si mostra nel suo uso munito di senso»⁴⁵. È appunto questo il motivo di maggior distanza dalla prospettiva humiana prima, e russelliana poi. Se consideriamo infatti la concezione delle idee di Hume riguardo la natura della causalità⁴⁶, ci appare chiaro che egli la basasse sulla generalizzazione di un'esperienza, generalizzazione che si fonda sull'abitudine del fare esperienza di eventi che si succedono. V'è dunque esperienza di questa causalità e abbiamo fatto già notare come fosse la credenza in questa esperienza ad essere intesa come *superstizione* dal filosofo austriaco.

Per rendersi conto della venatura polemica che soggiace all'intera speculazione di Wittgenstein basta vedere cosa egli scrive a proposito nell'*incipit* di *Causa ed effetto*: «Se qualcuno dice "ho paura, perché egli ha un aspetto così sinistro" – questo sembra trattarsi di una causa, senza esperimenti ripetuti»⁴⁷. L'attacco qui è frontale e non lascia alcuno spazio ad un possibile fraintendimento, tant'è vero che l'autore riporta di seguito

⁴⁵ Cfr. l'introduzione a L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006, p. IX.

⁴⁶ Cfr. D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di R. Gilardi, Rusconi, Milano 1980, sezioni IV-VII, parte I.

⁴⁷ L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, cit., p. 9.

la prospettiva di Russell contro la quale intende indirizzare la sua critica⁴⁸: «Russell diceva che prima di riconoscere qualcosa come una causa mediante una ripetuta esperienza si deve riconoscere qualcosa come una causa mediante l'intuizione. Questo non è come dire: prima di riconoscere qualcosa come lungo due metri mediante la misurazione, si deve riconoscere qualcosa come lungo un metro mediante l'intuizione?»⁴⁹.

Stabilire le prospettive filosofiche dalle quali o contro le quali il pensiero di Wittgenstein prende le mosse, non costituisce, in questa sede, lo specifico argomento della nostra discussione. Diciamo piuttosto che preferiamo tralasciare eventuali analisi più dettagliate sulla storia e sulla storiografia del pensiero dell'autore a meno che esse non ci servano per chiarificare meglio tutta l'ampiezza e l'originalità del percorso teorico delle sue posizioni. In questo caso, crediamo che una precisazione, seppur concisa, fosse necessaria.

A ragione, Alberto Voltolini, nella summenzionata introduzione a *Causa ed effetto*, ritiene che la questione che ruota intorno alle considerazioni sulla causalità finisca per essere legata alle speculazioni che Wittgenstein sosterrà negli scritti successivi, in particolare in *Della Certezza*. Questo aspetto legittima in maniera sensata la tesi sull'inutilità delle diatribe fra continuisti e discontinuisti. Il caso specifico circa la relazione di causalità mostra meglio di altri che queste due tesi non possono essere sostenute in senso forte, essendo manifesto che si tratta molto spesso della necessità di essere in grado di rintracciare somiglianze fra gli ambiti diversi cui Wittgenstein presterà attenzione nelle sue opere. Alcune volte, fra i suoi scritti, è possibile vedere legami, mentre in altre la *rotazione*, cui l'autore sottopone gli oggetti delle sue riflessioni, è talmente radicale che non è quasi più possibile riconoscervi alcuna identità concettuale.

⁴⁸ Wittgenstein si riferisce all'articolo di Bertrand Russell *I limiti dell'empirismo*, in «Proceeding of the Aristotelian Society», 1935-36.

⁴⁹ Cfr. la nota 17.

Nel percorso che stiamo cercando di tessere sulle prospettive di sviluppo teorico effettuate da Wittgenstein, abbiamo già sottolineato come alla base del cambiamento, che pure è rintracciabile fra le varie fasi del pensiero dell'autore, vi è innanzitutto quello che riguarda le sue considerazioni sulla *forma logica*. Si era bensì fatto notare che nello scritto *Causa ed effetto*, Wittgenstein ha già rinunciato all'idea di poter rintracciare la *forma logica* che sottende tanto al mondo quanto al linguaggio che lo descrive, ma intendiamo sottolineare che il ripudio di questa tesi, che costituisce uno degli argomenti centrali del *Tractatus*, porta Wittgenstein ad indirizzare su altri fronti la prospettiva di una analisi linguistico-filosofica che diventerà il vero *leitmotiv* di tutta la produzione più significativa del periodo maturo: l'idea è precisamente quella che, sebbene non vi siano fatti causali, tuttavia non possiamo fare a meno di concepire le relazioni tra i fatti come se fossero strutturati causalmente. Ma tutto questo non è da rintracciare più, secondo la prospettiva del *Tractatus*, nel fatto che il nostro linguaggio e il nostro mondo possiedono una certa *forma logica*, bensì, ecco la vera novità, nel nostro modo di agire che sta alla base del nostro gioco linguistico con i concetti di causa ed effetto.

A questo punto, diviene più agevole comprendere il perché Voltolini metta in relazione queste speculazioni con quelle contenute nei passi di *Della Certezza*. L'operazione teorico-interpretativa è, dunque, giustificata dal fatto che, ad esempio, l'idea che si possa mettere in dubbio una relazione causale tra gli eventi del mondo quotidiano è inconcepibile se solo si andasse a guardare alla *grammatica* della parola «dubbio». Wittgenstein sostiene – e il carattere dirompente di questa tesi è assolutamente innegabile se raffrontata allo scossone che essa comporta nei confronti di tutta l'eredità cartesiana nella epistemologia e nella filosofia moderna e contemporanea *tout court* – che affinché possa esistere il dubbio, è necessario che vi sia qualcosa che al dubbio stesso debba essere sottratto.

Il dubbio radicale, insomma, o il gioco linguistico della conoscenza che pretende di inaugurare il proprio percorso epistemico ed epistemologico a partire dalla messa in questione di tutto per poi giungere successivamente a fondare razionalmente le proprie proposizioni, equivale ad avere un altro concetto di dubbio. Un concetto diverso, una diversa *grammatica* della parola dubbio⁵⁰, che se analizzato in un gioco linguistico elementare

⁵⁰ Le parole «concetto» e «grammatica» sono da noi usate come sinonimi, a patto che le si intendano alla maniera wittgensteiniana. La «grammatica» di una parola fa esplicito riferimento al suo uso e soprattutto prende il posto dell'ontologia poiché ci dice esplicitamente "che cosa" un oggetto è. Ma l'idea di grammatica in Wittgenstein è parecchio problematica, poiché è egli stesso ad usarla in modo equivoco.

Una discussione del concetto di grammatica può aiutarci ad inquadrare meglio il *come* ed il *perché* in relazione all'abbandono wittgensteiniano dell'idea della *forma logica*. Ci limitiamo a riportare le considerazioni in merito di M. Messeri: «[...] Wittgenstein parla di "grammatica", di "enunciato grammaticale" in un senso estensivo, intendendo riferirsi non solo alle tradizionali norme sintattiche, ma anche a tutte le altre norme che, a diverso titolo, governano l'impiego delle nostre espressioni linguistiche. [...]. La parola 'grammatica', infatti, viene a prendere il posto del termine 'forma logica' già nella *Grammatica filosofica*, scritta tra il 1931 e il 1934, e poi più sistematicamente nel *Libro Blu*, dettato tra il 1933 e il 1934. Il quadro è quello di un ripensamento profondo della problematica della necessità concettuale. Innanzitutto, a differenza della tautologia del *Tractatus*, che mostrava la forma logica senza poter significare alcunché, l'enunciato grammaticale di cui Wittgenstein parla in queste opere ha un uso e con ciò un significato. Esso è essenzialmente un mezzo di insegnamento e di spiegazione dell'impiego di altre espressioni. Anch'esso dunque è "parte" del linguaggio e non più suo "limite": guidato dalla suggestione che il significato delle parole debba essere cercato nel loro uso, Wittgenstein relativizza la vecchia dicotomia di senso e nonsenso, facendo posto a una pluralità imprecisata di sensi e usi diversi. Certo, l'enunciato grammaticale non ha il medesimo uso che può avere l'enunciato fattuale. Esso tuttavia non è assoluto nonsenso. [...]. In definitiva, Wittgenstein sceglie di sostituire il nome 'grammatica' al più antico 'forma logica', appunto perché, rappresentando le regole del linguaggio come una grammatica piuttosto che come una logica, ci esponiamo meno alla pericolosa tentazione di reificare le regole del linguaggio in una struttura iperurania ed eterna di cristallina purezza: la grammatica è lo strumento attraverso cui si insegna una lingua; la grammatica è fungibile e umana; assolve alla sua funzione senza avere bisogno della mediazione di codificazioni esatte e rigorose». Cfr. M. Messeri, *Seguire la regola*, in *Wittgenstein*, a cura di D. Marconi, cit. pp. da 151a 153 e 155-156.

Non è, tra l'altro, da sottovalutare tutta una problematica interpretativa intorno al problema dell'"arbitrarietà della grammatica" wittgensteiniana. Proponiamo, a proposito di quest'ultimo tema, l'interpretazione di A. Voltolini con la quale concordiamo pienamente: «[...] Per Wittgenstein sostenere che non un'indipendente natura delle cose, bensì la grammatica di un termine, fissa le proprietà caratterizzanti il tipo di cosa a cui il termine si applica, non significa che la grammatica è arbitraria, se con questo si vuole intendere che essa è il frutto di una deliberazione o statuizione consapevolmente adottata. Certo, si può qualificare la grammatica come arbitraria in senso negativo; ossia, solo se si vuole dire che un sistema di grammatica non è fondato nella natura delle cose cui si riferiscono i termini che sono caratterizzati dalle relative proprietà che la grammatica

produrrebbe un effetto che non è quello cui abitualmente facciamo riferimento: «Noi insegniamo ad un bambino: “*Questa è una sedia*”. Potremmo insegnargli fin dall’inizio a dubitare che questa sia una sedia?»⁵¹.

Le riflessioni intorno al dubbio sono strettamente legate ad altre che a partire da esse sono imbastite e sparpagliate in tutta la produzione del Wittgenstein posteriore al *Tractatus*. Affrontando il tema della conoscenza e del dubbio, l’autore dà inizio a una ramificazione di speculazioni a prima vista autonome ed indipendenti, ma che ad un attento esame si rivelano strettamente legate ed intrecciate tanto da non poter essere approcciate singolarmente senza aver prima tentato di passarle in rassegna tutte, seppur sommariamente.

Osiamo affermare, dunque, che per leggere un autore come Wittgenstein è più che necessario abbandonare il tipo di lettura lineare e progressiva che molto spesso può costituire una strategia esegetica valida anche per gli autori che hanno dato vita ai più complessi e articolati “sistemi” filosofici. In questo caso, invece, l’atteggiamento dell’interprete o del semplice studioso deve mettere in conto la possibilità di ritornare spesso sui propri passi e di compiere dei salti intrepidi tra le pagine dei testi wittgensteiniani al fine di collocare meglio, all’interno di un quadro comprensivo, le sfaccettature e gli indizi che l’autore dissemina incessantemente nelle sue tesi⁵².

assegna loro [...]. Ma la grammatica *non* è arbitraria se con questo si vuole dire che essa è frutto di una costruzione intellettuale fatta a tavolino. Infatti, va piuttosto rilevato che per Wittgenstein la grammatica consegue alla *natura* di chi si attiene ad essa; vale a dire, ai comportamenti e alle reazioni spontanee di chi fruisce del linguaggio che ha quelle regole grammaticali».

Cfr. A. Voltolini, *Guida alla lettura delle “Ricerche filosofiche” di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 38-39.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, cit., p. 14.

⁵² A questo proposito così si esprime Diego Marconi: «A chi leggesse in sequenza i “libri” di Wittgenstein successivi al *Tractatus*, dalle *Osservazioni filosofiche* agli appunti *Sulla certezza*, potrebbe venire in mente la corda di cui si parla nel *Brown Book* [...]: nessuna singola fibra la percorre in tutta la sua lunghezza, ma molte fibre si sovrappongono in

Questo è il motivo per il quale ci appare davvero insensato postulare un forte tratto di discontinuità tra le produzioni dell'autore, contrassegnate così come sono con gli appellativi di "primo" e "secondo" Wittgenstein. Il ritorno dei temi già trattati, e il loro arricchimento e conseguente chiarificazione, è dunque possibile in virtù di una prospettiva ermeneutica che consenta l'incessante contorcersi su se stessa. Una lettura in costante torsione e aperta alla forma circolare, nel segno del più celebre assunto dell'ermeneutica filosofica – il cosiddetto *circolo ermeneutico* – che vuole che i testi si debbano leggere nell'ottica di un continuo rimando delle parti al tutto e viceversa, eludendo, così, tutte le contrapposizioni dottrinarie e di appartenenza militante ad un ordine filosofico e disciplinare che, forse, ha costituito il maggior ostacolo per la ricezione delle opere filosofiche del pensatore austriaco nelle zone contrassegnate tanto dalla tradizione di stampo continentale, quanto da quella di matrice analitica.

In fondo, e questa è una considerazione avallata da più parti e da molti autorevoli interpreti o biografi di Wittgenstein, egli (e la sua filosofia) aveva poco in comune sia con i positivisti che con gli esistenzialisti del suo tempo. Non è possibile ridurre in alcun modo il pensiero del filosofo austriaco all'interno di nessuna corrente filosofica contemporanea e la cosa, in un ambiente abituato a ragionare per dicotomie o per strutture, ha comportato

vario modo. Le stesse annotazioni ritornano anche a diversi anni di distanza, magari leggermente modificate o inserite in un contesto differente; due scritti cronologicamente vicini hanno di solito più in comune di due scritti cronologicamente più lontani, ma ciò non esclude che un'osservazione a lungo dimenticata possa riaffiorare in uno scritto molto successivo. Quest'impressione, che va nel senso della continuità, coesiste tuttavia con una sensazione diversa: scritti di epoche differenti esibiscono "fisionomie" ben distinte, al di là della spesso notevole coincidenza di temi e anche di osservazioni. Così, se si confronta un ipotetico indice della prima parte della *Grammatica* con un analogo indice della prima parte delle *Ricerche*, si trova che quasi tutti i temi delle *Ricerche* sono già presenti nei testi dell'inizio degli anni Trenta (con le cospicue eccezioni delle considerazioni sul seguire una regola e dell'argomento del linguaggio privato), e tuttavia la fisionomia della *Grammatica* è ben diversa da quella delle *Ricerche*. È dunque naturale distinguere fasi differenti nel percorso di Wittgenstein dopo il *Tractatus*, ma nella consapevolezza che i motivi di continuità sono almeno altrettanto importanti».

Cfr. D. Marconi, *Transizione*, in *Wittgenstein*, cit. pp. 61-62.

una fuga dalle sue analisi da parte di molti autori che le approcciavano da determinate prospettive⁵³.

Quanto abbiamo appena precisato, cioè la necessità di una lettura circolare e fuori dagli schemi da applicare alle tesi sostenute da Wittgenstein non costituisce una mera parentesi all'interno del quadro concettuale e del tema che stiamo approcciando nella stesura di questo paragrafo. Lungi dall'essere un'operazione di contorno, essa invece sgombra il campo da ogni eventuale accusa di poca linearità. È lo stesso autore a scrivere così (lentamente e circolarmente) e a continuare senza tregua una continua rivisitazione dei temi a lui più cari. Altrimenti non si spiegherebbe come un celebre argomento filosofico wittgensteiniano, quale quello del linguaggio privato, che costituisce un dirompente momento di speculazione all'interno delle *Ricerche filosofiche*, o quel che stiamo adesso

⁵³ H. Marcuse, ad esempio, scrive esplicitamente che tutta la filosofia linguistica in generale – e la filosofia di Wittgenstein può essere accomunata, nella sua analisi, sia al neopositivismo logico, che alla filosofia del linguaggio ordinario – non è nient'altro che il modo per effettuare: «Una giustificazione intellettuale per quello che la società ha da lungo tempo realizzato – vale a dire, la denigrazione dei modi alternativi di pensare che contraddicono l'universo stabilito di discorso». Cfr. H. Marcuse, *L'uomo ad una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. di L. Gallino, Einaudi, Torino 1967, p. 194.

La critica di Marcuse è, noi crediamo, fuori luogo ed indice di un atteggiamento ideologico sottostante alla lettura del *Tractatus*. Se Marcuse avesse veramente letto e capito il testo di Wittgenstein questa critica che egli muove si sarebbe dissolta, per così dire, dall'interno. L'analisi cui Wittgenstein sottopone le proposizioni della logica (lo abbiamo visto in occasione della questione riguardante “i limiti del linguaggio e i limiti del mondo”) è di una radicalità straordinaria. La speculazione di Wittgenstein, infatti, mira a mostrare che non si può dire come il mondo è, ossia cosa è necessario nel/al mondo e alle stesse proposizioni che costituiscono l'universo espressivo. La pretesa di far valere contro l'impianto del *Tractatus* l'accusa di *giustificazionismo* è dunque vuota e manca clamorosamente il bersaglio. L'autore austriaco non può dire come il mondo deve essere o è, proprio perché questo tentativo è da lui relegato nel non-senso.

Più o meno dalle stesse considerazioni marcusiane si muovono le aspre critiche successive di Lukács.

Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981.

Esiste tuttavia qualche illustre eccezione a questa tendenza.

In una nota della prefazione alla seconda edizione tedesca di *Verità e metodo*, Gadamer così si esprime: «Il concetto di *Sprachspiele* elaborato da Wittgenstein, di cui nel frattempo sono venute a conoscenza, mi pare del tutto legittimo». Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2001, p. 15.

più da vicino tratteggiando, cioè la questione che riguarda la necessità causale, possano essere messi in relazione con temi che troveranno una più concreta trattazione in altri testi che si occupano più esplicitamente del problema intorno alla certezza, alla conoscenza o alle regole.

Non è un caso – compiendo, così, un salto esplicativo nella biografia e nell'aneddotica – che allo studente che si diede un colpo sul petto, durante una lezione sul tema del linguaggio privato, sostenendo di essere l'unico a *conoscere quel suo dolore*, Wittgenstein rispose che poiché non era possibile che egli stesso mettesse in dubbio quella situazione, allora non aveva senso parlare in quella specifica situazione né di sapere, né di conoscenza.

E appunto la conoscenza è l'argomento centrale intorno a cui ruota l'analisi wittgensteiniana sulla categoria della causalità.

Il tema della conoscenza è strettamente legato a quello che si interroga circa le possibilità di commettere un errore. Il fatto è che, però, anche il giudizio circa l'errore è strettamente collegato ad un modo di vedere le cose⁵⁴ – in altre parole, al linguaggio che si usa e che non si può fare a meno di usare anche in una prospettiva di controllo e di verifica – che finisce per condizionare una visione più profonda della natura della questione in gioco. Questa ultima considerazione, ad essere più precisi, ci serve anche per indirizzare una certa polemica con chi pretende di fare di Wittgenstein un filosofo del linguaggio come tanti, un altro pensatore del trascendentale camuffato, un pensatore metafisico insomma, nel senso più classico del termine⁵⁵.

⁵⁴ Più avanti, nel prosieguo del nostro lavoro, ritorneremo in maniera forte sul tema del "vedere le cose" inteso come "vedere il mondo". Esso rappresenterà la chiave di lettura della parte che dedicheremo all'analisi della prassi sociale e ai metodi e discipline che si occupano del suo studio. Per far questo useremo il concetto classico di *weltanschauung* declinato nel modo particolare che vedremo in seguito.

⁵⁵ La venatura polemica riguarda il trattamento superficiale e sprezzante che Gilles Deleuze riserva a Wittgenstein allorquando, nell'*Abecedario*, salta la lettera «W» adducendo il pretesto che non ci fosse nulla di cui discutere.

È bene precisare, a scanso di equivoci, che il termine "metafisica" non incarna per noi, in alcun modo, una connotazione negativa. La questione, però, sorge allorquando si pensa

La questione circa le differenti modalità che determinano la visione delle cose è resa chiara da una tesi dello stesso Wittgenstein:

Paragonata a quella egizia, la rappresentazione prospettica degli uomini (ecc.) ci sembra quella corretta. Naturalmente; gli uomini non appaiono certo così! Ma questo deve valere come un argomento? Chi dice che io voglia vedere un uomo sulla carta così come egli appare nella realtà?

«Chi non dubita sta semplicemente trascurando la possibilità che le cose possano stare diversamente!» Assolutamente no – se questa possibilità non si dà affatto nel suo linguaggio⁵⁶.

È chiaro che l'autore si sta qui riferendo all'impossibilità di giudicare mediante i propri schemi concettuali, plasmati secondo una specifica «forma di vita», pratiche che nascono all'interno di altri contesti o «forme di vita». Si coglie, insomma, ciò che costituisce il senso di una sua antropologia apertamente in contrasto con l'etnocentrismo, controparte "umanistica" dello scientismo del suo tempo. Ma se si presta attenzione

di poter ridurre la prospettiva wittgensteiniana, ma la cosa varrà anche per Derrida, autore che sarà ampiamente trattato nel prosieguo del presente lavoro, ad una generica prospettiva metafisica di stampo tradizionale senza tener conto della portata rivoluzionaria del loro pensiero ontologico. La considerazione che nessuna decostruzione o distruzione della metafisica è possibile senza darne vita ad un'altra è forse banale, ma efficacissima per esprimere in senso pieno quanto vogliamo qui asserire. La domanda sarebbe allora un'altra: che metafisica – che tipo di metafisica – sarebbe quella che nasce allo sparire di questa? Forse una metafisica che in comune con l'altra non ha più niente se non il nome. E il nome, a nostro avviso, può benissimo restare invariato poiché non è esso a non andar bene o a costituire problema. Sono le sue declinazioni, gli attributi che i suoi esaltatori o i suoi critici gli hanno affibbiato a dover essere discussi. Cosa c'è dopo, oltre la metafisica, dunque? Ancora una metafisica.

Sotto quest'ottica riteniamo possa essere letta una riflessione di Derrida, contenuta ne *La voce e il fenomeno*, in cui il filosofo osserva: «[...] La diffidenza riguardo alla presupposizione metafisica si presentava già come la condizione di un'autentica "teoria della conoscenza", come se il progetto di una teoria della conoscenza, anche quando si sia liberato grazie alla "critica" di tale o tal'altro sistema speculativo, non appartenesse originariamente alla storia della metafisica. L'idea della conoscenza e della teoria della conoscenza non è in se stessa metafisica?». Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 33.

Ovviamente il senso pieno di quanto Derrida sta asserendo va contestualizzato nell'orizzonte critico del suo testo (e più avanti, nel secondo capitolo del nostro lavoro ci soffermeremo su questo aspetto), tuttavia ci sembra che il passo qui riportato convenga anche alla tesi da noi sostenuta poco sopra.

⁵⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, cit. p. 18.

all'ultima frase della citazione, si riesce a cogliere in modo molto pregnante due aspetti:

- La distanza incolmabile fra i fatti e le cose.
- La possibilità che vi siano ambiti in cui il fatto possa rispondere a requisiti diversi da quelli una logica ferrea e tradizionalmente intesa aprendo ad una prospettiva di raffigurazione estetica che possieda sì delle regole, ma di natura diversa.

Un quadro e una proposizione possiedono, cioè, delle regole rappresentative diverse che hanno in comune però il fatto di costituire dei reticoli attraverso cui la realtà viene filtrata. Ma la costituzione di questi reticoli non è indipendente dalle pratiche e dalle abitudini, dalla *forma di vita* in cui nasce. Anzi, ne costituisce forse l'espressione insieme più visibile e meno visibile, l'impalcatura e la superficie.

È stato qui introdotto, per la prima volta, un concetto wittgensteiniano basilare per la prospettiva di ricerca che si ha intenzione di intraprendere, quello di *forma di vita*. Ci limiteremo per adesso a rimandare la questione relativa ad una sua più precisa chiarificazione e collocazione nell'ambito delle riflessioni che ci interessa avviare nei confronti della problematica attinente l'ambito pratico-sociale delle speculazioni su/di Wittgenstein. Questo tema non ritornerà nel nostro studio solamente per assecondare il proposito esegetico intorno alla filosofia wittgensteiniana, ma costituirà il punto nodale cui le nostre riflessioni giungeranno procedendo da più parti. Qui basti solo accennare al fatto che il tema della *forma di vita* sarà presente, sotto una diversa connotazione teoretica, anche nella discussione che dedicheremo al Derrida lettore di Husserl.

Tornando adesso alla questione principale di questo paragrafo, ci si era soffermati sulla stretta parentela che accomuna gli argomenti del dubbio – ma anche, come si è avuto modo di far osservare, della certezza e della conoscenza – e della causalità. Quel che, a nostro parere, risulta essere di capitale importanza per render manifesta un rapporto fra i due temi è che il fatto che, se da una parte Wittgenstein insiste sull'impossibilità di traslare la causalità logica ad uno stato qualsiasi di cose nel mondo – quindi in un campo scientifico di indagine della natura – la cosa non comporta in alcun modo che si possa dubitare delle relazioni causali che di fatto diamo per scontate. In altre parole, se dubitassimo di ciò, se cioè attuassimo fino in fondo un principio scettico radicale, non vi sarebbe possibilità di poter utilizzare nel nostro gioco linguistico, in cui la *causalità* ha un'applicazione regolata e precisa – una grammatica propria, per dirla con Wittgenstein – questa stessa parola senza modificare tutto il gioco linguistico in cui essa si colloca nella sua totalità. Una tesi del genere, se la si esamina sulla scorta della tradizione filosofica, oltre ad avere una valenza *epistemologica* contrassegnata da un aspetto critico nei confronti della tradizione cartesiana, possiede anche una valenza *logica*: per essere in grado di dubitare di qualcosa è necessario che qualcos'altro sia sottratto al dubbio (valenza del primo tipo), ma anche e soprattutto che il nostro concetto di dubbio (la sua grammatica) è tale che è corretto dubitare di qualcosa solo se qualcos'altro è sottratto al dubbio, poiché nel caso contrario avremmo a che fare con un altro concetto di dubbio. Per riepilogare, ci affidiamo alle parole di Voltolini che rendono effettivamente chiara la stretta relazione fra i due temi:

Wittgenstein sostiene che per render conto del fatto che leggiamo il mondo come strutturato causalmente non c'è bisogno di postulare un'esperienza diretta di relazioni causali: il fatto che noi trattiamo due eventi come causalmente connessi si mostra nel nostro non sottoporre a critica l'enunciato che descrive il

primo evento come causa del secondo, in quanto reagiamo istintivamente al primo evento come una causa del secondo⁵⁷.

La questione è molto complicata. A renderla tale è il doppio movimento cui l'originale tesi wittgensteiniana dà origine. Stando a quanto Wittgenstein scrive nel *Tractatus* non è possibile in alcun modo concludere dal sussistere di uno stato di cose al sussistere di un altro stato di cose (primo movimento), poiché non esiste un nesso causale che giustifichi una conclusione di questo genere. Tuttavia, non è lecito dubitare del nesso causale per una questione di grammatica della parola dubbio (secondo movimento). Sottrarre il nesso causale al dubbio – occorre essere il più chiari possibile su questa questione – non è, però, conseguenza di una operazione meramente teorica, ma di un comportamento pratico.

Si veda, allora, a questo proposito, quanto Wittgenstein arriverà a sostenere nelle tesi che costituiscono il nucleo speculativo essenziale di *Della Certezza*:

La questione è certamente questa: «E che dire se tu dovessi cambiare la tua opinione anche su queste cose fundamentalissime?» E la risposta mi sembra questa: «Non sei *obbligato* a cambiarle. Proprio in questo risiede il loro essere 'fondamentali'»⁵⁸.

Il rimando al tema dell'obbligo e alla possibilità di sottrarsi ad un obbligo di tal tipo ci suggerisce di circoscrivere in ambito pratico questa "teoria" che è, a tutti gli effetti, frutto di un comportamento, e per la precisione di un comportamento dettato dalla grammatica e dal significato della parola dubbio che si esplica esclusivamente nell'uso che di essa facciamo e di come determiniamo le nostre azioni in base ad esso.

⁵⁷ Cfr. l'introduzione del curatore a L. Wittgenstein, *Causa ed effetto*, cit., p. X.

⁵⁸ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2007, § 512.

All'interno di una prospettiva teorica di questo genere si manifesta in pieno quello che è un tratto distintivo della filosofia anti-filosofica che ha pervaso fin dall'inizio l'operare speculativo di Wittgenstein. Il problema della confusione filosofica riguardo ai temi classici del discorso filosofico è risolto. È ovvio che parlare di risoluzione è certamente una forzatura, ma serve a sottolineare il fatto che a livello pratico il problema filosofico si dissolve e, dissolvendosi (e questo, appunto, è il paradosso che contraddistingue la filosofia wittgensteiniana che, dal *Tractatus* – cioè *Tractatus* compreso – in poi, è costretta a dire ciò che non dovrebbe dirsi), rende posticcia ed inessenziale alla comprensione il sovrappiù di domande che si aggiungono a complicare questioni che in ambito pratico vengono trattate con "naturalizza": «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"»⁵⁹. E non è un caso che la proposizione che precede questa reciti: «Così mi sembra di aver già saputo qualcosa per tutto questo tempo; e che tuttavia non abbia senso il dirlo, l'enunciare questa verità»⁶⁰.

Ovviamente, la questione è molto delicata e problematica, ragion per cui il taglio che intendiamo dare è quello relativo ad una sua circoscrizione all'interno della tematica del dubbio e della conoscenza, lasciando da parte la questione relativa allo statuto discorsivo e/o ontologico della filosofia *tout court*.

Tornando sui binari della nostra discussione, occorre allora sottolineare l'importanza del rimando all'aspetto *prassiologico* sul quale Wittgenstein indirizza la questione.

Nel nostro agire quotidiano trattiamo, infatti, innumerevoli eventi come causa di altri e tutto ciò avviene spontaneamente, con *naturalizza*, senza

⁵⁹ Ivi, § 467.

⁶⁰ *Ibidem*, § 466.

preoccuparci del fatto se lo siano o meno effettivamente, proprio perché una tale preoccupazione, in virtù del concetto di dubbio che possediamo, si appalesa come insensata⁶¹.

Questo aspetto *prassiologico* della questione, del trattare cioè certi aspetti come scontati, è legato altresì ad una questione *genealogica* che si può scorgere sul suo sfondo: a voler soffermarci esegeticamente sulla tematica, non possiamo non far notare – Voltolini è puntuale nell’affermarlo esplicitamente – che: «i giochi linguistici in cui compare il dubbio si originano come complicazioni di giochi linguistici più semplici, in cui il dubbio non compare»⁶².

Voltolini, non a torto, si preoccupa subito di esplicitare meglio che cosa egli intenda per *genealogico*: l’autore sottolinea il fatto che non si debba intendere la questione come incentrata sull’idea di uno sviluppo storico dei giochi linguistici a partire dal più semplice per giungere via via al più complesso. Tutt’altro. Il presupposto di Wittgenstein è bensì un altro e affonda le sue radici in questioni del suo pensiero che sono strettamente connesse con una parte delle sue esperienze di biografia e bibliografia filosofica.

Avevamo accennato in precedenza al fatto che si narrino, intorno alla figura del pensatore austriaco, molti aneddoti che vogliono mettere in risalto la sua scarsa preoccupazione relativa alla conoscenza e alla lettura di opere filosofiche di stampo tradizionale e accademico. Questi aneddoti sono in parte veri, ma è essenziale capire come alla base di molte delle sue tesi vi siano dei concetti e delle idee che egli estrapola dalla frequentazione di testi letterari cui era dedito. In particolare, l’origine culturale che gioca un ruolo decisivo per la formulazione dell’idea che i giochi linguistici siano da mettere in relazione fra di loro, facendo attenzione a quelli che sono

⁶¹ Più avanti, nel capitolo III, si avrà modo di ritornare sul tema della *naturalizza* ampliando l’analisi concettuale del termine.

⁶² Cfr. la già citata introduzione di Voltolini, p. XII.

manifestamente più semplici di altri, è tutta da rintracciare nell'adozione, da parte del filosofo di Cambridge, del metodo morfologico goethiano⁶³.

L'intento, dunque, come in Goethe, non era quello di avanzare un'ipotesi evuzionistica dei giochi linguistici, ma di render chiaro, o, più wittgensteinianamente, di *far vedere* che le strutture complesse dei giochi linguistici possono essere intesi come una complicazione di strutture semplici di giochi. Celebre, a questo proposito, è il § 2 delle *Ricerche* in cui Wittgenstein utilizza l'esempio del linguaggio primitivo dei muratori per meglio esplicitare lo scopo e il funzionamento delle parole del nostro linguaggio in relazione ad esso.

Essere in grado di vedere il gioco linguistico di causa ed effetto come complicazione di un gioco in cui non c'è spazio per il dubbio, allora, si delinea come scelta di un vero e proprio processo metodologico, una scelta destinata ad incrociarsi e sedimentarsi sull'aspetto più importante delle concezioni che gravitano intorno al problema della causalità: il fatto cioè che Wittgenstein le intenda tutte come possibili in virtù della loro fondazione a partire da una pratica, da ciò che egli chiama «forma di vita».

Occorre star molto attenti, però, a non confondersi su ciò che riguarda l'*analogia* (termine che deve esser letto nell'ottica dello Spengler de *Il tramonto dell'Occidente* che Wittgenstein conosce bene) tra i giochi linguistici primitivi e quelli più complessi e sul senso in cui essa era intesa dal filosofo austriaco. Una delle conseguenze più dannose sarebbe appunto quella di cogliere in questo *metodo* che guarda al *primitivo* l'espressione di una qualche "essenzialità" che il gioco linguistico complicato *deve* mantenere. È fondamentale, infatti, sottolineare come questo aspetto vada contro l'impostazione anti-essenzialista della sua filosofia, in particolar modo di

⁶³ Per approfondire la questione rimandiamo a J. W. Goethe, *Morfologia delle piante e Morfologia degli animali*, in *Scritti scientifici, Opere*, vol. V, a cura di L. Mazzucchetti, Sansoni, Firenze 1962, pp. 82, 133-134, 181, 195, 199. Rimandiamo, inoltre, alla lettura del libro di M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città del sole, Napoli 1998.

quella matura e poi perché, a rigore, Wittgenstein era già stato chiaro su questo tema all'interno delle sue riflessioni sulla logica.

§ 4. *Il ruolo della pratica nella filosofia di Wittgenstein*

Dopo esserci dedicati all'esposizione di alcuni problemi che hanno costituito la matrice teorica del *Tractatus* – si è visto come però, in realtà, molti dei temi trattati da Wittgenstein già in quest'opera siano rintracciabili negli sviluppi ulteriori del suo pensiero (le tesi sulla causalità sono proprio uno di questi esempi) – occorrerebbe liberarsi dalla preoccupazione introduttiva e propedeutica al pensiero del filosofo di Cambridge per interessarci delle riflessioni che maggiormente risultano essere utili per lo sviluppo e l'esposizione dell'argomento centrale del nostro lavoro.

Il problema implicito nello studio intorno alla questione portante delle nostre riflessioni si articola infatti a partire dalla presa in esame degli aspetti che dalla tradizione delle Scienze Sociali sono stati trattati come indispensabili per una ridefinizione del rapporto che la prospettiva filosofica (il suo metodo) intrattiene con l'oggetto epistemologico di queste stesse scienze. L'approfondimento del problema, approcciato dunque sotto questa prospettiva, sarà da noi, però, ancora rimandato a dopo, poiché quel che attualmente ci interessa è l'introdurre la prospettiva wittgensteiniana – che ha costituito la vera novità del suo pensiero – riguardo l'importanza attribuita all'ambito *prassiologico* per una configurazione differente dei problemi teoretici cui l'autore sentiva il bisogno di dar risposta.

Sottolineare questa sortita filosofica in seno all'ambito pratico significa porre l'accento su alcuni aspetti fondamentali per la comprensione dell'impianto teorico delle speculazioni del filosofo austriaco.

Risulta impossibile da negare, infatti, che le sue riflessioni permettono una considerazione della prassi slegata da ogni aspetto ideologico per essere consegnata esclusivamente al fattore della sedimentazione delle azioni sociali intese come fondamento di ogni prospettiva di comportamento pratico e teorico insieme (questione gnoseologica, dunque, inclusa)⁶⁴.

La *pratica* viene ad essere intesa, quindi, (questo è l'aspetto che per ora ci interessa più da vicino) come l'asse basilare attorno al quale ruotano le prospettive filosofiche e scientifiche che contraddistinguono le «forme di vita» all'interno delle quali i soggetti vivono ed operano.

Le trasformazioni possibili delle prospettive a partire dalle quali il soggetto agisce sono costituite da cambiamenti che implicano il movimento di tutto un sistema di comportamenti e conoscenze ad essi correlati e che contraddistinguono le differenti «forme di vita» e i differenti «giochi linguistici» che su di esse si instaurano.

Sul problema interpretativo derivante dal come considerare il concetto di «gioco linguistico» molto vi sarebbe, in realtà, da dire.

Nell'analisi da noi affrontata, relativamente al carattere particolare dell'atteggiamento filosofico di Wittgenstein, è stata più volte messa in mostra la particolare insistenza nei confronti dell'*aspetto terapeutico* della filosofia. Ma ci sia consentito chiarire un aspetto a questo proposito.

La "terapia" che persegue Wittgenstein è un'attività che la filosofia dovrebbe applicare nei confronti di se stessa.

L'azione terapeutica del chiarimento delle proposizioni del linguaggio ordinario, di cui anche la filosofia (certamente sotto una veste che

⁶⁴ Con il termine "ideologia" intendiamo riferirci, seguendo l'indicazione di Mannheim, all'idea di conoscenza *deformata*. Per dirla con Derek L. Phillips, che cita lo stesso Mannheim: «Il conoscere è ideologico allorché non riesce a rendersi conto dei nuovi elementi insiti nella situazione o quando tenta di passare loro sopra considerandoli in termini ormai del tutto inadeguati ».

Cfr. D. L. Phillips, *Wittgenstein...*, cit., p. 122.

potremmo definire come *terminologia tecnica*) si serve, è, infatti, lo ripetiamo ancora una volta, fondamentale per sganciare la stessa filosofia dalle proprie pretese e dal proprio bisogno di generalità metafisica cui l'autore conferiva un'importanza decisiva nella formazione delle pseudoproposizioni filosofiche. L'immagine che lo stesso Wittgenstein fornisce degli inconvenienti della filosofia è sintetizzata al meglio da una delle riflessioni raccolte nei *Pensieri*. Una riflessione che fa esplicito riferimento al linguaggio fuori posto della filosofia che è presentato come: «[...] Un linguaggio già deformato come da scarpe troppo strette»⁶⁵. Solo abbandonando le scarpe troppo strette della filosofia e del suo linguaggio si potrà: «Cogliere la difficoltà *nel profondo*, [...]. Colta in superficie, infatti, rimane appunto una difficoltà. Deve essere estirpata alle radici; e ciò vuol dire che si deve cominciare a pensare a queste cose in modo nuovo. È un mutamento decisivo, come ad esempio il passaggio dal modo di pensare dell'alchimia a quello della chimica. – È il nuovo modo di pensare che è così difficile da fissare. Una volta fissato il modo nuovo di pensare, i vecchi problemi spariscono; e diventa perfino difficile afferrarli di nuovo. Perché quei problemi risiedono nella maniera di esprimersi; e, se ne indossiamo una nuova, si gettano i vecchi problemi insieme col vecchio vestito»⁶⁶.

Sembra paradossale il fatto che Wittgenstein possa arrivare a far assumere l'atteggiamento superficiale all'indagine e alla speculazione filosofica. Ma se il problema è causato da un modo di vedere le cose (quello filosofico), allora non si può far altro che cambiare le scarpe troppo strette e sceglierne un paio di più comode e adatte. Ancora una volta Wittgenstein scrive di un radicale atteggiamento, un radicale cambiamento nel modo di pensare le cose che può nascere solo guardando i problemi da un altro punto di vista.

⁶⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 84.

⁶⁶ Ivi, p. 97.

La questione non è di poco conto, essendo importante sottolineare – cosa che è stata già fatta abbondantemente nel corso del nostro *excursus* – che dovrebbe esservi una certa difficoltà a contrassegnare con l'appellativo di *teoria* la nozione di «gioco linguistico» e di considerarla, dunque, alla stessa stregua di una qualsiasi altra “filosofia del linguaggio” e, di conseguenza, come una componente fondamentale per la costituzione di una “teoria generale del linguaggio”. Dovrebbe risultar chiaro, infatti, alla luce di quanto ci siamo sforzati di mettere in mostra, che la costituzione di una “teoria generale del linguaggio” non rappresentava in alcun modo l'aspirazione filosofica del pensatore austriaco. Questo soprattutto perché egli riteneva indispensabile resistere con tutte le forze alla tentazione filosofica del suo tempo che ambiva a competere con il metodo della scienza nella trattazione dei fenomeni naturali.

Con ciò Wittgenstein intendeva far riferimento all'emulazione filosofica dell'opera di riduzione, operata dalle Scienze della Natura, delle spiegazioni dei propri oggetti epistemologici al minor numero possibile di leggi. Nelle parole di Wittgenstein il problema, insomma, si profilava in questo modo:

Il nostro desiderio di generalità ha un'altra grande fonte: il valore che noi annettiamo al metodo della scienza. Intendo il metodo di ridurre la spiegazione dei fenomeni naturali al minor numero possibile di leggi naturali primitive; e, in matematica, d'unificare, mediante una generalizzazione la trattazione di differenti argomenti. I filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, ed hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza. *Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità completa*⁶⁷.

Fin qui, l'accento è posto sull'aspetto negativo dell'atteggiamento filosofico. Wittgenstein, però, si accinge subito a fornire un chiarimento

⁶⁷ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2000, p. 28. Corsivo nostro.

circa il suo modo di intendere la questione quando scrive: « La filosofia è, in realtà, 'puramente descrittiva' »⁶⁸.

§ 4.1 *Che cos'è un »gioco linguistico«: chiarimento di una "nozione aperta"*.

Il riferimento al *Libro blu* ci permette di specificare altresì una questione su cui ci siamo soffermati anche allorquando occorreva mettere in mostra la possibilità che la relazione fra giochi linguistici differenti potesse essere tutta incentrata sull'aspetto che avevamo già definito con l'appellativo di *genealogico*.

Se prendiamo in esame i passi che precedono quelli appena riportati, infatti, si legge:

I giochi di linguaggio sono modi d'usare i segni, modi più semplici di quelli nei quali noi usiamo i segni del nostro complicatissimo linguaggio quotidiano. I giochi di linguaggio sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole. Lo studio dei giochi di linguaggio è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi. Se vogliamo studiare i problemi della verità e della falsità; della concordanza, e della non-concordanza, delle proposizioni con la realtà; della natura dell'asserzione, dell'assunzione, della domanda, sarà opportuno considerare le forme di linguaggio primitive, ove queste forme di pensiero appaiono senza lo sfondo disorientante di complicatissimi processi di pensiero. Quando noi consideriamo tali forme di linguaggio semplici, si dissolve la nebbia mentale che sembra avvolgere il nostro uso comune di linguaggio. [...]. Dall'altra parte, in questi processi semplici, noi riconosciamo forme di linguaggio che non sono del tutto separate dalle nostre forme di linguaggio più complicate⁶⁹.

Sembra qui che sia lo stesso Wittgenstein a confondere le acque.

Il problema di una definizione univoca riguardo al concetto di «gioco linguistico» è stato spesso sottolineato dalla critica. A questo proposito Derek L. Phillips così si esprime:

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 26.

L'uso che Wittgenstein fa del concetto «gioco linguistico» è fortemente ambiguo. Nel *Blue Book* e nel *Brown Book* egli limita il termine alle «componenti» elementari del linguaggio, come i giochi giocati dal bambino nell'apprendere il suo linguaggio naturale (d'ogni giorno). Altrove, parla di linguaggi «tecnici» specifici di cui la gente si impadronisce in aggiunta e al di là dei suoi linguaggi naturali di base. [...]. *Questa varietà di giochi linguistici comporta l'uso di regole e, quindi, i concetti di errore, sbaglio o scorrettezza.* In nessun luogo della sua opera Wittgenstein ci dà una definizione precisa ed esplicita della nozione di gioco linguistico, ma non poteva farlo. Dopotutto, egli sottolinea che mentre i giochi sono caratterizzati da una somiglianza di famiglia, non c'è alcun tratto specifico — poniamo, la competizione, l'abilità, il divertimento — che sia comune a tutti i giochi. [...]. Spesso i giochi linguistici s'intrecciano l'uno con l'altro, sicché non esiste nessun «luogo» in particolare ove un gioco linguistico abbia fine e un altro inizio. Piuttosto, essi vanno considerati come discreti e limitati a scopi particolari⁷⁰.

Occorre, però, sottolineare che un modo univoco di intendere il problema non esiste. Ad esempio, il tema della complicazione di giochi linguistici semplici (riferimento alla citazione del *Libro Blu* da noi riportata) nel nostro uso quotidiano parrebbe rimandare ad una trasformazione di matrice storica. Ma abbiamo già visto non essere questo il modo in cui intendere la questione⁷¹. All'autore interessava mettere in risalto due cose: la chiarificazione auspicabile, da parte della filosofia, delle confusioni linguistico-filosofiche e la possibilità che si possano scoprire (l'attività filosofica viene così a configurarsi come *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*) delle «somiglianze di famiglia» fra i vari giochi linguistici.

Un altro possibile modo di intendere la nozione di «gioco linguistico» consiste nell'immaginare il fatto che Wittgenstein concepisse i vari giochi come “*topoi* di discorso” completamente separati — la scienza, la religione, la poesia, la filosofia, ecc. — l'uno dall'altro. Ma questa chiave esegetica ci sembra non poter essere quella giusta, poiché verrebbe meno il presupposto *morfologico* e *analogico* su cui il filosofo austriaco, come visto, basava la sua idea delle somiglianze fra giochi di linguaggio differenti. Se ci fosse isolamento e autoreferenzialità fra i differenti giochi linguistici

⁷⁰ D. L. Phillips, *Wittgenstein...*, cit., pp. 138-139. Corsivo nostro.

⁷¹ Cfr. il § precedente dedicato alle tesi wittgensteiniane sulla causalità.

sarebbe, infatti, impossibile cogliere i nessi familiari che permettono il confronto filosofico atto a sciogliere le eventuali confusioni che sorgono dal muoversi dalle complicazioni proprie del linguaggio quotidiano. L'impossibilità di confronto fra i diversi giochi linguistici viene ad essere evitata chiaramente da Wittgenstein in virtù del continuo riferimento delle tesi sui «giochi linguistici» all'ambito del linguaggio ordinario. Vediamo perché.

La lucida analisi di Phillips su questo punto fa proprio al caso nostro:

Spesso i giochi linguistici si intrecciano l'uno con l'altro, sicché non esiste nessun «luogo» in particolare ove un gioco linguistico abbia fine e un altro inizio. Piuttosto, essi vanno considerati come discreti e limitati a scopi particolari. [...]. Si trovano tutti in quello che si potrebbe vagamente chiamare il gioco linguistico della vita di tutti i giorni. Le varie discipline e specialità scientifiche sono giochi linguistici particolari il cui obiettivo è la comprensione ordinata di una qualche particolare regione circoscritta del mondo. Ciascuna disciplina ha quindi il compito di costruire un linguaggio atto a descrivere e a spiegare quella particolare porzione del mondo «così come effettivamente è». Ciascun gioco linguistico concreto (la sociologia, la fisica, la filosofia) ha una storia e una dinamica interna. Ciascuno ha la propria grammatica. Al tempo stesso, naturalmente, questi linguaggi straordinari (tecnici) in qualche modo si intrecciano l'uno con l'altro, oltre ad intrecciarsi con il gioco linguistico della vita di tutti i giorni. [...].

A questo riguardo è importante riconoscere il *primato* del linguaggio ordinario e del gioco linguistico generale della vita di ogni giorno. Questo linguaggio non solo ha preminenza nella nostra vita quotidiana, è anche il fondamento su cui poggiano gli altri linguaggi (straordinari). Cioè, si può imparare a giocare il gioco linguistico della fisica o della sociologia, per esempio, solo attraverso l'impiego del linguaggio ordinario: Un linguaggio, sottolinea Wittgenstein, che va al di là di qualsiasi giustificazione (per quanto di giustificazione abbia bisogno ciò che si dice *all'interno* del linguaggio ordinario)⁷².

Su quanto Phillips dice nell'ultimo periodo della citazione appena riportata è utile rivolgersi direttamente a Wittgenstein: «Il gioco linguistico primitivo, che viene insegnato al bambino, non ha bisogno di nessuna giustificazione. I tentativi di giustificazione devono essere rifiutati»⁷³.

⁷² Cfr. D. L. Phillips, *Wittgenstein...*, cit. pp. 139-140.

⁷³ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit. § 264.

La motivazione del rifiuto della giustificazione del linguaggio ordinario è da rintracciare nell'insensatezza del tentativo di una tale giustificazione. Non esiste nessun criterio trascendentale – questione su cui ci eravamo già soffermati durante la discussione imbastita in merito ad alcune problematiche del *Tractatus* – che, collocandosi fuori del linguaggio, possa fornirci le ragioni per esprimere un giudizio su di esso. Queste ragioni sono alla base della tesi di Phillips che esorta a considerare il *primato epistemologico ed ontologico* del linguaggio ordinario (il gioco linguistico della vita di tutti i giorni)⁷⁴. Si veda, inoltre, a questo proposito, la massima riportata nei *Pensieri*. Una massima che in poche righe riesce ad esprimere di più e meglio di quanto possa fare la critica che pure deve spiegarla e giustificarla. Insomma, quando Wittgenstein scrive che: «Il filosofo è colui che deve guarire in sé molte malattie dell'intelletto prima di poter giungere alla nozione di senso comune» *mostra* in un colpo solo il motivo della sua visione della terapia necessaria della/alla filosofia e la preminenza del senso (e del linguaggio) comune⁷⁵. Una priorità del senso comune che non è spesso visibile e verso la quale occorre, anzi ritornare. Il ritorno è la terapia, la cura delle malattie dell'intelletto che affollano la mente del filosofo.

Ma c'è, ovviamente, dell'altro (anche se i seguenti aspetti sono a quest'ultime problematiche intrinsecamente legati). Torniamo alla nozione di gioco linguistico e all'idea che gravita intorno a ciò che Wittgenstein intende quando parla di *primitivo*.

Il riferimento al *primitivo* è, infatti, essenziale per inquadrare l'elusione della possibilità di disorientamento che potrebbe profilarsi a partire dai “complicatissimi processi di pensiero” che costituiscono la nebbia mentale che avvolge l'uso del linguaggio.

Si faccia caso, altresì, al fatto che Wittgenstein utilizza l'espressione «uso» per far riferimento ai giochi linguistici. Essi dunque non sono teorie

⁷⁴ Cfr. D. L. Phillips, *Wittgenstein...*, cit. p. 142.

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 89.

posticce applicabili in sede di riflessione linguistica o filosofica sulla natura del linguaggio. Tutto questo in virtù di due motivi specifici: il primo consiste nel categorico rifiuto mosso da Wittgenstein di contro alla tendenza “scientifica” della filosofia volta a voler rintracciare leggi generali o ultime alla base dei fenomeni che essa studia. Questa tendenza all’essenzialità della filosofia è rintracciabile nelle obiezioni che alla sua nozione di linguaggio possono venir mosse in merito alla mancata definizione circa il *cosa è essenziale* nel gioco linguistico e, quindi nel linguaggio. Wittgenstein, in riferimento alle obiezioni ipotetiche che egli stesso si muove – espediente retorico assai usuale all’interno dei suoi scritti –, scrive: «Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, – ma che sono imparentati l’uno con l’altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi”»⁷⁶; il secondo motivo è rappresentato dal fatto che (e questo aspetto è stato messo in luce precedentemente) non si tratta di fornire teorie, ma di far vedere le cose attraverso dei nuovi punti di vista, perché:

I paragoni del significato all’uso e del linguaggio al gioco assumeranno [...] in Wittgenstein connotazioni progressivamente pluralistiche: sottintenderanno che l’“uso” è aperto e non circoscrivibile in maniera definitiva, come si immagina essere invece il meccanismo computazionale di un calcolo, e che i “giochi linguistici” sono “innumerevoli”, diversi per struttura e finalità, irriducibili ad un’unica essenza comune, variamente e imprecisabilmente distanti dal modello illuminante che Wittgenstein stesso aveva ritenuto di trovare nel gioco degli scacchi⁷⁷.

Per il filosofo austriaco, insomma, la filosofia: «Mirava sempre a produrre una *Übersicht* del funzionamento del linguaggio: a consentirci di

⁷⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit. § 65.

⁷⁷ Cfr. M. Messeri, *Seguire la regola*, cit. pp. 154 -155.

dominare il linguaggio rendendo perspicua la sua struttura»⁷⁸, tuttavia questa idea viene attenuata attraverso la consapevolezza che non esiste una prospettiva in grado di fornire una: «'Fotografia aerea' nel campo della grammatica»⁷⁹, poiché, nel caso che stiamo cercando di analizzare in questo paragrafo, egli aveva compreso il fatto che parlare delle regole come se esse fossero un *corpus* unitario e ben riconoscibile portava fuori strada e soprattutto consentiva di leggere e di inquadrare la sua idea sul linguaggio all'interno di prospettive semantiche che egli invece rifiutava. Più avanti ci riserveremo di ritornare sulla questione, la quale merita di essere almeno presentata.

Dicevamo, dunque, che alla base delle riflessioni di Wittgenstein è attiva l'idea che bisogna cambiare la prospettiva del *vedere* e la cosa è gravida di conseguenze teoriche che costringono anche ad approfondimenti critici in fase di interpretazione e di lettura dei testi wittgensteiniani. La nostra riluttanza a considerare in maniera classica – cioè attraverso il termine "teoria" – questi approfondimenti su alcune caratteristiche del linguaggio e delle regole nasce proprio dal prendere atto di ciò e sulla base del fatto che in quest'occasione v'è concordanza fra gli studiosi.

Vedere è, infatti, così poco formulare una teoria. Non fosse altro perché a questo atteggiamento dell'osservazione non si può chiedere una giustificazione razionale che garantisca, così, scientificamente, la correttezza del procedimento di analisi. Il principio morfologico o analogico cui ricorre Wittgenstein è appunto in polemica con questa prospettiva di fondazione razionale. Ovviamente, la cosa non deve apparire come un rifiuto *a priori* dei criteri attraverso e a partire dai quali si articola e si costituisce la *certezza*, ma la messa in mostra che la ricerca di un fondamento razionale ultimo all'agire, così come all'imbastire teorie epistemologiche intorno al dubbio e alla certezza, è veramente uno sforzo

⁷⁸ Ivi, p. 155.

⁷⁹ *Ibidem*.

vano. Come scrive Wittgenstein, se esiste un fondamento dell'agire, esso se ne sta lì: «Né fondato (ragionevole) né infondato (irragionevole), proprio come se ne sta lì la nostra vita»⁸⁰.

Ma su questi aspetti particolari, che costituiscono l'originalità delle riflessioni del filosofo di Cambridge, ritorneremo più avanti.

Quel che risulta essere essenziale per la comprensione di ciò che Wittgenstein intende con l'espressione «gioco linguistico» è che essa: «[...] È una classica nozione *aperta*, vale a dire una nozione tale, che le cose che ricadono sotto di essa non soddisfano caratteristiche definitorie. In altre parole, non c'è un'essenza del gioco linguistico; piuttosto, esiste una pluralità di cose che chiamiamo "gioco linguistico", tra loro variamente intrecciate e apparentate [...]»⁸¹.

Potremmo tentare, dunque, un elenco di ciò che Wittgenstein qualifica con l'appellativo di gioco linguistico:

- Sono giochi linguistici le diverse modalità in cui una stessa proposizione viene usata.
- I differenti usi (diversi scopi comunicativi) di uno stesso enunciato. Si pensi alle differenze, a livello teleologico, che intercorrono fra una descrizione, un comando, una richiesta, ecc.
- Differenti modalità di uso delle parole: differenti giochi linguistici con singole parole sottostanno agli eterogenei tipi di informazione che si forniscono quando con una parola si fa riferimento ad oggetti spaziotemporali, o al loro numero, o al colore, o alla forma.

⁸⁰ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit. § 559.

⁸¹ A. Voltolini, *Guida...*, cit. p. 39.

Chiaro è, infatti, che il gioco linguistico che si fa con un numerale è diverso dal gioco linguistico che si fa con un termine che indica la forma di un oggetto.

- Un linguaggio, nel suo complesso, può considerarsi un gioco linguistico⁸².

Se ci si volesse soffermare brevemente su queste possibili declinazioni intorno alla nozione di gioco linguistico, si noterebbe – lo avevamo brevemente accennato – in maniera molto chiara (nei primi tre punti) l'esplicito intento di Wittgenstein di far riferimento ai modi d'uso.

La sua preoccupazione è, dunque, quella di render visibile la multiformità del linguaggio, del nostro linguaggio comune, attraverso la presa in esame dei differenti usi in esso contenuti, ossia dei diversi giochi linguistici. Il carattere *prassiologico* di questo spunto metodologico wittgensteiniano permette all'autore di distanziarsi, come detto, dalla tendenza generalista ed essenzialista che sottende ad una teoria sul linguaggio, e nello stesso tempo di compiere un'identificazione cruciale per la definizione di gioco linguistico sulla scorta di un piano *sociale* quando, nelle *Ricerche*, egli allude al fatto che parlare un linguaggio fa parte di un'attività o di una forma di vita (§ 23).

Cercando di essere ancora più precisi, la cosa verrebbe ad essere chiarita secondo questo ragionamento: Wittgenstein esprime l'idea che l'uso del linguaggio non è frutto di un'attività svolta da un soggetto disincarnato ed isolato. Esso è invece l'uso che avviene in contesti di attività e consuetudini il cui carattere è esclusivamente *sociale*. Vi è, cioè, uso linguistico (giuoco) solo in funzione del fatto che vi è una data comunità in cui i soggetti che ne fanno parte usano il linguaggio all'interno di un comune modo d'agire.

⁸² Questo elenco è una nostra riformulazione di quello presentato, in chiave meno schematica, da A. Voltolini. Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

A questo punto, però, verrebbe da chiedersi in che relazione stiano i giochi linguistici (quindi i differenti usi) con le varie attività umane (anche extra-linguistiche) che con essi sono implicati.

Per rispondere a questa domanda ci riserviamo di utilizzare la precisazione che Voltolini fa in rapporto a questo problema:

A questo proposito, va immediatamente notato che c'è un senso debole e uno forte nel dire da parte di Wittgenstein che considerare gli usi linguistici come giuochi significa che parlare di un linguaggio fa parte di un'attività. Nel senso debole, Wittgenstein pone l'accento sul fatto che parlare un linguaggio non è un'operazione condotta in isolamento da un vasto spettro di comportamenti umani. [...] Più in generale, si può dire che in questo senso debole tutta una serie di procedure linguistiche perderebbero il loro scopo se non fossero viste all'interno di un novero di attività extra-linguistiche concomitanti. Il caso più eclatante di questa situazione è quello del contare e del misurare; difficilmente ci si impegnerebbe nella procedura linguistica del contare se non si avesse in mente lo scopo pratico di misurare (pesare ecc.) gli oggetti che vengono contati.

Ma c'è poi un senso forte secondo cui parlare un linguaggio fa parte di un'attività [...]. Qui il punto non è tanto che l'uso del linguaggio va affiancato da un contesto di attività extra-linguistiche che gli danno rilevanza pratica. Piuttosto, è l'uso stesso del linguaggio a dover *costitutamente* dipendere dall'attività umana, almeno in due aspetti sostanziali: *a*) i giochi linguistici sono articolazioni di reazioni pre-linguistiche; *b*) i giochi linguistici stessi sono, nel loro essere configurazioni simboliche soggette a regole, dipendenti dall'attività che di volta in volta fissano l'applicazione di tali regole.

Il punto *b* è quello che più ci interessa da vicino.

Il concetto «gioco linguistico» è, dunque – questo medesimo aspetto è sottolineato anche da Phillips, ma anche da tutti gli altri critici che se ne sono interessati –, legato indissolubilmente all'idea che l'attività umana sia guidata da regole che ne fissano l'applicazione. Appare dunque chiaro che, per andare a fondo nella discussione della questione, si profili come assolutamente indispensabile analizzare dettagliatamente cosa Wittgenstein afferma in relazione alla grammatica del termine «regola».

§ 4.2 Il problema del «*seguire una regola*». Dalla distanza polemica con le teorie tradizionali alla sua formulazione specifica

Il problema relativo alla corretta interpretazione delle riflessioni intorno al *seguire una regola* ci costringe a vagliare – come d'altronde fa lo stesso Wittgenstein attraverso la costruzione di un dialogo immaginario con interlocutori che rappresentano punti di vista differenti (*platonisti, mentalisti, interpretazionisti, convenzionalisti*) – i modi di intendere il medesimo concetto secondo prospettive diverse. Il primo obiettivo polemico verso cui sentiamo la necessità di indirizzare la nostra attenzione (anche perché è un tema che ritornerà nel prosieguo del nostro lavoro) è quello che riguarda la cosiddetta “*tesi platonista*”.

Analizziamo, allora, l'esempio utilizzato da Wittgenstein nelle *Ricerche* (§ 185). Quello, cioè, in cui egli discute della questione del seguire una regola a proposito della successione aritmetica di ragione 2:

Egli ipotizza il caso di un allievo a cui si insegna la regola “aggiungi 2” il quale, dopo essersi allenato a costruire la successione come tutti noi facciamo – scrivendo le cifre corrispondenti a 0, 2, 4, 6, 8 ... – giunto per la prima volta al mille continui la successione nel seguente modo “anormale”: 1004, 1008, 1012 ..., senza peraltro avere la sensazione di fare qualcosa di sbagliato, ma anzi sostenendo di fare la stessa cosa che faceva prima di arrivare a 1000, e cioè aggiungere 2. In questo contesto, Wittgenstein propone il seguente problema: c'è qualcosa che giustifichi il fatto che l'allievo recalcitrante *si sbaglia* nell'applicare la regola “aggiungi 2” a 1000, o, il che è lo stesso, che giustifichi il fatto che, se egli avesse scritto “1002” e non “1004” dopo “1000”, avrebbe applicato tale regola correttamente?⁸³.

L'esempio proposto dal passo delle *Ricerche* – da noi riportato secondo la lettura che di esso ne fa Voltolini – rappresenta la situazione problematica in cui il soggetto (l'allievo) è posto di fronte a un'applicazione *a lui nuova*. Egli non era mai giunto oltre il mille e, allora, la domanda che il

⁸³ Cfr. A. Voltolini, *Guida...*, cit., p. 75.

filosofo si pone è la seguente: che cosa, prima ancora che egli compia quell'applicazione, giustifica il fatto che essa possa essere corretta?

Per citare direttamente il testo wittgensteiniano, la formulazione della domanda prende questa forma: «“In che modo posso seguire una regola?” – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo una regola, agisco *così*»⁸⁴.

La formulazione dell'ipotesi *platonista* contraria alla propria, che lo stesso Wittgenstein si muove contro, è contenuta nel § 189: «“ma allora i passaggi non sono determinati dalla formula algebrica?”». Il che, concretamente, significa: «Non è la formula a compiere tale determinazione nella misura in cui essa dice che per *ogni* passaggio della successione, compresi quelli non ancora ottenuti, il numero che si ottiene a quel punto deve esser maggiore di due unità rispetto al numero che lo precede?»⁸⁵.

Ovviamente, descrivere come di derivazione platonica una tesi del genere è cosa che risulta assai facile. Sostenere ciò, infatti, significa implicare l'esistenza di una realtà ideale in cui tutte le ulteriori applicazioni siano già date, al di là della contingenza empirica rappresentata dal fatto che qualcuno realizzerà o non realizzerà quello sviluppo di una tale successione.

In merito a quest'ultimo aspetto occorre però essere, come spesso accade quando si tenta di chiarire la posizione che Wittgenstein assume in relazione ad un tema, molto cauti. Esiste una tradizione interpretativa che vuole che il filosofo di Cambridge, qui, abbia risentito in maniera molto forte dell'influenza della corrente convenzionalista. Secondo questa prospettiva Wittgenstein, nella sua riflessione, non nega affatto l'esistenza di una necessità logica che riguarda il mondo nella sua totalità – nel suo presente come nel suo futuro –, bensì concepisce in maniera diversa da quella *platonista* l'origine di questa necessità. La differenza consisterebbe,

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. § 217.

⁸⁵ Cfr. A. Voltolini, *Guida...*, cit., p. 77.

insomma, nel fatto che Wittgenstein è incline, anzi è convinto fermamente, di poterla individuare nell'iniziativa umana⁸⁶. Per chiudere la questione riguardante le influenze convenzionaliste cui Wittgenstein avrebbe pagato dazio, ci rifacciamo esplicitamente a quanto scrive Messeri:

Il presupposto che il pensiero di Wittgenstein in relazione a questa materia debba necessariamente coincidere con una delle versioni del convenzionalismo già emerse storicamente è fuorviante. L'approccio che Wittgenstein propone alla questione della regola rappresenta infatti, considerato più esattamente, un tentativo di andare *oltre* il convenzionalismo piuttosto che una semplice *appropriazione* delle tematiche di questo. Tale approccio fa tesoro dell'opera di demistificazione che il convenzionalismo ha saputo mettere in campo contro il platonismo, ma insieme si sottrae alle aporie che il convenzionalismo medesimo ha finito per creare⁸⁷.

Uno degli obiettivi polemici di Wittgenstein, dunque, torna ad essere il platonismo (matematico, o logico, o semantico, o di qualsiasi altra natura), il quale, lo avevamo precedentemente accennato in merito al "bisogno di generalità" di certe filosofie, costituiva il retroterra culturale degli studi di matematici come Cantor o di logici come Frege e Russell⁸⁸.

⁸⁶ Per la tesi convenzionalista classica rimandiamo a D. Pears, *Wittgenstein*, Fontana, London, 1971.

⁸⁷ Cfr. M. Messeri, *Seguire la regola*, cit., p. 164.

Per approfondire la questione in merito all'individuazione delle aporie verso le quali le tesi convenzionaliste vengono condotte rimandiamo alla lettura, nello stesso articolo, delle pagine 162 e sgg.

⁸⁸ È opportuno sottolineare che il tema del platonismo in matematica è un argomento che appartiene di più alle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* che alle *Ricerche*.

Per ciò che attiene invece alla polemica con il platonismo semantico, occorre ritornare alla discussione del concetto di «grammatica» e alla sua genesi: «A chiarire nelle sue più specifiche motivazioni filosofiche l'emergere dell'immagine della grammatica è senz'altro la revisione critica che Wittgenstein compie della concezione del linguaggio come calcolo, revisione che sfocia in un approfondimento della polemica contro il platonismo semantico da cui quella concezione stessa era peraltro scaturita. Un grande fascino infatti aveva esercitato su Wittgenstein l'idea della possibilità (almeno in linea di principio) di inventariare le regole del linguaggio o di catturarne comunque il sistema attraverso una procedura computazionale. Wittgenstein [...] aveva lasciato cadere il presupposto tacito che il sistema dei possibili sensi, suscettibili di essere significati per mezzo delle espressioni dei diversi linguaggi umani, potesse essere considerato come già dato temporalmente in una sorta di regno iperuranio, alla maniera in cui Bolzano concepiva le sue "proposizioni in sé" o Frege i suoi "pensieri". Allora Wittgenstein [...] aveva

La dottrina platonica della matematica (e non è assolutamente da intendere come un caso il fatto che Wittgenstein abbia portato come esempio una successione algebrica) sostiene che la realtà matematica è fatta da connessioni necessarie tra enti matematici le quali, in quanto eternamente sussistenti, preesistono alla stessa attività del fare matematica. Il problema, insomma, è quello annoso che si interroga circa la scoperta o l'invenzione da parte dei matematici dei fatti che riguardano la loro disciplina. Wittgenstein, su questa questione, concordava con le tesi costruttiviste. Secondo il suo punto di vista, come disse a Waismann, «la matematica può solo essere fatta»⁸⁹. Come esempio del punto di vista particolare a partire dal quale, ad un certo punto della sua speculazione, Wittgenstein inizia a guardare con sospetto le derive metafisiche della matematica e della filosofia della matematica, valga questa sua massima del 1929: «In nessuna confessione religiosa, si è tanto peccato per abuso di espressioni metafisiche quanto nella matematica»⁹⁰. In questa citazione ogni parola è collegata all'universo semantico confessionale. Così è per l'idea dell'abuso come peccato, così per quella centrale che vede la matematica trasformata in un oggetto di venerazione idolatrica a tal punto da diventare confessione religiosa. Non è difficile pensare a Nietzsche dopo aver letto questa espressione del suo pensiero, ovviamente non tacendo le differenze che intercorrono tra la visione della sfera religiosa nelle riflessioni e nella vita dei due pensatori. È interessante notare però, pur lasciando da parte la questione riguardante gli avvenimenti biografici del Wittgenstein studioso

cominciato a pensare che siano piuttosto le operazioni per mezzo delle quali noi manipoliamo i segni del linguaggio a conferire ad essi il loro valore. Cfr. M. Messeri, *Seguire la regola*, cit. p. 153.

⁸⁹ Cfr. A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, cit., p. 23. Si veda l'intero passo riportato da Waismann: «Ciò che troviamo nei libri di matematica non è la *descrizione di qualcosa* ma è la cosa stessa. Noi *facciamo* matematica. Come si dice "scrivere la storia" e "fare la storia", così, in un certo senso si può solo fare matematica [...] I numeri non sono rappresentati per delega ma *sono*. La rappresentanza riguarda solo gli oggetti». Cfr., F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, ed. it. a cura di S. de Waal, La nuova Italia, Firenze 1975, pp. 22-23.

⁹⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 18.

di filosofia e lettore dei romanzi dei grandi autori russi (Tolstoj e Dostoevskij – egli ammirava soprattutto l’ispirazione e l’aura religiosa dei romanzi di quest’ultimo –), il fatto che è cosa certa che egli lesse buona parte delle opere di Nietzsche. Lo attesta una riflessione, di due anni successiva a quella da noi riportata, che cita il filosofo tedesco espressamente⁹¹, ragion per cui è assai probabile che anche questo tipo di letture abbia contribuito a generare in lui questo genere di pensieri. È opportuno far notare, però, come questo tipo di atteggiamento antimetafisico non sia indirizzato contro l’idea di religione. Ciò che Wittgenstein trova insopportabile, insomma, è l’atteggiamento scienziasta dei filosofi che idolatrano le possibilità conoscitive della scienza, del pensiero scientifico che si manifesta nella tendenza a immaginare che possa esservi: «Il concetto di un’esattezza ideale che ci sarebbe dato, per così dire, *a priori*». L’antidoto a questa tendenza è, a parer nostro, una estensione del concetto di gioco linguistico, poiché così il pensiero continua: «In momenti diversi sono diversi i nostri ideali di esattezza; e nessuno di essi è il supremo»⁹².

Ma, tralasciando di dilungarci troppo sulla polemica *anti-platonista*, cerchiamo di giungere alla discussione del modo con il quale Wittgenstein presenta il suo punto di vista circa il *come seguire la regola*.

Nel celebre § 201 delle Ricerche, egli scrive: «Esiste un modo di concepire la regola che non è un’interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso di applicazione, in ciò che chiamiamo “seguire la regola” e “contravvenire ad essa”». In questo passo Wittgenstein risponde polemicamente alle ipotesi speculative avanzate dalla posizione (che, ovviamente, seguendo la costruzione dialogica delle Ricerche, egli stesso propone) *interpretativa* sul «seguire la regola», una teoria che non è il caso, in virtù degli obiettivi della nostra discussione, esporre e specificare.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 31.

⁹² *Ivi*, p. 78.

Concentriamoci, invece, sull'osservazione "in positivo" – come la definisce Voltolini⁹³ – del problema.

Wittgenstein sta, insomma, sostenendo che «una applicazione della regola in una nuova circostanza è posta come *paradigma di correttezza* per le ulteriori applicazioni della regola alla *stessa* circostanza. In altri termini, l'applicazione in questione è definita come *l'applicazione paradigmatica* della regola in tale circostanza, rispetto alla quale le ulteriori applicazioni della regola in tale circostanza risultano essere corrette o scorrette»⁹⁴.

Se ponessimo la questione in termini *semantici*, invece che *ontologici* diremmo che: «Una proposizione del tipo "A è l'applicazione corretta della regola R nella circostanza C" viene ad assumere il ruolo di proposizione grammaticale che fa da *criterio di sensatezza* per le proposizioni empiriche in cui si dice che qualcuno ha seguito la regola nella circostanza in questione. Vale a dire, tale proposizione sancisce che ogni enunciato del tipo "Facendo *non-A*, S ha seguito/ha applicato correttamente la regola R nella circostanza C" risulti *insensato*»⁹⁵. Cerchiamo di condurre oltre la nostra discussione.

⁹³ Cfr. A. Voltolini, *Guida...*, cit. p. 86.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*. L'autore, nel passo da noi riportato, segue l'interpretazione del problema del seguire una regola proposta da P. Frascolla. Cfr. P. Frascolla, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, Routledge, London 1994, cap. 3.

Si confronti questa interpretazione del problema dell'applicazione della regola a quella sull'applicazione di un calcolo matematico in opposizione a un puro gioco di segni: il calcolo matematico non si esaurisce nelle manipolazioni segniche, ma possiede un'applicazione. La matematica, per differenziarsi da un qualsiasi altro puro e semplice gioco di segni, necessita del fatto che i risultati cui essa conduce forniscano regole di grammatica del linguaggio non- matematico. È necessario, in altre parole, che essi stabiliscano cosa ha senso e cosa non ha senso dire in tale linguaggio: «Si applica il calcolo in modo che ci dia la *grammatica* di un linguaggio. Allora ciò che la regola permette o vieta corrisponde, nella grammatica, alle parole 'sensato' e 'insensato'. Prendiamo come esempio la *geometria euclidea*, concepita come il sistema delle regole sintattiche in base alle quali descriviamo gli oggetti spaziali. 'Per due punti si può tracciare una retta' significa: l'asserzione che parla della retta determinata da questi due punti ha senso, vera o falsa che sia».

Cfr. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., p.115.

Il ricorso al tema dell'applicazione è fondamentale per comprendere la natura delle concezioni di Wittgenstein, le quali, ancora una volta, sono da considerarsi originali: esse non stanno né dalla parte del platonismo (ovviamente), né dalla parte di un formalismo che pure rappresenterebbe una contropartita teorica ai motivi della critica che Wittgenstein

Prima di proseguire, però ci sia concessa una specificazione in merito al modo con il quale intendere l'*applicazione paradigmatica* e il problema del suo fondamento o giustificazione razionale. Se è l'applicazione paradigmatica, infatti, a determinare il criterio di sensatezza o insensatezza (e quindi di correttezza/scorrettezza) delle successive applicazioni, va da sé che il paradigma stesso non può essere né corretto, né scorretto. Anche qui abbiamo, in pratica, a che fare con un problema di delimitazione di un limite oltre il quale è insensato andare.

Wittgenstein aveva già chiarito un punto analogo a proposito del ruolo dei paradigmi nella significazione linguistica: se qualcosa è il paradigma che rende *sensato* attribuire a un determinato oggetto il possesso di una determinata proprietà, ossia predicare veracemente o falsamente che quell'oggetto possiede la proprietà in questione [...], non avrà senso attribuire a quella cosa la proprietà in questione, non si potrà cioè predicare veracemente o falsamente quella proprietà del paradigma medesimo⁹⁶.

Il problema appena posto trova una specifica collocazione testuale soprattutto in *Della Certezza*, allorché Wittgenstein discuterà diffusamente sul particolare statuto del fondamento nell'analisi dell'agire umano. L'approdo wittgensteiniano all'immagine della "dura roccia" costituisce uno dei punti chiave per la comprensione di quanto egli formula in merito al fondamento non-fondato dell'agire. A partire, cioè, da un determinato inizio che costituisce la chiave di volta in merito all'espressione di determinati giudizi e che crea, come in questo caso, il paradigma di correttezza delle successive applicazioni, facendo ricorso alla *grammatica* della parola "dubbio" – ci siamo già soffermati su questa eventualità – si scopre che è insensato dubitare delle cose che costituiscono lo sfondo a partire dal quale ha origine la nostra nozione di dubbio. I

muove alle posizioni di Frege in quanto *descrittiviste* (ossia che il senso delle asserzioni matematiche debba essere spiegato in rapporto alla loro capacità di descrivere stati di cose ideali o mentali).

⁹⁶ Ivi, p. 87.

paradigmi di correttezza sono proprio una di queste cose. Per questo motivo, nelle *Ricerche*, perentoriamente, Wittgenstein scrive che: «Di una cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro: del metro campione di Parigi»⁹⁷.

La chiarificazione minuziosa del problema del seguire una regola richiederebbe che si esplicitino altri problemi. Uno di questi, ad esempio, consiste nel render chiaro che cosa Wittgenstein intende quando ammette che: «La connessione tra la regola e le sue applicazioni paradigmatiche nelle differenti circostanze della sua applicazione è *interna*, ossia che la regola stessa dipende per la sua esistenza dall'esistenza delle sue applicazioni paradigmatiche. Se non ci fossero tali applicazioni, non ci sarebbe neppure la regola stessa. Ogni singola applicazione paradigmatica infatti articola ciò che la regola è *in se stessa*»⁹⁸. La questione consiste nel rendersi conto che l'autore pone il problema nel senso che ogni applicazione paradigmatica lascia intatta la regola così com'è, ed in un altro senso la muta dal momento che le connessioni grammaticali, ovvero i legami di significato che si costituiscono tra le espressioni coinvolte dalla proposizione grammaticale assunta come tale attraverso l'applicazione paradigmatica della regola in una nuova circostanza, possiedono la capacità di reindirizzare le connessioni grammaticali istituite mediante le precedenti applicazioni paradigmatiche della regola. In altre parole, Wittgenstein ci dice che:

Porre un'applicazione della regola in una nuova circostanza come paradigma dell'applicazione della regola in quella circostanza equivale a istituire una nuova regola *particolare* [...] che *specifica* il valore *generale* della regola di cui quell'applicazione paradigmatica è applicazione. Prendiamo la solita regola di aggiungere 2. Questa regola sembra dirci che *ogni volta* che abbiamo a che fare, a partire dallo 0, con un dato numero x , dobbiamo trovare un numero y che sia maggiore di due cifre rispetto ad x . Ma [...] una suddetta formulazione, che altro

⁹⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit., § 50.

⁹⁸ A. Voltolini, *Guida...*, cit. pp. 87 – 88.

non è che la formulazione della regola in termini generali, non significa nulla, finché non si stabilisce caso per caso, *numero per numero* cioè, cosa significa trovare un y maggiore di 2 rispetto ad x ⁹⁹.

Ovvero, come afferma Messere: «Il punto è che la riflessione di Wittgenstein mira a rendere visibile precisamente la circostanza sorprendente che la *applicazione* della regola è insieme la sua *determinazione*»¹⁰⁰. Ciò, concretamente, significa che la regola non ha sostanza indipendentemente dal corso temporale delle sue applicazioni, *poiché la sua identità è costituita dall'insieme delle sue applicazioni*. Questo aspetto ha delle implicazioni molto interessanti giacché esprime l'idea che le regole siano tra loro indipendenti. Nessuna regola, infatti, può valere come compiuta riformulazione dell'altra.

Lo spiraglio aperto da tutte queste questioni imporrebbe che ci si dedicasse alla loro spiegazione in maniera troppo dettagliata, ma la cosa costituirebbe un grosso intralcio nei confronti del taglio che abbiamo deciso di dare al nostro lavoro. Il nostro obiettivo consiste, infatti, nel concentrarci sugli aspetti pratici (sociali) che le riflessioni wittgensteiniane sul seguire una regola implicano. D'altra parte, sebbene sarebbe a dir poco immodesto pensare di poter esplicitare pienamente la funzione introduttiva alla lettura dei testi di Wittgenstein, in maniera analitica, meglio di quanto abbiano già fatto gli autori di cui ci stiamo servendo in sede di citazione, è pur vero che ripercorrere, almeno a grandi linee, le varie tesi contro le quali Wittgenstein erge le sue ci permette di delimitare meglio il terreno di quanto interessa funzionalmente al nostro scopo.

Gli interpreti sono perlopiù concordi nell'affermare – è ovvio, uno scarto in seno a questa concordanza è inevitabile, basti pensare alle diverse sfumature del convenzionalismo che da noi è stato invece presentato solo

⁹⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁰⁰ Cfr. M. Messere, *Seguire la regola*, cit., p. 165.

nella sua forma classica – che ciò che viene chiamato *paradigma di correttezza*, o *applicazione paradigmatica* è frutto di un'azione di “decisione” che il soggetto prende in maniera *spontanea, naturale ed irriflessa*. Se si prendono in analisi direttamente le tesi di Wittgenstein, così si legge: «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciecamente*»¹⁰¹. Ma che cosa intende, allora, Wittgenstein quando afferma che la regola va seguita ciecamente e, soprattutto, come si può parlare di *decisione* se il seguire una regola è un'operazione irriflessa e il risultato di una non-scelta? Certamente sarebbe più lineare ed intuitivo immaginare il contrario.

Tutto ruota, allora, intorno al modo in cui egli usa il termine *decisione*. Questa parola è stata scelta da Wittgenstein per motivi funzionali all'assetto polemico della sua tesi. La presentazione positiva del suo concetto di seguire una regola, non deve correre il rischio, prima di tutto, di ricadere nelle tesi da lui respinte. Egli infatti precisa che il termine *decisione* è stato scelto per evitare quello molto più pericoloso di *intuizione* che avrebbe finito per far cadere la sua prospettiva all'interno dell'ipotesi *interpretazionista* che vuole che sia un atto mentale come l'intuizione a determinare quale sia l'applicazione corretta di una regola in una nuova circostanza. È abbastanza ovvio, d'altra parte, prendere atto che *decisione* non è un termine neutro. Esso porta con se una serie di conseguenze semantiche che ci invitano a declinarlo secondo la prospettiva che faccia sì che con esso si intenda che *decidere* corrisponde ad adottare deliberatamente una certa convenzione. Ma abbiamo già osservato il fatto che la tesi convenzionalista non appartiene alla visione (e alla soluzione) del problema del seguire una regola secondo Wittgenstein. Ed infatti, come nel passo delle *Ricerche* sopra riportato, quando l'autore smette di preoccuparsi delle obiezioni mosse a partire dalle ipotesi da lui non condivise, il modo in cui presenta il problema è appunto quello di renderlo

¹⁰¹ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit. § 219.

come il frutto di un'operazione *spontanea*. A mitigare la portata convenzionalista del termine *decisione* (e quindi l'aspetto di arbitrarietà connesso all'uso del suddetto termine), contribuisce, tra le altre cose, oltre cioè ai chiarimenti già effettuati, il modo in cui Wittgenstein presenta il fatto che a rendere paradigmatica un'applicazione della regola in una nuova circostanza è l'effetto di uno strenuo *addestramento*.

Questo aspetto è di importanza capitale per la piena comprensione del modo in cui Wittgenstein pone la soluzione all'enigma del § 201. L'autore, a questo proposito, illustra esempi di carattere pedagogico per meglio illuminare la soluzione. Egli immagina il caso di un maestro che deve insegnare ad un allievo come continuare progressioni – gli esempi sono spesso di carattere aritmetico, ma questo al solo scopo di rendere immediatamente visibile il problema – in modo tale da mostrare che, nell'invito a continuare, il maestro fa vedere come si fa ed influisce sull'allievo con espressioni di consenso, di rifiuto, di aspettazione o di incoraggiamento¹⁰². Le cose, insomma stanno in questo modo:

In questo senso, si può dire che il trattare un'applicazione della regola in una nuova circostanza come paradigmatica non sia l'effetto di una decisione consapevole quanto piuttosto di un'*abitudine*. L'aver seguito nelle circostanze precedenti la regola in un determinato modo, infatti, attenua il carattere di novità di un'applicazione della regola in una circostanza ulteriore. Per esempio, benché sia logicamente possibile che io pieghi a sinistra quando entro per la prima volta a Sherwood e vedo la freccia "→", in quanto non c'è alcun fattore che mi costringa a fare l'usuale mossa contraria, cioè a piegare a destra anziché a sinistra in tale circostanza, perché tuttavia dovrei davvero andare a sinistra, visto che in tutte le precedenti occasioni in cui mi sono trovato di fronte a un segno del genere sono stato abituato (mediante l'opportuno addestramento) ad andare a destra?¹⁰³

Il passo che abbiamo testé riportato ci impone di fare alcune precisazioni. In che senso Voltolini afferma che è logicamente possibile

¹⁰² Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit., § 208.

¹⁰³ A. Voltolini, *Guida...*, cit., p. 91.

piegare a sinistra in virtù del fatto che non c'è, nel simbolo \rightarrow , niente che mi costringa ad andare nella direzione contraria – quella esatta \rightarrow , cioè a destra?

Questo aspetto è ciò che i critici chiamano non-costrittività della regola e merita di essere approfondito poiché strettamente legato all'idea dell'addestramento e della mancanza di ragione nella *decisione* alla base del seguire la regola. Sul fondo di questa concezione v'è una meticolosa riflessione intorno all'idea del linguaggio come calcolo – che pure in vari modi e sotto diversi aspetti aveva affascinato Wittgenstein –, la quale costringe l'autore a ritornare spesso sui suoi passi e a rilanciare la sfida teorica contro se stesso e le proprie speculazioni. Criticando la concezione del linguaggio come calcolo Wittgenstein scopre che le regole, a meno che non siano in contraddizione tra di loro, non sono e non possono essere in contrasto le une con le altre. Una regola, cioè, non impone e non esclude altre regole. Essa è in qualche modo autosufficiente, non avendo bisogno di alcuna integrazione. Questo a causa del fatto che «non c'è un significato verso il quale esse siano responsabili e che potrebbero contraddire»¹⁰⁴.

L'identità della regola è, insomma, data dall'insieme delle sue applicazioni e se è vero che, a meno che la regola non sia vaga, le applicazioni di una data regola siano tutte determinate, è d'altra parte vero che le applicazioni precedenti della regola non contengono le applicazioni successive. L'applicazione possiede una priorità sulla regola e su tutte le sue esplicitazioni e dunque questa viene *dopo*, o *per mezzo*, del suo impiego. Questa è la ragione per la quale la regola «pur essendo *internamente relata* a un determinato insieme di applicazioni e di riformulazioni, non *impone* e non *esclude* né alcuna possibile successiva applicazione né alcuna possibile successiva riformulazione. La regola *determina* il suo impiego, ma non lo *predetermina*. [...] Se ci viene presentata la formulazione di una regola o ci

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Grammatica Filosofica*, tr. it. di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990, § 133.

vengono indicate alcune sue passate applicazioni, noi abbiamo un numero illimitato di modi diversi di dare un'interpretazione a ciò che ci viene detto»¹⁰⁵.

Attraverso queste precisazioni ecco che vediamo profilarsi il senso più adatto secondo il quale intendere il termine *decisione* utilizzato da Wittgenstein. La regola è, in altri termini, "convenzionale" in un senso nuovo: essa è determinata in modo aperto solo in virtù di un impiego che è sempre in opera e per sempre rimesso alle decisioni libere che gli uomini compiono in sede di applicazione. La distanza che separa il convenzionalismo wittgensteiniano da quello classico è enorme. Il tipo di convenzionalismo di stampo wittgensteiniano, infatti: «Da un canto, non nega che vi sia una necessità logica, non nega che vi siano delle regole [...]. Dall'altro, però, non rimette la necessità logica nelle mani degli uomini. Non sostiene infatti, che il successore di 100 sia 101 *perché* noi lo abbiamo deciso. Sostiene piuttosto che il valore da attribuirsi al concetto di successore, cioè il principio normativo che disciplina il suo uso, è definito solo progressivamente e mai in modo compiuto dalla pratica applicativa umana»¹⁰⁶.

§ 4.3 Il "Wittgenstein di Kripke: la dimensione comunitaria della regola

I §§ 198-206 delle *Ricerche filosofiche* rappresentano una continua fonte alla quale occorre ritornare per riuscire a cogliere il senso di quanto

¹⁰⁵ M. Messeri, *Seguire la regola*, cit. pp. 168-169.

¹⁰⁶ Ivi, p. 169.

I problemi circa il modo di intendere il convenzionalismo di Wittgenstein sono tutt'altro che risolti. Per approfondire la questione rimandiamo a Micheal Dummett, il quale è il principale studioso ad insistere sullo statuto particolare del convenzionalismo wittgensteiniano costruito, appunto, intorno all'idea della non-costrittività. Cfr. M. Dummett, *La verità e altri enigmi*, a cura di M. Santambrogio, il Saggiatore, Milano 1986, pp. 166-185.

Wittgenstein afferma. Essi servono per riuscire, cioè, ad uscire dal paradosso secondo il quale «la regola non è in grado di determinare alcun modo di agire, dal momento che qualsiasi modo di agire potrebbe essere interpretato mettendolo d'accordo con la regola stessa». La via di fuga è costituita dal rendersi conto che tale paradosso è frutto di un fraintendimento riguardante la natura del seguire la regola e che «esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione» (§ 201).

Wittgenstein giunge a sostenere che seguire una regola è una *pratica*, un *uso*, un'*abitudine* e, poiché il credere di seguire una regola non è assolutamente seguire una regola, conclude che seguire una regola non è un'operazione che si può eseguire *privatim*. Una operazione di questo tipo è possibile, infatti, solo sullo sfondo del «modo di comportarsi comune agli uomini» (§ 206).

Interpretare correttamente cosa Wittgenstein intendesse davvero dire è un'operazione che ha impegnato quasi tutti gli interpreti, ma la chiave di lettura che è necessario discutere, a partire dal fatto che è stata essa ad influenzare più di tutte le altre il dibattito sulla questione, è rappresentata dal saggio di Saul Kripke *Wittgenstein on rules and private language*¹⁰⁷.

La posizione kripkiana è talmente forte ed originale da esser spesso menzionata dagli interpreti successivi in un modo che indugia espressamente sul fatto che, più che con Wittgenstein, qui si ha a che fare con il "Wittgenstein di Kripke". Questo per sottolineare ad un tempo la novità esegetica dell'operazione compiuta dall'interprete ed anche che questa lettura è stata sovente osteggiata per la radicalità e la scarsa attinenza filologica, nonché per gli esiti speculativi da cui parte e verso i quali giunge¹⁰⁸.

¹⁰⁷ S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, tr. it. di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

¹⁰⁸ Gli autori che si sono opposti all'interpretazione di Kripke sono molti e tutti di una certa affidabilità teorico-esegetica. Contro l'attribuzione proposta da Kripke di un carattere scettico alle riflessioni di Wittgenstein, ma anche contro l'idea che in Wittgenstein vi

Kripke nel suo saggio compie un'opera di sganciamento filologico e rinuncia così a ricostruire il percorso wittgensteiniano sulle riflessioni intorno al seguire una regola focalizzando, invece, l'attenzione sul paradosso del § 201 delle *Ricerche*. In particolare, Kripke sostiene l'idea che il paradosso proposto da Wittgenstein sia un "reale paradosso scettico" e che in quanto tale esso sia risolvibile soltanto in virtù di una radicale "soluzione scettica". L'autore prende insomma le mosse dal render manifesto che non esiste un fatto come il seguire una regola. L'esempio attraverso il quale Kripke dà forma al paradosso è di natura aritmetica: viene chiesto infatti di calcolare l'addizione '68 + 57' – immaginando che si tratti di un'operazione specifica che non si è mai incontrata in passato e verso la quale non si è avuto alcun addestramento (è questo aspetto di "novità" dell'applicazione, come abbiamo visto precedentemente, a costituire il problema teorico e il punto di partenza della riflessione di Wittgenstein intorno al seguire la regola) –, ma la domanda intorno a questa operazione matematica è particolare. Essa, infatti, non chiede come io possa sapere che '68 + 57' dia 125 invece che, mettiamo, 5, «poiché è concettualmente necessario che la funzione dell'addizione assuma i valori

possa essere uno scetticismo specifico circa il fatto dell'intendere cfr.: J. McDowell, *Wittgenstein on following a rule*, in «Synthese», 58, 1984; C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford 1984; G. Baker e P. Hacker, *On misunderstanding Wittgenstein: Kripke's private language argument*, in «Synthese», 58, 1984; E. Anscombe, *Critical notice [Kripke 1982]*, in «Canadian Journal of Philosophy», 15, 1985; N. Malcolm, *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*, Blackwell, Oxford 1986.

Un'altra interpretazione celebre, quella di Wright, invece, è indirizzata contro l'ipotesi (che si ritroverà in Kripke) di considerare la posizione wittgensteiniana come un rifiuto dell'esistenza di fatti semantici *tout court*. Secondo Wright, Wittgenstein contesta il presupposto che i fatti semantici siano oggettivi e non dipendano, invece, dal loro riconoscimento da parte di una comunità. Più concretamente e sinteticamente, Wright arriva a sostenere che una teoria semantica deve descrivere l'intendere e il seguire una regola come passibili di un riconoscimento dall'esterno. Se così non fosse, infatti, il corretto impiego del linguaggio si ridurrebbe a qualcosa che trascende la coscienza umana col risultato di rendere impossibile la pratica della comunicazione umana.

Cfr., C. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London, 1980.

che assume e dunque che la somma di $68 + 57$ sia appunto 125 »¹⁰⁹, ma (e questo è l'elemento portante dell'interpretazione kripkiana) come, invece, io possa sapere che con il segno '+' stia denotando proprio la funzione dell'addizione invece di un'altra funzione (nell'esempio di Kripke, un'ipotetica *viuaddizione*). La domanda dello scettico wittgensteiniano (in Kripke vi è una vera e propria personificazione) riguarda, cioè, il fatto che se anche in passato io abbia effettuato i miei calcoli col segno '+' in modo sempre conforme all'addizione, ciò non basta ad escludere che con lo stesso segno intendessi una funzione diversa dall'addizione con valori divergenti da essa solo per argomenti mai allora presi in considerazione. La domanda posta dallo scettico è radicale perché mostra che se non risulta esserci alcun fatto capace di dare sicurezza al mio intendere l'addizione nel *passato*, allora non ha nessun fondamento la pretesa che sussista un fatto che incarni il mio intendere l'addizione nel *presente*.

Il "Wittgenstein di Kripke" ritiene che sia possibile eliminare i possibili candidati al ruolo di *fatti dell'intendere*, liquidando così tutta la pretesa filosofica generale di ammettere fatti semantici. Kripke passa in rassegna quattro ipotesi, ma ci limiteremo a vagliare solo le due più "forti".

Per prima cosa Kripke fa notare che il mio intendere con '+' l'addizione non può consistere nella disposizione a calcolare i valori conformemente alla funzione dell'addizione e questo poiché, mentre la funzione ha un campo di applicazione infinito, ogni mia disposizione (e la totalità stessa delle mie disposizioni) è finita. V'è, inoltre, da prendere in considerazione l'eventualità dell'errore, e quindi il fatto che qualcuno sia portato a fornire delle risposte non conformi alla funzione che pure intende. Un nodo cruciale per la comprensione di quanto Kripke afferma su questo punto consiste nel rendersi conto che secondo il suo punto di vista la relazione che intercorre fra l'intendere e l'azione futura è di carattere *normativo* invece che

¹⁰⁹ M. Messeri, *Seguire la regola*, cit. p. 172.

descrittivo: come fa notare Messeri, «il fatto non è che, se con '+' io intendo l'addizione, io *risponderò* '125', bensì che io *dovrei rispondere* '125'»¹¹⁰.

In secondo luogo, Kripke fa notare come l'intendere l'addizione non può consistere in una certa *esperienza irriducibile*, perché *l'esperienza vissuta* in un determinato momento (ad esempio quello presente) non può dirmi nulla circa il fatto di come dovrò comportarmi in futuro per la ragione che il contenuto di questa esperienza potrà essere interpretato in un'infinità di maniere diverse.

Praticamente, il Wittgenstein di Kripke asserisce che il fantomatico *fatto dell'intendere* non esiste, e l'unica possibilità di uscita è rappresentata dall'indicare *quali siano le circostanze in cui non ascriviamo l'intendere a qualcuno*.

La soluzione (o la dissoluzione) del problema consiste, dunque, nell'assegnarlo sullo sfondo di un crinale comunitario, lo stesso crinale che permette ad un maestro di attribuire al bambino una certa competenza linguistica. Deve evidenziarsi, insomma, una conformità fra le risposte del bambino e quelle che altri hanno dato o avrebbero potuto dare al suo posto. Assurge dunque, a garante della competenza acquisita, il fatto che l'uso che il bambino fa, poniamo, di un segno, coincide, in un numero accettabile di casi, con le risposte attese dagli altri. Solo nel caso in cui si verifichi una condizione di questo tipo, il bambino (o una persona in generale) è autorizzato ad attribuirsi la comprensione del segno. Chiaro è d'altra parte che, stando così le cose, vi possa essere possibilità di correzione quando si troverà a fornire delle ulteriori applicazioni della regola che gli altri non riconoscono come corrette.

¹¹⁰ Ivi, p. 173.

§ 4.31 Alcune considerazioni sul come intendere il vincolo comunitario

Dal momento che la risoluzione del problema del seguire una regola è collocata, come visto, sul crinale dello sfondo comunitario, nasce il problema del come intendere questo sfondo. In altre parole, il problema consiste nel come concepire il vincolo comunitario nel quale Kripke colloca la *soluzione scettica wittgensteiniana*¹¹¹.

Il problema in questione ci interessa molto da vicino in conseguenza dell'inquadramento sociale che intendiamo analizzare nel nostro lavoro. Lo scopo della nostra digressione su Wittgenstein, così come lo sarà per Derrida nel prossimo capitolo, consiste in un'introduzione – per quanto più o meno ampia – al problema di come intendere la portata delle loro riflessioni sul piano sociale o pratico. Va da sé, dunque, che la caratterizzazione precisa di come intendere il tema del vincolo comunitario, relativamente al problema del seguire una regola, ma anche nell'inquadramento nell'ottica di una riflessione sul linguaggio (forme di vita, giochi linguistici) sarà foriero di successivi sviluppi e di conseguenze teoriche che intendiamo mostrare più avanti nel nostro lavoro.

Per Kripke, dunque, è essenziale che la persona possa essere considerata come facente parte di una comunità. Non è necessario, però, che questa

¹¹¹ È da segnalare (come ampliamento della nota 91), in riferimento alla cornice scettica in cui Kripke colloca la proposta wittgensteiniana, che numerosi critici non sono stati d'accordo con questa caratterizzazione. Quasi tutti i commentatori rilevano infatti che il punto di vista dello scetticismo, inquadrato dalla prospettiva della propensione alla filosofia da parte di Wittgenstein, sarebbe in realtà un'ipotesi da scartare in quanto inconsistente. Se la filosofia è azione, come giustamente essi fanno notare, diviene difficile comprendere come lo scetticismo possa corrispondere ad un modo di agire concreto, ad una filosofia effettivamente praticabile.

Un'altra motivazione che concorre a spiegare il rifiuto della tesi scettica consegue al modo wittgensteiniano di intendere il paradosso del § 201 delle *Ricerche*. Il paradosso è infatti da intendere come un fraintendimento derivato dalla teoria interpretazionistica del problema del seguire una regola, piuttosto che come un reale paradosso connaturato al problema in se stesso.

In terzo luogo, si è fatto notare che sostenere che in Wittgenstein vi sia un atteggiamento scettico circa il fatto dell'intendere corrisponderebbe ad asserire una negazione della realtà stessa del comunicare.

persona mantenga contatti effettivi con la comunità di appartenenza. Un individuo che vivesse isolato potrebbe far al caso nostro dunque, ma solo se lo si considera come già formato ed addestrato sullo sfondo di una comunità. Sostanzialmente, allora, il fatto che una persona viva in una situazione di isolamento è del tutto irrilevante.

L'attenzione con la quale Kripke discute di queste questioni lo conduce ovviamente a fornire dei distinguo centrali per la comprensione di ciò che si è definito *vincolo comunitario*. Il primo pericolo per una nozione di questo tipo è rappresentato dalla possibile tendenza ad intenderla alla stessa stregua di una "soluzione disposizionale comunitaria", identificando cioè l'applicazione corretta della regola con l'applicazione che tutti quanti i membri della comunità giudicherebbero corretta nelle medesime circostanze. Il vincolo comunitario non è, in pratica, assimilabile al concorde assenso dei parlanti. E tutto ciò è possibile secondo Kripke solo facendo attenzione a non confondere la soluzione scettica di Wittgenstein con la soluzione non scettica rappresentata, per l'appunto, dalla "soluzione disposizionale comunitaria".

Il problema principale al quale era necessario dare risposta consisteva però in una questione di scottante difficoltà. Si trattava di spiegare come fosse possibile che la *non-costrittività* della regola si potesse conciliare con un carattere *normativo*. L'ipotesi della *community view* permette di districarsi da questa difficoltà¹¹².

Essa scioglie questo paradosso del convenzionalismo radicale che manifestava proprio la difficoltà di tenere insieme i due aspetti caratterizzanti la regola. Il meccanismo messo in atto dalle letture *comunitarie* mostra appunto come sia possibile mantenere l'aspetto

¹¹² *Community view* è l'appellativo con il quale le interpretazioni di Kripke e di Wright sono contrassegnate. Il riferimento è ovvio per il fatto che entrambe queste letture ascrivono alla posizione di Wittgenstein l'idea che il senso dell'intendere sia una pratica costitutivamente collettiva.

normativo della regola sullo sfondo della sua non-costrittività: preso singolarmente, nessun individuo possiede la libertà di applicare la regola a proprio piacimento, anche se una comunità lo è. Insomma, la libertà di fronte alla regola non ha un carattere distributivo. Ecco spiegato il senso dell'insistenza sull'impossibilità del seguire una regola privatamente.

Tuttavia, le obiezioni alle ipotesi di Kripke non si concentrano semplicemente sullo statuto scettico o non scettico della soluzione al problema del seguire una regola. Come scrive efficacemente Messeri:

La conseguenza ultima della *community view* sarebbe, secondo questi interpreti, di confondere la normatività della regola, che è un suo carattere interno, con la prevalenza statistica, che è invece contingente. La *community view* si risolverebbe così in una nuova versione dell'interpretazione antropocentrica di Wittgenstein, che attribuisce alle *Ricerche filosofiche* l'idea dell'uomo creatore del vero e del falso; un punto di vista inevitabilmente destinato ai paradossi dell'idealismo. Da queste obiezioni traspare però abbastanza chiaramente un fraintendimento della effettiva posizione di Kripke e di Wright. La *community view* infatti non intende sostenere che la giusta soluzione della somma $68 + 57$ sia il numero su cui la parte più ampia della comunità concorda (la giusta soluzione è infatti 125, e chiunque lo neghi è senza possibilità di appello in errore), bensì che il significato del funtore '+' (che di per sé non è necessariamente il segno della funzione di addizione) è interpretato dalle risposte numeriche che la comunità degli utenti del segno '+' ha dato e darà facendone uso. Chi dicesse che $68 + 57 = 125$ se e solo se la gente lo riconosce, cercherebbe di spiegare il necessario con il contingente e cadrebbe nella fallacia antropocentrica denunciata dagli avversari di Kripke e di Wright [...].

§ 4.311 *La critica al linguaggio privato*

La *community view*, tenacemente osteggiata dai suoi detrattori, possiede l'indubbio merito, come abbiamo appena avuto modo di osservare, di risolvere il problema sulla normatività e non-costrittività della regola.

Esiste in realtà un altro argomento di notevole importanza che essa può vantarsi di districare in virtù della conseguenza teorica delle sue posizioni. La *community view* è in grado, cioè, di render conto della critica che

Wittgenstein muove all'idea della possibilità che possa darsi un *linguaggio privato* inteso, per esser chiari, come quel tipo di linguaggio comprensibile solo dal suo inventore e che rimanda, agli occhi degli interpreti – e giustamente, secondo il nostro punto di vista, questo particolare è sempre messo in risalto – al linguaggio ipotetico che i filosofi di diretta o indiretta discendenza cartesiana immaginano come l'unico linguaggio in grado di poter dar conto, in maniera più fedele di quello quotidiano parlato ed inteso dai parlanti, degli episodi privati che costituiscono la propria vita mentale, psichica e finanche corporea.

Il nodo concettuale che lega l'argomento del linguaggio privato a quello relativo alle riflessioni sul seguire la regola è ben visibile direttamente a partire dall'analisi del § 202 delle *Ricerche*, ovverosia quello in cui Wittgenstein ammonisce circa l'impossibilità del seguire una regola in maniera privata¹¹³. La differenza che intercorre tra il collocare il seguire una regola come un'attività possibile solo sullo sfondo della pratica e come attività possibile in maniera privata è praticamente la medesima che intercorre tra il credere di seguire una regola e il seguirla effettivamente. La questione risiede tutta nel comprendere la specificazione che Wittgenstein compie in merito alla possibilità che si dia il fatto che si creda di stare seguendo una regola compiendone un'applicazione: il punto consiste nel mostrare che il credere di seguire una regola non implica automaticamente che la si stia seguendo davvero. Un individuo può infatti credere in tutta buona fede di star seguendo una regola e, tuttavia, sbagliarsi.

Se torniamo per un attimo al concetto già esaminato *dell'applicazione paradigmatica* e lo usiamo come parametro per confrontare le successive applicazioni di una data regola, ci si può rendere subito conto che un appello privato alla conformità del mio applicare la regola con

¹¹³ Come emerge chiaramente sulla questione del termine *privatim* utilizzato da Wittgenstein, i due argomenti (regole e linguaggio privato) sono intrinsecamente legati. Il saggio di Kripke, in questo caso, ha un titolo estremamente esplicativo.

l'applicazione paradigmatica, non è esente da possibilità d'errore. Io potrei, per esempio, ricordare male tale applicazione paradigmatica o – anche Kripke gioca con questo esempio – essere sotto l'influsso di qualche droga che altera il mio stato mentale. In parole povere, il mio credere di aver seguito la regola non garantirebbe il mio averla seguita davvero.

Prima di procedere oltre nella discussione di questa questione, occorre però ben precisare che cosa Wittgenstein intende per linguaggio privato. Sommariamente ne abbiamo già dato una caratterizzazione ma reputiamo importante riportare direttamente il § 243, *topos* del testo in cui l'autore si sofferma più diffusamente sull'argomento, in maniera tale da poterci fornire il mezzo per precisare la questione. Si osservi come, però, questo differire – nel senso di ritardare, ma anche allargare, differenziare – la questione dell'argomento del linguaggio privato, sia un tratto comune della scrittura wittgensteiniana. La stessa operazione può rintracciarsi per altre questioni chiave della sua speculazione filosofica (forma di vita, giochi linguistici, regole, ecc.) e testimonia della necessità di adattare una strategia di lettura circolare dei suoi testi, un tema, questo, su cui ci siamo già intrattenuti precedentemente.

Riportiamo dunque il passo di Wittgenstein:

Un uomo può farsi coraggio, darsi ordini e obbedire; può biasimare e punire se stesso, porsi una domanda e rispondere ad essa. Dunque si potrebbero anche immaginare uomini che parlassero solo in monologo; che accompagnassero le loro attività con soliloqui. – Un esploratore che li osservasse e stesse ad origliare i loro discorsi riuscirebbe a tradurre la loro lingua nella nostra. [...]

Ma sarebbe anche pensabile un linguaggio in cui uno potesse esprimere per iscritto od oralmente le sue esperienze vissute interiori – i suoi sentimenti, umori, ecc. – per uso proprio? – Perché, queste cose non possiamo già farle nel nostro linguaggio ordinario? – Ma io non l'intendevo così. Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio¹¹⁴.

¹¹⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit., § 243.

Appare evidente, alla lettura di questo passo, il fatto che Wittgenstein compia una distinzione tra due modi di intendere il linguaggio privato, e accetti come tale, come fortemente privato, solo il secondo.

Al primo tipo di linguaggio privato Wittgenstein ascrive quello che Voltolini definisce un linguaggio *contingentemente* privato, mentre al secondo quello *necessariamente* (sempre seguendo il suggerimento di Voltolini) privato. Nell'esempio proposto dal filosofo austriaco, il primo tipo di linguaggio privato, quello contingente, non produce alcun problema: esso può infatti essere studiato e compreso da un osservatore per il suo essere privato solo *di fatto*. A creare problema è invece il linguaggio che è *in linea di principio*, costitutivamente, privato¹¹⁵. Nel contesto del passo da noi riportato, questo tipo di linguaggio privato è esemplificato dal linguaggio con il quale il parlante intende riferirsi direttamente alle proprie sensazioni. Un linguaggio privato in questo secondo senso, allora, dovrebbe essere costituito da regole private che solo il parlante può seguire. Tuttavia, poste così le cose, appare chiaro che in questo caso si annullerebbe la differenza fra il semplice credere di star seguendo una regola e il seguirla effettivamente. Cadrebbero, cioè, tutti i requisiti che Wittgenstein ritiene necessari perché si possa parlare di reale applicazione della regola. Lo stesso criterio dell'applicazione paradigmatica vacillerebbe e collasserebbe, alla fine, poggiando solo sulla "credenza" (da intendere nel senso di convinzione) del singolo individuo. Corretto, infatti, apparirà solo ciò che di volta in volta gli sembrerà essere tale. Ma questo criterio non fornisce nessuna garanzia contro la possibilità di confondersi e sbagliare. Ma c'è di più. Questa sfumatura teorica intorno all'idea della regola seguita privatamente rimanda al modo in cui Wittgenstein intende riferirsi alla grammatica del termine *correttezza*. Va da sé che l'autore non può non pensare che nel caso di applicazione privata della regola, a partire dal fatto

¹¹⁵ Anche quest'ultime caratterizzazioni fra i due tipi di linguaggio privato (*di fatto/in linea di principio*) sono mutate da Voltolini. Cfr. A. Voltolini, Guida..., cit., pp. 104 -105.

della impossibilità di parlare di applicazione paradigmatica in maniera sensata, si configuri un corto circuito di senso in cui verrebbe ad essere usato il termine “correttezza” in maniera contestualmente sbagliata. Se il significato di una parola è dato dal suo uso e se quest’ultimo è intimamente connesso con il contesto pratico (sociale) in cui viene ad essere usato, ne viene che per parlare di correttezza sensatamente è necessario che essa sia garantita da un criterio di validità esterno. Questo criterio di validità, da ricercare esternamente nel comportamento, nelle sollecitazioni, negli sguardi, nel consenso insomma¹¹⁶, è ciò che permette che il seguire una regola non corra il rischio di cadere ed implodere in una mera cerimonia senza effetto¹¹⁷.

Nella prospettiva della “privatezza” non ha alcun senso parlare di correttezza. La grammatica di questo termine vuole che lo si possa e lo si debba usare solo là dove è possibile effettuare un confronto, e il termine di questo confronto deve essere accessibile, per dir così, pubblicamente. Non ha alcun senso ricorrere alla certezza della propria sensazione o del proprio ricordo. Perché v’è certezza solo dove v’è possibilità di dubbio. E il dubbio può essere fugato, come abbiamo avuto modo di far notare, solo facendo ricorso ad una “autorità”, ad un criterio, esterno e neutrale.

Poiché, come abbiamo avuto modo di osservare, fra le regole e le loro applicazioni paradigmatiche sussiste una relazione interna, è consequenziale a questa assunzione il fatto che, poiché non si può parlare di applicazioni paradigmatiche nel caso di una regola seguita privatamente,

¹¹⁶ Si faccia attenzione al modo in cui intendere e manipolare questi termini. Con l’utilizzo della parola “comportamento” non si sta minimamente attribuendo un carattere comportamentista *in toto* alle speculazioni di Wittgenstein su punti delicati come questo in cui si dibatte sulle regole. D’altra parte è innegabile, che è lo stesso autore ad utilizzare queste sollecitazioni terminologiche, ma anche a fornire assai spesso, nelle *Ricerche*, giustificazioni teoriche che si preoccupano di mettere in guardia dalla tentazione di associare facilmente il suo punto di vista a quello *comportamentista stricto sensu*.

Per ciò che attiene al modo di intendere il termine “consenso”, rimandiamo alla lettura del precedente paragrafo, in cui la questione, seppur brevemente, è chiarita, ma anche al prossimo, dedicato al concetto “forma di vita”.

¹¹⁷ Cfr., a questo proposito, il § 258 delle *Ricerche*.

allora ciò rende manifesto il fatto che una tale regola non sia affatto una regola.

Questa problematica questione intorno al tema del seguire una regola, la quale ci ha condotti al dovere di approfondire anche altri nodi speculativi del pensiero di Wittgenstein, ultimo esempio quello del linguaggio privato, è tutt'altro che chiusa. Se dovessimo infatti rispondere al richiamo di fornire criteri molto più vasti di introduzione e delineamento degli interventi critici sul problema del come intendere nell'ottica interpretativa il pensiero di Wittgenstein nelle peregrinazioni che lo stesso autore compie lungo l'arco dei paragrafi delle *Ricerche* (ma il caso di questo testo è esemplare di tutta la produzione filosofica di Wittgenstein – abbiamo già avuto modo di notare questa particolare tendenza a sviluppare un tema disseminandolo per più testi), il nostro lavoro deraglierebbe in maniera “catastrofica” dai binari del suo tema di fondo. Ci riserviamo, perciò, il diritto, almeno per il momento, di soprassedere alla specificazione delle diatribe esegetiche sorte su questi punti fondamentali per la comprensione del pensiero del filosofo di Cambridge. A questi temi ritorneremo più avanti nel corso del nostro studio, e pur non soffermandoci sulla storia della storiografia che attiene alle letture che dell'autore ne faranno grossi interpreti, si avrà comunque modo di prendere posizione a riguardo. Sul tema del “linguaggio privato”, così come su quello del “seguire una regola” o al problema che attiene al come intendere il concetto “forma di vita” (che verrà affrontato in maniera introduttiva fra poco) si ritornerà in seguito, funzionalmente al nostro tentativo di presentazione dell'idea forte del nostro interessamento alla filosofia wittgensteiniana e, come si vedrà più avanti, derridiana.

§ 4.4 La «Forma di vita».

Il senso di una lettura "etica" del problema dello «sfondo»

Iniziamo questo paragrafo sul concetto «forma di vita» (*Lebensform*) dichiarando da subito una intenzione interpretativa: attraverso il suo svolgimento intendiamo deviare dalla riflessione sugli aspetti legati in maniera diretta alle preoccupazioni conoscitive che sottendono agli argomenti (o almeno al taglio che noi ne abbiamo dato) trattati fin qui, per presentare il tema in analisi sotto una veste particolare, quella cioè che si può far indossare alla questione se approcciata da un punto di vista che, senza esitazione alcuna, definiremo «etico».

La deviazione in questione è, però, soltanto apparente, essendo convinti di essere in grado di mostrare che la lettura in chiave etica che intendiamo mettere in atto sia intrinsecamente legata alle questioni che si occupano più diffusamente (in Wittgenstein) delle possibilità del conoscere (del dire, del fare, della certezza, del dubbio, ecc.). Molti dei problemi, insomma, che riguardano la grammatica dei temi summenzionati, sono da collocare e da tentare di risolvere sulla scorta di una loro collocazione in seno ad uno «sfondo» di carattere etico.

Il «fondamento senza fondamento» di cui parleremo qui di seguito sarà da intendere come punto di partenza per le questioni epistemologiche che abbiamo fin qui sollevato e illustrato. Si tratta, in altre parole, di rendere evidente il fatto che è ben possibile operare un ritorno indietro ai temi dei quali fin qui ci siamo occupati e re-inquadrarli sotto una prospettiva diversa. Una prospettiva che apra uno spazio di riflessione etica la quale, riteniamo, non ha mai cessato di rendersi presente e agire, seppur occultata, nelle riflessioni successive al *Tractatus* che pur si chiudeva, come ormai si conosce universalmente, con le speculazioni sul «mistico» e sul carattere *trascendentale* dell'etica.

La nostra idea è che Wittgenstein, in fondo, non abbia mai smesso di interrogarsi – e di tentare di risponderci, a volte in maniera più o meno concludente (per se stesso), altre volte meno – su quelle questioni che nel *Tractatus* sembravano esser state trattate in maniera definitiva, seppur secondo un approccio che non ci sembra azzardato definire come caratterizzato da una dialettica negativa sui *generis*. Wittgenstein dice ciò che non si può dire, ma è forse questa trattazione esplicita, ciò che lo lascia insoddisfatto.

Per ciò che riguarda questa questione, la nostra opinione personale muove dalla considerazione di due temi essenziali: occorre prendere atto che è l'intero impianto del *Tractatus* (ma questa è cosa ormai più che risaputa¹¹⁸) a possedere un carattere etico: Wittgenstein si concentra più su ciò che non si può dire e per far ciò analizza il dicibile, in modo tale che l'indicibile venga in qualche modo *mostrato* (sulla complessità che sorge circa il modo di intendere questa oscillazione tra il dicibile e l'indicibile ci siamo già soffermati, così come sulla questione ad essa strettamente legata intorno alla *sensatezza/insensatezza* delle proposizioni e sull'altra, distinta, diade costituita dai concetti *senza senso/insensatezza*).

Il secondo tema è al primo fortemente correlata.

Contrariamente a quanto si ritiene, spesso grossolanamente, in conseguenza della collocazione delle proposizioni sull'etica nel *Tractatus*, le quali, di fatto, chiudono il libro, parecchi autori sono convinti che la questione etica in Wittgenstein sia da collocarsi come *sfondo* delle altre

¹¹⁸ Per approfondire questa questione sarebbe interessante analizzare i problemi di traduzione dal tedesco all'inglese – e così alle altre lingue – che hanno impegnato Wittgenstein, i traduttori del *Tractatus* e tutti i personaggi che gravitarono intorno alla edizione inglese del libro. Luigi Perissinotto mostra efficacemente i problemi esegetici che si nascondono nel tema della traduzione di un testo come il *Tractatus* – così come di ogni altro testo – e di come, per esempio, in inglese e in italiano, l'utilizzo di alcuni termini a discapito di altri abbia voluto in maniera forte segnare il passaggio da un'interpretazione in chiave logica ad una di matrice etica. Cfr. L. Wittgenstein, *Sulla traduzione del Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di T. Fracassi e L. Perissinotto, Mimesis, Milano 2009.

speculazioni e non come semplice postilla o aggiunta posticcia e fuori dall'impostazione di natura logica.

Il problema dell'etica wittgensteiniana è stato ampiamente dibattuto e analizzato, spesso presentandolo come argomento di studio esclusivo o, in altre occasioni, riuscendo a collocarlo in una prospettiva di analisi più ampia che muove dal presupposto che i temi trattati dall'autore austriaco siano difficilmente approcciabili in maniera nettamente separata e chiusa. Il nostro punto di vista è incline, come abbiamo avuto più volte modo di rendere chiaro, ad abbracciare questa seconda strategia di lettura.

All'idea che si possa sì parlare di una plurivocità di riflessioni nell'intero spettro della filosofia di Wittgenstein si associa spesso, però, l'idea che alcune questioni non abbiano poi molto in comune con le altre. La questione etica ha forse, a nostro parere, un po' troppo sofferto di questa parcellizzazione. Il nostro scopo adesso consisterà nell'illustrare il perché la giusta valutazione del senso etico del *Tractatus* e della filosofia di Wittgenstein in generale sia assai produttiva al fine di chiarire tutta la portata del suo pensiero.

Per poter far ciò, occorre ancora una volta ritornare alla nozione «forma di vita» seguendo il filo concettuale dello studio che noi abbiamo qui proposto. Non si pretende di essere originali nella lettura del problema, ci accontenteremmo però che si rendesse manifesto il fatto che presentare la specificazione di un concetto come quello della forma di vita in maniera strettamente legata all'elaborazione dell'etica così come nei suoi scritti, spesso indirettamente, la presenta Wittgenstein, è cosa su cui val pena insistere. Crediamo fermamente che solo in questo modo possa trovarsi una giusta direzione di senso per il nostro studio e il metodo che abbiamo utilizzato per costruirlo e stratificarlo.

Il concetto forma di vita è da Wittgenstein introdotto nelle *Ricerche filosofiche* come sinonimo dell'espressione «attività» e strettamente legato

alla nozione di «gioco linguistico». La testimonianza più concreta che concorre a non far slittare l'argomento della questione in gioco dall'analisi del linguaggio – il quale, ricordiamolo, è pur sempre l'obiettivo principale della speculazione del filosofo austriaco – è rappresentata dall'affermazione dell'autore secondo la quale: «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita» (§ 19). Tutto ciò è possibile in conseguenza della presa di coscienza da parte dell'autore che, se l'intento era quello di *render chiaro il linguaggio*, la propria analisi non avrebbe dovuto soffermarsi solo sull'aspetto logico-formale che pure lo caratterizza, ma anche dirigersi verso le concrete situazioni del suo uso. Partendo dall'idea che il linguaggio, lungi dall'essere un'entità ideale, è un fenomeno spazio-temporale, si rende chiaro il perché Wittgenstein si concentri maggiormente sulle sue concrete situazioni d'uso.

Ci siamo già abbondantemente soffermati sull'idea, centrale per quello che la critica chiama “secondo Wittgenstein”, del significato come uso, ma è necessario ritornarci perché l'argomento della discussione ci fornisce la possibilità di condurre una specificazione parecchio importante in merito. Il fatto è che quando Wittgenstein parla di «uso» non fa esclusivo riferimento a questo concetto in maniera astratta, cioè come se lo considerasse solamente alla stregua della funzione che i concetti o i significati delle parole svolgono in un sistema segnico o di calcolo, ma anche indirizzando la sua attenzione verso le *conseguenze* che l'impiego che delle parole si fa comporta per la vita delle persone che se ne servono. La questione verrebbe ad essere chiarita in maniera inequivocabile se solo si facesse riferimento a tutte quelle funzioni linguistiche che hanno più specificamente a che fare con un agire, che comportano delle conseguenze pratiche in maniera diretta: si pensi a quegli enunciati (gli ordini, le richieste, ecc.) che testimoniano del loro potere/dovere essere adoperati in relazione al modo in cui qualcuno agisce in base a ciò che attraverso di essi viene detto.

Alla base di una concezione come questa vi è l'idea anti-intellettualistica che: «il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento¹¹⁹», ma è invece radicato nel mondo.

Così come avevamo fatto notare in merito alla spiegazione che abbiamo fornito del concetto «gioco linguistico» in relazione ai differenti modi in cui esso viene declinato dall'autore nell'intero arco della sua filosofia, anche per la nozione «forma di vita» potrebbe esser fatta valere la stessa premessa: si tratta di una "nozione aperta" che si presta ad una pluralità di sfumature rendendone, così, problematica l'interpretazione.

Accostiamo un po' più da vicino, il tema riguardante la funzione a carattere etico che la «forma di vita» possiede.

Le speculazioni dell'autore che si indirizzano verso il piano epistemologico attraversano, come già accennato, tutta la sua produzione intellettuale. Dimostrare una tale tesi sarebbe pleonastico. Diversa è la questione che riguarda il carattere etico delineantesi sullo sfondo di tali riflessioni. Si dirà, dunque, senza pensare di esser esaustivi, del problema del fondamento della conoscenza così come Wittgenstein dà ragione di esso nella maniera particolare in cui si sviluppano le tesi sul problema della conoscenza, della certezza e del dubbio. I problemi, è assai chiaro, si stagliano all'interno di un ambito che la discussione filosofica ha percorso e ripercorso varie volte durante la sua lunga e faticosa marcia attraverso i secoli. L'idea che debba esservi un principio razionale a partire dal quale si possa giustificare il proprio procedere speculativo è ciò che segna la nascita della filosofia come discorso di verità contrapposto al racconto verisimile rappresentato dal mito. Il valore di verità gioca, dunque, un ruolo caratterizzante sotto ogni aspetto la delineazione della filosofia come disciplina (quindi anche come metodo, come procedimento) fondante conoscenza. Questa presa di posizione, per quanto classica, è stata forse la

¹¹⁹ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 475.

linea che, pur attraversando momenti di fortuna discontinui e altalenanti, ha sempre marcato in maniera forte ed univoca il tratto principale dell'auto-riflessione filosofica. Il nodo teorico principale che segna e attraversa la storia della filosofia nel pieno della sua attitudine epistemica ed epistemologica è dunque costituito dal modo in cui la riflessione filosofica ha guardato alle proprie possibilità di conoscenza. Ad un occhio poco ingenuo, però, tale dimensione auto-riflessiva non può che comportare l'assunzione di una vigilanza critica nei confronti delle proprie presupposizioni. Il credito che il piano logico-razionale ha riscosso in virtù dei suoi innegabili risultati nei campi disciplinari che gli sono più propri ha finito per divorare tutta l'impostazione epistemica delle discipline fondanti conoscenza in generale. Stiamo riferendoci tanto al credito conseguito nell'ambito delle Scienze Matematiche e alla Logica, quanto a quello, al primo fortemente correlato, delle Scienze della Natura. Sarebbe impossibile negare il fatto che il metodo basato sul controllo sperimentale, sull'analisi razionale e sui dati empirici (metodo da più parti considerato come se rappresentasse il paradigma di scientificità *tout-court*) abbia raggiunto dei risultati tangibili, non solo sul piano prettamente teorico, ma anche e forse soprattutto su quello tecnico/pratico. "I risultati si possono vedere", dunque, e il valore di questa dattità dei risultati è stata spesso utilizzata come discriminante fra ciò che può essere considerata indagine seria e ciò che non può esserlo. Se solo fissassimo l'attenzione sui vari momenti in cui la filosofia ha concentrato le proprie ricerche epistemologiche sul senso e sul valore di ciò che suole definirsi «conoscenza», si troverebbe allora che il tratto più comune di ciò è costituito da quel che si può chiamare ricerca del fondamento razionale del conoscere.

In un autore come Wittgenstein, il tema del «fondamento» (della conoscenza e dell'agire) costituisce uno dei *leitmotiv* che attraversano le sue opere e, tra le altre cose, ci permettiamo di aggiungere, in una maniera

neanche tanto implicita o velata. A questo tema sono infatti dedicati le ultime proposizioni del *Tractatus*, alcuni paragrafi delle *Ricerche*, ma esso è presente anche negli altri testi fino a giungere alla trattazione più esplicita di tutte contenuta nelle pagine di *Della Certezza*. Bisogna tuttavia, per comprendere meglio quanto stiamo sostenendo, render ragione del fatto che Wittgenstein riserva alle analisi sul problema del fondamento un'attenzione e una modalità di osservazione che sfocia in conseguenze speculative che esulano dal piano epistemologico classico.

Fin qui, niente di strano. I lettori del filosofo di Cambridge conoscono fin troppo bene gli esiti originali delle sue riflessioni, esiti tali da condurre ad una loro difficile collocazione nell'ambito delle correnti e delle scuole di pensiero più autorevoli e collaudate. A risultare spaesante, semmai, è il fatto che queste osservazioni, più che essere pure considerazioni di carattere teoretico ed epistemologico, si indirizzano verso un ambito più propriamente etico/pratico. Cerchiamo di chiarire.

I critici più sensibili nei confronti dell'individuazione di una portata etica delle speculazioni wittgensteiniane concordano, pur nella inevitabile diversità e specificità delle opinioni, nell'attribuire un peso specifico ben preciso alla modalità attraverso la quale l'autore ripensa la nozione di «fondamento». È interessante notare, però, che a costituire l'originalità del pensiero di Wittgenstein su tale tematica, concorrano anche precise influenze che derivano dagli interessi per i problemi della logica e della matematica. Vogliamo far notare, una volta di più, come tutti gli aspetti di interesse filosofico trovino in un autore come il viennese una collocazione circolare e non rigidamente separata. Il motivo è presto detto. Se guardassimo da vicino il termine "fondamento", se ci disponessimo cioè a guardare e considerare quel che Wittgenstein definirebbe come la *grammatica* di questo termine, noteremmo subito che alcuni ragionamenti che la filosofia ha validato come autorevoli e razionali, in realtà sono frutto

di confusione linguistica intorno al concetto. La nozione di «chiarificazione» delle parole, è ancora all'opera anche fuori dall'ambito prettamente logico che pure ha permeato di sé l'impostazione filosofica dell'autore. Il punto è che una «chiarificazione» è possibile anche su piani che non sono garantiti dal procedimento logico-razionale. È questo il caso che riguarda il piano dell'agire ed è quello che ci interessa più da vicino.

Torniamo, dunque, al termine fondamento. Se guardassimo alla parola dal versante che Wittgenstein indica, troveremmo che si è dato troppo poco credito al fatto che ciò che più conta, ciò che è veramente determinante per stabilire se qualcosa sia un fondamento o meno, non è tanto il fatto di riuscire a individuare quali siano i criteri razionali su cui esso si basa, quanto quello di capire che esso può bensì fondare, ma contemporaneamente rimanere infondato. Non v'è esclusione fra le due cose. Per meglio esplicitare quel che stiamo argomentando è bene far notare che Wittgenstein si riferisce al «fondamento» anche attraverso l'uso dei termini «sfondo» e «forma di vita». L'utilizzo di questi termini sta ad indicare il fatto che deve esservi, in riferimento alla possibilità che le cose possano essere dette o pensate (ma anche in riferimento all'agire), un qualcosa di fronte al quale ogni: «Ricerca di una risposta ultima e definitiva al perché si viva o si agisca (perché si giochi) così, e non altrimenti, deve di necessità arrestarsi. Accettare una forma di vita (le forme che la vita assume e subisce) equivale, insomma, a riconoscere che “la catena delle ragioni giunge a un termine”; Che questo termine è il “limite del gioco”¹²⁰; che ogni gioco se ne “sta lì”, né fondato (ragionevole) né infondato (irragionevole), proprio come se ne sta lì la nostra vita¹²¹; che in quanto tale esso è

¹²⁰ L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, tr. it. di M. Trincherò, La Nuova Italia, Firenze 1990, I § 55.

¹²¹ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. § 559.

“imparentato sia con ciò che è arbitrario sia con ciò che arbitrario non è”¹²²»,¹²³.

Ciò che Wittgenstein intende, dunque, è che quando ci si trova di fronte al dato, alla «forma di vita» che fa da sfondo ai criteri logici e argomentativi delle proposizioni che formano il linguaggio umano e costituiscono la griglia di giudizio della verità o falsità di ciò che asseriamo e pensiamo, l'unica possibilità sia quella dell'“accettazione etica”. Egli asserisce, dunque, che la forma di vita deve essere accettata.

Proviamo a riformulare la questione: Wittgenstein sostiene non esser possibile, per giudicare lo sfondo, ovvero per determinarne o meno la sua fondatezza razionale, utilizzare gli strumenti che possediamo proprio in virtù dello sfondo stesso. Se, come egli scrive, la catena delle ragioni giunge a un termine, allora questo termine, il punto oltre il quale non è possibile procedere, se ne sta lì come “dura roccia” né fondato né infondato.

Va da sé che questo modo di formulare la speculazione intorno alla tematica del fondamento presuppone dunque un agire che si faccia carico della portata etica dell'accettazione.

D'altra parte, che l'etica rimandi, piuttosto che al dire, all'azione, Wittgenstein lo rende esplicito fin dal *Tractatus* quando afferma: «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico»¹²⁴, oppure quando scrive che: «Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica»¹²⁵.

I motivi per i quali al raggiungimento di una profondità speculativa di tal genere su di un problema etico concorrano anche le speculazioni sulla logica è quindi chiarito. Probabilmente, questo tratto è forse quello che maggiormente ci fa propendere per l'ipotesi critica continuista per quel che concerne la struttura delle opere del pensatore viennese.

¹²² L. Wittgenstein, *Zettel*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 358.

¹²³ L. Perissinotto, *Forme di vita, accordi e regole in Wittgenstein*, in *Wittgenstein politico*, cit., p. 113.

¹²⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., § 6.522.

¹²⁵ Ivi, § 6.42.

Rimanendo al *Tractatus*, il divieto di parlare su ciò di cui non si può, esplicitato nella prefazione dello stesso Wittgenstein e riproposta perentoriamente nell'ultima proposizione: «Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»¹²⁶, è indirettamente anche un invito ad un fare che si dispone come un'accettazione positiva della forma di vita, del gioco linguistico, per quello che sono. Ecco il tratto di continuità.

Facciamo un balzo in avanti e torniamo alla nozione principale di questo paragrafo, ossia a ciò che Wittgenstein chiama forma di vita.

Per comprendere meglio il significato di tale concetto occorre guardare alla modalità secondo la quale bisogna intendere il termine "accettare". Wittgenstein con forma di vita vuol riferirsi al fatto che essa, poiché è il *dato*, il punto di partenza, costituisce l'accordo – il termine tedesco utilizzato nelle *Ricerche* è *Übereinstimmung*, parola che nell'edizione italiana dell'opera, come fa notare Luigi Perissinotto¹²⁷, è tradotta come "concordanza" –, degli uomini *nel* linguaggio, piuttosto che *su* determinate credenze o opinioni. L'accordo degli uomini nel linguaggio testimonia la loro appartenenza ad esso e l'impossibilità a trascenderlo per indirizzarsi verso un'essenza al di fuori di questo. Se i limiti del linguaggio coincidono perfettamente con quelli del mondo umano, allora il linguaggio, in definitiva, rimanda al *come* delle cose nelle proposizioni, non alle essenze o sostanze *fuori* da queste.

L'accordo di cui parla il filosofo austriaco non è, quindi, un accordo comunitario di una maggioranza che decide di accordarsi sulle proprie opinioni. Seguiamo quel che scrive Perissinotto a riguardo: «È evidente che qui Wittgenstein consiglia, per così dire, di trattare come immediato (ovvero, non derivato o inferito da altro) ciò che nessuna filosofia dell'immediatezza (ossia nessuna filosofia tesa ad attingere la presunta

¹²⁶ Ivi, § 7.

¹²⁷ L. Perissinotto, *Forme di vita...*, cit. p. 113.

dimensione impregiudicata e pura dell'inalizzabile e dell'indefinibile) accetterebbe mai di considerare come tale»¹²⁸. La questione rischia di divenire complessa e dare adito a fraintendimenti. È necessario ricordare, allora, per preservarci dal rischio di una cattiva interpretazione che, come tiene a precisare Perissinotto, il riferimento possibile ad una comunità generata dall'accordo non è riferibile ad una comunità della/nella proprietà o da un essere. «Comunità non significa in altre parole unione di soggetti che mettono in comune proprietà territoriali, etniche, culturali (comunitarismi), oppure posizioni enunciative paritetiche e reciproche (etiche della comunicazione)»¹²⁹.

In queste brevi puntualizzazioni intorno a ciò che Wittgenstein stesso tiene a precisare a proposito dell'"accordo" sulla «forma di vita», non possiamo non notare come venga a galla, sulla superficie delle sue proposizioni, il rapporto controverso che egli intrattiene intellettualmente con la politica del suo tempo e con la questione politica in generale. Approfondire la problematica interessata ad esplicitare il rapporto dell'autore con il mondo sociale e politico nel quale viveva sarebbe veramente molto interessante e per questo motivo, al di là delle notizie e situazioni riportate nelle pur ottime biografie a lui dedicate, invitiamo alla lettura del saggio di Jacques Bouveresse *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*¹³⁰, contenuto anch'esso nell'antologia *Wittgenstein politico* di cui si è già detto. È cosa certamente nota che il filosofo abbia spesso manifestato una certa ritrosia a partecipare ai dibattiti accademici sulla/nella società a lui contemporanea e che, sovente, alcune sue dichiarazioni o alcuni passi delle sue opere siano stati interpretati in chiave reazionaria o conservatrice. Tutto questo è accaduto, a nostro parere,

¹²⁸ Ivi, p. 114.

¹²⁹ S. Borutti, *Wittgenstein impolitico?*, cit., p. 137.

¹³⁰ J. Bouveresse, *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, in *Wittgenstein politico*, cit., pp. 35-63.

seguendo l'interpretazione che ne dà Bouveresse, proprio in virtù di cattive comprensioni di ciò che l'autore voleva affermare. Il punto consiste nel rendersi conto che Wittgenstein era portato a farsi carico, come fattore di vitale importanza per se stesso, dell'assunzione di uno stile di vita che presupponesse l'adempimento assolutistico e totalizzante di ciò che intendeva come dovere morale, e questa era prima di tutto una questione privata¹³¹. Egli riteneva necessario un profondo cambiamento personale come premessa alla eventualità che si potesse o dovesse agire in ambito più concretamente politico dal momento che: «Il suo stile di vita e le riflessioni che dedica alla critica del proprio tempo, mostrano che egli pensa la critica non come metalinguaggio riflessivo e argomentazione razionale, ma come un insieme di variazioni sul tema fondamentale della "rinuncia": astensione dalla comunità, sentimento di estraneità in rapporto al proprio tempo, volontà antimondana di stare ai margini della città linguistica e scientifica, e certamente anche della città politica»¹³².

L'irruzione nel privato non è certamente lo scopo e la modalità di analisi del nostro lavoro. Riteniamo tuttavia che in questo caso essa fosse inevitabile appendice di quel che stava venendo a maturazione lungo la direttrice di studio dedicata al problema dell'atteggiamento etico del Wittgenstein filosofo. Guardare al Wittgenstein uomo ci ha permesso, seppur brevemente, di delineare le linee guida esegetiche di nozioni problematiche della sua speculazione.

Tirando le somme: secondo Wittgenstein la «forma di vita», sta lì, non è né fondata né infondata, né ragionevole né irragionevole, al punto che è

¹³¹ Secondo Paul Engelmann, amico di Wittgenstein, egli possedeva: «un atteggiamento verso la vita che si avvicina forse a quello cercato da Tolstoj: un totalitarismo etico in tutte le questioni, una univoca e dolorosa preservazione della purezza delle richieste intransigenti dell'etica, nella coscienza tormentosa del proprio permanente fallimento nel commisurarsi ad esse».

Cfr. P. Engelmann, *Lettere di L. Wittgenstein*, tr. it. di I. Roncaglia Cherubini, La Nuova Italia 1970, p. 109.

¹³² S. Borutti, *Wittgenstein impolitico?*, cit., p. 149.

assolutamente insensato cercare ancora delle giustificazioni dal momento che: «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: “Ecco, agisco proprio così”»¹³³.

Il punto sta nell'ammettere che l'esaurimento delle ragioni per giustificare la forma di vita e il mio comportamento ad esso connesso non corrisponde in alcun modo ad una irrazionalità o ad una manchevolezza sul piano scientifico. L'uso razionale di determinati segni, o il comportamento nelle circostanze della vita, non si basa in maniera ultima e definitiva sulla possibilità di fornire ragioni convalidanti, ma nel: «Proseguire così, *senza ragione*. Non perché la ragione non gli possa ancora rendere comprensibile, ma perché — in questo sistema — non c'è nessuna ragione. (La catena delle ragioni ha un termine)»¹³⁴.

Ritorniamo sulla questione del problema riguardante il come interpretare la nozione «forma di vita» nella terza parte del lavoro. Basti qui anticipare che, sebbene inserita in un contesto che risulterà essere prevalentemente epistemologico, questa nozione troverà il modo di mantenere inalterati i rapporti che la legano indissolubilmente al piano della riflessione etica.

¹³³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 217.

¹³⁴ L. Wittgenstein, *Zettel*, cit., § 301.

Capitolo II

Jacques Derrida *La contaminazione dell'origine*

§ 1. *Il senso filosofico del «testo» derridiano: l'insetto è fuori o dentro la bottiglia?*

L'intenzione che anima questa seconda parte del nostro lavoro può essere ben introdotta dalle parole che Carlo Sini scrive nella prefazione alla seconda edizione italiana del testo *La voce e il fenomeno* di Jacques Derrida¹³⁵. Il filosofo italiano, all'interno della sua breve introduzione, non manca di tratteggiare quelli che a suo dire sono gli aspetti originali e degni di nota dell'operazione derridiana intorno alla lettura delle *Logische Untersuchungen* di Husserl, ma anche di contrassegnare le mancanze teoriche – di carattere storiografico, ma non solo, e che si distanziano da un mero rimprovero alle forzature interpretative cui Derrida sottopone Husserl ed alcuni concetti chiave della sua intera impalcatura fenomenologica – dell'impostazione speculativa sul concetto di segno del filosofo franco-algerino. Da una parte, infatti, Sini scrive che *La voce e il fenomeno* «[...] presenta lo smascheramento radicale dell'intera strategia metafisica da Platone a Husserl di cui pone a nudo le radici. L'edificio della *ratio*, col suo plurimillenario dominio, viene scandagliato nelle sue reali fondamenta e nei suoi silenziosi sotterranei»¹³⁶.

¹³⁵ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p.13.

La questione dello smascheramento è ancora una volta rimarcata poche pagine più avanti, allorquando l'autore, ritornando sull'argomento, rincara la dose affermando l'importanza decisiva, per un certo tipo di approccio filosofico al problema della metafisica e dell'ontologia, il fatto che che: «Derrida ha poi fatto del tema della voce [...] il perno del suo radicale smascheramento del platonismo perenne che attraversa tutta la nostra cultura fino a Husserl; e poiché, come Derrida ha giustamente osservato, “la filosofia è la storia

Da un'altra parte è bene osservare, però, il fatto che Carlo Sini, così come è interessato a rendere giustizia concettuale all'operazione derridiana, spinga, in maniera garbata ma precisa, la trattazione delle tematiche fenomenologiche più oltre la collocazione storiografica, storica e speculativa cui lo stesso Derrida si limita. E ciò avviene, innanzitutto, facendo notare che quella che sembra essere una scoperta derridiana, quella che prende in considerazione l'identità fra voce e coscienza, ovvero sia la questione circa il ruolo della voce nella determinazione dell'«interiorizzarsi della comunicazione, la capacità di parlare a se stessi e quindi la convinzione di "essere autocoscienti" è in realtà una riscoperta. Fu infatti George Herbert Mead in *Mind, Self, Society* a descrivere, letteralmente negli stessi termini di Derrida, la funzione del gesto vocale e la sua capacità di auto affezione, a ricavarne la funzione autocosciente e il costituirsi dei soggetti in rapporto tra loro *nella* comunicazione, e non in quanto sussistenti *prima* della comunicazione»¹³⁷.

Fin qui, però, si rimane in un ambito storiografico, e non è propriamente limitandosi a questo aspetto che si può muovere un'obiezione.

L'appunto principale che Sini pone nei confronti del lavoro di Derrida è un altro, soprattutto di carattere squisitamente teoretico – e non può essere altrimenti –, visto che l'orizzonte all'interno del quale Derrida ridiscute il concetto di segno è un orizzonte segnato dallo strutturalismo saussureano e dalla fenomenologia husserliana¹³⁸, due sistemi filosofici che fanno

dell'Occidente", la portata rivoluzionaria di tale smascheramento ognuno può misurarla da sé». Cfr. *ivi*, p. 21.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 21. Il testo citato da Carlo Sini nel passo da noi riportato è G. H. Mead, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, tr. it. di R. Tettucci, Giunti-Barbèra, Firenze 1972.

Per approfondire la questione intorno al gesto vocale con funzione autocosciente rimandiamo anche a G. H. Mead, *La voce della coscienza*, a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996.

¹³⁸ Sull'importanza dei temi relativi al rapporto di filiazione filosofica (e di rottura) che Derrida intrattiene con il panorama strutturalista e fenomenologico, francese e non, cui fa riferimento Carlo Sini, si rinvia a V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

riferimento, nelle parole dello stesso Sini, a: «un concetto di segno fondamentalmente metafisico e binario, cioè ridotto all'opposizione semplice tra significante e significato (a differenza del carattere triadico della relazione segnica proposta a suo tempo da Peirce)»¹³⁹. Più oltre, poi, in una nota, egli specifica il senso di questa critica precisando che: «Il segno in Peirce è più propriamente una relazione segnica entro la quale si costituiscono sia il concetto di realtà, sia quello di interprete o interpretante, per il tramite del *Representamen* o qualità segnica potenziale (“ogni cosa è potenzialmente un segno”). La questione della *differenza* non concerne dunque il rapporto differenziale tra significante e significato (distinzione che già presuppone una concezione psicologica e metafisica del segno), ma l'instaurarsi (*l'evento*) di uno spazio di differenze triadiche in cui la realtà stessa è *presa* e avviata all'infinito processo della sua “pubblicizzazione” (cioè della sua “verità”). È su questo punto essenziale che una presa di posizione da parte di Derrida si potrebbe rivelare estremamente proficua»¹⁴⁰.

Secondo il nostro avviso però, preso atto che i “rimproveri” di Sini possiedono una loro efficacia teorica, è necessario avere l'accortezza intellettuale di collocarli in una prospettiva di lettura diversa. Questa mancanza del contatto approfondito con Peirce, o in altri termini, questa superficialità nella lettura, potrebbe riguardare semmai la *pars construens* del movimento di pensiero derridiano e, ad essere onesti e fedeli alla linea del testo in questione, non riteniamo che questo momento costruttivo sia pienamente presente in un testo come *La voce e il fenomeno*. Tutto questo per la ragione precipua che vuole che in quest'opera Derrida è sì impegnato ad imbastire un discorso di legittimazione della sua impostazione filosofica, ma senza perder di vista però la problematica che nasce dal prendere in

¹³⁹ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 18.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 18, nota 14.

seria considerazione il fatto che una tale legittimazione è giocata dall'autore all'interno di Husserl stesso e non al di fuori. In altri termini – e posto che non si tratta, dunque, soltanto di giocare una partita filosofica la cui posta sia la legittimazione della filosofia di Derrida – si tratta di riconoscere che se si decide di indirizzare il discorso, come abbiamo osservato, a partire dal riconoscimento del tentativo di smascheramento (e se questo sia riuscito o meno, non è ancora il tempo di giudicare), occorre che quest'ultimo venga assegnato ad una logica interna al discorso stesso a partire dal quale l'autore prende le mosse. Il fatto che Derrida rimanga imbrigliato nella logica diadica dell'impostazione fenomenologica e strutturalista, ovvero sia nel *feticismo di matrice dicotomica* che appartiene alla filosofia in senso generale, è forse la maggior riprova che l'operazione derridiana è veramente ambiziosa e arditata, per lo specifico motivo che sono gli stessi strumenti fenomenologici ad essere interrogati e scandagliati dall'interno dal filosofo franco-algerino.

Anche partendo da una considerazione di questo tipo, le cose rimangono, tuttavia, tutt'altro che semplici e il nostro primo obiettivo consisterà, allora, nell'esplicazione del senso di quanto vogliamo asserire. Per comprendere appieno il significato dell'operazione di Derrida occorre, infatti, scacciare lontano da sé la tentazione di individuare nell'operazione ermeneutica derridiana del testo di Husserl una eterodossia di fondo (se non proprio un'eresia teorica come vorrebbe qualche interprete) e cercare di capire bene¹⁴¹, come d'altro canto osserva efficacemente lo stesso Sini

¹⁴¹ Sul problema della correttezza esegetica derridiana nei confronti di Husserl si sono espresse più voci. A questo proposito, ad esempio, Joseph Claude Evans scrive: «Di una lettura che distorce il testo che si suppone stare interpretando non si può dire che stabilisca qualcosa riguardo a questo testo». Cfr. J. C. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of Voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Oxford 1991, p. 143. Più o meno sulla stessa linea si muovono Richard Cobb-Stevens e Alan White.

Cfr. R. Cobb-Stevens, «Derrida and Husserl on the Status of Retention», in *Analecta Husserliana*, Vol. XIX, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985;

A. White, «Reconstructing Husserl: A critical Response to Derrida's *Speech and Phenomena*» in *Husserl Studies* N° 4, 1987.

utilizzando una metafora wittgensteiniana non casuale – e che noi useremo contro Sini stesso –, che il paesaggio teorico che Derrida cerca di aprirsi è: «Forse solo un'altra parete, e poi un'altra ancora; o magari sempre la stessa, percorsa e ripercorsa “dal di fuori”, ma con lo sguardo fatalmente rivolto “al di dentro”: come un insetto che, uscito dal collo della bottiglia senza saperlo, percorra inquieto l'esterno del vetro ignorando la sua libertà»¹⁴².

Derrida, allora, è forse uscito dalla bottiglia o avrebbe comunque potuto farlo. A conti fatti, gli sarebbe bastato guardar dall'altra parte, verso il fuori (come è stato fatto notare, verso Peirce, ma anche Mead o Vico) che si è caparbiamente guadagnato, ma ha preferito non staccarsi dal vetro che gli permetteva di osservare ancora il *dentro*. Fuor di metafora, insomma, diremo, per spiegare meglio il senso di quanto significhiamo quando parliamo di un «dentro» della fenomenologia husserliana, che la legittimazione della lettura derridiana di Husserl è fornita dagli scarti, dalle pause, dai tentennamenti e dalle oscillazioni che l'impostazione husserliana mostrava. Ecco il motivo per il quale, nell'*incipit* de *La voce e il fenomeno*, Derrida si preoccupa di chiarire:

Ora la prima delle Untersuchungen (*Ausdruck und Bedeutung*) si apre con un capitolo consacrato alle “distinzioni essenziali” che dirigono rigorosamente tutte le analisi ulteriori. E la coerenza di questo capitolo deve tutto ad una distinzione proposta già dal primo paragrafo; la parola “segno” (*Zeichen*) avrebbe un “doppio senso” (*ein Doppelsinn*). Il segno “segno” può significare espressione (*Ausdruck*) o “indice” (*Anzeichen*)¹⁴³.

La questione circa l'intento e il senso del lavoro derridiano è ancora sintetizzata dallo stesso autore allorquando, aprendo una considerazione sul carattere ontologico della fenomenologia, scrive:

Di quest'ultimo autore segnaliamo anche: A. White, *Of Grammatolatry: Deconstruction as Rigorous Phenomenology?*, in W. R. McKenna and J. C. Evans (eds.), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1995: 103-119.

¹⁴² J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. p. 13.

¹⁴³ Ivi, p. 32.

La forma più generale della nostra domanda è così delineata: la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell'analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica? Non nascondono un'aderenza dogmatica o speculativa che, certamente più che trattenere la critica fenomenologica fuori di se stessa, ed essere un residuo inavvertito di ingenuità, *costituirebbe* piuttosto la fenomenologia nel suo "di dentro", nel suo progetto critico e nel valore fondante le sue premesse: precisamente la costituirebbe in ciò che essa riconoscerà presto come la sorgente e la garanzia di ogni valore, il "principio dei principi", cioè l'evidenza originariamente offerente, il *presente*, o la *presenza* del senso ad un'intuizione piena e originaria. In altri termini, noi non ci domanderemo se questa o quella eredità metafisica ha potuto, qui o là, limitare la vigilanza di un fenomenologo, ma se la forma *fenomenologica* di tale vigilanza non è già determinata dalla metafisica stessa. [...] Si tratterebbe dunque, sull'esempio privilegiato del concetto di segno, di vedere annunciarsi la critica fenomenologica della metafisica come un momento all'interno dell'affermazione metafisica¹⁴⁴.

L'operazione derridiana è dunque da guardare sotto due diverse prospettive teoriche. La prima dovrebbe sforzarsi di non dimenticare che l'autore de *La voce e il fenomeno* è ben consapevole di star lavorando ai fianchi di un edificio esteriormente perfetto e monumentale, al quale Derrida, come un provetto architetto, guarda cercando di individuarne le crepe e le incrinature allo scopo di poter registrare i movimenti di destabilizzazione che le colate di fiducia, servite a cementificare i suoi pilastri, nascondono dal di dentro. D'altra parte, Vincenzo Costa, nella postfazione alla terza edizione italiana de *La voce e il fenomeno* giunge perentoriamente ad affermare che:

Si tratta dunque non di abbandonare la fenomenologia *tout court*, ma di liberarla dalla propria appartenenza ad una certa idea di sapere, facendo al tempo stesso vedere come, proprio nel momento in cui la fenomenologia trascendentale tenta una *fondazione* rigorosa e definitiva del sapere occidentale, delle scienze europee, essa [vedremo a cosa corrisponde questo pronome personale] ne destabilizzi l'intero edificio¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Ivi, p. 33.

¹⁴⁵ Cfr. ivi, V. Costa, *Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato*, p. 161.

L'“oggetto”, *la cosa* capace di destabilizzare l'edificio fenomenologico è, a parere di Costa, il concetto di *iterabilità* inteso come *struttura fondamentale del fenomeno in quanto tale*. Non è affatto l'idea di *intenzionalità* ad essere rifiutata e scartata da Derrida, ma la possibilità di una sua seria assunzione nonostante la messa in evidenza che nel cuore di questa struttura se ne cela un'altra particolarmente problematica – l'iterabilità, appunto – che costringe ad un ripensamento radicale dell'intenzionalità intesa come manifestazione di una *volontà di sapere*, di un sapere che sia controllabile e dominabile da una supposta autocoscienza che nelle sue azioni fa quel che fa rimanendo sempre in una posizione di padronanza rispetto ai suoi gesti, alla sua parola e al discorso.

Il problema relativo all'analisi del concetto di *iterabilità* è destinato a non rimanere un *unicum* nel prosieguo del lavoro di Derrida. Ad esso, infatti, l'autore farà ancora appello per correggere le impostazioni, da lui definite ingenuie, di matrice linguistica o di filosofia del linguaggio che si innescano sul crinale della concettualizzazione circa il carattere degli *speech acts*¹⁴⁶. La rilettura dell'opera di Austin sugli atti linguistici, il celebre *How to do things with words*, solo per fare un esempio, è da inquadrare così nell'alveo di una messa in questione molto più radicale degli assunti di ciò che generalmente viene definito come studio sul linguaggio e studio sulle lingue. Gli autori

¹⁴⁶ Rimandiamo, per approfondire la questione a M. Gardini, *Derrida e gli atti linguistici*, cit. In particolar modo si veda il cap. 1, *Il confronto tra Derrida e Searle*, pp. 17-59.

L'autore mostra, in maniera abbastanza efficace, il fatto che assieme al concetto di «iterabilità», nella discussione con Searle avvenuta sul tema della lettura derridiana del testo di Austin – è interessante osservare come anche in questo caso la posta in gioco è finita per essere l'aspetto che riguarda l'accusa di una poco ortodossia e fedeltà al testo che il franco-algerino, così come fecero i fenomenologi duri e puri a proposito dei vari commenti a Husserl, avrebbe perseguito mediante l'“espediente” della decostruzione – viene ad esser discusso anche il tema dell'intenzionalità. Ciò che Searle difende strenuamente – e Derrida attacca con vigore – è ancora una volta quel che, a detta di Derrida, costituisce uno degli ultimi spauracchi della metafisica, l'intenzionalità appunto (in Searle il termine è propriamente «commitment», che si traduce come impegno, assunzione di responsabilità), proprio in un terreno che si vorrebbe sgombrato da ogni prospettiva di ontologia classica quale lo studio del linguaggio in ambito analitico.

Una sintetica ricostruzione della polemica Derrida-Searle è formulata anche in F. Garritano, *Decostruzione e formazione*, cit., cap. 2, *Il senso e la storia*, pp. 35-40.

approcciati secondo la modalità decostruttiva, denotata assai spesso, non senza una qualche ragione, ma sovente superficialmente, a partire dal suo predisporre in termini di sfiancamento e logorio operato dall'interno – a partire dalle premesse e talvolta anche dalle conclusioni, compiendo un vero e proprio rovesciamento di prospettive –, sono i più importanti rappresentanti della filosofia cosiddetta analitica (Austin, appunto), ma anche dei classici della linguistica come de Saussure e Benveniste. Ad essi Derrida muove una critica “filosofica” che dovrà subito esser chiarita, poiché costituisce, se non proprio una strategia, almeno la cifra costante della problematizzazione derridiana dei temi classici di queste correnti di pensiero.

La caratterizzazione “filosofica” che contraddistingue l'assetto riflessivo di Derrida è costituita dalla vigilanza rigorosa di cui l'autore individua la mancanza nell'intero impianto costitutivo delle branche del sapere nel loro darsi come discipline epistemiche, fondanti conoscenza. Per esser chiari: Derrida non pensa di poter muovere delle critiche metodologiche in seno alle singole problematiche prese in esame ed analizzate da una disciplina come la linguistica. Sarebbe stato poco onesto rimproverare poco rigore alle dettagliate analisi che discipline come la linguistica o la filosofia del linguaggio di stampo analitico, per fare un altro esempio, attuano intorno ai problemi e alle tematiche di cui scelgono di interessarsi. La contromossa derridiana è, come al solito, molto più insidiosa, dal momento che si predispone a recepire seriamente il discorso fondativo messo in pratica da tali discipline. Derrida ripete incessantemente l'operazione messa in atto nei confronti della fenomenologia husserliana, e cioè si predispone all'individuazione degli atti e dei momenti di smarrimento speculativo che sono rintracciabili all'interno dei testi e delle teorie degli autori che studia, ponendosi però una domanda in più, una domanda lancinante che si

chiede concretamente se esse non siano, come giustamente ribadisce Silvano Petrosino, discipline che peccano d'ingenuità.

Seguiamo il passo di *Jacques Derrida e la legge del possibile* per esplicitare il senso di questa ingenuità:

L'ingenuità è la caratteristica di un discorso che non sorvegliando la propria origine e non misurando i propri esiti, procede affidandosi semplicemente all'efficacia del proprio funzionamento. [...] A mio avviso la lettura derridiana della linguistica in generale è strettamente filosofica e in quanto tale essa ripropone l'esigenza della non ingenuità, della sorveglianza e della radicalità (o rigore concettuale). Muovendosi da una posizione filosofica, Derrida interroga la prospettiva linguistica cercando di sollecitarla al rigore e sostanzialmente costringendola al suo linguaggio, a ciò che dice e a ciò che pretende dire¹⁴⁷.

La nostra analisi si stava concentrando sull'individuazione del doppio movimento della critica di Derrida alle speculazioni di Husserl, ed è tempo di render chiara la controparte del primo movimento, una seconda azione che si interseca con il contenuto tematico enucleato all'interno della parentesi riguardante il rapporto fra Derrida e la linguistica o la filosofia del linguaggio.

La seconda prospettiva individuabile nel lavoro di Derrida riguarda, infatti, l'esito cui l'autore vuole giungere, che a nostro modesto parere non è quello sintetizzato da Sini sul finire della sua già menzionata prefazione a *La voce e il fenomeno*. Non si tratta di sottoporre il pensiero del filosofo franco-algerino alla responsabilità del mantenimento di una promessa filosofica che egli non ha mai avuto intenzione di fare. Non si tratta cioè di interrogarlo su una scelta tra il *non-voler-dire-nulla* e il *voler-dire-nulla*, anche se è subito lo stesso Sini a raddrizzare la questione rimandando allo sviluppo successivo del lavoro filosofico derridiano, allorquando, correttamente, scrive che: «Dire qualcosa è sempre dire nulla; ma dire nulla

¹⁴⁷ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida editori, Napoli 1983, pp.58-59.

è proprio dire quel qualcosa che si dice. Cioè dire la verità – la verità del discorso come esperienza stessa del suo errore»¹⁴⁸.

La questione si gioca, è vero, sul piano dell'esito (o degli esiti) della sua filosofia, tenendo però ben presente che il richiamo alla testualità, che Derrida non ha mai cessato di invocare, presuppone l'uscita da una finalità teleologicamente intesa per approdare al vero senso del suo discorso filosofico. Un discorso che non vuole certo rimanere ingenuo circa le sue origini e i suoi scopi, ma si presta al gioco del riferimento, del differimento e dell'iterazione del senso, con tutte le conseguenze che queste tematiche comportano. Tutto questo perché, se da una parte è lecito ammettere che nell'ipotizzare il *dire-nulla* si corre il rischio di presupporre un orizzonte comunque dato – il nulla appunto, come semplice opposto della presenza e della pienezza metafisica –, da un'altra parte è altrettanto vero che il rimando alla verità discorsiva postula una presenza non più totalizzante e sempre intenzionale, perché questa è a partire da un universo dialogico che non è un ente – senza per questo essere un ni-ente –, ed è posta in atto in conseguenza di una *determinazione* di fondo ad accettare una contaminazione necessaria fra le parti.

A questo punto, il lettore potrebbe giustamente chiedersi: «Ma non è questa *determinazione* esclusivamente un surrogato metafisico della stessa metafisica che intende demolire, o peggio, una sua semplice sostituzione terminologica?». Riuscire a rispondere a questo quesito dovrebbe chiarire una volta per tutte il nostro punto di vista di fronte al problema del sempre ricorrente rischio di riproposizione di una metafisica¹⁴⁹. La questione su cui vorremmo esser chiari è costituita dal fatto che Derrida, assegnando una priorità di ordine epistemologico ed epistemico al darsi della differenza come alveo in cui si possono ascrivere le possibilità del dire e del non poter dire, o meglio, del non riuscire a dire nonostante il tentativo, la volontà di

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 24.

¹⁴⁹ Cfr. *Sopra*, nota 48.

dire, riesce a depotenziare di molto l'idea (l'ideale) di purezza della metafisica in generale. Il doppio gesto decostruttivo di Derrida si indirizza contro l'assoluta efficacia del pensare da se stessi sia le possibilità espressive che si generano a partire dalla determinazione husserliana di un *Io puro*, sia contro la sua controparte lévinassiana – che in certo qual modo rappresenta l'antitesi, sul terreno logico-epistemico-etico, delle pretese e degli sforzi di Husserl – che crede di poter configurare l'alterità come *irriducibilità assoluta* del sé e al sé. Si tratta, dunque, a tutti gli effetti e prima di tutto, di un muoversi contro se stessi – dal momento che è innegabile il fatto che lo stesso autore si è formato filosoficamente a partire dalla lezione di Husserl e di Lévinas – che produce una deflagrazione degli assunti dei due filosofi in questione, laddove essi immaginano comunque la possibilità e, in un certo senso, la *realtà* della purezza dell'*Io* e dell'*Altro* in chiave trascendentale.

A proposito dell'identificazione ontologica della *determinazione* (che non è un volere intenzionale, perché si è sempre parlanti, ma anche parlati nel dialogo e dal dialogo) al discorso come dialogo, ecco cosa scrive Costa, nel testo *Fenomenologia dell'intersoggettività* in cui mette in atto un'operazione di rifondazione fenomenologica degli orizzonti aperti dall'assunzione filosofica delle ricerche in ambiti scientifici come la neurologia o le scienze cognitive in generale: «Il dialogo è [...] un *movimento di iterazione del linguaggio che genera e posiziona i soggetti: interlocutori e parlanti*. Infatti, se parlare significa iterare segni e discorsi, allora esso è già un rispondere ad altri e un rivolgersi ad altri, e dunque *il parlante è, originariamente, costituito dal rapporto all'altro: non si può parlare senza rispondere, e non si può rispondere se non a un altro*»¹⁵⁰.

È chiaro che la posta in gioco della questione accennata in questa citazione, oltre ad essere un incentivo teorico a guardare in direzione delle

¹⁵⁰ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010, p. 46.

Scienze Sociali, è soprattutto un rimanere attenti nei confronti della problematica husserliana (ma a ben vedere filosofica, che ha segnato cioè tutta la storia della filosofia occidentale nella sua tipica veste di momento fondazionale di certezza e conoscenza) del *monologo interiore*. Ecco perché l'esito del nostro lavoro sarà sì indirizzato, nella sua terza parte, alla messa in discussione del concetto di Scienza Sociale in un'ottica filosofica, ma questo potrà avvenire soltanto rimanendo coscienti che la formulazione di un tale problema può giungere ad esplicitarsi solo a partire da strutture concettuali che sono prima di tutto, per questioni genetiche e per eredità culturali, intimamente filosofiche.

Per ritornare alla già menzionata questione del riferimento teorico ai due pensatori nei confronti dei quali il pensiero di Derrida ha accumulato maggiori debiti speculativi, ci sembra comunque doveroso e utile puntualizzare il fatto che la relazione che intercorre tra la sua filosofia e quella dei due maestri è, come accennato poco sopra, percorsa ed agitata dall'interno da movimenti di opposizione critica molto forti.

Sempre in *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Silvano Petrosino riassume in maniera chiara la questione del doppio movimento di critica messo in atto da Derrida nei confronti dei due pensatori:

La prima tappa dell'«elogio alla ragione» di Derrida è quella che affronta la *violenza trascendentale e fenomenologica* individuata da Lévinas nell'affermazione (husserliana) dell'altro, dell'alterità dell'altro come alter ego: secondo questa interpretazione facendo dell'altro un fenomeno dell'ego si nega l'alterità infinita dell'altro e la si riduce allo stesso, la si neutralizza e quindi la si annulla. Ora, interviene Derrida «[...] l'affermazione principale di Husserl riguarda il carattere *irriducibilmente mediato* dell'intenzionalità rivolta all'altro come altro. È evidente, di un'evidenza essenziale, assoluta e definitiva che l'altro come altro trascendentale (altra origine assoluta ed altro punto zero nell'orientamento del mondo) non può mai essermi dato in modo originario ed in persona, ma solo per appresentazione analogica. La necessità di ricorrere all'appresentazione analogica, lungi dal significare una riduzione analogica e assimilante dell'altro stesso, conferma e rispetta la separazione, la necessità insuperabile della mediazione (non-oggettiva). Se io non andassi verso l'altro per via d'appresentazione analogica, se lo

raggiungessi immediatamente e originariamente, in silenzio e attraverso la comunione con il suo proprio vissuto, l'altro cesserebbe di essere altro»¹⁵¹.

Husserl, da quanto abbiamo letto, funziona come paradigma per l'obiezione che Derrida muove al pensiero di Lévinas, ma si tratta di una comunione di tesi (la fenomenologia di Husserl e la de-costruzione derridiana) che ovviamente non si presta ad un appiattimento *in toto* delle partenze e degli esiti di Derrida su quelli del fenomenologo. Lo scopo, anzi, di questa nostra discussione sul rapporto che il filosofo franco-algerino intrattiene con Husserl, discussione che si sviluppa a partire dall'*Introduzione a Husserl. L'origine della Geometria* e che trova la sua perfetta esposizione ne *La voce e il fenomeno*¹⁵², è quello di render manifesti i motivi teorici che sottostanno alla critica che Derrida muove ad Husserl, motivi che, come abbiamo avuto modo di osservare, Derrida intravede all'interno delle premesse e delle conclusioni della fenomenologia trascendentale¹⁵³.

¹⁵¹ S. Petrosino, *Jacques Derrida...*, cit., p. 49.

La citazione riportata da Petrosino si riferisce a J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 157.

¹⁵² Si rende necessario precisare che già nel 1953-54 Derrida si era occupato di Husserl. Risale a quegli anni l'elaborazione dello scritto, pubblicato molti anni dopo (nel 1990), dal titolo *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* che costituì il *mémoire* con cui il filosofo ottenne il *diplôme d'études supérieures*.

Cfr., per l'edizione italiana, J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, a cura di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992

¹⁵³ Occorre, a questo punto, essere più precisi circa il significato da attribuire, sulla scia derridiana, al tema della "fenomenologia trascendentale". Ovviamente questa precisazione si dispone a partire dal prendere sul serio quanti dubitano ancora circa il carattere della vera capacità di Derrida di interpretare la fenomenologia di Husserl.

Letto in un senso indirizzato più propriamente nel recepirlo come compito esegetico del lavoro di Husserl, *La voce e il fenomeno*, lo abbiamo già fatto notare, si presta sovente allo scacco interpretativo. Quando, dunque, Derrida parla di fenomenologia trascendentale è necessario tracciare dei distinguo. Ci sembra opportuno riportare le parole di V. Costa che, a proposito di alcune "imprecisioni" derridiane sulla visione d'insieme dell'opera di Husserl, scrive: «[...] Derrida ha ragione quando – ne *La voce e il fenomeno* – nota che, con il segno, il tempo (la ripetizione), e gli altri (gli atti di ripetizione che producono il linguaggio come oggetto culturale) diventano costitutivi della sfera soggettiva. Ma credo sbagli a pensare che la sfera del proprio [...] indichi in Husserl una sfera privata, o che tra la possibilità del discorso solitario dell'anima (che Husserl sviluppa nella *Prima ricerca logica*) e la sfera del proprio (che Husserl sviluppa nelle *Meditazioni*

§ 1.1 *La voce e il fenomeno.*

Eco di una lettura immanente

Prima di procedere oltre, ci appare necessario sgomberare il campo della nostra indagine dalla responsabilità inassumibile del render conto integralmente della visione derridiana della prima delle *Ricerche logiche* di Husserl e questo per due motivi precisi:

- Il testo di Derrida è stato, dal punto di vista di una ricezione critica, fenomenologica e non, ampiamente trattato e discusso. Il nostro lavoro non intende aggiungere né togliere nulla ai commenti che sono nati in merito e che abbiamo, seppur velocemente, segnalato.

- La seconda ragione, che include al suo interno la prima, consiste nel mostrare che la nostra chiave di lettura, pur non potendo non partire da un'inquadratura ormai tradizionale del testo derridiano (la questione delle dicotomie e della loro rottura – presenza/non-presenza, ora/non-ora, ecc.) non vuole ricalcare storiograficamente i motivi classici che costituiscono una ricezione, ma ricostruirli in una chiave concettuale che ha di mira, come spesso annunciato nel corso della nostra trattazione, l'enunciazione del carattere sociale di ogni teoria epistemica, attraverso una formulazione filosofica del concetto di Scienza Sociale.

È dunque il momento di enunciare concretamente e in positivo il senso della nostra lettura de *La voce e il fenomeno*.

cartesiane) vi sia un rapporto di continuità. In realtà, credo che tra questi due momenti e questi due concetti non vi sia alcun nesso tematico stringente, né dal punto di vista teorico né dal punto di vista della continuità dello sviluppo del pensiero di Husserl». Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 47, nota 28.

Vincenzo Costa – e Maurizio Ferraris prima di lui – ha utilizzato il sintagma “lettura immanente” per render ragione al testo derridiano e ciò è da interpretare in riferimento alla complessa posizione di Derrida nei confronti del lavoro di Husserl¹⁵⁴.

Il riferimento all'*immanenza* della lettura derridiana è infatti da cogliere nel senso del riconoscimento di un movimento insieme di chiusura e di apertura che un testo come *La voce e il fenomeno* opera nei confronti dei testi husserliani. Un doppio movimento in apparente contraddizione che testimonia della difficoltà di leggere l'opera derridiana da una parte come un lavoro che intende interpretare Husserl – e le rimostranze, in questo caso, lo abbiamo visto, sono davvero numerose e notevoli –, mentre dall'altra, come uno studio che in virtù delle forzature cui sottopone il pensiero di Husserl, riesce a trovare delle vie di fuga e a delineare la propria visione del problema del segno, o meglio, a lasciare che il problema del segno si decostruisca da sé.

“Lettura immanente”, però, anche in un senso più generale e forse banale di *lettura dall'interno*, la quale, come abbiamo avuto modo di render chiaro nel paragrafo precedente, costituisce l'intera cifra delle difficoltà di Husserl che Derrida mira a far saltar fuori contro la volontà dell'autore stesso, quasi come se si trattasse di un *lapsus linguae* che lascia intravedere, se non proprio quello che Husserl tiene nascosto, almeno il fatto che *v'è* qualcosa di nascosto o da nascondere¹⁵⁵.

¹⁵⁴ A questo proposito, Costa scrive: «Seguiamo allora come, attraverso la lettura immanente dei testi husserliani, Derrida giunge al tema della scrittura e della traccia». Cfr. V. Costa, *La generazione della forma*, cit., p. 133.

E così, in relazione alla lettura derridiana di Husserl, Maurizio Ferraris scrive: «Accade così che il pensatore della presenza *par excellence*, Husserl, si trovi suo malgrado ad accordare secondo le costrizioni di una lettura immanente quale è quella tentata da Derrida, un credito ben più largo di quanto non vorrebbe alla non-presenza e persino alla scrittura». Cfr. M. Ferraris, *A mano, troppo a mano*, in J. Derrida, *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991, p. XIII.

¹⁵⁵ Gardini parla, sempre a proposito del tema principale del suo saggio, discutendo della prospettiva e del “metodo” di lettura derridiano, di lettura *sintomale*. Cfr. M. Gardini, *Derrida e gli atti...*, cit., p. 19.

Da parte nostra, allora, l'operazione consisterà nel raddoppiare o nel far risuonare un'altra volta, come lascia immaginare il richiamo all'eco nel titolo del paragrafo, l'esecuzione di lettura immanente del testo derridiano. In altre parole, forse meno eleganti o metaforiche, si tratterà di sottoporre alle lenti di una lettura immanente – a raddoppiarla, cioè – una lettura immanente. Si tratterà di leggere, cioè, *La voce e il fenomeno* per capire cosa Derrida faccia venir fuori, attenendoci al testo soltanto, nella convinzione che l'operazione sia già ardua di per sé, senza sentire la necessità di aggiungere complicazioni di natura esegetica provenienti dalla matrice fenomenologica husserliana ortodossa o eterodossa che sia.

Leggeremo il testo, quindi, e cercheremo di essere puntuali nell'individuazione del nucleo tematico centrale dell'opera. Che poi l'operazione di lettura del testo derridiano comporti anche una distanza, ma sarebbe meglio definirla riconversione, fra l'individuazione del senso del commento di Derrida ad Husserl e gli esiti cui noi miriamo, sarà mostrato e specificato via via nel corso della nostra trattazione.

Così come Derrida scruta Husserl per scoprire se non sia egli stesso a fornire gli elementi per una problematizzazione della fenomenologia (ed è questa operazione di scrutamento ad esser stata definita "lettura immanente"), allo stesso modo noi scruteremo Derrida per individuare le possibilità di intersecare con la sua discussione il nerbo della nostra.

§ 1.2 *Che cosa serve alla nostra analisi: il tormento della fenomenologia*

Da subito, dalle prime pagine dell'introduzione dello stesso Derrida al suo testo, l'autore fa una precisazione chiara circa il senso di ciò che egli intende per metafisica. Da una parte egli non fa altro che accogliere – prendere per buona e accettabile diremmo – la distinzione che Husserl

traccia tra una “metafisica degenerata”, quella classica per intendersi, e una metafisica fondata fenomenologicamente, l’unica metafisica fedele al suo senso di “filosofia prima”, capace cioè di render ragione della conoscenza ultima dell’essere, se è vero, e questo Derrida lo ammette senza reticenze, che una tale conoscenza ultima «deve essere chiamata metafisica»¹⁵⁶.

Una tale distinzione e separazione fra genuinità e degenerazione nella metafisica è da intendere, seguendo Husserl, nel senso di una mancata presa in considerazione (addirittura una *cecità*) da parte della prima di un tema sì ricorrente sotto vesti diverse nella storia della filosofia, ma che può ben esser reso esplicito ricorrendo al concetto di *idealità*.

Attraverso delle associazioni concettuali passate in rassegna, in sede di introduzione, abbastanza velocemente – ma su cui l’autore ritornerà, dandoci così la possibilità di seguirle da vicino – ecco che subito si dà corpo e sostanza al tema del testo derridiano e husserliano chiamando in causa il tema del *presente vivente*. Esso non è altro che *l’idealità dell’idealità*, ovvero la forma ultima dell’idealità nella quale si produce la diversità infinita dei contenuti. La considerazione che Husserl opera sul tema del presente vivente è centrale nell’elaborazione dello scritto derridiano e il movimento speculativo che il filosofo franco-algerino mette in atto procede in una contestualizzazione generale del senso profondo di ciò che per presente vivente è necessario intendere. Questa prospettiva gli permette di confrontare quali sono, a suo dire, le mancanze o le *aporie* che il testo di Husserl lascia intravedere e che, secondo Derrida, costituiscono proprio ciò che richiede di essere interrogato decisamente, poiché dalle possibilità di risposta che queste aprono, è possibile problematizzare ed ampliare – contorcendo su loro stesse le premesse e le conclusioni del fenomenologo tedesco – ciò che nel testo husserliano manca di una profonda caratterizzazione.

¹⁵⁶ Cfr. J Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. p. 34.

L'aporia di fondo dello scritto di Husserl è sintetizzata da Derrida facendo riferimento al fatto che è rintracciabile, è anzi costitutiva del discorso husserliano, all'interno dell'idea di presente vivente, il ricorso speculativo, per giustificare quanto si dice, a resistenze irriducibili alla presenza. Queste sono:

1. Il passaggio necessario dalla ritenzione alla rap-presentazione nel costituirsi della presenza di un oggetto temporale di cui l'identità possa essere ripetuta;

2. Il passaggio necessario attraverso l'*ap-presentazione* nel rapporto all'*alter ego*, cioè a ciò che rende possibile, attraverso l'intersoggettività, il raggiungimento di una oggettività in generale, essendo l'intersoggettività la *condicio sine qua non* dell'oggettività.

Il punto su cui Derrida insiste consiste nel rimarcare che questi «due casi, ciò che è nominato come modificazione della presentazione (*ri-presentazione*, *rappresentazione*), (*Vergegenwartigäng* o *Appräsentation*) non sopraggiunge alla presentazione, ma la condiziona introducendovi a priori una fessura»¹⁵⁷.

Si tratta, insomma, di riconoscere che una non-presenza irriducibile (e questo concetto significa anche una non-vita, una non-presenza) si vede riconoscere un valore costitutivo nel fondarsi della descrizione fenomenologica. Derrida inizia così ad evocare gli spettri della fenomenologia contenuti nella prima *Ricerca*, lasciando trasparire, per usare una metafora freudiana, il fatto che a tormentare la fenomenologia, la sua certezza fondativa, è qualcosa di non-familiare che non semplicemente si oppone a ciò che è familiare, ma addirittura lo ospita e si lascia ospitare, lo

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

vive e lo tormenta (Derrida dice espressamente che la fenomenologia è tormentata da questi *fantasmi* inquietanti) dall'interno. Ma vi è, ovviamente, dell'altro.

La possibilità della descrizione fenomenologica prende avvio, nota ancora Derrida, a partire da una *decisione* che genuflette tutta la possibilità speculativa sul segno ad una sovranità logica, ragion per cui la questione diventa allora il domandarsi se così facendo non si compie violenza sul linguaggio dal momento che si pretende di determinare la sua origine e la sua essenza sotto l'egida di una Teoria della Conoscenza formulata sui criteri della razionalità, determinando cioè l'intero *logos* a partire da una logica intesa come sua matrice teleologica e insieme fondativa. Il pensatore franco-algerino cova il fondato sospetto che Husserl rovesci l'ordine teoretico della questione circa la domanda sul segno. È l'ordine semiotico, per Derrida, ciò che determina l'ordine logico e questo rovesciamento di prospettiva ci permette di effettuare una precisazione circa il senso del motivo per il quale è ipotizzabile un confronto tra questa riflessione sulla logica da parte di un autore come Derrida che di logica in senso stretto e disciplinare non si è mai occupato, e quelle elaborate da Wittgenstein che invece ha dedicato alla logica gran parte del suo lavoro filosofico. Quanto scrive Vincenzo Costa sulla questione in esame dal punto di vista di Derrida è molto vicino al punto di vista complessivo del Wittgenstein filosofo della logica: «L'ordine semiotico sarebbe visto da Husserl a partire dall'ordine logico, mentre Derrida insinua il sospetto che sia l'ordine semiotico a determinare un certo ordine logico. Noi pensiamo così perché viviamo in una certa tradizione, in una cultura alfabetizzata, in una scrittura alfabetica in cui è presente una certa struttura lineare che produce un certo modo di pensare, di ragionare, che produce per esempio la deduzione logica. Considerando prioritario l'ordine logico rispetto a quello semiotico, Husserl cadrebbe nell'eurocentrismo, assolutizzerebbe cioè

l'ordine semiotico delle culture occidentali, e determinerebbe la logica occidentale come la logica vera. Logocentrismo ed eurocentrismo sarebbero dunque intimamente solidali»¹⁵⁸. Se il parallelismo con le speculazioni di Wittgenstein dovesse risultare poco chiaro il lettore dovrebbe tener conto del fatto che anche per il pensatore austriaco la logica è un reticolo mentale che filtra il nostro modo di vedere le cose. Essa non rappresenta nessun assoluto trascendentale e non è neanche una caratteristica generale della natura umana tutta. Non è superfluo, infatti, ricordare che anche per Wittgenstein il pericolo maggiore che soggiace nel considerare la logica o la scienza come oggetti trascendentali è quello di rimanere impigliati nelle morsa di un malcelato eurocentrismo. A quest'ultimo proposito, alcuni passi del saggio sul *Ramo d'oro* di Frazer sono abbastanza chiari.

Tornando all'argomento centrale di questo capitolo, è bene osservare il fatto che Derrida si domanda, innanzitutto, se Husserl si sia mai posto il problema di una rottura tra il *linguaggio ordinario della metafisica tradizionale* e quello proprio della fenomenologia e, lasciando supporre un esito negativo della risposta a tale quesito, si chiede se questa cosa non infici direttamente la prospettiva descrittiva della fenomenologia stessa. L'operazione di trasformazione dei termini metafisici in termini fenomenologici, secondo il filosofo franco-algerino, non basta a sganciarli, a liberarli cioè, dall'eredità e dagli oneri che la metafisica tradizionale impone e continua ad imporre. Sulla scorta di questa interrogazione preliminare, Derrida può allora chiedersi se stabilire nell'ottica di una *grammatica pura logica* la cesura, operata all'interno della morfologia pura delle *Bedeutungen*, fra ciò che è veramente un discorso che possiede i crismi della sensatezza e ciò che è *sinnlos*, senza senso, non sia un ridurre il campo delle possibilità del linguaggio generale a quello dell'*a priori logico*. Tale cesura, a parere dell'autore de *La voce e il fenomeno* non designa semplicemente una regione,

¹⁵⁸ V. Costa, *La generazione della forma*, cit. p. 136.

ma assurge a caratterizzare la dignità di un *telos* che non fa che ripetere l'intento originario della metafisica stessa.

§ 1.3 Il "fatto" della contaminazione.

Il segno e l'indice nella comunicazione

L'analisi che Derrida conduce sul testo di Husserl apre già dalle prime pagine il fronte della questione – una *fessura*, come la definisce lo stesso Derrida –, quasi a voler attaccare frontalmente il discorso fenomenologico. L'autore si pone subito il problema di chiarire l'oggetto della discussione moltiplicando per due la denuncia che Husserl fa sul concetto di «segno». Come egli dice, prendendo quasi a prestito le parole di Husserl, la parola «segno» identifica nel linguaggio ordinario, così come nel linguaggio filosofico, due concetti eterogenei:

- L'*Ausdruck*, ovvero l'espressione, che nel lessico viene spesso ad essere inteso come un sinonimo del segno in generale;
- L'*Anzeichen*, ossia l'indice, quel segno cioè che, non trasportando ciò che in tedesco si chiama *Bedeutung* o *Sinn* (che nella traduzione derridiana sta per *voler dire* e che seguendo l'indicazione di Husserl è un sinonimo di *sensò*), non esprime nulla.

Quest'ultimo, però, ovvero l'indice, non è un *segno senza significazione*, non essendo possibile che vi siano segni senza significazione, dei significanti senza significato.

È di particolare importanza sottolineare il fatto che già in questa presentazione del problema, Derrida mette in atto un'operazione di traduzione del tedesco *Bedeuten* nel sintagma «voler-dire» poiché, come

scriverà poco dopo, esso rimanda ad un tempo al senso di ciò che nel discorso parlato un soggetto, esprimendosi, *vuol-dire* (ha *intenzione* di dire) e all'impersonalità nella quale si colloca il discorso nel suo voler-dire come significare. Appare manifesto, sin da subito, allora, che la cifra dell'argomentazione di Derrida è tutta giocata all'interno dell'associazione operata da Husserl (poiché Derrida dice espressamente di non star compiendo alcuna forzatura sul discorso di Husserl) fra «l'espressività dell'espressione – che suppone sempre l'idealità di una *Bedeutung* – [...] con la possibilità del discorso parlato (*Rede*). L'espressione è un segno puramente linguistico ed è proprio ciò che la distingue in prima analisi dall'indice»¹⁵⁹.

Essenziale, inoltre, al fine della comprensione della distinzione operata da Husserl fra il *segno come indice* e il *segno come espressione*, è il determinare la natura di questa distinzione. Essa è da intendersi più in termini *funzionali* che *sostanziali*, essendo manifesto il fatto che l'indice e l'espressione sono delle relazioni significanti, piuttosto che dei termini che designano due cose strutturalmente diverse. La distinzione non riguarda la sostanza, dunque, dal momento che un singolo fenomeno può essere inteso (appreso) come espressione o come indice, ovvero, in base alla distinzione fatta, come segno discorsivo o non discorsivo.

Derrida non tralascia di rimarcare l'oscillazione che Husserl compie a proposito del come intendere la possibilità della funzione indicativa ed espressiva, facendo notare che in alcuni momenti il fenomenologo la indichi come semplice *giustapposizione* o *addizione*, la quale rimanda alla possibilità di scindere le funzioni l'una dall'altra, mentre in altri parli di *legame strettissimo* e di *concatenamento*.

Il punto su cui concentreremo la nostra attenzione consiste proprio nell'individuazione del momento in cui tale legame o concatenamento

¹⁵⁹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. p. 48.

appare inscindibile, ovvero il discorso comunicativo, anche se è chiaro che l'intento di Derrida è quello di condurre la sua critica fin dentro il campo teoretico che Husserl con tanta cura, in virtù della *riduzione* che intende operare, tenta di guadagnare. Derrida vuole cioè mostrare l'impossibilità di compiere la *riduzione* fenomenologica in virtù del fatto che l'*indice* non è un mero accessorio che si aggiunge in maniera più o meno stretta all'*espressione*, ma al contrario, come Costa nota, ne «abita l'intimità essenziale del suo movimento»¹⁶⁰. Si verifica così, per Derrida, il crollo di tutta la teoria della significazione husserliana proprio in conseguenza di ciò che Husserl stesso ha paventato come maggiore minaccia per essa, ovvero per il fatto che la *solitudine ideale assoluta della soggettività ha bisogno di indici per costruire il rapporto a sé*.

Per quel che concerne la questione del *concatenamento* l'autore de *La voce e il fenomeno* è assai chiaro, non soltanto perché non manca di riportare delle citazioni di passi husserliani in cui l'oscillazione verso il secondo modo di intendere la funzione è evidente, ma anche perché sottolinea l'aspetto "fattuale" dell'incatenamento del *voler-dire* nelle morse di un sistema indicativo allorquando si prende in considerazione il discorso comunicativo. La posta in gioco è costituita proprio dalla volontà di Husserl di scindere, anche in un universo di discorso di tipo comunicativo, la purezza espressiva e logica della *Bedeutung*. Ora, l'aspetto più complicato è il render giustizia all'ipotesi di Husserl, per il quale la comunicazione è un piano estrinseco, esterno dell'*espressione*, pur nella consapevolezza che, di fatto, quest'ultima reca sempre con sé un valore di comunicazione che, sebbene non costituisca l'intero valore dell'*espressione*, risulta comunque ad essa associato. Rimane il fatto, dunque, che il problema del fenomenologo è quello di mostrare che vi è la possibilità e lo spazio di compiere una distinzione d'essenza fra l'*indice* e l'*espressione* e, come dice Derrida,

¹⁶⁰ V. Costa, *La generazione della forma*, cit. p. 140.

«l'analisi avanzerà [...] in questo scarto fra il fatto e il diritto, l'esistenza e l'essenza, la realtà e la funzione intenzionale»¹⁶¹.

Dopo aver insistito sul problema della contaminazione e dell'intreccio fra «segno» e «indice», Derrida specifica il fatto che per Husserl non è possibile pensare al segno espressivo come una specie del genere «indice» ed è questa precisazione, la quale testimonia la rottura del rapporto genere/specie, che consente il passaggio alla situazione fenomenologica che Husserl ricerca, quella nella quale, cioè, *l'espressione* non rimane preda della concatenazione con *l'indice*. Il passaggio – la congettura – di Husserl consiste in questo spostamento: se la concatenazione si produce sempre nel discorso *reale* – è importante notare il fatto che Derrida sottolinei sempre l'utilizzo husserliano di questo termine per contrassegnare il discorso comunicativo –, sarà allora nel monologo interiore, nel linguaggio senza comunicazione che si attua nella «vita solitaria dell'anima», che occorre cercare la purezza non compromessa dell'*espressione*.

Il pensatore franco-algerino fa notare che da questa situazione si delinea uno strano paradosso: il *voler-dire*, cioè, per poter isolare la purezza della sua *espressività*, deve sospendere il proprio rapporto ad un *fuori*. Tale *fuori* è però da intendere in una maniera particolare e non generale. Husserl non pensa sia possibile sospendere il *fuori* in generale, ma solo, come dice Derrida, un *certo fuori*, dal momento che si deve comunque non prescindere, anche nella pura espressività, da una «relazione», da un «rapporto all'oggetto», cioè dall'«idealità oggettiva», che si pone comunque all'*intenzione* del *voler-dire*.

A proposito di quest'ultimo aspetto, circa la determinazione del *fuori* sulla base di ciò a cui Derrida fa cenno riferendosi alla paradossalità della questione, ci sia consentito un piccolo inciso.

¹⁶¹ Ivi, p. 51.

Si tratta di spiegare il perché è paradossale l'esclusione di un certo fuori dall'espressione e per far ciò non esiteremo ad uscire dalla visione derridiana per consegnare la nostra riflessione ad una prospettiva diversa, una prospettiva che trova le sue origini nella storia del problema ermeneutico.

Wilhelm Dilthey è l'autore al quale ci appelleremo per confrontare il punto di vista di Husserl riguardo al problema e alla significazione dell'*espressione*. Questo confronto è reso possibile, non solo, storiograficamente, perché è Dilthey stesso, in ciò che si suole definire la seconda parte del suo pensiero, a cercare il confronto con le *Ricerche logiche* di Husserl ricalibrando molti degli aspetti del suo pensiero, approccio psicologista *in primis*, ma anche perché, nell'analisi di ciò che egli descrive con il termine *espressione (Ausdruck)*, giunge a determinazioni interessanti dal punto di vista concettuale che ci sembra muovano in una direzione opposta circa l'idea e la determinazione del problema del *fuori* così come intende fare Husserl.

Innanzitutto, è il problema del riferimento ad una tradizione filosofica ben precisa a giocare il ruolo più importante. Come scrive Franco Bianco, il concetto di *espressione* in Dilthey non è altro che una rivisitazione di quelle «oggettivazioni dello spirito», ovvero di quel: «concetto hegeliano che Dilthey rivaluta, anche se in chiave fortemente depotenziata»¹⁶². Il nodo della questione sta tutto nel fatto che l'*Ausdruck* a cui si appella Dilthey è fatta pienamente coincidere con la produzione artistica di un'oggettualità, di ciò che può fissarsi in un prodotto, sia esso letterario, filosofico e quant'altro. In altre parole, Dilthey crede che il *fuori*, un fuori materiale, costituito da oggettualità concrete, sia ciò che garantisce la possibilità di *tener ferma* e condensare la vita (e l'esperienza ad essa collegata)¹⁶³. Il concretizzarsi dell'esperienza e delle intuizioni del vissuto è possibile solo

¹⁶² Cfr. F. Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 93.

¹⁶³ Cfr. G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Guida, Napoli 1976.

nella sortita in un *fuori* che non è, dunque, come vuole Husserl, un *ché* di accessorio ed estraneo, ma anzi è ciò che ne garantisce l'immutabilità e rende così possibile la comprensione. Quanto è diversa allora questa determinazione dell'*Ausdruck* diltheyana da quella di husserl? La distanza, lo si è capito, è enorme, soprattutto per quel che concerne il suo tratto più essenziale, quella possibilità, cioè, di escludere la materialità per determinare la pura idealità che pure si configura come un certo *fuori*, così come Derrida non manca di far notare:

Ciò che abbiamo appena chiamato paradosso non è in verità che il progetto fenomenologico nella sua essenza. Al di là dall'opposizione dell'"idealismo" o del "realismo", del "soggettivismo" e dell'"oggettivismo", ecc., l'idealismo fenomenologico-trascendentale risponde alla necessità di descrivere l'oggettività dell'oggetto (*Gegenstand*) e la presenza del presente (*Gegenwart*) – e l'oggettività nella presenza – a partire da un'"interiorità", o piuttosto da una prossimità a sé, da un proprio (*Eigenheit*) che non è un semplice *dentro*, ma l'intima possibilità del rapporto ad un là e ad un fuori in generale. Perciò l'essenza della coscienza intenzionale si rivelerà [...] solo nella riduzione della totalità del mondo esistente in generale¹⁶⁴.

Si dirà: «Muovere questo appunto diltheyano significa consegnare la discussione ad un ambito che non è quello in cui si muove Husserl. Questa digressione nel problema diltheyano dell'espressione manca il bersaglio». Questa obiezione, però, per il motivo che vedremo, non ci convince appieno.

Iniziando a parlare de *La voce e il fenomeno*, nel paragrafo precedente di questo nostro lavoro, avevamo accennato alla denuncia derridiana nei confronti del linguaggio della fenomenologia. La critica che muove lapidariamente Derrida, merita di essere proposta nelle parole dell'autore: «Husserl non si è mai posto il problema del logos trascendentale, del linguaggio ereditato nel quale la fenomenologia produce ed esibisce i risultati delle sue opere di riduzione. Fra il linguaggio ordinario (o il

¹⁶⁴ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 52-53.

linguaggio della metafisica tradizionale) e il linguaggio della fenomenologia, l'unità non è mai rotta, malgrado delle precauzioni, delle virgolette, dei rinnovamenti o delle innovazioni»¹⁶⁵.

Questa mancanza di cautela, ovvero questo soprassedere al problema della rottura mai realizzata del linguaggio della fenomenologia con quello della metafisica o filosofia classica, in questo frangente, costa caro ad Husserl. Il termine che egli usa per denotare l'*espressione* nel modo in cui abbiamo visto intendere farlo è per l'appunto *Ausdruck*, lo stesso che usa Dilthey. Lo scarto di senso, però, che intercorre fra lo stesso termine nelle due accezioni, diltheyana e husserliana, è enorme. L'una non può prescindere dalla materialità, dal mondo della vita esterna e oggettuale, la seconda si trova costretta a ridurla per potersi indirizzare verso l'oggettività nella *presenza*, verso la purezza non compromessa dell'*espressione*. In questo senso, se da una parte è vero che la distanza che separa l'accezione che connota l'*espressione* di Husserl mira a rompere con il linguaggio della metafisica e della filosofia classica (ricordiamo che Dilthey mutua da Hegel il concetto di «oggettivazione dello spirito»), dall'altra è rilevante, giuridicamente rilevante direbbe forse Derrida, che nel suo progetto fenomenologico il termine «espressione» passi attraverso una riduzione del mondo che gli è in qualche modo innaturale. Il riferimento all'esteriorità materiale nell'*Ausdruck*, è insomma qualcosa che chiede di essere giustificato a partire da una logica diversa da quella della fenomenologia, una logica che appartiene alla *grammatica* (quest'ultimo termine è ereditato direttamente da Wittgenstein) che il concetto di *Ausdruck* acquisisce in relazione alla filosofia classica e al suo linguaggio. Le virgolette metaforiche da Husserl applicate ai termini, come dice Derrida, nella loro connotazione fenomenologica, non esentano l'operazione da critiche. L'*Ausdruck*, l'*espressione*, è un concetto che per definizione non può

¹⁶⁵ Ivi, p. 36.

escludere la materialità. Essa le è connaturata. Una volta di più, dunque, Derrida, ricorre all'inquadramento dei termini della fenomenologia all'interno del *linguaggio ordinario della filosofia*¹⁶⁶. E tutto questo gli permette di consegnare la questione fenomenologica, già nelle prime pagine de *La voce e il fenomeno*, se non proprio con una sicurezza apodittica almeno con qualche valida motivazione, al problema della metafisica classica.

A questo proposito Derrida si limita a registrare l'apertura che Husserl stesso lascia intravedere nei suoi passi nei confronti del come intendere l'ontologia. Questa apertura fa scorgere una possibile biforcazione. Tale biforcazione, è opportuno notarlo, non giunge dall'esterno al problema discusso da Husserl, ma è, al contrario, parte interna alla considerazione del problema del segno, del concetto cioè di cui si occupa il fenomenologo. Da una parte, dunque, l'apertura del movimento husserliano profila un'ontologia che nasce dalla *riduzione* di quella classica e che si distanzia, dunque, dall'aspetto che il filosofo franco-algerino definisce con il termine «registrazione» per indirizzarsi verso un carattere di «produzione» del senso, della verità e dell'idealità. Dall'altra, come scrive Derrida, «nel medesimo tempo senza giustapporsi semplicemente a questo movimento, un'altra necessità conferma anche la metafisica classica della presenza e segna l'appartenenza della fenomenologia all'ontologia classica»¹⁶⁷.

Ora, che cos'è che produce, in particolare, questa biforcazione? Abbiamo già accennato al tema della domanda che Derrida pone criticamente alla fenomenologia, ovvero al problema della considerazione del *linguaggio in generale* e del *linguaggio fenomenologico*, ma in questo frangente la questione si fa più stringente e dettagliata, costituendo il vero nodo del problema dell'analisi di Husserl, se è vero che è Husserl stesso ad

¹⁶⁶ Da un'altra parte, nel testo, Derrida scrive direttamente: «Husserl riconosce che il suo uso della parola espressione costringe un po' la lingua. Ma la costrizione così esercitata purifica la sua intenzione e ad un tempo rivela un fondo comune di implicazioni metafisiche». Cfr. *ivi*, p. 65.

¹⁶⁷ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 56.

introdurre una divaricazione speculativa dritta al cuore del concetto di «segno». Seguiamo cosa scrive a questo proposito Derrida:

Da una parte, Husserl sembra reprimere, con una premura dogmatica, un problema sulla struttura del segno in generale. Proponendo subito una dissociazione radicale tra due tipi eterogenei di segno, fra indice ed espressione, non si domanda cos'è il segno in generale. Il concetto di segno in generale, che egli è costretto ad utilizzare all'inizio, al quale bisogna pure riconoscere un punto focale di senso, non può ricevere la sua unità che da una essenza; non può regolarsi che su di essa. E questa deve essere riconosciuta in una struttura essenziale dell'esperienza e nella familiarità di un orizzonte. Per capire la parola «segno» all'inizio della problematica, dobbiamo avere già un rapporto di pre-comprensione con l'essenza, con la funzione o la struttura essenziale del segno in generale. [...] Che cosa è dunque un segno in generale?¹⁶⁸.

Derrida nota, insomma, che quando Husserl dice che “ogni segno è segno di qualche cosa”, un attimo prima di introdurre la distinzione fra indice ed espressione, sta già supponendo che si sappia che cosa vuol dire “essere per qualche cosa” o “essere al posto di...”, ovvero che si abbia una familiarità con la struttura di rinvio o di sostituzione che permette di cogliere appieno tanto la differenza fra *rinvio indicativo* e *rinvio espressivo*, quanto l'evidenza dei loro rapporti.

Secondo il filosofo franco-algerino, Husserl, volendo arrivare a dimostrare che il rinvio espressivo (*Hinzeigen*) non è il rinvio indicativo (*Anzeigen*), tace troppo frettolosamente sul senso di *Zeigen* in generale, perché in esso egli rintraccia il pericolo della «commistione», del «concatenamento» fra indice ed espressione.

Il terreno è, però, minato e Derrida riconosce che il rimprovero circa la non originarietà della interrogazione husserliana sul segno, il suo partire dal passo successivo alla domanda circa il *che cos'è il segno in generale*, può sì voler dire approcciare dogmaticamente (così egli scrive) il problema, ma nello stesso tempo esser frutto di una vigilanza critica nei confronti del

¹⁶⁸ Ivi, pp. 54-55.

problema della pre-comprensione, la quale rischierebbe di consegnare il problema del segno ad un'intenzione ontologica classica. L'autore rende esplicite le sue domande, relative al come intendere il movimento di esclusione e di riduzione di Husserl, facendo notare vari aspetti:

1. Criticando il fatto che Husserl non pone la domanda sul segno in generale si corre il pericolo di conferire troppo credito all'idea che v'è un solo *concetto* di segno a cui corrispondono dei *tipi* di segni (segno come indice e segno come espressione), mentre invece Husserl parla di "due *concetti* legati alla parola segno".

Derrida si chiede, in altre parole, nel criticare l'impostazione fenomenologica, se anch'egli non stia esercitando un abuso dell'idea di unità della parola «segno».

2. Il gesto di Husserl può anche esser letto sotto la prospettiva di annullamento del pregiudizio e della presunzione del fatto che il concetto di «segno» si dia in una pre-comprensione di ciò che significa "essere per qualche cosa".

3. Il terzo aspetto, che Derrida definisce "grave", è costituito dal fatto – poco sopra lo abbiamo già notato, ma ci sembra comunque il caso di specificare – che domandando «che cos'è il segno in generale?» si rischia di assegnare alla significazione un posto, fondamentale o regionale che sia, in un'ontologia. Si sottometterebbe, cioè, il segno alla verità, alla verità del segno in generale, essendo manifesto che si suppone così il fatto che il segno non costituisca la verità, ma «si contenti di significarla, di riprodurla, di incarnarla, di iscriverla in modo derivato»¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Ivi, p. 55.

4. Derrida si chiede, inoltre, seguendo Husserl fino in fondo, cioè fidandosi delle conclusioni di Husserl, se il segno, inteso come struttura di un movimento intenzionale, non possa così sganciarsi dalla categoria di *cosa in generale*, essendo esso *altra cosa* rispetto all'ente.

Se esso non è una cosa, Derrida si chiede, non può allora cadere sotto la domanda "che cos'è?" e, non cadendo sotto una tale domanda, si può dunque supporre che sia esso stesso a produrla!

Nelle parole di Derrida: «non presupponendo l'unità d'essenza del segno, Husserl potrebbe sembrare capovolgere il senso del procedimento tradizionale e rispettare nell'attività della significazione ciò che, non avendo in sé alcuna verità, condiziona il movimento ed il concetto della verità. E infatti, lungo un itinerario che si conclude con *l'Origine della geometria*, Husserl accorderà un'attenzione crescente a ciò che, consegnando l'oggettività ideale nella significazione, nel linguaggio e nell'iscrizione, *produce* la verità o l'idealità piuttosto che *registrarla*»¹⁷⁰.

Subito dopo questo passo, Derrida ritorna sul senso della sua operazione. Mette in mostra, come abbiamo visto, l'oscillazione di Husserl fra la metafisica classica (la metafisica che *registra*), e il tentativo di una sua riduzione, per giungere all'attività di una *vita* che produce la verità attraverso i suoi segni. L'autore franco-algerino è interessato a mostrare il fatto che nonostante questa oscillazione, la fenomenologia appartiene a pieno titolo all'ontologia classica.

Noi ci apprestiamo a seguire la direzione intrapresa da Derrida, rimandando la discussione di alcuni dei problemi filosofici che sorgeranno nel corso della trattazione alla terza parte del nostro lavoro. Sarà solo allora che si potrà ridiscutere l'impostazione classica (platonica) della

¹⁷⁰ Ivi, p. 56.

fenomenologia, alla luce della speculazione husserliana intorno alle *idee* di scienza, di conoscenza e di filosofia.

§ 1.31 Della riduzione dell'indice

Nel secondo capitolo de *La voce e il fenomeno* Derrida discute della trattazione fenomenologica del problema dell'«indice», ovvero della sua riduzione.

Il fatto che il filosofo franco-algerino sottolinei da subito la disparità del trattamento operato da Husserl fra la discussione del segno come «indice» e del segno come «espressione» è esplicitativo del senso della denuncia derridiana all'impostazione fenomenologica. Husserl dedica tre paragrafi all'*essenza dell'indicazione* e ben undici all'*espressione*, manifestando concretamente il fatto che, se il proposito è quello di definire l'originalità dell'espressione come «voler-dire» e come *rapporto all'oggetto ideale*, ciò deve avvenire attraverso degli scarti nei confronti dell'indicazione intesa come fenomeno che, pur in stretta connessione con quanto si profila e verrà a profilarsi come espressione, mantiene un *quid* di estrinseco che deve essere ridotto e messo fra parentesi.

Derrida sottolinea velocemente il fatto che Husserl ha di fronte un compito difficile e alla lettera "infinito"¹⁷¹. L'intreccio (*Verflechtung*), nel segno, tra indicazione ed espressione, lo abbiamo già accennato, si presenterebbe, secondo Derrida, con il carattere di irriducibilità se essa testimoniassse non semplicemente una giustapposizione ma una vera e propria intimità, una coabitazione. Questo pensiero, lo si vede da sé, segna la presenza e il ritorno al tema della contaminazione nel modo in cui lo

¹⁷¹ Derrida gioca con il significato fenomenologico del sintagma *compito infinito*. Si avrà modo di ritornare sulla chiarificazione del senso da attribuire a questo sintagma.

abbiamo esposto nell'introduzione al problema del gesto filosofico in Derrida. Ed è un tema significativo se è vero che il filosofo tende costantemente alla denuncia delle oscillazioni e dei tentennamenti dello stesso Husserl, in bilico, così come Derrida sembra poterlo scorgere, sul filo della distinzione tra ciò che è indice e ciò che è espressione. Derrida si domanda, ancora una volta (ma è questa domanda a marcare il testo derridiano nella sua essenza) se non sia Husserl stesso, in fondo, a poter essere usato contro di sé, se cioè non sia egli stesso a dare indicazioni contro i propri tentativi epistemologici ed epistemici. La scena della scrittura delle *Ricerche* di Husserl viene così ad essere riprodotta in un quadro analitico che sfiora sovente l'impostazione freudiana delle dinamiche inconsce e più avanti avremo modo di sottolineare alcuni passaggi in cui il contorno psicanalitico, nel senso lato di "vigilanza critica", diviene più visibile.

Per ciò che riguarda il tema del secondo capitolo del testo derridiano, è di fondamentale importanza sottolineare alcuni aspetti dell'analisi husserliana che il filosofo franco-algerino mette subito in evidenza.

Husserl, si sa, distingue l'indicazione in "naturale" (ad es. i canali di Marte che *indicano* la possibile presenza di esseri intelligenti) ed "artificiale" (il segno del gesso sulla lavagna e tutti gli altri strumenti di designazione convenzionale), ma un biforcazione di tal tipo non inficia l'unità della funzione indicativa. Qual è, questa unità, allora, è la domanda che bisogna porsi per penetrare al cuore del problema della definizione dell'indicazione in generale. Husserl la descrive con il termine tedesco *Motivierung* (motivazione) ed è ciò che permette il passaggio (movimento) per un essere pensante, attraverso il pensiero, *da qualcosa a qualcos'altro*¹⁷². Derrida

¹⁷² Così, a questo proposito, Costa: «L'indice non veicola alcun significato: semplicemente, un essente nel mondo, attualmente nel campo della visibilità, indica un altro essente nel mondo attualmente assente». Cfr. V. Costa, *La generazione della forma*, cit., p. 136.

sottolinea (fedele a quanto fa lo stesso Husserl) ciò che è implicito all'idea di un tale passaggio, ovvero il fatto che in esso è riscontrabile una relazione tra ciò che è conoscenza attuale (l'indice stesso) e ciò che è conoscenza inattuale (il rimando, ovvero la cosa indicata). Questa conoscenza, declinata secondo il carattere di motivazione si riferisce tanto ad oggetti, quanto agli stati di cose, non limitandosi necessariamente agli esistenti empirici. Allo scopo di rimarcare il carattere generale di questa definizione Husserl, infatti, si serve di concetti generali (*Sein, Bestand*) per designare la categoria del conosciuto, attuale o inattuale che sia. L'utilizzo di questa terminologia generale è operato da Husserl secondo un criterio che merita di essere approfondito.

Se si prende in esame la definizione che fornisce Husserl – che Derrida cita e che qui noi riportiamo per intero – si avrà modo di entrare nel dettaglio in alcuni aspetti che l'autore de *La voce e il fenomeno* sottopone ad interrogazione:

Ora, come aspetto comune, troviamo qui il fatto che *oggetti o stati di cose* qualsiasi indicano (*anzeigen*) a chi ha conoscenza *attuale* del loro sussistere [Bestand], *la sussistenza di certi altri oggetti o stati di cose* nel senso che *la convinzione dell'essere* [Sein] *dei primi è da lui vissuta come motivo* (e precisamente come motivo *non evidente*) *per la convinzione o la supposizione dell'essere dei secondi*¹⁷³.

La *Motivierung* di cui parla Husserl è descritta come un “perché” che «può avere sia il senso dell'allusione indicativa (*Hinweis*) che della dimostrazione (*Beweis*) deduttiva, evidente, apodittica. In quest'ultimo caso il “perché” concatena delle necessità evidenti e ideali, permanenti, persistenti al di là di ogni *hic et nunc* empirici»¹⁷⁴.

Ecco spiegato il motivo per il quale Husserl utilizza i termini generali di *Sein* e *Bestand* invece che termini come *Existenz, Dasein* o *Realität*. La

¹⁷³ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 59.

¹⁷⁴ Ivi, p. 59.

necessità è quella di manifestare che v'è una «legalità ideale che va oltre i giudizi connessi *hic et nunc* da certe motivazioni e che comprende ed abbraccia come tali, in una universalità sovra-empirica, tutti i giudizi che hanno lo stesso contenuto, anzi, ancor più, la stessa “forma”» perché le relazioni che riguardano i *contenuti* degli oggetti ideali, nella dimostrazione evidente (*Beweis*), non dipendono dall'indicazione¹⁷⁵. In sintesi, i concetti di *Sein* o *Bestand* non possono ridursi a *Dasein* o *Realität* per via del rimando di questi ultimi all'empirico (il rimando all'uso di un termine generale come *Sein* ritornerà costantemente anche nel momento di specificazione teorica della *Bedeutung*. Vi è sempre all'opera il tentativo di messa in esclusione dell'indice come attualità empirica¹⁷⁶, finanche nella problematica trattazione del *discorso parlato* che vedremo in seguito). Come nota Derrida, dunque, Husserl sottolinea il fatto che anche nel caso in cui *A* rimandi con *certezza empirica* a *B*, una indicazione di questo tipo rimane ancorata all'*Hinweis*, alle «verità di fatto», piuttosto che alle «verità di ragione» (per inquadrare la questione in una categorizzazione antinomica classica) della *Beweis*.

La possibilità della distinzione fra indicazione e dimostrazione si poggia su un'unità di fondo che è data dalla «mostrazione», ed è proprio, sembra suggerire maliziosamente Derrida, sulla *mostrazione* in generale che può rintracciarsi il tema, ancora una volta di ritorno, del «concatenamento».

¹⁷⁵ Derrida cita direttamente Husserl. Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. it. di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1968, p. 294.

¹⁷⁶A proposito dell'esclusione dell'empirico, così si esprime Costa: «Questa riduzione dell'indice dovrebbe dunque fare emergere l'espressività pura del segno linguistico, mostrando che, dal punto di vista logico, l'esistenza empirica del linguaggio, così necessaria ai fini della comunicazione, è priva di importanza che — come nota Derrida — l'espressività della parola “non ha bisogno del corpo empirico, ma soltanto della forma ideale e identica di questo corpo in quanto essa è animata da un voler dire [...]. Nella «vita solitaria dell'anima», l'unità pura dell'espressione in quanto tale dovrebbe dunque essermi finalmente restituita”. Qui il mio dire ed il mio voler-dire, la mia intenzione di significato sono immediatamente uniti, senza deviazione alcuna. Io so che cosa voglio dire attraverso i segni, al punto che questi sembrano essere superflui. Qui la possibilità degli spostamenti di significato, del fraintendimento sembra essere esclusa. Il rinvio dal segno al significato è univoco, trasparente e diretto». Cfr. V. Costa, *La generazione della forma*, cit. p. 143.

Sospendiamo per un attimo la trattazione riguardo all'approfondimento del problema nei termini in cui lo pone Derrida (anche perché il suddetto tema non cesserà di ripresentarsi numerose volte nella nostra trattazione) e continuiamo a seguire la discussione sul segno secondo la prospettiva husserliana, riservandoci di tirar fuori al momento opportuno le perplessità che sono avanzate da Derrida.

§ 1.4 Espressione e «*voler-dire*»

La definizione che Husserl dà dell'«espressione» è riportata da Derrida nell'*incipit* del terzo capitolo del libro: le espressioni sono dei segni che *vogliono-dire*. L'espressione è, dunque, un segno che ha una *Bedeutung*, ma quest'ultima è in grado di trasformare il segno da indicativo ad espressivo ricorrendo alla parola, al discorso orale: «Senza dubbio la *Bedeutung* non sopraggiunge al segno e non lo trasforma in espressione che con la parola, il discorso orale»¹⁷⁷.

Tornando un poco indietro, ci si ricorderà del fatto che noi avevamo prestato a Derrida uno strumento linguistico di critica all'impostazione fenomenologica nella trasformazione dei termini della filosofia classica in termini fenomenologici. L'esempio proposto è stato quello del tema dell'*Ausdruck*, del termine espressione declinato secondo le modalità diltheyane. Ritenevamo che ciò potesse corrispondere alla critica di Derrida riguardo il paradosso denunciato in precedenza sull'esclusione del tema del *fuori*. Di un *certo fuori* si era parlato, essendo evidente che il riferimento all'oggetto ideale non cancella il *fuori* nella sua interezza, ma permette di distinguere dei tipi: il *fuori* verso cui mira il *bedeuten* non è né la natura, né il mondo, né un'esteriorità reale rispetto alla coscienza, bensì è un *fuori* che,

¹⁷⁷ Ivi, p. 63.

come dice Derrida, «passa fuori di sé in un altro fuori, che è sempre “nella” coscienza»¹⁷⁸. Il discorso espressivo, questa è la linea fondamentale su cui si indirizza la trattazione di Husserl e, conseguentemente, il commento di Derrida, non ha bisogno di essere proferito nel mondo, ma prende forma in ciò che Husserl definisce con il sintagma «vita solitaria dell’anima».

Derrida, in questo momento, smette di predisporre polemicamente e di rimarcare la questione dell’eredità classica del linguaggio della fenomenologia per guardare direttamente a quanto dice Husserl.

Tralasciando il problema dell’intenzionalità pre-espressiva mirante a un segno che sarà trasformato in *Bedeutung*, problema che costringe ad uscire dalle *Ricerche*, il filosofo franco-algerino ri-sottolinea il fatto che l’«espressione» è: «uscita fuori di sé di un atto, poi di un senso che non può allora rimanere in sé che nella voce, e nella voce “fenomenologica”»¹⁷⁹.

V’è poi un altro aspetto connaturato al tema dell’«espressione» husserliana: l’esteriorizzazione cui rimanda il concetto di *Ausdruck* è da intendere come *volontaria, intenzionale*. Nelle parole di Derrida: «Nelle *Untersuchungen*, la parola “espressione” si impone già per altra ragione. L’espressione è una esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale. Non v’è espressione senza l’intenzione di un soggetto animante il segno, che gli presta una *Geistigkeit*»¹⁸⁰.

Ciò che anima il segno e lo rende espressivo è, dunque, l’intenzione che viene ad essere espressa e, dal momento che ciò che è espresso è una *Bedeutung* che non esiste nel mondo, essa viene ad essere animata da una voce che può rimanere interiore. L’intenzione è ciò che infonde lo spirito all’espressione, che le dona l’anima e facendo ciò, letteralmente, la accende. L’animazione che accende l’espressione, nell’indice, invece, si scontra con un doppio limite: da una parte, ovviamente, il corpo del segno (che non è

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Ivi, p. 65.

¹⁸⁰ Ivi, p. 64.

un soffio, come giustamente scrive Derrida), dall'altra, l'indicato, che è un'esistenza nel mondo. Ancora una volta, sotto due diverse forme, il limite è la fattualità mondana. Che questa fattualità mondana costituisca la morte dell'espressione è ciò che è implicito in tutto il discorso di Husserl, essendo evidente che nel concetto dell'idealità egli ricerca la vittoria della vita sulla morte, nello stesso modo in cui questa ricerca è venuta configurandosi nelle vesti di sogno – tutt'altro che inconfessato, ma nello stesso tempo inconfessabile (una vera e propria rimozione) – della filosofia classica.

Fenomenologia come filosofia della vita, dunque. Di una vita che però si qualifica (*Bios*) mediante la sua possibilità di exteriorizzarsi (*fuori*) in pura espressione, un'espressione senza macchia e senza il residuo di certa exteriorizzazione (*un certo fuori*), che pure la insidia da sempre e la insidierà per sempre (ricordiamoci che Derrida afferma che Husserl si è posto nella condizione di svolgere un "compito infinito"). Ci sia consentita, a proposito di quest'ultimo problema e di una sua trattazione, una precisazione necessaria al fine di indirizzare meglio il senso della nostra discussione su *La voce e il fenomeno*.

Il fatto che Derrida legga la fenomenologia sulla scia della appartenenza di quest'ultima ai dettami della filosofia classica è una considerazione che, se pur efficace ed affascinante, non deve trarre in inganno. Assimilare la fenomenologia, attraverso l'utilizzo del sintagma "filosofia della vita", alla metafisica classica significa, è vero, prima di tutto cominciare il discorso dal prendere atto di un punto di partenza dicotomico: l'opposizione fra vita e morte, fra la forma e la materia, l'imperituro ed il transeunte.

Derrida si chiede però che vita sia quella che cerca a tutti i costi di guadagnare Husserl. Non è essa una vita che ospita al suo interno, doppiamente, la morte? In un primo senso, una morte che si manifesta nell'empirico (nei panni dell'indicazione sempre concatenata all'espressione e di conseguenza sempre da ridurre) e, in un secondo senso

destinato a rimanere inconscio in Husserl, una morte che assume le sembianze di una vita qualificata, se è vero che per poter raggiungere *l'espressione*, la presenza a sé del presente vivente, essa deve uccidere ciò che c'è di vivo, di concretamente vivo, ovvero, lo stare nel mondo come *stare-con* e, detto in una parola, la *socialità*? Non è questa vita solitaria dell'anima, prima di tutto, una fuga dal sociale? Non è essa una vita che per purificarsi vuole distruggere tutto ciò che la rende tale, ovvero il mondo o la realtà sociale? Ma, derridianamente, non ci si sbaglia, Husserl non si sbaglia nel continuare ad usare ancora il termine "vita" per quello che egli ha creduto di isolare e garantire? Nell'introduzione al testo Derrida scrive espressamente che questo concetto di vita *esige* un altro nome¹⁸¹. Credendo di ridurre ciò che è *morte*, Husserl non si accorge che non solo questa è concatenata alla vita (così come lo sono funzione indicativa e funzione espressiva), ma anche e soprattutto che è la sua stessa operazione ad essere *mortifera*. Essa porta la morte fin dentro le sue viscere e, anzi, si determinerà solo in virtù di questa coabitazione duplice.

Probabilmente questa chiave di lettura è troppo decostruttiva! Essa *decostruisce la decostruzione* derridiana, ma proprio per questo motivo, crediamo, le rimane più fedele di quanto si sia disposti a credere.

Riteniamo che questa curvatura al testo di Derrida sia in qualche modo necessaria per sfuggire al modo in cui *La voce e il fenomeno* è stato spesso recepito, ma anche per giustificare una sua discussione nell'ottica del tema centrale del nostro lavoro, ovvero quello che riguarda la determinazione e la ricerca di un senso filosofico intorno al concetto di *Scienza sociale* e di *socialità*. Inoltre crediamo che una lettura di tal sorta non rappresenti interamente – e senza riserve – una posizione eterodossa al pensiero derridiano. Soprattutto perché immaginare il contrario di un'eterodossia

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 44.

della decostruzione è forse una contraddizione in termini. Non è, forse, la decostruzione, strutturalmente avversa ad ogni ortodossia?

Usciremo, a tempo debito, dalla semplice ricezione interpretativa del testo derridiano per indirizzare il nostro discorso sul versante particolare che si affaccia sulla necessità produttiva di una ontologia del concetto di *socialità*. La determinazione di questo termine, di questo concetto, la guadagneremo al prezzo di un commento che non semplicemente si giustappone alla chiave di lettura che Derrida propone del testo delle *Ricerche*. Essa, invece, crediamo, si giochi tutta all'interno della sottolineatura incessante ed inesaurita che il filosofo traccia sotto la *riduzione fenomenologica* della sfera del mondano. Attraverso i primi tre capitoli de *La voce e il fenomeno* Derrida non può far altro che insistere sull'esclusione del fattuale, dell'empirico, di ciò che noi, prestando un concetto al testo del filosofo franco-algerino, chiameremo «mondo sociale». Ritorneremo ad approfondire questa interpretazione, sgombrando il campo anche dall'equivoco che potrebbe sorgere a proposito della ricezione di ciò che intendiamo per «empirico». Il concetto di empirico che si tenterà di guadagnare non è quello della filosofia della scienza classica. Non vi si giocherà, attraverso di esso, nessuna partita che abbia a cuore le sorti della distinzione e opposizione di ciò che è la Natura da una parte e la Cultura dall'altra. Al contrario, il nerbo del nostro discorso sarà rappresentato proprio dalla possibilità di trattare il *fatto culturale come fatto naturale*. Si arriverà alla considerazione che ogni possibilità di stabilire un principio di *naturalità* è strutturato a partire da una *visione del mondo*, da un *humus* culturale che costituisce già in sé la possibilità di stabilire cosa v'è dietro il concetto di natura. Più che di natura, allora, bisognerà parlare di "naturalezza" (termine che verrà chiarito nella terza parte del presente lavoro), venendo a mostrare che l'uomo definisce naturale tutta una stratificazione di comportamenti e di pratiche di vita che condivide con gli

altri uomini in virtù del suo appartenere ad una *forma di vita*. Cade la distinzione Natura/cultura, dunque, perché, stando così le cose, i due concetti coincidono.

L'esito è dunque wittgensteiniano, ma non nel senso di un superamento dialettico delle prospettive derridiane. Le analisi dei due autori si toccano e si dividono su numerosi punti e non avrebbe senso immaginare un superamento perché questo concorrerebbe a creare l'immagine falsa di un'idea di continuità (o discontinuità) fra i due discorsi filosofici. Il nostro obiettivo dichiarato è mostrare che la discussione che Derrida opera intorno alla fenomenologia husserliana si presta ad un cambio di rotta in direzione del problema della determinazione del concetto di *socialità*. E sarà lo stesso Derrida a fornirci la possibilità di farlo, a partire dal commento cui sottopone un altro testo di Husserl, *L'origine della Geometria*. Un testo, quest'ultimo, che non analizzeremo nella sua interezza, che tuttavia ci permetterà di divaricare – nel senso di fendere, ma anche di aprire, allargare – una citazione di Husserl che Derrida riporta allo scopo di illustrare l'oscillazione fra *l'idea di scienza come ideale, idea delle idee, e l'idea di scienza come idea fra le idee* e quindi sottoposta alla/e dipendente dalla *temporalità* con tutto ciò che questa comporta.

Data questa precisazione, sotto forma di anticipazione, riprendiamo l'analisi di Derrida e ritorniamo a *La voce e il fenomeno*.

§ 1.5 *Indice, espressione e «kundgebende Funktion»*

Avevamo lasciato Husserl (e Derrida) alle prese con la dimostrazione che non v'è espressione senza intenzione volontaria. Il fatto che non vi sia espressione senza intenzione volontaria si conferma nella considerazione che tutto ciò che costituisce l'incarnazione fisica della *Bedeutung* rimane

estraneo all'espressività come tale. Non proprio, o meglio, non completamente fuori dal discorso, dal momento che Husserl dice che ogni discorso, ogni parte del discorso è un'espressione, ma in quanto *effettuale* esso appartiene all'indicazione in un senso che ancora lo stesso Husserl non cessa mai di dover specificare. La totalità degli avvenimenti del discorso, però, non è indicativa soltanto perché è nel mondo, ma anche e soprattutto perché essa rimanda all'*involontarietà*. Tutto ciò che è escluso dall'animazione del *Geist*, dalla pura intenzione spirituale, è escluso dal *bedeuten*, dall'espressione.

Cos'è che rimane escluso, dunque? La risposta è apparentemente semplice, ma nasconde delle insidie teoretiche da non sottovalutare. L'esclusione, infatti, riguarda il *gioco della fisionomia*, il *gesto*, la *totalità del corpo* e tutta la *totalità del visibile e dello spaziale* come tali. Enunciando ciò che è escluso, però, non si può tralasciare il fatto di dover operare dei distinguo. Seguiamo Husserl, così come le sue parole sono riportate dallo stesso Derrida: «Escludiamo invece il gioco mimico e i gesti con i quali, involontariamente o comunque senza intenzione comunicativa, accompagniamo il nostro discorrere, o nei quali, anche senza il concorso delle parole, lo stato d'animo di una persona perviene ad una "espressione" comprensibile per coloro che le stanno attorno. Queste exteriorizzazioni (*Äusserungen*) non sono espressioni nel senso dei discorsi (*Rede*), non formano, come questi ultimi, nella coscienza di chi li esterna, un'unità fenomenale con i vissuti esternati; in esse io non comunico nulla ad un altro: nell'esternare questi vissuti, non ho l'intenzione di presentare esplicitamente agli altri o a me stesso, se sono solo, un "pensiero" qualsiasi. In breve, siffatte "espressioni" non hanno propriamente alcuna *Bedeutung*»¹⁸².

¹⁸² E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 298.

Husserl, insomma, dice che il fatto che si possa “interpretare” il *gesto*, il *gioco della fisionomia*, il *non-cosciente*, l'*involontario* (Derrida precisa subito che ciò che Husserl afferma intorno ai gesti e ai giochi della fisionomia vale *a fortiori* per il linguaggio precosciente o incosciente) è del tutto indifferente dal momento che anche per lui queste non possiedono «una *Bedeutung* nel senso pregnante dei segni linguistici, ma soltanto in quello dell'indice»¹⁸³.

Procediamo attraverso una precisazione alla volta.

- Sembrerebbe, leggendo il passo di Husserl appena riportato, che il sintagma «segno linguistico» non possa esser riferito all'indice. Quasi, cioè, come se il fenomenologo potesse pensare di distinguere indice ed espressione come si distingue tra segno-non-linguistico e segno linguistico. Le cose non stanno affatto così e Derrida lo precisa subito sottolineando il fatto che sarebbe impossibile escludere dalla lingua tutte le forme indicative: «Husserl traccia una frontiera che non passa tra la lingua e la non-lingua, ma, nel linguaggio in generale, tra l'espresso ed il non-espresso (con tutte le loro connotazioni). Poiché sarebbe difficile – e di fatto impossibile – escludere dalla lingua tutte le forme indicative. Si può dunque tutt'al più distinguere con Husserl tra segni linguistici “in senso stretto” e segni linguistici in senso lato»¹⁸⁴.

- Non basta individuare il discorso orale come mezzo principe dell'espressività poiché: «Una volta che si siano esclusi tutti i segni non discorsivi che si presentano immediatamente come esteriori alla parola (gesto, gioco di fisionomia, ecc.), resta ancora, questa volta all'interno della parola, una non-espressività la cui ampiezza è considerevole. Questa non-espressività non riguarda soltanto il lato fisico dell'espressione» e se¹⁸⁵,

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, pp. 67-68.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 68.

come nel caso di Husserl, si è guidati da fini logici, la distinzione che si apre tra i segni fisici e i vissuti che conferiscono il senso non è sufficiente.

A giocare il ruolo decisivo nella determinazione fra indicazione ed espressività è dunque, tanto nel caso del gesto, quanto in quello del discorso orale, la non-presenza immediata a sé del presente vivente che può individuarsi come fondo unitario e unificatore di tutte le sfaccettature indicative che attanagliano l'espressione. Ed infatti i valori di *esistenza mondana*, di *naturalità*, di *sensibilità*, d'*empiricità*, ecc., che determinano il concetto di indice, si lasciano mettere insieme e *ridurre ad uno* proprio a partire dal prendere in considerazione il concetto di non-presenza.

Nel caso particolare del discorso orale, che pure in apertura della specificazione in merito al concetto di «espressione» sembrava stare tutto dalla parte dell'espressività, è necessario spiegare che, qualora esso venisse ad essere impegnato in un atto di comunicazione e manifestazione dei vissuti, si trova ad operare alla stessa stregua del gesto, ovvero come semplice indicazione. Derrida scrive proprio che in questo caso le parole si comportano come gesti¹⁸⁶. Certamente occorre essere meticolosi nel trattare il problema del modo in cui Husserl intende la comunicazione. Egli è ben consapevole del fatto che l'espressione ha come funzione originaria la comunicazione, tuttavia quest'ultima inficia l'espressione pura tanto da non permettergli di essere semplicemente se stessa, ovvero, nell'ottica della lettura derridiana, presenza a sé del presente vivente.

Il concetto di *non-presenza* è ciò che marca e qualifica, agli occhi di Derrida, il rapporto all'altro in generale ed il rapporto a sé della temporalizzazione.

Si apre, a partire dall'individuazione del problema della *non-presenza*, un varco teoretico in cui l'autore franco-algerino mette in opera la propria

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 69.

riconfigurazione filosofica della fenomenologia husserliana. Per motivi legati all'individuazione del nostro campo teorico d'azione, la nostra attenzione si concentrerà sul primo aspetto del problema della *non-presenza*: il rapporto all'altro. La considerazione del problema della temporalizzazione, che certamente meriterebbe di essere più che approfondita, richiedendo di entrare troppo in profondità in merito ai problemi della temporalità e di tutto l'apparato concettuale husserliano che Derrida passa in rassegna (*ritenzione, protenzione, ecc.*), ci distanzierebbe troppo dal fine della discussione.

§ 1.51 *La funzione di manifestazione in rapporto all'«altro»*

Nella definizione che Derrida dà del concetto di «comunicazione», il *rapporto all'altro* è da subito visibile. La comunicazione è infatti la funzione in cui dei: «fenomeni sensibili (acustici o visivi, ecc.) sono animati dagli atti di un soggetto che conferisce loro senso e di cui un altro soggetto deve contemporaneamente comprendere l'intenzione»¹⁸⁷.

Pur considerando la comunicazione, in quanto manifestazione dei vissuti, come funzione originaria, Husserl la esclude categoricamente dall'espressività in conseguenza della non-purezza e non-originarietà dell'«animazione», le quali non sono altro che il risultato del passaggio di tale animazione attraverso la non-diafanità del corpo del segno. Il passaggio, insomma, di ciò che nel discorso è destinato a manifestare il mio vissuto agli altri, non può non passare attraverso la mediazione del lato fisico che non è affatto neutra. Non è neutra perché essa inficia l'espressione condannandola alla funzione indicativa e non è neutra,

¹⁸⁷ *Ibidem.*

ancora, perché non v'è possibilità di esclusione del fraintendimento che la presentazione empirica reca inevitabilmente con sé.

La funzione di manifestazione è esclusivamente indicativa e questo passaggio permette di illuminare con maggior vigore la determinazione d'essenza dell'indicazione: vi è indicazione ogni volta che l'atto con cui si conferisce il senso non è pienamente presente. Cerchiamo di essere ancora più precisi.

Il soggetto che nella comunicazione è chiamato a comprendere l'intenzione del parlante, i suoi pensieri, i vissuti psichici, non esperisce direttamente l'atto attraverso il quale quei segni vengono animati. Comprendere l'intenzione di significato non vuol dire accedervi direttamente per il motivo preciso che l'«esperienza della coscienza dell'altro è completamente diversa dalla percezione interna attraverso la quale ognuno esperisce la sua propria coscienza»¹⁸⁸.

Il carattere indicativo della funzione di manifestazione è dunque imputabile al fatto che l'altro, l'ascoltatore, colui che interpreta, è tutto racchiuso all'interno del limite dell'*appresentazione analogica, di una intenzionalità mediata e potenziale* e la *presentazione originaria* gli è inevitabilmente interdotta.

Giustamente, Costa fa notare il fatto che è proprio questa mediazione ad impedire l'accesso al *principio dei principi* della fenomenologia¹⁸⁹, l'intuizione immediata:

Nel caso dell'entropatia non siamo in presenza di un'immediatezza in cui il dato preso di mira si dà direttamente alla visione. Il rapporto tra entropatia e dato

¹⁸⁸ V. Costa, *La generazione della forma*, cit., p. 139.

¹⁸⁹ Definire la nozione di *principio dei principi* è di cruciale importanza per comprendere la direzione della critica derridiana all'impostazione fenomenologica. In *Idee I* Husserl definisce tale concetto in questi termini: «ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, [...] tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione [...] è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà». Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1980, pp. 50-51.

in essa esperito è infatti *mediato*. [...] Questa necessità della mediazione nel rapporto intersoggettivo fa sì che l'originaria intenzione di significato, ciò che l'altro vuol-dire, possa non essere colta, per cui l'alterità rappresenta il momento in cui la razionalità, la trasparenza del *logos* rischia di oscurarsi. L'inevidenza, la non intuibilità sono quindi essenziali all'esperienza dell'alterità. Il segno, il rapporto comunicativo è dunque il momento in cui la non-presenza, e con essa la possibilità del fraintendimento, viene a turbare, a mettere in pericolo l'univocità del rimando che – secondo Husserl – si realizza all'interno del *solus ipse*. Di conseguenza, nella comunicazione, la presenza a sé, la presenza immediata del significato, del voler-dire, afferrabile attraverso la percezione interna, viene inevitabilmente meno¹⁹⁰.

Derrida, d'altra parte, riassume in maniera molto precisa e breve il nucleo della questione: «Per spiegare il carattere irriducibilmente indicativo della manifestazione, anche nel discorso, Husserl propone già dei motivi di cui la quinta delle *Meditazioni cartesiane* svilupperà minuziosamente il sistema: fuori della sfera monadica trascendentale del mio ego (*mir eigenes*), della proprietà del mio ego (*Eigenheit*), della mia presenza a me, io non ho con l'ego degli altri, con la presenza a sé dell'altro, che dei rapporti di *appresentazione analogica*, di *intenzionalità mediata e potenziale*. La presentazione originaria mi è interdetta»¹⁹¹.

Tornando al testo delle *Ricerche*, Derrida continua l'esplicitazione citando direttamente Husserl: «L'ascoltatore percepisce che chi parla exteriorizza certi vissuti psichici, e in questa misura percepisce anche questi vissuti, ma egli non li "vive", non ha di essi una percezione "interna", ma "esterna". Si tratta della grande distinzione tra l'apprensione effettiva di un essere nell'intuizione adeguata e l'apprensione presuntiva (*vermeintlichen*) di un essere in una rappresentazione intuitiva, ma inadeguata. Nel primo caso abbiamo un essere "vissuto", nel secondo un essere meramente supposto (*supponiertes*) al quale non corrisponde alcuna verità»¹⁹².

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 70-71.

¹⁹² E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 301. La citazione riportata si trova a p. 71 de *La voce e il fenomeno*.

Il commento alle citazioni da noi riportate, sia quelle dirette di Derrida e di Husserl, sia quelle estrapolate dal prezioso lavoro di Costa che già le pone al vaglio di un serrato confronto, ci permette di effettuare dei chiarimenti sulla natura teorica della posta in gioco della discussione imbastita dal filosofo franco-algerino ed insieme di enucleare il nerbo della nostra.

Subito dopo aver riportato quest'ultima citazione di Husserl, Derrida chiarisce che il nucleo nevralgico della questione filosofica della propria lettura intende soffermarsi sul valore, nella fenomenologia husserliana, del concetto di non-presenza. Se, come scrive Derrida, il concetto di *presenza* costituisce il nodo della dimostrazione che la "funzione di manifestazione" è essenzialmente indicativa, occorrerà intendersi su che cosa sia la *presenza* fenomenologica. Il chiarimento che ne dà Derrida è assolutamente fedele all'impostazione di Husserl e non riteniamo possa esservi il minimo dubbio al riguardo: presente è ciò che è non nella natura e nello spazio, ma nella coscienza, nell'intuizione o nella percezione interna che, per i motivi che abbiamo poco sopra spiegato, non può in alcun modo darsi nella comunicazione in quanto funzione indicativa.

L'uscita fuori di sé dell'espressione, nella natura e nello spazio in generale, produrrebbe l'effetto di dissolvere la funzione espressiva ricacciandola nella mera indicazione ed appare ovvio, quindi, il passo verso cui conduce questa direzione intrapresa da Husserl, ovvero la *vita solitaria dell'anima* come sospensione dell'avvenimento fisico e del rapporto all'altro *tout-court*.

La nostra impressione, tuttavia, è che limitandoci a sottolineare l'esclusione dell'*altro* dalla sfera della conoscenza apodittica, si stia sì svolgendo un'operazione di precisa lettura del testo derridiano e, di rimando, di quello di Husserl, ma si pecchi di superficialità fin quando non si precisa il senso concettuale da attribuire alla nozione di *altro*. Derrida,

d'altra parte, offre dei precisi passaggi in questo testo che permettono di inquadrare in una maniera sotto certi aspetti *paradossale*, il senso da attribuire al concetto che intendiamo mettere sotto esame. Il presentare in veste paradossale, almeno nella nostra interpretazione, il problema, non deve trarre in inganno. Il paradosso è rappresentato dal fatto che, pur non essendo mai presente letteralmente una definizione puntuale e univoca del concetto "altro" nel corso della trattazione derridiana, proprio questa indeterminatezza permette di poter raggruppare sotto una chiave di lettura aperta – stiamo proponendo, in pratica, di pensare il tema dell'"altro" come "nozione aperta", praticamente nel modo in cui, seguendo le indicazioni di Voltolini, avevamo definito il concetto di «forma di vita» e di «gioco linguistico» in Wittgenstein – tutte le determinazioni attraverso le quali Derrida, seguendo Husserl, approccia un'*ontologia dell'alterità*.

È ben vero che per enucleare, come è stato da noi riportato, il nerbo della questione fenomenologica intorno alle nozioni di "funzione indicativa" e di "funzione espressiva", il filosofo franco-algerino si serve del sintagma «non-presenza», ma crediamo tuttavia che quest'ultimo modo di intendere la questione sia più che altro un'inclusione della questione dell'"altro" all'interno di un nucleo teoretico-filosofico tutto volto ad individuare un *comune denominatore* delle "esperienze dell'alterità", piuttosto che una vera e propria spiegazione del problema. D'altra parte è innegabile che uno dei *leitmotiv* interpretativi messi in mostra da Derrida sul corpo del testo husserliano è la continua ridiscussione del concetto di unità fra essenti (o essenze) destinata a divaricarsi e a rompersi originando continuamente concettualità distinte: così avviene che il concetto di segno si raddoppi in quello di segno come indice e di segno come espressione, ma la stessa cosa accade a proposito del linguaggio filosofico, che si disgiunge in linguaggio filosofico ordinario e linguaggio della fenomenologia; solo per fare degli esempi di cui è stata fatta menzione precedentemente.

La *non-presenza immediata del contenuto significato* è ciò che tiene insieme le molteplici occasioni dell'alterità e all'interno de *La voce e il fenomeno* queste vengono presentate pacificamente – nel senso che non si tracciano distinzioni concettuali fra i termini utilizzati – in vari modi: l'“altro” è, di volta in volta (e secondo lo schema teorico derridiano che segue le indicazioni speculative offerte da Husserl):

- *l'ascoltatore* che percepisce e interpreta l'esteriorizzazione dei vissuti psichici di colui che parla;
- *la natura*;
- *lo spazio in generale*;
- *il linguaggio*;
- *le lingue naturali*;
- *il corpo*;
- *il mondo fisico*;
- *l'empirico*.

A prima vista, la declinazione terminologica (non concettuale) del concetto di *altro* fornita nei commenti di Derrida, è comunque tutta riconducibile ad un senso di estraneità e non appartenenza all'*Io immediatamente presente a sé*.

Approfondire la questione relativa all'esplicitazione dei meccanismi teorici che si strutturano intorno alla determinazione della nozione di “Io” lungo il corso della speculazione di Husserl è qualcosa che non compete il tema del nostro lavoro.

Vale la pena di sottolineare, però, che anche se appare sempre più chiaro che il riferimento all'esclusione dell'alterità, presentata da Derrida in molti passaggi del suo testo attraverso il sintagma “avvenimento empirico”, è il preludio alla soluzione «monologica» husserliana in grado di

neutralizzare la funzione indicativa, è tuttavia vero che nel passaggio testuale in cui il fenomenologo discute intorno alle caratteristiche non-comunicative del discorso che si svolge all'interno della «vita solitaria dell'anima» non mancano delle insidie teoriche e finanche degli “scivoloni” speculativi.

Per spiegare meglio il senso di quanto abbiamo appena affermato, si volga lo sguardo al momento in cui Derrida prende in esame il passaggio nel quale il filosofo tedesco procede alla trattazione del problema riguardante le possibilità di utilizzo, per il parlante che parla da solo a se stesso, di segni-parole – questa associazione è per il momento importante e necessita di essere chiarita in seguito – dei propri vissuti psichici.

Il passo citato dal filosofo franco-algerino è, a parere di chi scrive, impreziosito dalla straordinaria eleganza retorica con la quale, subito dopo, ovvero nel momento del commento alla citazione, Derrida tratta la difficoltà teoretica che lo stesso Husserl inconsciamente smaschera e mette in bella mostra attraverso le sue stesse parole. Il momento in questione è quello in cui la distinzione iniziale istituita da Husserl fra segni indicativi e segni espressivi cade sotto i colpi di ciò che Derrida non esita a chiamare «*lapsus*» e corrisponde all'*identità* tracciata dal fenomenologo tra il segno e l'indice. Come scrive l'autore de *La voce e il fenomeno*, è sempre più chiaro che: «l'intenzione riempita di voler dire sfugge in un certo modo al concetto di segno» perché Husserl¹⁹³, esplicitamente, si domanda se anche a colui che parla da solo a se stesso le parole servono come segni (*Zeichen* – specificare i termini tedeschi è fondamentale per evitare fraintendimenti di sorta e mostrare il fatto che v'è un'identità concettuale [questo è il nucleo della questione] fra le parole utilizzate da Husserl, nonostante una differenza terminologica in senso stretto), cioè come indici (*Anzeichen*).

¹⁹³ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 74.

Secondo Derrida, il *lapsus* Husserliano manifesta il fatto che soltanto l'indice è veramente un segno per Husserl¹⁹⁴.

Alla base della dimostrazione del fatto che, nella vita solitaria dell'anima, l'indicazione non funziona vi è una distinzione concettuale fra due tipi di "rinvio". Il primo tipo di rinvio è l'*Hinzeigen* – termine che Derrida suggerisce di tradurre come "mostrazione", per cautelare la coerenza ed il senso della terminologia del testo husserliano –, il secondo tipo, invece, è l'*Anzeigen*, cioè l'indicazione. I due tipi di "rinvio" non devono e non possono essere confusi dal momento che costituiscono il nerbo della riduzione della *funzione di manifestazione* all'interno della solitudine ideale. Questa si sviluppa tutta a partire dallo stabilire che nel primo tipo di rinvio (*Hinzeigen*), contrariamente a quanto avviene nell'indicazione – che non può prescindere da un avvenimento empirico il quale rinvia ad un contenuto di cui si presume l'esistenza, ovvero, in altri termini, *motiva* la nostra convinzione riguardo l'esistenza di quanto è indicato – si può far a meno di ogni esistenza.

Riportiamo direttamente le parole di Derrida che discutono questo passaggio speculativo di Husserl, perché sarà dall'analisi che attueremo su di esse che si delineerà il nostro campo d'azione teorica immediato: «Non si può pensare l'indice senza far intervenire la categoria dell'esistenza empirica, cioè soltanto probabile, il che sarà anche la definizione dell'esistenza mondana, per Husserl, in opposizione dell'*ego cogito*. La

¹⁹⁴ Il passo citato da Derrida, insieme al suo commento, val la pena di essere riportato qui per intero: «Dovremo forse dire che colui che parla da solo parla a se stesso ed anche a lui le parole servono come segni, cioè come indici dei propri vissuti psichici? Non credo che una simile concezione sia sostenibile». Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 302.

Fin qui la citazione del passo husserliano. Poco dopo, Derrida giunge così a commentare: «Già nella frase di Husserl che abbiamo appena citato si poteva leggere: "...segni, cioè indici...". Ma consideriamo ancora ciò come un lapsus la cui verità si rivelerà solo più tardi. Invece di dire: "... segni, cioè indici..." (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), diciamo "...segni, cioè segni a forma di indici". Perché alla superficie del suo testo, Husserl continua a rispettare per il momento la distinzione iniziale tra due tipi di segni». Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 74.

riduzione al monologo è proprio un mettere tra parentesi l'esistenza mondana empirica. Nella «vita solitaria dell'anima», non ci serviamo più di parole *reali* (*wirklich*), ma soltanto di parole rappresentate (*vorgestellt*). E il vissuto – di cui ci si domandava se non fosse “indicato” da se stesso al soggetto parlante – non deve essere così indicato, è immediatamente certo e presente a sé. [...] Nel monologo, quando l'espressione è *piena*, dei segni non esistenti mostrano dei significati (*Bedeutungen*) ideali, dunque non esistenti, e certi, perché presenti all'intuizione. [...] Nel monologo interiore la parola sarebbe dunque soltanto rappresentata. [...] Ci accontentiamo di immaginare la parola la cui esistenza è così neutralizzata. In questa immaginazione della parola, in questa rappresentazione immaginaria della parola (*Phantasievorstellung*), non abbiamo più bisogno dell'avvenimento empirico della parola. La sua esistenza o non esistenza ci sono indifferenti»¹⁹⁵.

Quello che il filosofo franco-algerino sostiene in questo breve passo è veramente cruciale per noi. Innanzitutto perché ci permette di chiarire l'associazione concettuale basata sull'identità tra le parole e i segni lasciata in sospenso poco sopra e che ci si era ripromessi di chiarire.

È solo, cioè, laddove non si sia completamente cancellata la funzione di manifestazione che le parole funzionano come segni, cioè – non soprassediamo al *lapsus* di Husserl – come indici.

In questo passo appena citato, però, è presente anche un tema che necessiterebbe di un approfondimento veramente specialistico ed attento. La questione ruota tutta intorno al movimento operato da Husserl per guadagnare il carattere non indicativo delle parole nel contesto del monologo interiore ricorrendo, come visto, al posto delle parole reali (*wirklich*), all'immaginazione e alle parole rappresentate (*vorgestellt*) in grado di garantire il non-bisogno dell'avvenimento empirico. Il

¹⁹⁵ Ivi, p. 76.

meccanismo teorico che soggiace alla distinzione husserliana è tutto spiegabile a partire dalla differenza che intercorre fra *l'immaginazione della parola* e la *parola immaginata*. Derrida scrive: «L'immaginazione della parola, l'immaginato, l'essere-immaginato della parola, la sua "immagine" non è la parola (immaginata). [...] Così la parola (immaginata) è di un ordine radicalmente eterogeneo a quello dell'immaginazione della parola»¹⁹⁶. Soffermarsi su questo difficile passaggio husserliano – che Derrida sottolinea in maniera efficacissima, al punto da sostenere che è sulla natura di questa distinzione che si deve basare la ricezione e la comprensione autentica della fenomenologia¹⁹⁷ – non è il nostro compito. Esso consiste, invece, nel cercare di guardare le cose da un punto di vista più generale.

Tornando indietro alla citazione che abbiamo precisato di dover discutere, si possono mettere in evidenza alcuni aspetti che coincidono perfettamente col nostro tentativo di far risuonare un allargamento di orizzonte teorico presente più che mai nei passaggi delle *Ricerche* di Husserl citati da Derrida – quindi nella totalità del testo dell'autore franco-algerino – che, tuttavia, rischia di rimanere nascosto nell'ombra che l'architettura dell'argomentazione derridiana proietta.

La costruzione de *La voce e il fenomeno* è veramente particolare. In un testo che consta di poco più di cento pagine gli avvenimenti speculativi sono molteplici e tutti di difficile caratterizzazione. E questa considerazione vale soprattutto se si prendono seriamente le parole di Derrida che sottolinea il fatto che la teoria del segno gioca un ruolo fondamentale, anche se discreto, nella fenomenologia di Husserl.

Gli aggettivi «fondamentale» e «discreto», riferiti al medesimo problema, conferiscono al tema un carattere di paradossalità. Come può qualcosa che è veramente fondamentale, specie all'interno della filosofia di un autore meticoloso come Husserl, essere allo stesso tempo discreto? Non

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ *Ibidem.*

dovrebbe ciò che è fondamentale essere veramente posto al centro dell'intero apparato speculativo con cui si intende operare?

La nostra opinione in merito sarà chiarita dalla ri-contestualizzazione che intendiamo operare intorno al tema principale del testo di Husserl e de *La voce e il fenomeno*.

Il concetto di «segno», lungi dallo sfiancarsi e indebolirsi all'interno di particolari approcci disciplinari – Derrida, è vero, rimprovera ad Husserl l'errore di aver sottomesso la teoria del segno ad una logica, in particolar modo alla logica della razionalità, ma questo non fa che confermare la questione, essendo manifesto che Derrida si stesse riferendo, in quel frangente, ad un vasto apparato teorico in uso nella filosofia classica e non –, è il campo sul quale si ridiscutono degli aspetti che non possono rimanere imbrigliati in reti concettuali troppo particolaristiche.

Il «segno» in Husserl è talmente importante da non poter essere ridotto a questione eminentemente linguistica, logica o psicologica. Esso riguarda il senso di quanto di più alto investe il compito della filosofia che desidera vestirsi di sapere o di teoria del sapere: la certezza e la verità. D'altra parte, il richiamo a questi ultimi due temi è presente fin da subito nel lavoro di Husserl.

La riduzione dell'indice inaugura un solco su cui si ritornerà costantemente: da una parte si configura l'«indice», l'esistenza mondana, dunque il *probabile*, dall'altra l'«espressione» che *mostra* dei significati ideali, dunque non esistenti, e la certezza della presenza immediata a sé. Che il tema del confronto fra indice ed espressione metta in discussione tutta una serie di questioni capitali per la filosofia lo si vede da sé, ma ci sia permesso di riportare nuovamente una parte della citazione che stiamo commentando: «nel monologo, quando l'espressione è *piena*, dei segni non esistenti mostrano dei significati (*Bedeutungen*) ideali, dunque non esistenti, e certi, perché presenti all'intuizione».

Il termine «certo» non compare in questo passo per caso, né tantomeno è frutto di “forzature” – ammesso e non concesso che vi siano forzature – da parte di Derrida.

La certezza si struttura a partire dall’esclusione dell’“altro”, di tutto ciò che concettualmente la parola “altro” nelle pagine de *La voce e il fenomeno* sta ad indicare (ed abbiamo già osservato come “altro” per Derrida significhi molte cose) ed è proprio questo il punto su cui si concentra la nostra attenzione.

La “discreta” trattazione del «segno» ospita al suo interno una presenza ingombrante: attraverso di essa si ridiscutono la validità del *principio dei principi*, le nozioni di *probabilità* e *necessità*, così come quelli di *dubbio* e di *certezza*. Ecco che si manifesta concretamente un altro motivo per accogliere il sospetto derridiano circa il fatto che non solo Husserl non discute problemi estranei alla filosofia classica e al suo linguaggio “ordinario”, ma, cosa ancora più sensazionale, sotto le vesti di apparati concettuali estremamente rigorosi e metodici, egli non fa che ricalcarne le solite argomentazioni. La risposta di Husserl al problema della certezza e della conoscenza – per citare, in maniera non letterale ma fedele al senso, lo straordinario film di D. Jarman, *Wittgenstein*, in cui si mette in bocca al filosofo austriaco un’estrema semplificazione della storia della filosofia, quasi come fosse uno sberleffo nei confronti dei suoi protagonisti che, come ogni motteggio, nasconde un fondo di sapore amaro e finanche di verità – è quella classica data dall’immagine del filosofo che vive isolato dal mondo e tuttavia vuole fondare la conoscenza facendo a meno delle opportunità che gli offre la prassi della vita. L’immagine è dunque quella dell’anima che medita sulle proprie esperienze private. Certamente il problema con il quale è alle prese Husserl (e l’impostazione metodologica con la quale risolve la questione) si avvicina e si distanzia contemporaneamente da

questa rappresentazione, tuttavia non si può certo negare che essa raffiguri in una maniera quasi “pittorica” il suo gesto filosofico.

§ 2. Il linguaggio

Per rientrare nel vivo della discussione che Derrida imbastisce nelle pagine de *La voce e il fenomeno*, occorre ritornare allo scoglio concettuale cui lo stesso Husserl dedica trattazione. Il problema è quello che riguarda il *monologo interiore* in cui, dal momento che il soggetto, secondo il padre della fenomenologia, non impara nulla su se stesso e non manifesta nulla a se stesso, è rintracciabile ed è dunque possibile l'espressione pura, ovvero una *Bedeutung* che abbia messo definitivamente da parte l'indicazione.

Per poter sostenere questa dimostrazione Husserl ricorre ad argomenti cruciali per la fenomenologia e finanche per la lettura che di essa svolge Derrida. Argomenti che non ci interessano da vicino, ma che abbiamo avuto modo di illustrare velocemente nei paragrafi precedenti. Si tratta, infatti, di render conto della differenza che intercorre fra *l'immaginazione della parola* e la *parola immaginata*. Questa differenza riguarda insomma la distinzione fondamentale tra la rappresentazione e la realtà, distinzione che lascia supporre, come scrive giustamente Petrosino, «l'esistenza diversa di un discorso *non comunicativo*: all'interno dell'affermazione del darsi di questa possibilità, la distinzione husserliana verrebbe perciò ad affermare l'esistenza di un discorso *effettivo non comunicativo* che viene *immaginato* come comunicativo»¹⁹⁸.

Derrida, d'altra parte, affronta di petto la questione: «Nel monologo, non si comunica nulla, ci si rappresenta (*man stellt sich vor*) come soggetti parlanti e comunicanti. Husserl dunque sembra qui applicare al linguaggio

¹⁹⁸ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 36.

la distinzione fondamentale esistente tra la realtà e la rappresentazione. Tra la comunicazione (l'indicazione) effettiva e la comunicazione "rappresentata", ci sarebbe una differenza di essenza, una esteriorità semplice»¹⁹⁹.

Ora, l'obiezione che Derrida muove alle conclusioni husserliane si concretizza tutta a partire dalla ridiscussione delle sue stesse premesse. Egli, in pratica, si chiede: è possibile applicare al linguaggio tutto questo sistema di distinzioni? Non è il linguaggio ciò in cui la rappresentazione e la realtà si danno in modo tale da far risultare impossibile una loro distinzione originaria e rigorosa?

Osserviamo da vicino il meccanismo teorico che permette a Derrida di avanzare questa riserva.

La concezione derridiana sul linguaggio si instaura a partire da una presa in considerazione dello statuto del segno in generale. Qualcosa, per poter esser segno, è necessario che possa aprirsi alla ripetizione indefinita. Un segno, quindi, per poter significare, non può aver luogo soltanto "una volta". La possibilità teorica che Derrida individua per render chiara la sua posizione nasce dalle ceneri o, meglio, dalla cancellazione della differenza tra la realtà e la rappresentazione, tra il vero e l'immaginario, tra la presenza semplice e la ripetizione, tanto nell'espressione, quanto nella comunicazione indicativa. La questione, seppur complessa – non dimentichiamo che lo scontro fra le due vedute è messo in atto nel cuore delle distinzioni fenomenologiche, e per di più in quelle più essenziali e significative per la fenomenologia –, viene presentata, nelle pagine de *La voce e il fenomeno*, una volta compresa tutta la portata teorica che soggiace e contemporaneamente si dipana nel campo del confronto, con uno dei periodi più illuminanti ed efficaci dell'intero testo: «A causa della struttura originariamente ripetitiva del segno in generale, vi sono tutte le possibilità

¹⁹⁹ J. Derrida, *La voce...*, cit., p. 82.

perché il linguaggio “effettivo” sia immaginario quanto il discorso immaginario; e perché il discorso immaginario sia effettivo quanto il discorso effettivo»²⁰⁰.

Il carattere non evenemenziale del segno lascia dunque supporre la possibilità²⁰¹, subito ventilata da Derrida, che si operi in «una struttura di ripetizione il cui elemento non può essere che rappresentativo»²⁰². Il chiasmo che si produce, nel passo di Derrida, con i sintagmi «discorso effettivo e discorso immaginario/discorso immaginario e discorso effettivo» è l’espedito retorico mediante il quale il filosofo franco-algerino rende ragione del tema del concatenamento e dell’impossibilità della purezza dell’espressione non indicativa, così come di quella dell’origine.

Fra le righe, dunque, Derrida fornisce il proprio concetto di «linguaggio», anche se questa formulazione è da ottenersi alla fine di una lunga serie di riproposizioni dei punti di vista e delle indagini husserliane che gettano nello sconforto il lettore poco pratico o distratto, ma che risponde molto bene all’esigenza di far vedere come la propria analisi si struttura a partire da punti di vista che sono ammessi dallo stesso fenomenologo (come scrive Derrida, Husserl stesso ci dà i mezzi per pensare contro se stesso) e si emancipano da esse soltanto in un secondo momento che, per essere più precisi, potremmo definire come più propriamente *construens*. Un momento che segue quello *destruens* e che insieme a questo concorre a costituire il gesto de-costruttivo di Derrida.

Nei confronti del tema del testo di Husserl sotto esame, il filosofo franco-algerino è impegnato a muovere due obiezioni fondamentali: la prima mira a smentire la possibilità che si dia discorso esclusivamente espressivo e non-comunicativo, la seconda, più decisiva per noi, perché ci

²⁰⁰ Ivi, p. 84.

²⁰¹ Così Derrida: «Un segno non è mai un avvenimento se avvenimento vuol dire unicità empirica insostituibile e irreversibile». Cfr. ivi, p. 83.

²⁰² *Ibidem*.

permette di aprire una via di fuga alla nostra discussione che fin qui ha dovuto assumersi l'onere di mantenersi sul crinale della fenomenologia, si gioca tutta sul terreno, come visto, del linguaggio.

Il linguaggio è, stando a quanto scrive Derrida, l'imprescindibile concatenazione tra *espressione* ed *indicazione*: «Dove vi è linguaggio vi è fin dall'origine rappresentazione, ripetizione di una presenza la cui entità è impossibile ritrovare nella sua purezza»²⁰³.

A proposito del problema di cui stiamo discorrendo, riportiamo una citazione che racchiude in sintesi tutta la prospettiva di cui ci stiamo occupando ed, in più, possiede il merito di inquadrare la problematica del «soliloquio» attraverso la messa in questione derridiana del carattere pre-espressivo – e dunque originario – del senso, dal momento che «Husserl non intende soltanto escludere l'indicazione della “vita solitaria dell'anima”. Egli considera il linguaggio in generale, l'elemento del logos, sotto la sua forma espressiva stessa, come avvenimento secondario, e sopraggiunto ad uno strato originario e pre-espressivo di senso»²⁰⁴. La citazione che intendiamo riportare è la seguente:

Il soliloquio si caratterizza in virtù del fatto che in esso il segno espressivo acquisisce lo statuto di oggetto ideale, cioè di un oggetto identico a se stesso ed in quanto tale affrancato rispetto al mondo delle cose empiriche. Inoltre, il soliloquio attesta la presenza del soggetto a se stesso, presenza che non solo precede l'espressione, ma che si realizza grazie al suo concorso. Il soggetto coglierebbe il proprio esistere e conoscerebbe il proprio pensiero prim'ancora di significarli per mezzo dell'espressione. Nel soliloquio, infatti, il soggetto non ha bisogno dell'esistenza fisica del segno espressivo, giacché si accontenta di immaginarlo e, per di più, la voce che si intende parlare non è altro che una controfigura improduttiva della vita di un soggetto in possesso di una coscienza riflessiva immediata dei suoi atti intenzionali. Contro questi due argomenti, Derrida cerca di dimostrare che l'identità ideale del segno espressivo, fondata sull'immaginazione e la ripetizione, presenta un carattere di precarietà, poiché non può essere negata la compromissione con la realtà empirica. Precisa, poi, che il soggetto non ha mai una immediata e totale coscienza di sé, dal momento che la

²⁰³ S. Petrosino, *J. Derrida...*, cit., p. 37.

²⁰⁴ J. Derrida, *La voce...*, cit., p. 105.

rappresentazione di sé, realizzata mediante la voce, non è auto-affezione, ma implica necessariamente un'alienazione. Le due osservazioni mettono in crisi la possibilità di una presenza pura, ossia di una presenza pienamente intuitiva e ideale, sulla scorta dell'inevitabile contaminazione con la rappresentazione impura. La conseguenza di tale argomentazione è che ogni presenza non può prescindere dall'esteriorità empirica, per cui poggia sull'indicazione, sulla traccia.

La presenza fisica della parola nel mondo è inevitabilmente accompagnata dalla contaminazione della spiritualità del suo senso e dalla mess'in crisi dell'univocità della presenza intuitiva del suo voler-dire. Una volta pronunciato o scritto, il segno espressivo si sposta in direzione dell'indicazione e ne accetta i rischi in termini di possibilità di fraintendimento. [...] L'espressione si caratterizza per il fatto che in essa il suono diventa la rappresentazione trasparente della presenza del senso. Pertanto, l'espressione pura si presterebbe ad un'illimitata ripetizione senza che la chiarezza del senso si eclissi, senza che questo si modifichi o si perda. Tale purezza immutabile è acquisita dall'espressione in quanto oggetto ideale, poiché quanto è empirico è impuro, mutevole²⁰⁵.

Fin qui, nel passo riportato, la presa in considerazione derridiana del problema del soggetto, del senso, dell'indicazione e del concatenamento è tutta ancora intrecciata con le speculazioni di Husserl. Derrida, cioè, non muove un passo se questa stessa operazione non è prima compiuta dal padre della fenomenologia e, nel testo di Francesco Garritano, correttamente, il punto di vista di Husserl ed il controcanto di Derrida sono messi a confronto secondo una lettura che non presenta, almeno fino a questo punto, alcuna soluzione di continuità.

La discussione di Garritano, tuttavia, di seguito ai periodi da noi riportati, si allarga e si focalizza sul punto di vista propriamente derridiano – non può esimersi dal farlo, dal momento che il proposito dell'autore, almeno nel primo capitolo del suo testo, è quello di discutere ciò che Derrida afferma sulle sorti dell'idealità e sull'oggetto ideale che, ricordiamolo, rappresenta il momento sorgivo di una lettura non più fenomenologica in senso ortodosso – anche se non si cessa di testimoniare come questo stesso punto di vista continui, pur a partire da una propria irriducibilità, a mantenere intatto il cordone ombelicale che lo lega al

²⁰⁵ F. Garritano, *Decostruzione e formazione*, cit., pp. 27-28.

pensiero del fenomenologo tedesco. Il riferimento testuale che serve all'autore per esplicitare la posizione derridiana è rappresentato da un altro scritto di Husserl, *L'origine della geometria*²⁰⁶, di cui il pensatore franco-algerino cura l'edizione francese. La vicenda è nota. Derrida trasforma una "semplice" introduzione al testo husserliano in un saggio che si emancipa da ogni prospettiva (e remora) introduttiva, per indirizzarsi, secondo una modalità che lo stesso autore metterà in opera anche nei confronti di altri testi, verso una disposizione a "dire di più" di quel che si dice in ogni introduzione classicamente intesa, e perfino nei confronti dello stesso testo che si è chiamati ad introdurre. Egli, dunque, prende in mano uno scritto "minore" di Husserl e lo riorganizza come testo basilare per la propria speculazione filosofica al punto che, sebbene edito ben cinque anni prima de *La voce e il fenomeno*, esso rappresenta sempre il terreno su cui tornare per completare ed arricchire la ricezione degli scritti successivi su Husserl.

Seguiamo quanto scrive Garritano.

Nell'introduzione a *L'origine della geometria*, il filosofo franco-maghrebino aveva osservato che ciò che dà una presenza stabile ed immutabile ad un oggetto è, nello stesso tempo, ciò che mette a rischio l'idealità. Passando alla scrittura, una volta che il senso è stato fissato per mezzo del segno scritto, certamente esso è sempre disponibile, a portata di mano, ma parimenti corre il rischio di irrigidirsi e di perdersi nella cieca ripetizione di una stessa formula ricopiata. L'idealità si dispone a partire da una ripetizione alterante, nel senso che l'alterazione è essenziale alla ripetizione, per cui viene meno l'ipotesi di un oggetto ideale capace di permanere identico nelle molteplici rappresentazioni. [...] Invece di stabilire il primato dell'identico, la ripetizione introduce la differenza e differisce all'infinito la presenza dello stesso. Poiché produce una lacerazione fra la presenza del senso e la sua rappresentazione, ciascuna ripetizione è sempre impura: la ripetizione rappresentativa dell'oggetto ideale resta inevitabilmente tributaria dell'oggetto reale, del segno scritto²⁰⁷.

La discussione che si inaugura in virtù di queste considerazioni è di carattere eminentemente filosofico e non potrebbe essere altrimenti. Il

²⁰⁶ Cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl. «L'origine della geometria»*, cit.

²⁰⁷ F. Garritano, *Decostruzione e formazione*, cit., pp. 28-29.

«testo» – e tutta la speculazione intorno al concetto della «testualità» cui Derrida dà vita – non può restare imbrigliato all'interno delle discussioni parcellizzate che si legittimano a partire dalla loro semplice appartenenza a singole discipline. Riteniamo che è solo a partire da questo punto di vista che diventa evidente il fatto che discutere del problema dell'ente geometrico significa discutere del trascendentale, ovvero del trascendentale in senso lato e non esclusivamente in senso husserliano. Lo stesso criterio deve poter essere applicato alle discussioni sulla lingua, a quelle sull'intenzionalità, a quelle intorno al problema dell'iterabilità del segno e a tutte le altre che rischiano di non esser messe in relazione fra di loro. L'obiettivo è quello di sfuggire all'errore di limitare il campo d'azione delle conseguenze teoriche e pratiche che queste tematiche implicano.

Sotto questa stessa chiave di lettura è da inquadrare la ridiscussione del concetto di linguaggio, perché è incontrovertibile il fatto che tutti i fattori decisivi per una determinazione concettuale di «che cosa è linguaggio» (*presenza, idealità, oggetto, scrittura*) – siamo coscienti che Derrida si opporrebbe alla presentazione del problema sotto le vesti della domanda “che cos'è?”, ma il nostro è un discorso più funzionale che altro e comunque abbiamo già manifestato il nostro parere sul tema dell'ontologia – sono presenti e vengono problematizzati nella citazione che abbiamo riportato. Tuttavia, per essere precisi, è necessario chiarire che non si tratta di attribuire al filosofo franco-algerino una posizione panlinguaggista, ma solo di esser consapevoli del fatto che è la ricerca di un'opposizione a quell'“ingenuità filosofica” di cui si è detto in precedenza a legittimare, se mai vi fosse bisogno di una legittimazione, l'apertura degli ambiti diretti in cui determinate questioni fanno sentire i loro effetti e tutta la loro portata. L'indubbio merito speculativo di Derrida è dunque quello di aver messo in

discussione il concetto di linguaggio muovendo dall'ultima e più radicale riduzione husserliana, la «riduzione del linguaggio in quanto tale»²⁰⁸.

§ 3. Postilla.

La "tradizione" del «concatenamento» e la teleologia

§ 3.1 Il concetto di *Verflechtung*

L'ampia discussione delle questioni cui abbiamo dedicato attenzione ci ha permesso di individuare alcuni fra i temi centrali nell'elaborazione del meccanismo speculativo di critica e di ri-fondazione attuato da Derrida. Il movimento di studio applicato al testo derridiano ci ha, altresì, aiutato a metter in mostra i nervi e i tessuti interni dell'approccio filosofico in questione poiché, attraverso la messa in evidenza delle posizioni teoriche nei confronti di alcune delle problematiche fenomenologiche cui il filosofo franco-algerino attribuisce fondamentale importanza²⁰⁹, viene fuori il "significato" della decostruzione, sempre ammesso che si ritenga "giusto" applicare il *criterio del significato* a questo termine.

La discussione su *La voce e il fenomeno* ci ha quindi permesso di compiere due operazioni in una. Due operazioni che sono intimamente legate giacché la prima di queste, quella più implicita (la "nozione" di decostruzione), permette l'individuazione della seconda, la quale altro non è che un'analisi

²⁰⁸ S. Petrosino, *Jacques Derrida...*, cit., p. 37.

²⁰⁹ La cosa avviene, peraltro, senza sentire "troppo" – la questione principale si costituisce tutta a partire dal prendere in considerazione il senso di questo "troppo". Per Derrida è pacifico che ne *La voce e il fenomeno* egli non compie, fino ad un certo punto, alcuna forzatura – il peso della responsabilità nei confronti dell'impostazione originariamente husserliana. Se non è ancora chiaro, è tutta la "filosofia" sul concetto di segno ad esser stata letta, dalla critica più in linea con la fenomenologia classica, come un'interpretazione, prendendo a prestito una definizione efficace di Garritano, «eccessivamente attiva delle *Ricerche logiche*». Cfr., a proposito di questo aspetto, F. Garritano, *Decostruzione...*, cit., p. 33.

di quanto l'autore afferma sui concetti della fenomenologia. È così, dunque, che uno dei temi principali della nostra argomentazione ha potuto rendersi visibile attraverso il sentiero che conduce – nella prospettiva de *La voce e il fenomeno*²¹⁰ – da Husserl fino a Derrida ed è, come si è avuto modo di insistere più volte, costituito dal tema del «concatenamento», della *Verflechtung*.

Non ci sembra per nulla pleonastico ritornare sul significato e sulla centralità del tema del concatenamento, poiché riteniamo sia sempre necessario osservare come esso possa ritrovarsi ovunque nel corso del problema della fenomenologia husserliana nella lettura che Derrida ne fa. Se v'è, infatti, necessità di *riduzione*, dunque se *La voce e il fenomeno* inizia a discutere delle *riduzioni fenomenologiche*, questo avviene perché, detto in una maniera che è ad un tempo banale e squisitamente tecnica, è necessario operare dei distinguo fra concetti che si intrecciano nel loro essere ospitati all'interno del medesimo segno. Così accade per il concetto di «segno», per quello di «discorso» e per tutto ciò che complica l'analisi, laddove cioè Husserl oscilla – e Derrida, lo abbiamo visto, dissemina il suo testo di continui rimandi alle indecisioni, quanto meno iniziali, del progetto del fenomenologo – fra giustapposizione, addizione o vero e proprio intreccio²¹¹.

²¹⁰ Vorremmo liberarci da tutta questa serie di preoccupazioni, dal dover, cioè, sempre specificare l'orizzonte derridiano entro il quale stiamo operando, ma riteniamo opportuno ricorrere ai distinguo per non correre il rischio di venir rinfacciati di poco rigore. E questa è un'esigenza che ci imponiamo prima di tutto da noi stessi.

²¹¹ V'è da rimarcare la differenza semantica cui rimandano i concetti di «giustapposizione» e di «intreccio», non foss'altro che per sottolineare il fatto che Derrida la fa notare implicitamente nel suo testo. Una giustapposizione non è mai un intreccio, per l'ovvia ragione che giustapporre presuppone come suo contrario il poter disgiungere, il poter sempre dividere ciò che viene accostato o abbinato. L'intreccio è, invece, proprio ciò che vieta di poter compiere l'operazione della distinzione. Derrida fa spesso notare la presenza di entrambe le occorrenze semantiche cui Husserl rinvia. A proposito della funzione indicativa e della funzione espressiva in Husserl – avevamo già fatto cenno a questa problematica, ma ci sembra il caso di essere più precisi – Derrida scrive: «Husserl parla prima dell'addizione o della giustapposizione di una funzione ad un'altra. [...] Ma

Per render ragione del titolo di questo paragrafo si compirà un piccolo salto nella tradizione filosofica, in quella che se si vuole può definirsi come una filiazione diretta o indiretta, dell'idea del «concatenamento», almeno nella direzione derridiana del termine.

Nel testo *Positions*, Derrida, riferendosi a Nietzsche, scrive che questi è «un punto di riferimento importantissimo» per la propria filosofia e il sottolineare la questione ci torna utile per più di un aspetto²¹².

Nel secondo paragrafo – *Parte prima, Dei pregiudizi dei filosofi* – di *Al di là del bene e del male* Nietzsche scrive:

Come potrebbe qualcosa nascere dal suo contrario? Per esempio la verità dall'errore? O la volontà di verità dalla volontà di illusione? [...] Un siffatto nascere è impossibile; chi sogna ciò è un pazzo, anzi qualcosa di peggio; le cose di massimo valore devono avere un'origine diversa, un'origine propria [...]. Questo modo di giudicare costituisce il tipico pregiudizio dal quale si possono riconoscere *i metafisici di tutti i tempi*; questa specie di valutazioni sta sullo sfondo di tutti i loro procedimenti logici; muovendo da questa loro «fede», essi si danno da fare per raggiungere il loro «sapere», qualcosa che alla fine viene solennemente battezzato come «la verità». La credenza fondamentale dei metafisici è la credenza nell'antitesi dei valori. [...] È addirittura possibile che ciò che fa il valore di quelle cose buone e venerate risieda proprio nel loro essere *capziosamente apparentate, annodate, agganciate* e anzi forse sostanzialmente identiche a quelle cattive e apparentemente antitetiché²¹³.

Il passo appena citato suscita in noi parecchie sollecitazioni. La prima e più generale di esse è particolarmente interessante per testimoniare la direzione generale della critica che Derrida muove all'intera

qualche riga più avanti, parlerà di un concatenamento (*Verflechtung*). Cfr. J. Derrida, *La voce...*, cit., p. 50.

²¹² Cfr. J. Derrida, *Posizioni. Colloqui con H. Ronse, J. Kristeva, J.-L. Houdebine, G. Scarpetta e L. Finas*, tr. it di G. Sertoli, Bertani Editori, Verona 1975, p. 91.

²¹³ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 2.

Vorremmo precisare che si è presentato come necessario il compiere un espediente grafico funzionale alla nostra discussione. Si noterà, confrontando la citazione da noi qui riportata con il passo originale, che abbiamo sostituito le sottolineature in corsivo dell'autore con delle nostre. In altre parole, si è ritenuto necessario mettere in evidenza, allo scopo di render chiari i punti di cui ci occuperemo, termini diversi da quelli scelti da Nietzsche.

fenomenologia. L'espressione «i metafisici di tutti i tempi» utilizzata da Nietzsche si sovrascrive perfettamente sull'intero impianto teorico che contraddistingue la lettura derridiana dell'opera di Husserl²¹⁴. Tutto questo lo avevamo notato fin dall'inizio di questo nostro capitolo, tra l'altro giudicandolo come uno degli aspetti sommari sotto il quale si rende ragione dell'approccio alla fenomenologia da parte del pensatore franco-algerino.

Nell'ottica della particolare lente speculativa (*destruens*) del nostro lavoro – l'individuazione di momenti teorici di critica del platonismo in filosofia (con tutte le distinzioni disciplinari del caso) – questo passo è da considerarsi come la cartina di tornasole di tutto l'impianto di studio, tanto nella sua presa in considerazione generale, quanto in quella particolare dettata dai temi verso i quali si presta attenzione.

Ritorniamo per un attimo a *La voce e il fenomeno* per corroborare direttamente il senso di quanto si sta ora affermando.

Discutendo il concetto di *idealità* in Husserl, Derrida scrive espressamente: «E questa determinazione dell'essere come idealità è

²¹⁴ Non può esser letto come un caso il fatto che Derrida scriva: «Il destino storico della fenomenologia sembra in ogni caso compreso tra questi due motivi: da un lato la fenomenologia è la riduzione dell'ontologia ingenua, il ritorno ad una costituzione attiva del senso e del valore [...]. Ma nel medesimo tempo, senza giustapporsi semplicemente a questo movimento, un'altra necessità conferma anche la metafisica classica della presenza e segna l'appartenenza della fenomenologia all'ontologia classica». Cfr. J. Derrida, *La voce...*, cit., p. 56.

Nella stessa pagina, poi, l'autore commenta in nota l'utilizzo del termine "movimento" nel passo appena riportato. E ciò che scrive è interessante per suffragare quanto stiamo affermando circa la vicinanza teorica con Nietzsche, un Nietzsche "salvato", o per meglio dire, escluso, dalla critica che nasce da un superficiale approccio alla lettura dei testi di Heidegger. Scrive Derrida: «Movimento di cui si può interpretare diversamente il rapporto con la metafisica o con l'ontologia classica. Critica che avrebbe delle affinità determinate, limitate ma certe, con quella di Nietzsche o quella di Bergson. Essa appartiene in ogni caso all'unità di una configurazione storica. Ciò che, nella configurazione storica di tali capovolgimenti, fa continuare la metafisica, è uno dei temi più costanti della meditazione di Heidegger. Perciò, su questi problemi di partenza nella pre-comprensione del senso di una parola (privilegio della domanda "che cos'è"; rapporti fra linguaggio ed essere o verità; appartenenza all'ontologia classica, ecc.), è soltanto per una lettura superficiale dei testi di Heidegger che si potrebbe concludere che questi ultimi cadono sotto il colpo di tali obiezioni».

proprio una *valutazione*, un atto etico-teorico che risveglia la decisione originaria della filosofia nella sua forma platonica. Talvolta Husserl l'ammette: è ad un platonismo convenzionale che egli si è sempre opposto. Quando afferma la non-esistenza o la non-realtà dell'idealità, è sempre per riconoscere che l'idealità è secondo un modo che è irriducibile all'esistenza sensibile o alla realtà empirica, anzi alla loro finzione. Determinando l'*ontos on* come *eidōs*, Platone non faceva altro che questo»²¹⁵.

La determinazione del movente "filosofico", da Derrida definito attraverso l'utilizzo del sintagma «etico-teorico», è sempre più illuminante per rintracciarne la derivazione, conscia o inconscia che sia, dal tema nietzschiano della morale che "filosofeggia". Si segua il tema di queste due citazioni, sempre dal Nietzsche di *Jenseits von gut und böse*:

A poco a poco mi si è fatto chiaro che cosa sia stata finora ogni grande filosofia: cioè la confessione del suo autore e una specie di *mémoires* involontari e inconsapevoli; parimenti, che gli intenti morali (o immorali) costituiscono in ogni filosofia il vero e proprio germe vitale da cui si è sviluppata ogni volta tutta la pianta. E in effetti si fa bene (e cosa saggia), quando ci si vuol spiegare da dove siano propriamente scaturite le affermazioni metafisiche più remote di un filosofo, a domandarsi sempre: a quale morale si vuole (vuole *egli*) arrivare? Per

²¹⁵ Cfr. J. Derrida, *La voce...*, cit., pp. 86-87.

Il rapporto fra Husserl e Platone è da Derrida affrontato anche in un altro saggio contemporaneo a *La voce e il fenomeno*, ovvero *La forma e il voler dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio*, pubblicato, nella sua prima versione, sulla «Revue internationale de philosophie», III (1967), n. 81 e poi contenuto in *Margini*. Ad un certo punto si legge: «Che si tratti di determinare l'*eidōs* contro il "platonismo", la forma (*Form*) (nella problematica della logica e dell'ontologia formali) o la *morphé* (nella problematica della costituzione trascendentale e nei suoi rapporti con la *hyle*) contro Aristotele, la potenza, la vigilanza, l'efficacia della critica rimangono, per quanto riguarda tutte le loro risorse, intrametafisiche». Cfr. J. Derrida, *Margini*, cit. pp. 211-212.

È interessante osservare come, nell'*incipit* del suddetto saggio, Derrida sia più radicale che ne *La voce e il fenomeno* nel denunciare l'appartenenza della fenomenologia alla metafisica nonostante tutti i distinguo posti da Husserl: «La fenomenologia ha criticato la metafisica nello stato di fatto in cui essa si trova solo per restaurarla. Essa le ha detto il fatto suo per risvegliarla all'essenza del suo compito, all'originalità autentica del suo disegno. Le *Meditazioni Cartesiane* ricordano questo nelle loro ultime pagine: contro la speculazione 'avventurosa', contro la metafisica 'ingenua' e 'degenerata', bisogna far ritorno al progetto critico della 'filosofia prima'. Se certe metafisiche destano sospetto, se persino l'intera metafisica nel suo stato di fatto è 'sospesa' dalla fenomenologia, quest'ultima non esclude la 'metafisica in generale'. Cfr. *ibidem*.

conseguenza, io non credo che il padre della filosofia sia un «istinto di conoscenza», ma che un altro istinto si sia servito della conoscenza (e della misconoscenza!) come di uno strumento. Ma chi considera gli istinti fondamentali dell'uomo per vedere fino a che punto proprio essi possano essere qui entrati in gioco come geni *ispiratori* (o demoni e coboldi), troverà che essi hanno tutti fatto già filosofia [...]. Giacché ogni istinto è assetato di dominio, e come tale cerca di filosofare [...]. Per contro, nel filosofo non c'è assolutamente niente di impersonale; e in particolare la sua morale fornisce una testimonianza decisa e decisiva su *ciò che egli è* [...]²¹⁶.

Dopo aver abbastanza a lungo letto i filosofi tra le righe e aver loro riveduto le bucce, mi dico: bisogna ancora annoverare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività istintive, perfino nel caso del pensiero filosofico²¹⁷.

Il movimento che fa sì che la morale "filosofeggi" è dal pensatore tedesco rintracciato nella costituzione stessa del concetto di morale, ovvero: «una morale, cioè, intesa come dottrina dei rapporti di dominio tra cui sorge il fenomeno "vita"»²¹⁸.

Al di là, però – e questa è la questione che ci interessa più da vicino –, dell'impostazione generale della filosofia derridiana e di quella di Nietzsche, rimane di fondamentale importanza la considerazione che abbiamo deciso di conferire al tema del «concatenamento» o dell'«apparentamento» fra antitesi.

Il concetto di segno come indice e di segno come espressione è, al di là dell'unità della parola «segno» – su cui Derrida si interroga spesso – nella filosofia husserliana, proprio uno dei concetti da ascrivere a pieno titolo nell'insieme dei concetti antitetici. Questo in virtù del fatto che l'indice e l'espressione sono dei veri e propri contenitori o esempi di tutte le antinomie che Nietzsche cita nel passo che abbiamo riportato e la cosa la si vede anche in vari luoghi del commento derridiano alle *Ricerche*²¹⁹.

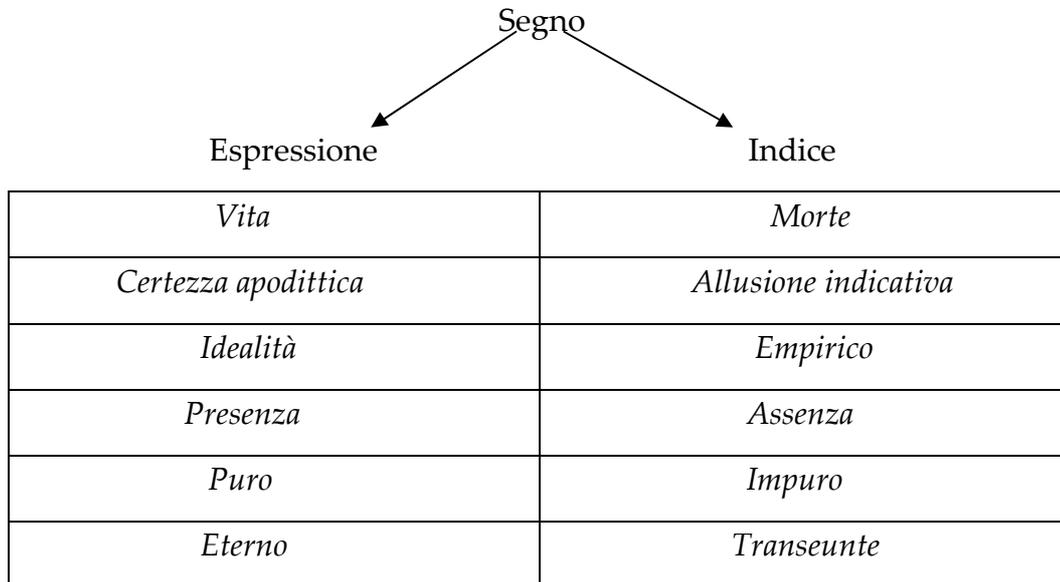
²¹⁶ F. Nietzsche, *Al di là...*, cit., § 6.

²¹⁷ Ivi, § 3.

²¹⁸ Ivi, § 19.

²¹⁹ È bene tenere a mente il fatto che Nietzsche fornisce degli esempi molto generali di antinomie (verità/errore, azione disinteressata/tornaconto, ecc.) e che per di più esse

Schematizziamo, per chiarezza e per ricapitolare, il senso di quanto stiamo venendo ad asserire:



Più avanti, nel corso della nostra trattazione, troveremo il modo di poter aggiungere altri due elementi dicotomici funzionali alla nostra trattazione.

L'opposizione radicale in cui vengono ascritte le antitesi è figlia di uno sfondo culturale che soggiace all'intero impianto conoscitivo della filosofia e della cultura occidentale. La logica stessa, per lungo tempo, e sicuramente ancora per molti anni prima degli sconvolgimenti teorici che subirà nel corso dell'Ottocento e del Novecento, è essenzialmente dicotomica. Il carattere duale conduce inevitabilmente alla contrapposizione, una contrapposizione dalla quale, a nostro avviso, sia detto sommariamente, non sfugge per nulla la dialettica hegeliana, la quale rimane ancora il trionfo del dualismo.

Certamente la lettura nicciana della questione viene ad investire un'indagine più globale della realtà di quanto non sia chiamato a fare

risultano essere strumentali alla sua discussione. Questo valga come giustificazione dell'“ampliamento” numerico, il quale si svolgerà attraverso una proliferazione di termini, che abbiamo operato in questa pagina del nostro testo.

Certamente la lettura nicciana della questione viene ad investire un'indagine più globale della realtà di quanto non sia chiamato a fare direttamente il Derrida commentatore di Husserl²²⁰. Sebbene, come avevamo dichiarato in sede di prefazione, l'intento di Nietzsche non fosse esclusivamente epistemico o epistemologico, è proprio a partire dalla macroscopica osservazione delle questioni filosofiche che Nietzsche rintraccia l'instillazione del veleno della logica dei contrari come eccessivamente attiva ed operante in ogni ambito dello scibile umano, dalla logica alla morale:

Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno giudizi di valore o, detto più chiaramente, esigenze fisiologiche per la conservazione di una particolare forma di vita. Per esempio, che il determinato abbia più valore dell'indeterminato, l'apparenza minor valore della «verità» [...]»²²¹.

Qui, Nietzsche scava ancora più a fondo nella questione e mette in risalto la segretezza del giudizio di valore, fisiologico – è chiaramente il trionfo del *principio di conservazione* in quanto pensato e costantemente giustificato come prioritario e sovrano –, che si cela dietro il pensare dicotomico. La logica dei contrari è insomma la conseguenza di una stortura fisiologica che opera segretamente sotto la «mascherata» della conoscenza. Ecco cos'è metafisica!

Certamente, la questione sollevata è in Nietzsche molto più problematica rispetto al modo in cui è da noi presentata in queste pagine. Il nostro obiettivo non è però un'ermeneutica del pensatore tedesco, bensì

²²⁰ Spesso, tuttavia, nel corso della trattazione in opera ne *La voce e il fenomeno*, anche Derrida allarga le maglie della discussione. La presentazione del tema dell'alterità, ad esempio, è proprio uno di questi casi, perché ci sembra che il filosofo franco-algerino, non determinando mai compiutamente il concetto di "altro", miri, attraverso questa stessa indeterminazione, a renderlo inclusivo fino all'estremo («mondo empirico», «mondo della vita», «morte», ecc.), uscendo dal territorio strettamente segnato dal perimetro della discussione.

²²¹ Ivi, § 3.

quello di mostrare una certa continuità con il modo derridiano di approcciare i problemi. È evidente che lo smettere di immaginare l'opposizione come esclusione reciproca dei contrari è il primo passo per render ragione del tema del «concatenamento». Un «concatenamento» che non pretende che tutto venga ridotto all'uno, all'univocità di senso o, detto altrimenti – in una parola che ritorna spesso all'interno de *La voce e il fenomeno* –, all'unità, dal momento che l'unità è, al contrario, il soffocamento del molteplice, l'appiattimento mortifero delle istanze dell'alterità, un'alterità che come abbiamo visto non è né completamente irriducibile (Lévinas), né interamente riducibile (Husserl). Questo è il motivo per cui Derrida parla di «concatenamento», di intima co-appartenenza al (o co-abitazione del) medesimo concetto.

Sul tema dell'unità, poi, vorremmo riportare ancora un'altra citazione dal testo di Nietzsche.

L'avventato credito che si dà all'unità di una parola, di un concetto, è segno, ancora una volta, di dogmatismo filosofico.

I filosofi sogliono parlare della volontà come se fosse la cosa più conosciuta del mondo; anzi Schopenhauer diede ad intendere che solo la volontà ci fosse veramente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte. [...] Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che è un'unità solo come parola – e appunto in quest'unica parola si annida il pregiudizio volgare che ha preso il sopravvento sulla sempre troppo scarsa prudenza dei filosofi. Siamo dunque per una volta più prudenti; siamo «antifilosofici» – [...] ²²².

Il passo necessita di chiarimenti, soprattutto in relazione a quanto abbiamo sostenuto fin qui nei confronti del concetto di unità. Husserl sapeva bene che l'unità del segno «segno» nasconde le insidie più pericolose. Fin qui, tutto lascia supporre che il meccanismo di scissione cui intende dar vita sia legittimato dalle parole di Nietzsche. Ed infatti lo stesso filosofo tedesco, più volte, nei paragrafi del suo testo, opera delle vere e

²²² Ivi, § 19.

proprie analisi dei concetti soffocati e ridotti all'unità²²³. Tuttavia, l'analisi, se rimane a questo livello, se si ferma cioè alle premesse della scomposizione, corre il rischio di rimanere superficiale e di condurre alla confusione. Guardiamo allora agli esiti cui giunge Nietzsche per vedere se l'operazione di Husserl risponde ai richiami del pensatore dell'eterno ritorno, tenendo ben presente, però, che la conclusione del processo di scomposizione dell'unità della parola non deve giungere all'affermazione della dicotomia come opposizione ineludibile e quindi del dogmatismo classico della filosofia. Nietzsche è chiaro, perentorio diremmo, su questo punto. Egli infatti esorta: Siamo «antifilosofici»!

Guadagnare la distinzione – come fa Husserl –, secondo la lettura che abbiamo proposto e seguito fin qui, significa ricadere nell'ineludibile opposizione dei contrari. Il concatenamento è la minaccia più grande per la fenomenologia husserliana e riteniamo di esser stati, nell'illustrare tale questione, se non completamente esaustivi, almeno chiari.

§ 3.2 *La questione teleologica*

La questione del *telos* è il tema attorno al quale si avvolge tutta la discussione che si è imbastita a partire dalla nostra particolare lettura de *La voce e il fenomeno*.

Il fatto che questo capitolo dedicato a Derrida rechi, invece, già nel suo titolo, un preciso riferimento all'«origine», all'origine come problema filosofico in generale – e problema derridiano in particolare – non deve trarre in inganno, dal momento che si avrà modo di vedere, in maniera

²²³ Si guardi al modo in cui, per esempio, Nietzsche procede alla scomposizione della presunta unità del processo del «pensare» nel § 16, o dello stesso «volere» nel prosieguo del § 19.

approfondita, che il tema dell'*origine* è intimamente legato a quello della *teleologia*.

È preliminarmente importante far notare che la lettura che abbiamo messo in atto – e che continueremo ad attuare – del problema dell'*origine* e del *telos* nella filosofia di Derrida non pretende (non può pretenderlo!) di essere innovativo e la cosa si renderà manifesta per due motivi ben precisi.

Il primo di essi riguarda quel che definiremmo un piano propriamente storiografico e di testimonianza di quanto già Costa mette in chiaro ne *La generazione della forma*. È proprio Costa, infatti, ad indicare in maniera puntuale il fatto che in Derrida, parlare del fine, del *telos* come compimento, significa sempre e comunque parlare dell'*origine*, ridiscutere il senso del problema del cominciamento.

Il secondo motivo è, per così dire, strutturale.

È nel pieno della filosofia di Husserl, della stessa filosofia che in qualche modo nel nostro studio – con molta cautela, crediamo – si è discussa e si è chiamati ancora a discutere, che si legge la necessità di un completamento e di un'integrazione delle analisi che riguardano l'*origine* con quelle che attengono al tema del teleologico.

Si tenga ben presente quanto scrive Costa:

L'idea metafisica di teleologia ha [...] il suo nucleo teoretico in una certa idea di origine, poiché la teleologia è sempre connessa, nella fenomenologia di Husserl, con una certa concezione dell'*origine*, con un'*origine* pura di questo senso²²⁴.

Ora, è necessario operare alcune precisazioni.

In merito al problema teleologico in Husserl, è da specificare il fatto che, correttamente, Costa è chiamato a collocarlo nell'*originario* contesto "storico" – ovvero in ciò che riguarda il tema della *storia intenzionale* e della *Storia tout court* – in cui lo iscrive la stessa speculazione del fenomenologo

²²⁴ V. Costa, *La generazione...*, cit., p. 122.

tedesco. Seguiamo, ancora, quanto scrive l'autore, riproponendoci di analizzare di seguito il passo:

Riguardo alla storia propriamente detta, il tentativo husserliano consiste nel mostrare l'unità di senso di una storia intenzionale, un'unità fondata su un'*idea teleologica*. Si dà teleologia, e questa è fondata sull'idea di verità. Il *Telos* è infatti «l'idea filosofica immanente alla storia dell'Europa (dell'Europa spirituale, oppure che è lo stesso, la sua immanente teleologia)»²²⁵. Questa teleologia si è però affermata in un particolare angolo del pianeta, ed è qui che emerge ancora una volta il problema della relazione tra fatto ed essenza. Se questa idea teleologica fosse preesistente alla sua incarnazione, allora la genesi reale non sarebbe che il dispiegamento di un significato trascendentale già costituito. La genesi sarebbe la rappresentazione, la messa in scena di qualcosa che esisteva già altrove [...]. Secondo Derrida, è questa la strada intrapresa da Husserl [...]²²⁶.

I periodi che abbiamo riportato sono ricchi di sollecitazioni. Innanzitutto, in essi è contenuto un esplicito riferimento ad una precisa collocazione storica e geografica: il riferirsi all'Europa è, prima di ogni cosa, un riferirsi – dal momento che si parla di manifestazione spirituale di quel che si chiamerà Europa e che *rappresenta* in sé un nuovo modo di guardare le cose, di vedere il mondo – all'atteggiamento filosofico che nasce nell'«antica Grecia del VII e VI sec. a. C.»²²⁷, il quale è, *in primis*, un atteggiamento di critica verso ciò che a buon ragione può raccogliersi sotto la definizione di «dato tradizionale». Inizia a delinearsi così una ripartizione che ritroveremo nel prosieguo del nostro lavoro, quella, cioè, fra le *Weltanschauungen* (termine da intendere sotto una plurivocità di significazioni, dal senso negativo e dispregiativo con il quale la filosofia guarda alle *Weltanschauungen* in quanto “rappresentazioni più o meno fallaci”, o quello, a prima vista più neutro, che mira ad intenderle come visioni del mondo particolari o, ancor più genericamente, come “mondo delle tradizioni”) e la *Verità*, che costituisce il discrimine fra il modo

²²⁵ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 332.

²²⁶ V. Costa, *La generazione...*, cit. pp. 119-120.

²²⁷ Ivi, p. 122.

ingenuo o pregiudiziale di vedere le cose e quello che invece vuole fondarsi sulla critica e sulla ragione²²⁸.

Ora, è innegabile che la questione sia molto più problematica di quanto appaia. Se per esempio, per restare esclusivamente nell'ambito della produzione filosofica derridiana e husserliana, prendessimo in esame il caso della Geometria si noterebbe – è il caso dell'*Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, in cui Derrida presenta sostanzialmente, e in estrema sintesi, il problema in questo modo – che l'idea pura della filosofia (che racchiude, classicamente e non, nel sogno della *ratio* occidentale, al suo interno tutte le scienze) ha bisogno del momento della tecnicizzazione, del passaggio, cioè, attraverso la forma simbolica che, tuttavia, rischierebbe di compromettere la purezza dell'origine stessa. Nelle analisi di Husserl questo passaggio attraverso il simbolico non deve (è una questione di diritto, nel senso più pieno del termine) inficiare l'intuizione vivente a partire dalla quale la scienza prende le mosse, di modo che il momento tecnico non contamini «in essenza» l'intenzione, quindi l'origine, ma si limiti a sopraggiungersi ad essa o, come nel caso che abbiamo analizzato a proposito del problema del segno ne *La voce e il fenomeno*, “semplicemente” le si giustapponga, in modo tale da render sempre possibile un'operazione di distinzione attraverso il metodo della riduzione.

Quest'idea dell'origine pura è proprio ciò che Derrida contesta con veemenza, pur se la sua riflessione si inserisce a pieno titolo all'interno del solco tracciato dall'impostazione husserliana. Anche per il pensatore

²²⁸ Così Costa: «Nella misura in cui l'uomo greco si accorge, con stupore, che popoli diversi hanno modi di pensare diversi, egli avverte anche che in questa contrapposizione si annuncia 'la differenza tra la rappresentazione del mondo ed il mondo reale'. Nella misura in cui il greco si pone questi problemi nasce una nuova umanità che si caratterizza come un'umanità che vuole vivere, e non può che vivere nella verità, nella verità "vera" e non con mere *Weltanschauungen*, e quindi sorge un 'atteggiamento critico verso i dati tradizionali'. Cfr. *Ibidem*. Le virgolette dell'autore si riferiscono a E. Husserl, *La crisi...*, pp. 344-346.

franco-algerino, lo avevamo già anticipato, parlare dell'origine significa parlare del *telos*.

Il punto cruciale della questione, in virtù di questo motivo, è tutto insito nel *come* contrassegnare l'idea di origine e l'idea di compimento. La singolarità del fatto che la parola «compimento» possieda un'ambivalenza semantica, significhi cioè sia "termine", "fine" (*la fine*), sia "scopo", "fine" (*il fine*), aiuta a centrare la questione dal punto di vista derridiano. Riprendiamo la citazione di Costa da dove l'avevamo interrotta:

Secondo Derrida, è questa la strada intrapresa da Husserl, ma essa non può essere percorsa perché non tiene appunto conto della finitudine esistenziale originaria, dell'impossibilità di giungere ad un *eidos* finale a partire dal quale la teleologia intenzionale potrebbe essere fenomenologicamente giustificata, e d'altra parte non potrebbe spiegare perché questa idea conosce delle "crisi", perché questo senso vada cioè smarrito²²⁹.

Vincenzo Costa sostiene correttamente, poco più avanti nel testo²³⁰, che la rinuncia alla teleologia da parte di Derrida non implica necessariamente l'abbandono del pensiero di un *telos* in generale, quanto piuttosto il bisogno di ricontestualizzare quest'ultimo all'interno di uno schema di lettura e di critica della *necessità* di un fine, di un'idea di fine che si struttura, cioè, come già dato a partire da un'origine.

Il movimento derridiano è assolutamente coerente su entrambi i versanti filosofici: da una parte esso rimane fedele alla struttura fenomenologica che vuole che i discorsi di *origine* e di *fine* siano fra loro intimamente legati, dall'altra, tuttavia, resta saldamente ancorato alla direzione verso la quale egli piega il discorso fenomenologico dal momento che, poiché la sua riluttanza principale è costituita dall'opporci al pensiero dell'origine pura, critica anche la purezza, ovvero la determinazione

²²⁹ Ivi, p. 120.

²³⁰ «Bisogna qui prestare attenzione al fatto che non si tratta per Derrida di negare la teleologia, ma di pensarla in un altro modo, non come un progetto già definito». Cfr. *Ibidem*.

univoca, del teleologico. Derrida sostiene, in pratica, che se non v'è origine pura, non può esservi neanche finalità pura.

D'altra parte – anche e soprattutto storicamente – persino il far iniziare la filosofia in Grecia, il pensarla cioè come cominciamento assoluto che si differenzia da altri modi di pensare preesistenti o, a maggior ragione, il contrassegnarla come fattore distintivo dell'esser greco, della greicità in generale, significa iniziare a parlare di qualcosa che non è sorto dal niente, che non ha avuto un'origine pura, certa, determinata. Non significa, cioè, parlare di qualcosa che prima non v'era (fino a quando?) e dopo (a partire da quando?) c'è stato. Ed è soprattutto in questo frangente che diviene indispensabile calcolare, come vuole Derrida, la portata del mezzo tecnico, della scrittura in generale, della fissazione di ciò che si dice o si suppone sapere, anche al costo di divenir coscienti che questa operazione rischia di ritorcersi contro l'idea dell'origine pura. Se ci ponessimo, infatti, nella prospettiva teorica che segue fino in fondo questa proposta argomentativa giungeremmo alla deflagrazione del mito filosofico e storico dell'origine: il primato della filosofia vacillerebbe smuovendo dalle fondamenta anche il primato della voce e la questione non sarebbe priva di conseguenze. La prima di queste conseguenze riguarderebbe la radicale distinzione tra discorso filosofico e discorso mitologico. Stiamo asserendo, in altri termini, che l'origine della filosofia non è pura perché all'opera vi sono concetti che presuppongono un certo grado di contaminazione. Si esamini, ad esempio, il caso della distinzione fra «oralità» e «scrittura», tra «voce» e «traccia» e si cerchi di elaborare una distinzione in seno al problema del *mitema*. Un piccolo saggio di Derrida, *Chōra*²³¹, discute proprio del problema che vorremmo brevemente esporre. Senza entrare in maniera dettagliata nel tema del saggio derridiano, basti qui ricordare che Derrida commenta il

²³¹ J. Derrida, *Chōra*, in *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997.

problema di Platone che, nel *Timeo*, è alle prese con la distinzione tra il discorso *mitologico* e il discorso *ragionevole* proprio della filosofia. Cercando di non rischiare di essere superficiali o poco rispettosi, si vede bene che la questione platonica (e quindi *filosofica*) si presta facilmente ad una chiave di lettura psicoanalitica: ciò che il filosofo greco esclude dal *filosofico* è proprio ciò che ancora, nella filosofia contemporanea, non cessa mai di strutturarsi in termini di nevrosi. Si può, essendo più espliciti, tranquillamente far notare che in questo caso la “rimozione” in corso, o già da sempre effettuata, degli aspetti da cui la filosofia deve disgiungersi, non è un oblio, non è una separazione o sparizione assoluta ed è, quindi, come vuole l’analisi, destinata a ritornare.

Se si prendesse in esame l’immagine classica del mito – e qui siamo, contemporaneamente, fuori e dentro l’impostazione derridiana dell’argomento – come racconto tramandato oralmente, le cose diventano subito chiare. L’oralità del mito non è l’oralità della filosofia; la sua voce non è la voce del sapere – del sapere platonico certo e definitivo – e la questione circa la sua differenza diviene evidente a partire dalla considerazione della fissazione mnemonica necessaria al proprio tramandarsi. È certamente operazione lecita il considerare che la fissazione mnemonica del mito vale come sua fissazione *tecnica*. Il mito, quindi, non possiede i caratteri di discorso veritiero in conseguenza del suo essere contaminato con la tecnica, con la scrittura. Ma la stessa cosa vale anche per la filosofia, per il *logos* propriamente detto. Il problema, per farla breve è dunque da legger così: se la filosofia nasce, platonicamente, a partire da una rimozione della scrittura in quanto surrogato o mero indice (per dirla in termini husserliani), come disporsi – questo aspetto rischia di apparire banale e superficiale, ma nasconde delle insidie pericolosissime – nei confronti della fissazione per mezzo della scrittura della figura di Socrate, del Socrate che incarna non solo se stesso, ma tutto lo spirito della filosofia

come vero sapere, che Platone stesso racconta? Il punto focale è sempre il medesimo: che ne è dell'oralità in generale? E ancora, quanto c'è della traccia, dell'esser traccia, nell'oralità e viceversa?

Queste considerazioni devono esser fatte valere insieme ad altre di carattere più generale. Quel che stiamo asserendo riguarda l'impossibilità di tracciare un senso unitario alla filosofia ed in particolar modo stiamo opponendoci all'idea che essa si sia da subito configurata come realizzazione dell'idea che il trascendentale garantisca inoppugnabilmente la fuoriuscita dai «dati tradizionali». E se anche le cose fossero andate da subito così, la stessa cosa non potremmo ammetterla per la Grecia in generale, con il risultato che collasserebbe di colpo l'impianto culturale identitario fra Grecia, filosofia ed Europa. Che ne facciamo, altrimenti, dell'appellativo "barbaro", con cui l'uomo greco marcava una differenza irriducibile – altro che superamento delle differenze! –, che contrassegnava prima di tutto una differenza dettata da un fattore culturale in particolare, ovvero dalla diversità fra lingue storico-naturali, fra l'esser greco, cioè il parlare una certa lingua, e il non esserlo? Una seria genealogia della filosofia non può non considerare questi fattori e non è un caso se è ancora a Nietzsche che bisogna ritornare.

La strana rassomiglianza di famiglia di ogni filosofare indiano, greco, tedesco si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio dove c'è affinità linguistica, non si può evitare che, grazie alla comune filosofia della grammatica – voglio dire grazie al dominio e alla guida esercitati inconsciamente dalle stesse funzioni grammaticali – tutto sia predisposto fin dal principio per uno sviluppo e una successione omogenei dei sistemi filosofici: così come sembra sbarrata la via per certe altre possibilità di interpretazione del mondo. Con ogni probabilità, i filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (in cui il concetto di soggetto è sviluppato nel modo peggiore) vedranno il mondo in modo diverso e si potranno trovare su sentieri diversi rispetto agli Indogermanici o ai Mussulmani: la forza di certe funzioni grammaticali è in definitiva la forza dei giudizi di valore *fisiologici* e dei condizionamenti razziali²³².

²³² F. Nietzsche, *Al di là...*, cit., § 20.

Il passo è di difficile calibratura. Da una parte, Nietzsche, ammettendo che v'è, in virtù della grammatica, una certa predisposizione «fin dal principio per uno sviluppo e una successione omogenei dei sistemi filosofici», sembrerebbe accettare di buon grado l'idea di una determinazione, ma a ben vedere le cose non stanno propriamente così. Il rimarcare, anzi, il ruolo centrale della grammatica – cioè dell'insieme delle regole, delle forme, dei significati e finanche delle assonanze fra sistemi linguistici che nascono da una comune matrice originaria – significa sottolineare l'impossibilità di giungere ad «altre possibilità di interpretazione del mondo». Certamente è questo il motivo per il quale Husserl riduce il linguaggio, come discorso fatto in una lingua storica e, in altri termini, come possibilità della sua concretizzazione empirica in un enunciato proferito nel mondo. Ma noi ci chiediamo se tutto questo sia possibile, se la lingua non operi cioè anche là dove si pretende una sua neutralizzazione. Ci chiediamo quanto sia linguistica la filosofia, insomma, ed a questo proposito rimandiamo a quanto scrive Derrida commentando alcuni saggi di Benveniste o lo strutturalismo di De Saussure²³³. La questione è di ampia portata e non riteniamo sia questa la sede per accertare tutte le implicazioni.

Ritorniamo, dunque, al passo di Nietzsche.

Nell'ultima parte della citazione da noi riportata il filosofo tedesco ammonisce circa la superficialità con la quale non si è tenuta fino ad allora in conto la stretta relazione fra le funzioni grammaticali e «la forza dei

²³³ Facciamo riferimento, per il confronto con la linguistica in generale, al secondo capitolo della prima parte di *Della grammatologia*. Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1969, pp. 31-83.

In *Margini*, Derrida commenta Benveniste. Cfr. J. Derrida, *Il supplemento di copula*, in *Margini*, cit. pp. 209-246.

Per il saggio commentato dal filosofo franco-algerino cfr. É. Benveniste, *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in *Problemi di linguistica generale*, tr. it di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 79-91.

giudizi di valore *fisiologici* e dei condizionamenti razziali». Tutto ciò vuol dire che se la filosofia (greca) è nata come momento in cui il pensiero greco ha realizzato la necessità che andassero superate le differenze fra le *Weltanschauungen*, cioè, tuttavia, non può garantire contro il fatto che non sia stata ancora la sua lingua, la dolce lingua greca in opposizione alla rude parola di chi non la parlava, a favorire un concetto di tal genere. Sia detto ancora con Nietzsche: «Chi prende questo mondo, insieme con spazio, tempo, figura, movimento, come il risultato di un *ragionamento* sbagliato, costui avrebbe almeno un buon motivo di apprendere alla fine la diffidenza verso ogni pensare stesso: non ci avrebbe esso giocato il tiro più mancino?»²³⁴.

Come può vedersi da sé, il punto in questione si ascrive bene all'interno della griglia interpretativa nicciana che legge e vede il pregiudizio come operante fino in fondo alla pretesa di potersi sollevare dal pregiudizio stesso. Esso si configura, cioè, agli occhi del filosofo tedesco, come una sorta di pregiudizio regolativo in quanto illusione del darsi di uno sbocco al problema della condizione pregiudiziale dalla quale ci si intenderebbe allontanare.

Non siamo qui, certamente, all'interno della configurazione gadameriana del problema epistemico ed epistemologico del pregiudizio, ma indubbiamente la situazione speculativa si inquadra perfettamente nell'ottica di una critica anti-illuministica. Il pensare il dato tradizionale come mero momento pregiudiziale da cui distanziarsi potrebbe, in parole semplici, benissimo venir letto come l'ennesimo sgambetto del *pregiudizio della filosofia*.

Ci riserviamo di ritornare sull'aspetto dell'origine della filosofia più avanti nel nostro lavoro e riprendiamo il discorso di cui ci stavamo più diffusamente occupando.

²³⁴ F. Nietzsche, *Al di là...*, cit., § 34.

Alla questione della purezza dell'origine come domanda sulla verità, Derrida risponde facendo scivolare la questione sul problema della finitezza dell'esistenza. Senza toccare il problema della «sintesi passiva»²³⁵, che pure è di importanza fondamentale per la rilettura derridiana della fenomenologia e costituisce un nodo teorico che lo stesso Derrida è chiamato a sciogliere — che ci costringerebbe, però, a torto o a ragione, di ancorare troppo saldamente la nostra discussione al problema fenomenologico *tout court* — ci concentreremo su un aspetto in particolare della questione. Come dicevamo poco sopra, non si tratta, per Derrida, di un rifiutare la teleologia *tout court* o in senso forte, ma di riadattarla fuori dall'idea che essa si presenti come progetto già definito. Anche in questo frangente, è all'opera un fattore di origine culturale che sarebbe sbagliato tralasciare e che un autore come Costa ha l'indubbio merito di non far passare sotto silenzio. Si tratta, una volta di più, di render ragione della traccia segnata dalla filosofia nicciana che, come abbiamo già notato, si dispone come «punto di riferimento importantissimo» per Derrida.

Si presti la dovuta attenzione a questi passaggi di *Al di là del bene e del male*:

E in effetti si fa bene (e cosa saggia), quando ci si vuol spiegare da dove siano propriamente scaturite le affermazioni metafisiche più remote di un filosofo, a domandarsi sempre prima: a quale morale si vuole (vuole *egli*) arrivare?²³⁶

²³⁵ Così Costa: «È ancora alla nozione di sintesi passiva che Derrida si richiama dunque. Questa, assicurando la continuità tra l'empirico e il trascendentale, rende da un lato possibile la generazione dell'idea infinita, ma dall'altro sembra negare decisamente qualsiasi origine pura [...]. Nella sua genesi, nella sua origine, la filosofia non sarebbe allora che una costituzione passiva, empirica che ad un certo punto è stata effettivamente esplicitata divenendo così un'idea infinita. Non vi è una domanda sulla verità che costituisca la filosofia nella sua intenzione pura. Questa è piuttosto preparata, resa possibile da una sintesi passiva in cui la finitudine dell'esistenza gioca un ruolo centrale». Cfr. V. Costa, *La generazione...*, cit., p. 123.

²³⁶ Ivi., § 6.

Il passo è interessante per due motivi ben precisi. Da esso è possibile evincere che anche in Nietzsche il problema dell'origine coincide con quello della fine e del fine. Questo è il motivo secondo il quale per capire e per spiegare il come nasce un determinato pensiero occorre volgere lo sguardo all'obiettivo finale. Il secondo motivo si innesca a partire dal primo: il fine, il "luogo" verso il quale la filosofia vuole giungere, comporta sempre e comunque una valutazione valoriale in senso stretto. È, dunque, *il valore a determinare il movimento*. È l'istinto di affermazione di un determinato valore, cioè, a prendere sempre il sopravvento. Tuttavia, se le cose stanno davvero così, se si tratta, dunque, di un istinto fisiologico, niente garantisce circa il fatto che la filosofia non sia già in condizione subordinata nei confronti dell'istinto stesso o addirittura che non ne rappresenti, in fondo, lo stratagemma più pomposo atto a garantirgli l'affermazione. Che fine fa, insomma, la presunta obiettività della filosofia se «obiettivo» e «ragionevole» apparirà solo ciò che si conformerà all'appagamento dell'istinto? Certamente si potrebbe controbattere che però, almeno in questo passo, Nietzsche sembra propendere per una considerazione deterministica del movimento che ha luogo lungo la linea che si genera tra l'origine e il fine. Se l'origine è l'istinto di sopravvivenza, ad esempio – tanto per restare all'interno del perimetro tracciato dalla concettualità nicciana –, il fine sarà assolutamente dettato, determinato, cioè inscritto, all'interno della logica dell'appagamento dell'istinto. Riteniamo che questa considerazione sia sì valida da un punto di vista logico, ma perda di compattezza se inserita all'interno dell'intero quadro speculativo nietzschiano. Il problema, per il filosofo tedesco, non risiede nel determinare se la volontà sia più o meno libera, ma nel rovesciare la questione, in nome dell'onestà filosofica – un'onestà filosofica che, paradossalmente, possiede tutti i crismi dell'antifilosofia, almeno alla luce della storia della filosofia – in termini di *debolezza* o di *forza*. Analizziamo,

per chiarire la questione, un altro passaggio che si lega a doppio filo alle nostre questioni, cioè alla teleologia e al determinismo:

Siamo soltanto *noi* che ci siamo inventati le cause, la successione, la complementarità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il motivo, il fine; [...] La «volontà non libera» è mitologia; nella vita si tratta sempre e solo di volontà *forte* o *debole*²³⁷.

Da una parte, Nietzsche configura il rifiuto di ogni *realtà* dei concetti (quello teleologico è inserito insieme a tutti gli altri, come un concetto fra concetti, pregiudizio fra pregiudizi) e propone l'invito a pensarli, e quindi ad utilizzarli, come strumenti. Dall'altra, è interessante notare come alla dicotomia *libertà/non-libertà* egli proponga di sostituire quella di *forza/debolezza* che capovolge completamente la questione facendola roteare in direzione dell'affermazione di un altro istinto, quello della volontà di potenza. Un istinto che come ogni altro vuole affermarsi, ma possiede in più il carattere del non essere adatto a tutti, come è il caso dell'autoconservazione, ma, per dirla con Kant, ad ognuno. Mentre tutti siamo fatti per l'autoconservazione e ogni sistema di valore (filosofia *in primis*) non ha fatto nient'altro che legittimare questo obiettivo, non tutti sono in grado di sopportare l'istinto dello scatenare la propria forza anche a costo della stessa sopravvivenza. Ecco spiegato il motivo per il quale non può parlarsi di un destino di tutti e della filosofia, ma solo di alcuni e di certa filosofia.

Il destino non è dunque qualcosa che si impone dall'origine come compimento dell'essere "verità" della filosofia, come se fosse un'*a priori* trascendentale che sorvola le differenze del dato tradizionale. La filosofia di Nietzsche invita all'immersione nel mondo, in un mondo che obbliga il divenire della volontà ad effettuare delle scelte e si sgancia così dalla neutralizzazione dell'esistenza che il determinismo – meccanicistico, morale o teologico che sia – intende garantire o guadagnare. Ed ecco che si

²³⁷ Ivi, § 21.

chiarisce così, in una prospettiva più ampia, anche il senso dell'idea di «crisi».

Il pensiero della crisi della filosofia, che in Derrida costituisce uno dei punti cruciali da far valere contro l'idea del *telos* della fenomenologia, non è un accidente momentaneo da contrapporre all'incedere sicuro del *logos*, ma al contrario è ciò che ne misura le capacità prospettive. È dalle crisi che ci si rende conto di star facendo filosofia. Se non vi fossero le crisi a ricordare la caducità e la finitezza di ogni manifestazione dell'esistenza umana, la filosofia sarebbe come la melodia prodotta dal movimento dei corpi celesti nelle speculazioni della scuola di Pitagora, ovvero non più ascoltabile perché troppo familiare. E soprattutto non sarebbe viva, giacché esser vivi significa accettare il rischio «concatenato» all'esistere, la morte.

Capitolo III

Il concetto di «Scienza sociale» Una questione di frontiera fra Filosofia, Scienza e Società

Prologo.

§ 1. *Una forma di platonismo: il concetto di «pre-espressivo» nelle considerazioni di Wittgenstein sulla logica e sul linguaggio*

Da quanto si è scritto fin qui, emerge in maniera implicita la necessità di specificare la tipologia di analisi che ha costituito la chiave di lettura del nostro studio intorno alle riflessioni di due autori come Wittgenstein e Derrida.

Si tratta dunque di esplicitare ciò che è rimasto sotto traccia per tutto il corso della trattazione analitica dei problemi verso i quali abbiamo prestato attenzione, essendo evidente che lo sfondo da cui si è deciso di prendere le mosse per imbastire la discussione è la messa in evidenza della polemica, tutt'altro che secondaria e ininfluente, che ha animato ed anima in maniera decisa le determinazioni filosofiche che si avviano a partire dalle speculazioni dei due filosofi in questione.

Per quel che concerne Wittgenstein e l'analisi del suo antiplatonismo in filosofia del linguaggio, così come nelle particolari vesti di filosofia della logica, di logica in senso stretto o di filosofia della matematica, riteniamo esser stati abbastanza chiari già in occasione della discussione imbastita intorno al problema del «seguire una regola». La questione, tuttavia, chiede di essere re-indirizzata in termini un po' più generali, tali cioè da coinvolgere tutti i campi disciplinari toccati dalla speculazione del filosofo di Cambridge, piuttosto che, come nel particolare caso del problema

«regola», esser validi in ciò che *sembra* essere esclusivamente un problema di ordine matematico.

La decisa opposizione di Wittgenstein al platonismo in “filosofia” si delinea già nella ricezione speculativa che egli fece propria delle «grandiose opere di Frege e Russell» – espressione questa, lo abbiamo visto, che Wittgenstein utilizza nella laconica prefazione al *Tractatus* – la quale contraddistingue da subito l’impianto complessivo della sua filosofia, rappresentando il forte tratto di continuità fra le opere che dovrebbero specificare, storiograficamente, ciò che suole definirsi come “primo” e “secondo” Wittgenstein.

È già dalla determinazione del concetto di «proposizione», concetto che è ovviamente centrale per inquadrare tutta la filosofia del *Tractatus*, che si delinea il rifiuto wittgensteiniano dell’eredità platonica in logica e in matematica. Per centrare il senso della questione riportiamo quanto scrive Kenny nel suo testo introduttivo a Wittgenstein:

Invece di dire che una proposizione è un enunciato (di un certo genere, considerato in un certo modo), alcuni filosofi hanno preferito dire che un enunciato *esprime* una proposizione, che viene a sua volta pensata come un’entità più astratta e meno tangibile. Si dovrebbe allora dire, ad esempio, che la seconda legge della termodinamica è una proposizione che può essere espressa in molte e diverse forme e in molti linguaggi differenti; essa era da sempre una proposizione, assai prima che ci fosse qualche essere umano che la scoprisse, ci riflettesse sopra, ne parlasse. Per tutta la sua vita Wittgenstein si oppose a questo modo di concepire la proposizione²³⁸.

In Wittgenstein, *proposizione* ha lo stesso significato di *enunciato*. Il termine tedesco (*Satz*) che egli utilizza per intendere *proposizione* può cioè esser reso in entrambi i modi, tanto che quando scrive in inglese usa indifferentemente sia *sentence* sia *proposition*.

²³⁸ Cfr. A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, cit. pp. 35-36.

Il problema nasce allorché si prende in considerazione che vi sono certamente degli enunciati che sono proposizioni – “Roma è la capitale d’Italia”, “Venti più venti fa quaranta” ecc. – ma che oltre a questi vi sono espressioni, come i comandi, i desideri, le invocazioni o le domande, che non possono esser fatte rientrare nell’alveo delle proposizioni. Non tutti gli enunciati sono proposizioni, dunque, ed allora diviene necessario dire che una proposizione è un enunciato assertorio che può stare per conto proprio indipendentemente dal fatto che possa starci o meno nel caso specifico, come risulta evidente dall’analisi di enunciati legati insieme dal connettivo “se...allora” – ad es., “Se domani pioverà, prenderò l’ombrello” – che è una proposizione costituita da due altre proposizioni, ovvero “Domani pioverà” e “Prenderò l’ombrello”.

Fino a qui, la questione risulta assai semplice, ma si può incorrere in altre complicazioni. È questo il caso di enunciati che, poiché appartengono a lingue diverse, sono due enunciati differenti, ma hanno lo stesso significato e non possono essere considerati come due proposizioni diverse – “Bruto uccise Cesare” e “*Brutus occidit Caesarem*”²³⁹. Prendere in considerazione questa eventualità comporta aggiungere un’altra specificazione e cioè che: «una proposizione è un enunciato considerato rispetto al suo significato, e non, diciamo, rispetto al suono, quando è pronunciato, o all’aspetto visibile, quando è scritto»²⁴⁰.

Qui si può render meglio il senso di quanto riportato in precedenza dal testo di Kenny, ovvero che è possibile immaginare – molti filosofi, cioè, hanno immaginato – il fatto che al di là delle diverse espressioni di forma e di linguaggio, una proposizione sia un’entità astratta che precede ogni formulazione e ogni riflessione. In altre parole, ci si immagina *l’essere proposizione* della proposizione come se fosse un qualcosa che è fuori dal tempo e dallo spazio ed è proprio a questo pensiero che Wittgenstein si

²³⁹ Questo esempio è riportato dallo stesso Kenny. Cfr. *ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

oppone radicalmente. Tale opposizione è visibile in vari passi di molte delle sue opere ed in particolare delle *Ricerche Filosofiche*:

La filosofia del linguaggio, affermò nelle *Ricerche filosofiche*, si occupa del fenomeno spaziale e temporale del linguaggio e non di una funzione fuori dello spazio e del tempo. Il filosofo parla di proposizioni e parole “come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del gioco, e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche” (RF I, 108). Questa affermazione di Wittgenstein si adatta bene anche alle tesi sostenute negli scritti precedenti²⁴¹.

D'altra parte, per quel che concerne lo stretto legame che lega i due aspetti fondamentali del darsi della proposizione (formulazione e riflessione), Wittgenstein era già stato abbastanza chiaro nella propria prefazione al *Tractatus*: «Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri».

Sempre nel *Tractatus*, il § 3.2 dice chiaramente – e qui Wittgenstein si allinea pacificamente alla tradizione di origine aristotelica che riconosce alle proposizioni una *funzione di espressione* “delle affezioni che hanno luogo nell'anima”²⁴² – che enunciati e proposizioni esprimono i pensieri: «Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale» e prima, al § 3.12 scrive che: «Il segno, mediante il quale esprimiamo il pensiero, lo chiamiamo segno proposizionale».

Secondo la prospettiva wittgensteiniana, dunque, il contenuto dei pensieri può trovare piena espressione negli enunciati ed è consequenziale il poter sostenere, quindi, che uno studio chiarificatore intorno al linguaggio, alla natura del linguaggio, sia efficacemente e senza resti in grado di gettare luce anche sulla natura del pensiero. Attraverso la sanzione del legame che attraversa ed unisce i pensieri e le espressioni,

²⁴¹ Ivi, p. 36.

²⁴² Cfr., Aristotele, *Dell'espressione*, in *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, (16 a 3).

Wittgenstein si opponeva – è il caso, per essere precisi, del complesso problema della *critica al linguaggio privato* che troverà matura formulazione solo nelle *Ricerche* – all'idea che vi possano essere dei pensieri inesprimibili sotto forma di parole.

Il punto è, però, anche un altro, per certi aspetti ancora più decisivo. Nel *Tractatus*, Wittgenstein non si limita a legare insieme i pensieri con le espressioni (enunciati e proposizioni), ma prosegue fino in fondo a questa direzione arrivando ad identificare esplicitamente mondo e linguaggio, come si era già avuto modo di osservare da vicino nel primo capitolo del nostro studio esplicitando la nozione di *immagine/fatto*. La proposizione 5.6 recita infatti che: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» e non è certo un caso che la successiva, ovvero la 5.61, torni al nesso tra pensiero e dire, anche se dal versante opposto: «Ciò, che non possiamo pensare, non possiamo pensare; né dunque possiamo dire ciò che non possiamo pensare».

Se nella prefazione al suo libro, il legame fra pensiero e linguaggio sembrava essere tutto a favore del linguaggio, al punto che solo i pensieri esprimibili possono essere immaginabili e considerati pensieri, in quest'ultima proposizione le cose si mettono in modo tale da garantire un perfetto equilibrio tra pensiero e linguaggio. Così come non si può pensare ciò che non si può pensare, in virtù del legame forte fra pensiero e linguaggio, per la stessa ragione non può *dirsi* ciò che non può essere pensato.

Secondo la nostra opinione, a giocare un ruolo fondamentale in queste precisazioni di Wittgenstein in merito al nesso linguaggio/pensiero è ovviamente l'obiettivo esplicitamente riconosciuto dall'autore stesso, ovvero quello di tracciare un limite all'*espressione* dei pensieri – e non solo dei pensieri, visto che «Per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel

che pensare non si può)»²⁴³ –, ma anche quello di rispondere ad un'esigenza di natura diversa che riesce ad incidere e a far sentire anche in questo campo i suoi effetti: Wittgenstein vuole con veemenza fuggire dal male per antonomasia della filosofia, ovvero dalla tendenza che questa esercita (e in cui sempre ricade) nel creare feticci speculativi che si traducono in contrapposizioni di valore fra ciò che possiede più importanza – in questo caso l'essenza e l'esistenza della proposizione *fuori* dal linguaggio e, quindi, da quello che nelle *Ricerche* diverrà il suo *uso* – e ciò che invece si configurerebbe come non fondamentale per determinare una discussione (logica, filosofica, ontologica) corretta sulla natura stessa della proposizione. Wittgenstein, insomma, non è disposto a riconoscere alcun privilegio ai classici feticci metafisico-speculativi. Certamente, lo stesso autore restò spesso imbrigliato in considerazioni teoriche a cui si poteva muovere la stessa accusa che egli muoveva ai filosofi del suo tempo o a quelli classici. Di fondo, il problema è sempre quello di come considerare alcuni concetti chiave della sua avventura filosofica. Si pensi, giusto per citarne alcuni, a quello di «forma logica» che viene presentato nel *Tractatus*, o a quello di «forma di vita» nei testi successivi. Tutti termini che sembrano assolvere la funzione del *trascendentale*, come se in fondo questi concetti non fossero altro che sostituzioni più innocue da un punto di vista sintattico, i quali però mantenevano la stessa portata semantica. Il nostro parere su questo punto è abbastanza chiaro. Al di là del fatto che è lo stesso autore ad auto-correggere ed auto-smascherare – si confronti il § 2 del capitolo I del nostro studio –, in molti passi dei testi successivi al *Tractatus*, il proprio esser rimasto imbrigliato nel concepire la sua prima opera, che pure si proponeva di dissolvere le superstizioni dei logici e dei filosofi, in alcuni pregiudizi insidiosi di natura metafisica che egli definisce come “desiderio di generalità”, è d'altra parte vero che si rischia di commettere

²⁴³ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 4.

un grave errore di misurazione nei confronti di questo aspetto se si procedesse a catalogare come trascendentali (in senso classico e forte) i presupposti teorici che pure regolano l'argomentare wittgensteiniano.

Uscendo dal *Tractatus*, ad esempio, ed indirizzandoci alle *Ricerche*, non si può non notare come con il concetto di «forma di vita» Wittgenstein immanentizzi di molto, collocandolo a pieno nel sociale – con tutto quello che questo termine comporta (e vedremo presto che cosa intendiamo per «sociale») –, il principio regolatore di ogni problema di natura linguistica, ove per linguistico intendiamo soprattutto una rottura del piano “logico” (e sicuramente troppo rigido) che fa da sfondo al concetto di linguaggio nel *Tractatus* per arrivare ad includere tutti quegli aspetti – che il filosofo austriaco farà rientrare nella nozione di «gioco linguistico» – che rischiavano di rimanere esclusi in conseguenza del non possedere alcuna «forma logica»²⁴⁴.

Riteniamo, insomma, che il peso specifico di nozioni come «forma di vita» o «gioco linguistico» sia differente da quello di una come «forma logica», poiché le prime due possiedono un contenuto semantico che, insieme, cioè *allo stesso tempo, è di più e di meno* di quello dell'ultima. *Di più* perché permettono l'ingresso al loro interno di aspetti che la prima non riusciva a contemplare; *di meno* perché per il loro carattere “aperto” sono meno rigorose. È per questo motivo che si rende necessario comprendere appieno ciò che l'autore intende quando scrive di «somiglianze di famiglia», un concetto che di per sé si presta facilmente ad un'apertura di senso rispetto alla causticità del piano logico.

Per cogliere, tuttavia, la differenza sostanziale fra l'impostazione wittgensteiniana e quella fregeiana (in logica, ma non dimentichiamo che per il Wittgenstein del *Tractatus* può dirsi che la logica è *la filosofia che svolge il suo scopo chiarificatore*) non è necessario andar oltre il *Tractatus*. Si presti

²⁴⁴ Si consideri la categoricità di questa proposizione: «La totalità delle proposizioni è il linguaggio». Cfr., L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit. § 4.001.

attenzione a come Kenny presenta la questione relativa alle tavole di verità wittgensteiniane:

Si possono dunque considerare il metodo delle tavole di verità di Wittgenstein e il sistema assiomatico di Frege come due differenti metodi formali per trattare lo stesso materiale: le verità logiche del calcolo proposizionale. Fra i due metodi esistono, tuttavia, importanti differenze, e quando scrisse il *Tractatus* Wittgenstein riteneva che il suo fosse superiore sotto molti aspetti.

Nel sistema di Frege, in primo luogo, a un certo numero di formule, gli assiomi è conferito un *ruolo privilegiato*; la scelta degli assiomi, però, è in certa misura arbitraria, come risulta dalla possibilità di adottare insiemi di assiomi diversi ma ugualmente efficaci e coerenti, come, ad esempio, quello usato da Russell e Whitehead. Il metodo di controllo tramite tavole di verità, invece, è applicato a *tutte* le formule *nello stesso modo*, così che tutte le verità logiche risultano essere di uguale dignità, senza che alcune appaiano per essenza primitive e inderivabili (T. 6.127).

Inoltre, le proposizioni primitive del sistema di Frege vengono presentate, senza addurre alcuna giustificazione, come autoevidenti; Wittgenstein *diffidò dall'appello all'autoevidenza* e, al suo posto, presentò un metodo di calcolo meccanico nel senso letterale della parola: poteva essere eseguito da una macchina²⁴⁵.

Da questi passi si evince molto chiaramente quanto espresso precedentemente riguardo il rifiuto wittgensteiniano di assegnare un privilegio a qualsivoglia aspetto teorico nei confronti di altri, rifiuto che determinerà la *messa in orizzontale* delle nozioni "filosofiche" all'interno della propria speculazione.

Che questa controtendenza di Wittgenstein non si limiti esclusivamente ad indirizzarsi contro l'attività mistificatrice della filosofia propriamente detta lo si evince chiaramente anche nelle proposizioni del *Tractatus* in cui l'autore discute la questione inerente l'utilizzo dei segni primitivi in logica: «Tutti i numeri della logica devono potersi giustificare. O piuttosto: Deve risultare che nella logica non vi sono numeri. Non vi sono numeri privilegiati»²⁴⁶.

²⁴⁵ A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, cit., p. 50, corsivi nostri.

²⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., § 5.453.

Creare feticci, in altre parole, è frutto di operazione metafisica, nel senso più abietto (secondo la sua visione) della parola e riteniamo di non sbagliare nel considerare che lo sforzo di Wittgenstein contro questa tendenza filosofica possa interpretarsi come un rifiuto del *trascendentale* in quanto alveo di concettualità completamente separato e tuttavia operante sotto forma di modello al quale i concetti che invece trovano collocazione e *spazio grammaticale* nelle pratiche, su di un piano immanente dunque, debbano conformarsi.

Chiaramente, facendo esplicito riferimento all'ambito prassiologico, si può facilmente obiettare che è solo nelle speculazioni "mature" che egli è riuscito a formulare concretamente questo desiderio di abbandono del piano trascendentale nel senso che abbiamo poco sopra esposto, ma il nostro scopo, insieme a quello di manifestare un forte tratto di continuità nella sua speculazione – ed a ben vedere, anzi, quanto siamo venuti ad esporre è a questo tratto saldamente legato tanto da poter esser considerato come un tutt'uno – è stato anche quello di far vedere che questa tendenza si è da subito affermata nella sua filosofia, prova ne è l'adesione fortemente critica all'impostazione logicista dei suoi pur ammirati maestri.

§ 1.1 Il "pre-espressivo" in Derrida.

§ 1.11 «La voce e il fenomeno»

In molti passi de *La voce e il fenomeno* Derrida menziona il tema del «pre-espressivo» come fulcro della speculazione husserliana sul problema del segno.

Alla fine del capitolo quinto del suo libro, ad esempio, egli raccoglie tutto il tema della *riduzione dell'indice* operata dal fenomenologo – e lo fa

attraverso una specificazione in corsivo che presuppone il fatto di star compiendo una sottolineatura importante, ed infatti così è – insieme alla *riduzione del linguaggio in generale*: «Questa dialettica – in tutti i sensi di questa parola e al di qua di ogni ripresa speculativa di questo concetto – non apre il vivere alla differenza costituendo nell'immanenza pura del vissuto lo *scarto* della comunicazione indicativa e della significazione in generale? Diciamo proprio lo scarto della comunicazione indicativa e *della significazione in generale*. Perché Husserl non intende escludere l'indicazione della "vita solitaria dell'anima". Egli considera il linguaggio in generale, l'elemento del logos, sotto la sua forma espressiva stessa, come avvenimento secondario, e sopraggiunto ad uno strato originario e pre-espressivo di senso»²⁴⁷.

Il concetto di «linguaggio» gioca, lo si vede subito, un ruolo fondamentale.

Si prenda in considerazione, per esempio, quest'altra occorrenza del tema del «prespressivo» che Derrida pone già in sede di introduzione e su cui non mancherà di far percepire da subito le sue perplessità²⁴⁸:

La coscienza di sé, non manifestandosi che nel suo rapporto ad un oggetto di cui può mantenere e ripetere la presenza, non è mai perfettamente estranea o anteriore alla possibilità del linguaggio. Husserl ha senza dubbio voluto mantenere [...] uno strato originariamente silenzioso, «prespressivo», del vissuto. Ma appartenendo la possibilità di costituire degli oggetti ideali all'essenza della coscienza, ed essendo tali oggetti ideali dei prodotti storici che si manifestano soltanto grazie a degli atti di creazione o intenzionali, l'elemento della coscienza e l'elemento del linguaggio saranno sempre più difficili da distinguere. Ora, la loro indiscernibilità non introdurrà forse la non-presenza la differenza (la mediazione, il segno, il rinvio, ecc.) nel cuore della presenza a sé²⁴⁹?

Ed ancora:

²⁴⁷ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. pp. 104 – 105.

²⁴⁸ È lo stesso Derrida a scrivere indifferentemente «pre-espressivo» e «prespressivo».

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 44.

E tuttavia Husserl, che non ha mai voluto assimilare esperienza in generale (empirica o trascendentale) e linguaggio, si sforzerà senza posa di contenere la significazione fuori della presenza a sé della vita trascendentale. [...] Se potessimo rispondervi affermativamente, bisognerebbe concludere, contro l'intenzione espressa di Husserl, che la "riduzione", prima ancora di diventare metodo, si confonderebbe con l'atto più spontaneo del discorso parlato, con la semplice pratica della parola, con il potere dell'espressione. Questa conclusione [...] contraddirebbe ad un certo livello l'intenzione espressa di Husserl, per due tipi di motivi. Da una parte [...] perché Husserl crede all'esistenza di uno stato pre-espressivo e pre-linguistico del senso, che la riduzione dovrà talora svelare escludendo lo strato del linguaggio²⁵⁰.

In quest'ultimo passo Derrida è assai esplicito circa la propria idea del ruolo della *riduzione*. Essa è il tentativo di scoprimento o svelamento di uno stato pre-espressivo e pre-linguistico del senso.

La prospettiva derridiana è, dunque, sempre strettamente legata alla riconsiderazione del linguaggio come elemento in grado di destabilizzare le distinzioni della fenomenologia. Il linguaggio – lo abbiamo notato nel § 2 del precedente capitolo – non è forse ciò che vieta le distinzioni rigorose di Husserl?

§ 1.2 Scrittura

Scendendo un poco più in profondità si può render ragione delle perplessità derridiane riguardo il problema della pre-espressività. Diviene necessario, allora, per comprendere appieno lo scarto che è all'opera nella struttura teorica de *La voce e il fenomeno* soffermarsi sulla nozione di «scrittura».

Tornando alla citazione sopra riportata, si noterà come Derrida dica chiaramente che Husserl «non ha mai voluto assimilare esperienza in generale (empirica o trascendentale) e linguaggio». Ora, se si indaga con un

²⁵⁰ Ivi, p. 61.

certo rigore il concetto di «scrittura» ci si può accorgere che il filosofo franco-algerino si pone dall'altro lato rispetto a questa distinzione husserliana.

Si consideri il saggio *Firma evento contesto*, testo in cui Derrida, partendo dall'occasione fornitagli dal dibattito polemico con Searle sulla questione degli *atti linguistici*, si sofferma sul concetto di «scrittura» nel tentativo di seguire l'indicazione della filosofia classica impegnata a segnare delle distinzioni fondamentali – ma queste distinzioni sono (per Derrida) più che altro la forma di una strategia, come avremo modo di vedere, perché si giungerà di fatto all'impossibilità di una distinzione tra scrittura e voce – fra questa e il concetto di «voce».

Si deve riconoscere in essa [nella scrittura] un potente mezzo di comunicazione, che *estende* per un largo raggio, se non infinitamente, il campo della comunicazione orale o gestuale. [...] Il raggio di estensione della voce o del gesto troverebbe certo in esso un limite fattuale, un confine empirico nella forma dello spazio e del tempo; e la scrittura, in questo medesimo tempo, in questo medesimo spazio, verrebbe ad allargare i limiti, ad aprire il *medesimo campo* ad un raggio di estensione assai ampio²⁵¹.

Derrida arriverà al concetto *in positivo* di «scrittura» per gradi e attraverso un'analisi attenta di ciò che è impegnato a decostruire. Nella discussione intorno alla nozione di scrittura egli parte dalla concezione tecnica/tecnologica del concetto propria della filosofia e della linguistica classica, per giungere ad un radicale capovolgimento teorico che *nello stesso tempo si situa e non si situa* nell'alveo della scrittura come *mezzo di comunicazione*. Come sempre, la strategia di lettura e di elaborazione del problema contiene un *quid* di paradossale che costituisce insieme la cifra stilistica e il modo migliore – la cosa possiede un certo grado di metodo, se per metodo si è disposti ad intendere un richiamo al rigore che, nonostante tutte le precauzioni del caso, è immancabile nella filosofia derridiana – per

²⁵¹ J. Derrida, *Firma evento contesto*, in *Margini*, cit., p.398.

affrontare il problema. Derrida continua a prendere sul serio, *realmente sul serio*, le premesse che si accinge a discutere tanto che la fuoriuscita dall'altra parte, cioè il sovvertimento dei valori – se è cosa giusta chiamarlo così, se cioè non è una forzatura denominare secondo questa costante il lavoro e il lavoro derridiano –, non si raggiunge mai indirizzandosi subito dalla parte opposta a quella verso la quale intendono mirare le suddette premesse. Al contrario, è veramente andando nella stessa direzione delle premesse che intende discutere che Derrida riesce a mostrarne le antinomie e le contraddizioni. Si aveva avuto modo di osservarlo con il lavoro su Husserl e si avrà ancora modo di farlo nei confronti del concetto di «scrittura».

L'estremo versante oltre il quale Derrida giunge analizzando la nozione di scrittura condurrà, dunque, al raggiungimento di *un fuori che si colloca più all'esterno di qualsiasi fuori che in realtà è il dentro più interno di qualsiasi dentro*. La speculazione derridiana, infatti, *camminando* sulle caratterizzazioni tecniciste che del concetto di scrittura (economica, meccanica, comunicativa) si hanno nella visione filosofica²⁵², riuscirà a mostrare che per render ragione di queste riduzioni della scrittura a mera tecnica si ha bisogno di utilizzare concetti che sono in grado di far esplodere la chiusura semantica dettata dall'interpretazione in questione.

Uno dei concetti adeguati a svolgere questa funzione è senza dubbio quello di «assenza», «questo valore di *assenza* che, interrogato daccapo su nuove basi, rischierà di introdurre una certa rottura nell'omogeneità del sistema»²⁵³.

Ora, la determinazione del concetto di «scrittura» in Derrida è forse una delle situazioni teoriche più celebri della filosofia contemporanea e non avrebbe senso, in questa sede, riproporla pedissequamente nella sua veste originale. Tuttavia, alcune considerazioni che intendiamo illustrare non

²⁵² «Dirò anzi che esso [questo modo di intendere la scrittura] è, in fondo, l'interpretazione propriamente filosofica della scrittura». Cfr. *Ibidem*.

²⁵³ Ivi, p. 399.

possono prescindere dalla sua presa in considerazione. Ci riserviamo, solo, di presentare la questione secondo uno schema differente dal modo in cui Derrida approccia la problematica, procedendo cioè secondo salti in avanti e all'indietro all'interno del movimento speculativo del filosofo franco-algerino.

Più sopra avevamo lasciato in sospeso una questione che riguardava Husserl e la distinzione operata, così come Derrida ne dà traccia, tra esperienza in generale (empirica o trascendentale) e linguaggio.

Quando Derrida si chiede se, riferendosi ad «assenza», «spaziamento» e «iterabilità» – i predicati che egli individua e discute analiticamente – «questi tre predicati, [...] non li si ritrova in ogni linguaggio, per esempio nel linguaggio parlato e al limite nella totalità dell'“esperienza” in quanto essa non si stacca da questo campo del marchio?»²⁵⁴, viene ad unire in un *intreccio*, in un *concatenamento*, ciò che Husserl voleva distinguere. Non solo, dunque, ogni distinguibilità fra «voce» e «scrittura» viene a cancellarsi manifestando la propria insufficienza per render ragione della *differenza specifica* della scrittura, ma è la *totalità dell'esperienza* ad esser attraversata dal marchio scritto che ne sancisce la possibilità in conseguenza del fatto «che non si dà esperienza di *pura* presenza, ma solamente di catene di marchi differenziali»²⁵⁵.

La rottura con l'idea classica della scrittura, prima di giungere ad un certo assoluto, si costruisce, nel testo derridiano, per gradi che tenteremo di analizzare in maniera dettagliata. V'è, innanzitutto, da rompere la dipendenza strutturale fra comunicazione e scrittura e su questo punto l'autore è assai chiaro.

La scrittura non è una *specie* della comunicazione, come invece vien fuori dalla lettura e dal commento di Condillac che Derrida fornisce. È lampante che l'«assenza», il concetto su cui si insiste di più nel saggio di

²⁵⁴ Ivi, p. 407.

²⁵⁵ *Ibidem*.

Condillac – anche se (e non è una precisazione ininfluyente, in forza del fatto che lo stesso Derrida non trascura di farcela osservare) in Condillac l'«assenza» è sempre letta come una *modificazione della presenza*, come suo indebolimento progressivo –, dal momento che non marca una differenza tra segno scritto e segno del linguaggio d'azione e del linguaggio articolato (queste precisazioni sono di Derrida, e si collocano orizzontalmente sul testo di Condillac, quasi a sovraimporsi, giacché il lettore non deve ignorare che il tema del cosiddetto «linguaggio d'azione» è un classico della riflessione linguistica del Settecento²⁵⁶), non può reggere il peso di una specificazione che per potersi dare – quindi per poter essere riconosciuta come tale – deve disporsi in maniera tale da risultare radicalmente nuova. In altre parole, ogni segno presuppone un'assenza, ma se così stanno le cose non si capisce bene in cosa consisterebbe la differenza fra la nozione di assenza ammessa da Condillac e quella che Derrida mira a raggiungere.

L'autore dunque, proprio nel suo continuare ad incamminarsi lungo la strada tracciata dalla filosofia classica, cerca di «caratterizzare questa assenza che sembra intervenire in modo specifico nel funzionamento della scrittura»²⁵⁷.

Per procedere oltre e poter enucleare la differenza fra le due nozioni di assenza, occorre spiegare il senso di alcune questioni che abbiamo deciso di presentare prima di ogni loro puntualizzazione.

Che cosa vuol dire che la scrittura è una *specie di comunicazione*? O – il che è lo stesso – qual è il presupposto teorico che soggiace alla determinazione tecnica e tecnologica della scrittura?

La risposta la presentiamo direttamente con le parole di Derrida:

²⁵⁶ V'è di più da dire: nella riflessione di Condillac, «Il linguaggio articolato viene a supplire il linguaggio d'azione, principio unico e radice di ogni linguaggio». Ivi, p. 399.

²⁵⁷ Ivi, p. 403.

L'origine e la funzione della scrittura è posta, [...], *sotto l'autorità della categoria di comunicazione*. Se gli uomini scrivono è: 1) perché devono comunicare; 2) perché ciò che devono comunicare è il loro «pensiero», le loro «idee», le loro rappresentazioni. Il pensiero rappresentativo precede e comanda la comunicazione che trasporta l'«idea», il contenuto significato; 3) perché gli uomini sono *già* in grado di comunicare e comunicarsi il loro pensiero quando, senza soluzione di continuità, essi inventano quel mezzo di comunicazione che è la scrittura ²⁵⁸.

Ora, per riprendere il filo della discussione, bisognerà render ragione di cosa comporta, in termini derridiani, incamminarsi fino in fondo al concetto di «assenza». L'autore, per prima cosa, la disgiunge dall'*assenza come modificazione della presenza* che segna la visione classica (e tecnicista) della scrittura. Diviene necessario che l'*assenza* non sia più semplicemente un *ritardo, una lontananza o una idealizzazione della presenza*. Perché si dia la struttura di scrittura è necessario che l'*assenza* sia portata ad un grado assoluto, che essa cioè non valga come modificazione (ontologica) della presenza. «Quest'*assenza* non è una modificazione continua della presenza, è una rottura di presenza, la “morte” o la possibilità della “morte” [...] iscritta nella struttura del marchio»²⁵⁹.

L'«assenza» è, per Derrida, la rottura di ciò che si definisce contesto reale, cioè dell'insieme che organizza il momento dell'iscrizione di un segno scritto. Derrida scrive che ciò che fa parte di questo contesto è la presenza dello scrittore a ciò che egli ha scritto, ovvero tutto l'ambiente e l'orizzonte della sua esperienza e l'intenzione, il voler dire, che si suppone animi l'iscrizione. Ma v'è di più.

Se si passa al contesto *semiotico e interno*, la forza di questa rottura non è per nulla minore:

Passando ora al contesto semiotico e interno, la forza di rottura non è minore: in ragione della sua iterabilità essenziale, si può sempre prelevare un sintagma

²⁵⁸ Ivi, p. 399.

²⁵⁹ Ivi, p. 405.

scritto dalla concatenazione in cui esso è espresso o dato, senza fargli perdere ogni possibilità di funzionamento, se non, appunto, ogni possibilità di “comunicazione”²⁶⁰.

Il carattere dell’«assenza» – Derrida lo fa notare subito – è intimamente legato a quello dello «spaziamento». Una delle caratteristiche della scrittura consiste nella presenza di spazi bianchi tra i differenti grafemi ed è proprio questo spazio bianco ad agevolare e garantire lo staccamento di ogni sequenza di segni dal contesto della sua produzione.

In ultima analisi, allora, ed in virtù dei predicati che abbiamo appena discusso – al quale bisognava aggiungere necessariamente la possibilità della *rottura col contesto* (autorialità come soggettività intenzionale, spazio fisico di collocazione dei segni, referente semiotico) – ciò che permette la rottura della presenza è – lo avevamo notato discutendo della lettura derridiana della fenomenologia – la possibilità di ricorrere al concetto di «iterabilità» come ciò che struttura il marchio di scrittura stesso, ciò che permette la rottura del contesto interno ed esterno ed è il punto di convergenza degli altri predicati. L’ultimo concetto che necessita di una delucidazione è quello che Derrida tratta immediatamente dopo l’introduzione del saggio di Condillac come referente polemico della sua discussione, ovvero la «permanenza». Essa può determinarsi come il fatto empirico di ogni iscrizione, ovvero sia il fatto che la traccia scritta rimane, cioè resta, poiché non si esaurisce nel presente della sua iscrizione. Come scrive giustamente Michele Gardini, «dal significato della parola scrittura come iscrizione discende quindi la possibilità di accumulare atti linguistici in un testo scritto e di conservarli nel tempo»²⁶¹.

Chiaramente, il concetto di «permanenza», fino ad un certo punto, è forse il predicato che permette di operare una distinzione tra lo scritto e il

²⁶⁰ Ivi, p. 406.

²⁶¹ Cfr. M. Gardini, *Derrida e gli atti linguistici*, cit., p. 62.

parlato. Esso si differenzia dagli altri predicati proprio in questa sua maggiore applicazione particolare alla scrittura come qualcosa di differente dalla voce. È ovvio che per poter far ciò, per far sì cioè che la permanenza funzioni nel modo in cui la intende Derrida, è necessario trascurare tutti i casi in cui la voce viene ad *inscrivarsi* all'interno delle varie tecniche di registrazione. La differenza fra «voce» e «scrittura», in questi frangenti, giungerebbe infatti ad assottigliarsi sempre più, anche se la cosa non scalfirebbe per nulla l'ipotesi derridiana in questione. È proprio Derrida, anzi, a rimarcare un'indistinguibilità di fondo fra i due concetti, se è vero che egli muove a partire dall'idea di intreccio semantico. Certamente non si verrebbe mai ad una completa fusione e commistione fra lo scritto e il parlato, ma se ci si concentrasse sugli aspetti generali di «scrittura e vocalità», si dovrebbe essere disposti ad ammettere che alcuni confini collasserebbero di schianto, mentre altri potrebbero continuare a rimanere intatti a patto che li si identifichi come estremi baluardi di alcune prerogative cui non si è disposti a rinunciare. La nozione di «soggettività» potrebbe essere una di queste, ma non siamo sicuri che le cose stiano *sempre* così – si pensi alle registrazioni di voci proferite all'interno di una determinata situazione e un determinato contesto che, riascoltate da un'altra parte, in un altro posto che non ha nessun legame, *nessun tipo* di legame (ambientale, sociale, intenzionale, ecc.) – e occorrerebbe discuterne caso per caso. Prendiamo per buona, però, l'eventualità che la «permanenza» sia veramente un discrimine valido fra scrittura e vocalità e proseguiamo oltre.

Se si presta attenzione al fatto che Derrida, ad un certo punto, scrive che «il valore o l'effetto di trascendentalità si lega necessariamente alla possibilità della scrittura [...]»²⁶², è possibile condurre la discussione verso quello che costituisce il fondo del problema che intendiamo discutere,

²⁶² J. Derrida, *Firma evento contesto*, cit., p. 404.

ovvero l'impossibilità di configurare un'origine che sia completamente pura, ovvero *trascendentale*, del senso espresso. Un senso, cioè, che la scrittura, poiché semplicemente sopraggiunta in seguito come estensione tecnica della voce, si limita a veicolare rimanendo esclusa dall'espressività piena.

Enucleando, infatti, così come abbiamo fatto, i predicati della scrittura, cioè la «permanenza», «l'assenza», lo «spaziamento» e l'«iterabilità», il nostro studio può giungere ad un'analisi particolare che riguarda la natura ontologica dei suddetti predicati.

Riteniamo esser possibile catalogare i predicati della scrittura sotto due insiemi che in termini generali – che pure dovranno esser specificati – possono riassumersi sotto la dicitura di *insieme empirico* ed *insieme trascendentale*²⁶³. Messa a punto questa operazione, è il momento di guardare alla collocazione dei predicati all'interno dei due insiemi.

La «permanenza» possiamo includerla nel primo insieme, giacché essa è ciò che definisce l'aspetto *empirico* della scrittura, il suo predisporci materialmente come iscrizione. I restanti predicati – «assenza», «spaziamento» ed «iterabilità» devono essere inclusi all'interno del secondo insieme, poiché attraverso di essi la scrittura è caratterizzata nel suo valore *trascendentale*.

La cautela che intendiamo mantenere nel trattare questa questione deve però costringerci a specificare che: «La diffidenza che Derrida mostra nei confronti del vocabolario tradizionale della filosofia gli impedirebbe di utilizzare le nozioni di empirico e (meno che mai) trascendentale in un modo [...] *naïf*»²⁶⁴.

²⁶³ Questa stessa operazione la riprendiamo da Michele Gardini che già la opera nel saggio da noi citato, ampliando però anche alla «permanenza», come velocemente sopra abbiamo osservato, la possibilità di un'oscillazione fra voce e scrittura.

²⁶⁴ Cfr. M. Gardini, *Derrida e gli atti linguistici*, cit., p. 65.

Quel che deve diventare manifesto è innanzitutto il fatto che contrassegnando con i nomi di *empirico* e *trascendentale* i due insiemi, Derrida non intende in alcun modo separare nettamente ciò che appartiene ad uno da ciò che appartiene all'altro. Questo è il motivo per il quale l'autore parla di *quasi-trascendentale*.

La determinazione di *quasi-trascendentale* rimanda al fatto che nella nozione di scrittura convivono i predicati di entrambi gli insiemi. Indagare la forma di questa convivenza significa cogliere appieno l'intera cifra del discorso derridiano su questa questione in particolare, ma a ben vedere anche su tutti i riferimenti alla *praxis* (non da ultimo certamente il carattere politico di ogni speculazione filosofica²⁶⁵) su cui l'autore si è spesso soffermato. Secondo Gardini, «la convivenza dei due aspetti [empirico e trascendentale] si svolge [...] sotto il segno dell'ambiguità più sottile, proprio perché la loro comunicazione è essenziale. La forma trascendentale della scrittura, l'"archi-scrittura", coinvolge immediatamente anche una dimensione empirica: 'archi-scrittura di cui qui vogliamo indicare la necessità e delineare il nuovo concetto; e che continuiamo a chiamare scrittura solo perché comunica *essenzialmente* col concetto volgare della scrittura'²⁶⁶. La scrittura [...] ha dunque un aspetto duplice, ma questa duplicità può essere risolta nei suoi componenti fondamentali solamente attraverso un gesto artificioso e in ultima analisi arbitrario: l'empirico e il trascendentale formano qui un plesso, nel quale differenti insiemi di predicati si confondono insensibilmente»²⁶⁷.

²⁶⁵ «Ogni colloquio filosofico ha necessariamente un significato politico». Cfr. J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in *Margini*, cit., p. 155.

²⁶⁶ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 63. Corsivo di Gardini.

Non è possibile trattare in maniera esaustiva i rapporti contraddittori e complessi che Derrida mostra intercorrere fra l'archi-scrittura e la scrittura. Petrosino fa osservare, ad esempio, che: «L'archi-scrittura è, ammesso che questo sia comprensibile e abbia un senso, la scrittura della scrittura, ma proprio per questo essa non è più scrittura, non lo è più almeno nel senso "volgare"». Cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit. p. 111.

²⁶⁷ M. Gardini, *Derrida e gli atti linguistici*, cit., pp. 65-66.

L'operazione fondamentale che vogliamo sottolineare consiste nella non separatezza assoluta del piano trascendentale e di quello empirico. Tuttavia, il senso dell'operazione derridiana non si limita a ri(de)scrivere in termini di concatenamento teoretico ciò che invece la filosofia classica vuol mantenere distinto. Il sovvertimento dei valori cui essa mira ha innanzitutto, come abbiamo fatto notare, un risvolto pratico. Partendo dall'assunto che l'operare secondo dicotomie proprio della filosofia implica soprattutto il conferire loro un valore gerarchico, il compito della decostruzione (sempre ammesso che ne abbia uno, ed uno solo, se cioè ha senso parlare di valore assoluto per ciò che si pone, per sua stessa natura, come sovvertimento della nozione di valore così concepita) è quello di stravolgere questa relazione gerarchica. Per capire come possa avvenire un tale stravolgimento è necessario non pensare di poter *capovolgere ingenuamente* l'ordine degli elementi che della dicotomia fanno parte.

Come si era fatto notare già in occasione della presentazione della tabella delle dicotomie nel secondo capitolo del lavoro, è necessario insistere sul fatto che queste sono disposte in modo tale da conferire un diverso valore ai termini che le costituiscono. Il termine di sinistra è sempre gerarchicamente pensato come superiore in forza del valore che rappresenta – potremmo accogliere l'indicazione di Gardini che utilizza il termine di *pienezza* per determinare il *valore di questo valore*, una *pienezza* rispetto alla quale il termine che appare a sinistra risulta manchevole, o sotto la forma di una complicazione o di una derivazione (*pienezza*, ovviamente, rimanda ipertestualmente al senso dell'espressività pura in contrapposizione all'indice) – e ogni esempio da noi presentato si muove in questa direzione classica per ridiscuterla. Il movimento derridiano, nel caso specifico del saggio *Firma evento contesto*, così anche come ne *La voce e il fenomeno* – nel caso di quest'ultimo testo i termini dicotomici sono «segno» ed «indice», ma essi *significano* anche «voce» e «scrittura» seguendo

l'esempio della tabella – si occupa della decostruzione del termine «voce» in opposizione a «scrittura». Per prima cosa, Derrida mostra che i predicati del termine scrittura (il termine di destra), – l'«assenza» e lo «spaziamento» –, possono legittimamente definire il termine di sinistra, il quale, ricordiamolo, è l'insieme dei predicati che si sono chiamati trascendentali. Ora, accade che, in virtù di questa possibilità, è possibile che il termine di destra possa sollevarsi rispetto alla stessa concettualità che costituisce la struttura stessa della dicotomia in questione. Il termine di destra è – in pratica e nello stesso tempo – parte della struttura dicotomica e ciò che permette questa stessa struttura. A partire da questo momento la scrittura diventa «archi-scrittura», cioè trascendentale, disponendosi come fondamento delle due figure dicotomiche. Questo è il momento del capovolgimento che può far sì che Derrida possa sostenere che la scrittura viene *prima* della voce. Se le cose si cristallizzassero, però, nel “semplice” momento di capovolgimento che contraddistingue questo movimento, sarebbero legittime tutte le critiche di ritorno – in un senso doppio e tuttavia univoco (cioè come se il secondo senso si dipanasse dal primo), della parola ritorno, nel senso cioè che sarebbero innescate a partire da un contraccolpo alla pretesa derridiana di decostruire la metafisica, giacché gli eventuali detrattori avrebbero buon gioco nel sostenere che il semplice capovolgimento non è un sovvertimento, ma anche nel senso che si manterrebbe intatto ancora una volta, il fattore gerarchico (metafisico) di attribuzione di valore – al/del metafisico. Il successivo momento dell'operazione di Derrida, che completa la decostruzione, infatti, non corre per nulla il rischio di rimanere vittima di questa possibile deriva, poiché esso consiste nella:

reiscrizione sulla superficie testuale del termine che se ne era momentaneamente distaccato. Attraverso questo rapido reinserimento, il concetto di scrittura riacquista quella classe di predicati che [...] sono stati definiti empirici.

Solo a questo punto la scrittura può essere chiamata *quasi-trascendentale*. La sua funzione è così duplice: da una parte, in quanto sua *nuova* condizione di possibilità, essa rappresenta un'angolatura originale, una prospettiva *differente* attraverso la quale il testo filosofico classico può ora essere letto; dall'altra, ciò non comporta affatto che essa debba occupare una posizione logica esorbitante rispetto alla struttura interna del testo stesso. Al di fuori del testo di questo concetto non è più nulla, ma allo stesso tempo esso non si risolve del tutto nelle sue semplici occorrenze testuali²⁶⁸.

Il motivo per il quale si è scelto di render chiara la nozione di «quasi-trascendentale», dovrebbe, a questo punto, esser evidente. Non solo, attraverso di esso, si è potuto manifestare la ricalibratura del tema del trascendentale nell'opera derridiana – obiettivo che già nel secondo capitolo di questo nostro lavoro diventava via via più manifesto –, ma è soprattutto per la necessità di smascherare lo spauracchio più lungamente incensato da una certa parte della filosofia, la nozione di «pre-espressivo» come *pre-esistenza del senso ad ogni significante*, la ragione per la quale si è voluto indugiare su quest'aspetto. La supposizione che *l'idea* – in tutti i sensi e le derivazioni di questo concetto – sia *separata* ed *assoluta*, gerarchicamente superiore, temporalmente e ontologicamente precedente all'empirico, alla mondo della vita, alla materia, è in queste pagine contrastata. Sia il riferimento a Wittgenstein, che quello a Derrida, mirava a far vedere che nella loro filosofia il trascendentale è trattato in una maniera tale che non si può mai pensarlo in modo classico. Se pure esso è all'opera – e certamente è da discutere in che modo, secondo quali modalità – è pressoché impossibile non riconoscere che si tratta di una rilettura originale e deviante dal senso tradizionale.

²⁶⁸ Ivi, pp. 66-67.

§ 2. Scienza, filosofia, società

Una questione di metodo

Dopo aver impegnato la nostra attenzione nell'esposizione analitica delle speculazioni dei due autori cardine per la nostra trattazione ed aver puntualizzato quello che costituisce l'aspetto *destruens* del nostro lavoro, nella sua veste teoretica più critica – la configurazione delle filosofie di Wittgenstein e Derrida come momenti speculativi che, pur nelle loro differenze interne ed esterne (metodo filosofico, ambiti disciplinari, tradizione culturale²⁶⁹, collocazione storica, contesto politico, ecc.) possono ben iscriversi come esperienze filosofiche che si contraddistinguono per la denuncia e l'opposizione all'idea classica del *trascendentale puro* in filosofia ed in grado di giungere all'individuazione di criteri regolativi che in virtù del loro costituirsi a partire da un *piano pratico* sono presentati, contrariamente all'idea del trascendentale contro cui muovevano, con una portata onto-teo-teleologica completamente annullata – è giunto il momento di iniziare a presentare il senso della nostra proposta in chiave positiva o *costruens*.

Quel che preme alla nostra concettualizzazione è che essa, per poter giungere, anche concretamente e non solo dunque in chiave "illustrativa",

²⁶⁹ Nel parlare di differenze culturali fra i due autori bisognerebbe prestare attenzione alla questione della loro appartenenza a famiglie di origine ebraica. Riteniamo, però, che il caso specifico di un confronto sul terreno dell'eredità e dell'influenza dell'ebraismo nella loro formazione culturale mancherebbe il bersaglio per più di una ragione. Per ciò che concerne Derrida, è ben vero che la storiografia filosofica e la critica più attenta si sono sempre poste come interrogativo la domanda circa le influenze che la tradizione ebraica ha potuto esercitare sul suo pensiero e che la questione rimane di scottante attualità. Tuttavia, la portata delle speculazioni del franco-algerino è talmente ampia che non è possibile legarla in maniera efficace e salda al pensiero ebraico in senso forte. Per approfondire la questione si veda, fra gli altri, S. Geraci, *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, Mimesis, Milano, 2010.

Per quel che riguarda Wittgenstein, riteniamo che, almeno nelle sue opere filosofiche propriamente dette, i punti di discussione siano di natura disciplinare ben specifica e fortemente ancorate alle discussioni "laiche" del periodo (logica, linguaggio, matematica) in cui egli opera. Nel caso si volesse approfondire la questione, rimandiamo alla lettura di R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit.

allo scopo che si era prefissato, ha la necessità di calarsi in un'ottica che nel connubio fra teoria e pratica, nell'intreccio cioè fra aspetto teoretico e aspetto pratico, ha il suo punto nodale.

Discutere, così come faremo, del concetto di Scienza Sociale attraverso le sollecitazioni che ci pervengono dalla messa in atto dei presupposti analitici di due autori come Wittgenstein e Derrida è, insieme, un punto di arrivo e di ripartenza utile per mostrare che, nell'individuazione dei meccanismi operanti all'interno del momento in cui si stabilisce come necessaria una formulazione delle modalità del conoscere, è assolutamente indispensabile che queste possano sempre essere concettualizzate in una prospettiva che tenga conto delle implicazioni teoretiche che si determinano a partire dalla presa in considerazione del *mondo sociale* nella sua totalità.

In altre parole, si tenterà di dimostrare che, nello sviluppo e nella creazione di paradigmi concettuali operanti nell'aspetto gnoseologico delle discipline fondanti conoscenza, è necessario non perdere di vista il fatto che esse nascono sempre in concomitanza – si faccia attenzione, non si cercherà di determinare un *principio lineare di causalità fra mondo sociale e conoscenza*, perché questo aspetto costituisce un modo di intendere questo processo ed il suo movimento in una maniera “ingenua” (avremo modo di illustrare e criticare tale modalità esplicandone pregi e limiti) – con determinate modalità di *vedere il mondo* in un senso particolare che più avanti esplicheremo.

Si prefigura, così, la possibilità di utilizzare dei concetti classici in una maniera diversa dal modo in cui essi sono stati impiegati – è il caso del concetto di *Weltanschauung* il quale, lo abbiamo visto, è sovente letto in una maniera denigratoria se confrontato con l'ideale della conoscenza assoluta – nelle esperienze speculative degli autori che si sono posti il problema di determinare i procedimenti, gli obiettivi e le origini della filosofia come disciplina fondante conoscenza.

Diviene a questo punto necessario, allo scopo di includere sotto lo stesso alveo di produzione di significato le concettualità che ci interessano e che determineranno la direzione del nostro studio, tornare alla nozione di «filosofia».

Il ruolo che alla filosofia (*ergo*, la sua determinazione) è stato, di volta in volta, assegnato, sarà dunque analizzato con tutte le attenzioni e le precauzioni del caso, mostrando che, più di quanto in certi ambienti si è disposti ad ammettere, essa gioca un ruolo determinante nella discussione e nel tenere insieme gli aspetti concreti (cioè i singoli problemi) che costituiscono gli argomenti disciplinari di trattazione scientifica nel senso “forte” e “debole” del termine.

La cautela ci impone, però, di chiarire subito che questo nostro punto di vista non ricalca in alcun modo la coazione a ripetere di quelle singole discipline che, nel momento del loro costituirsi e fondarsi (o ri-fondarsi), pongono se stesse come paradigma imprescindibile della conoscenza umana. Di stagioni speculative che sono state contrassegnate dall'arroganza egocentrica di determinate discipline che si auto-presupponevano come centrali nel determinare i parametri attraverso l'utilizzo dei quali è lecito parlare di conoscenza, sono colmi i manuali di filosofia. Ogni pratica di conoscenza, nel suo sorgere, ha sempre coltivato il sogno recondito di poter presentarsi come fondativa e fondamentale per la costituzione dell'intera galassia «conoscenza». La filosofia lo ha creduto innumerevoli volte (sia detto sommariamente e con un certo margine di sfrontatezza, ma al tempo stesso con un valore di verità indiscutibile, sono questi i casi del pensiero platonico, di quello cartesiano, del criticismo, dell'hegelismo, della fenomenologia, del neo-positivismo ecc.), la logica e la matematica hanno fatto altrettanto, per tacere della fisica e della biologia che ancora oggi, sotto certi aspetti, non vogliono saperne di risvegliarsi da questa tipologia di produzione onirica. Esempio, a questo proposito, è il

caso della sociologia di August Comte nel suo predisporre in termini di scienza totale, totalizzante e completa (*Scientia scientiarum*) alla quale, in questa sede, per ovvia e diretta discendenza, l'argomento di cui intendiamo occuparci (la Scienza Sociale), rischierebbe di venire assimilato.

Il nostro intento non è quello di continuare in questa produzione industriale di feticci narcisistici. Al contrario, entrando più in fondo alla questione, si avrà il modo di intendere, sotto l'aspetto esemplare di una critica alle due concezioni principali riguardanti lo stesso "oggetto filosofia", quella «sotto-occupazionista» e quella di «filosofia come super-scienza», che per prima cosa occorre sbarazzarsi di tutti gli indumenti esterni e accessori che pure hanno determinato le formulazioni del ruolo giocato dalla filosofia nella pratica conoscitiva.

Il sintagma «pratica conoscitiva» appena utilizzato, d'altra parte, non è casuale.

Attraverso di esso intendiamo mettere in risalto un duplice legame fra teoria e pratica. Il primo, il più ovvio, rimanda al fatto che ogni produzione teorica è, in quanto pratica condivisa propria di ogni pensare speculativo, una *pratica* sociale. Il secondo legame verrà messo in evidenza nel corso della nostra trattazione. Esso è da intendere come il processo che vuole che i fondamenti prassiologici, che noi intendiamo declinare facendo ricorso alla concezione wittgensteiniana di «forma di vita», costituiscono l'alveo entro il quale diventa possibile lo stanziarsi e il formarsi degli atti riflessivi che rappresentano le condizioni di possibilità di ogni teoria. In altre parole, sosterrremo che le finalità, le origini e le peculiarità – ecco spiegato il motivo per il quale nei precedenti capitoli si era scelto di soffermarsi su questioni come il *telos* e l'*origine* della filosofia – di ogni sapere trovano il loro fondamento ultimo nelle pratiche di vita in cui si inscrivono. Perfino l'ideale della conoscenza assoluta e rigorosa, quell'ideale che si rintraccia

indelebile nel corso del tempo, da Platone ad Husserl, non sfugge ad una rilettura che intenda valutarli sotto questa stessa ottica.

La nostra concezione necessita, ovviamente, di essere chiarita dettagliatamente e questa chiarificazione ci permetterà di sgombrare il campo da ogni eventualità che essa possa venire assimilata alle concezioni storiciste, relativiste e di critica all'ideologia così come queste sono venute manifestandosi lungo il periodo che va dal Settecento alla metà ed oltre del secolo scorso. Il nostro ragionamento, al contrario, a queste modalità date dalla storia della filosofia si contrappone per completezza e metodo. Senza preoccuparci di passare in rassegna tutte le posizioni classiche da cui vorremmo che la nostra si discostasse, ne sceglieremo due in particolare che serviranno da punti focali a partire dai quali desideriamo esercitare un movimento centrifugo. Le due posizioni in questione sono rappresentate da un breve passaggio di Husserl tratto da *L'origine della geometria* e da una riflessione di Althusser circa la nascita della filosofia (e, dunque, della sua *essenza*) che ci apprestiamo ad analizzare tra poco.

Prima di procedere è però necessario chiarire un'altra questione fondamentale.

Il motivo per il quale riteniamo necessario ridiscutere la nozione di «filosofia» nella sua relazione con il concetto di Scienza Sociale, tenendo in seria considerazione le dinamiche relazionali che essa intrattiene con le discipline scientifiche *tout court* (dure e morbide), è figlia di una considerazione che affonda ancora una volta nella storia della filosofia stessa le sue origini e in queste trova le proprie ragioni.

Per meglio inquadrare le radici di questa nostra precisazione è opportuno soffermarsi sulle condizioni storiche e concettuali che hanno dato origine alla divaricazione, nell'ambito di ciò che può esser definito

come Teoria della Conoscenza²⁷⁰, di metodi speculativi che obbediscono a criteri a prima vista inconciliabili.

Il caso più celebre di divaricazione, che è sfociato in una vera e propria dicotomia di pensiero, è costituito da tutto ciò che nell'Ottocento – periodo in cui questa biforcazione è diventata talmente importante e centrale – soleva definirsi come contrapposizione fra il metodo della «spiegazione», proprio delle Scienze della Natura, e quello della «comprensione» su cui si articolavano le discipline afferenti alle cosiddette Scienze dello Spirito.

Il fatto che si stia procedendo attraverso la riproposizione della celebre dicotomia fra Scienze della Natura e Scienze dello Spirito e, soprattutto, che si considerino le Scienze Sociali come facenti parte del secondo gruppo di scienze non deve destare meraviglia. I due aspetti sono tenuti insieme, dicevamo, da situazioni storiche ed epistemologiche. Prima di tutto, partire dalla divisione fra le due tipologie di scienze ci permette di soffermarci sul senso di una distinzione fra metodi differenti che sono spesso stati contrapposti anche in termini di efficacia. In fondo, è la solita abitudine gerarchica che qui si ripropone e fa sentire i suoi effetti. Il termine di sinistra della dicotomia Scienze della Natura/Scienze dello Spirito viene ad esser disposto come gerarchicamente *superiore, pieno, efficace* rispetto al termine di destra. In ultima analisi, si tratta di denunciare ancora una volta il facile ricorso ad una visione dicotomica esasperata.

Il motivo per il quale, invece, non esitiamo a considerare come solidamente indistinguibili le tematiche e i metodi delle Scienze Sociali da

²⁷⁰ La definizione di Teoria della Conoscenza è qui da intendere in un senso che vuole sorvolare sulle differenze specifiche (di metodo, ma anche ontologiche) che contraddistinguono le discipline di cui essa è chiamata ad occuparsi tanto nelle singole scienze quanto nelle varie branche della filosofia. In altre parole, potrebbe definirsi Teoria della Conoscenza ogni discussione che aspiri a mettere insieme – certamente le modalità e i paradigmi mediante i quali può avvenire questo sono tutti da discutere – ed includere al proprio interno, stando alla semantica del suo nome stesso, ogni prospettiva filosofica o scientifica che si preoccupi di fornire ragioni o *spiegazioni* intorno al *come* ed al *perché* i propri principi e presupposti (così come i propri successi o insuccessi) debbano funzionare da paradigma per il problema “conoscenza” nella sua totalità.

quelle delle Scienze dello Spirito (classicamente e generalmente intese) è presto chiarito. Crediamo sia davvero di grande importanza rimarcare il fatto che molti problemi e questioni, di cui le Scienze Sociali e le Scienze dello Spirito si occuparono, siano nati come il frutto di una presa di posizione netta e decisa nei confronti di un atteggiamento metodologico (il quale aveva tutte le sembianze di un vero e proprio appiattimento) che aspirava – certamente in seguito ad alcune derive ed eccessi, anche se riteniamo sia opportuno far osservare come fosse l’atteggiamento generale a contenere *in nuce* la possibilità di sfociare in un’esagerazione – a creare, oltre che una più che naturale questione metodologica, finanche una *indifferenziata ontologia*, in un senso che siamo chiamati subito a chiarire.

Da più parti, cioè, si manifestò l’ingenua pretesa di far valere, come grimaldello contro lo stagnante *impasse* cui era giunta la filosofia tradizionale, il metodo delle Scienze della Natura. Tale pretesa fu favorita dalla grossa influenza che esercitò la luce abbagliante emanata dai risultati (soprattutto tecnici e tecnologici) ottenuti in virtù di esso. Premesso ciò, non occorre cimentarsi in ardite intuizioni concettuali per capire che questo atteggiamento implicasse la pericolosa convinzione che si potessero trattare i fenomeni sociali o spirituali (gli esempi sono quelli classici, ovvero l’opera d’arte, la storia, la politica, le società, i testi letterari ecc.) nella medesima maniera con la quale venivano studiati i fenomeni naturali. Ci sembra legittimo sostenere, allora, che le conseguenze di questo atteggiamento teorico siano riscontrabili non solo in un discorso di esclusiva impronta metodologica, ma possono essere rintracciate anche nell’ambito di studio che concentra il proprio interesse intorno al *che cosa è l’oggetto* che si sta studiando e, di rimando, circa il *che cosa è la disciplina* che lo studia²⁷¹. Alla

²⁷¹ Si consideri questo passaggio in cui Durkheim parla di Comte: «Effettivamente, fino ad oggi, la sociologia ha più o meno esclusivamente trattato non di cose, ma di concetti. [...] Comte ha proclamato che i fenomeni sociali sono fatti naturali, sottoposti a leggi naturali; e con ciò egli ha implicitamente riconosciuto il loro carattere di cose, poiché nella natura non vi sono che cose». Il passo è da tenere in considerazione sia per il riferimento

luce di questa breve considerazione, il motivo per il quale si è parlato di *indifferenziata ontologia* ci pare essere abbastanza chiaro. Fatta questa premessa, diventa dunque importante enucleare quale siano le riflessioni intorno al concetto di Filosofia che intendiamo discutere ed analizzare.

§ 3. *L'origine delle "grandi filosofie" nella tabella di Althusser.*

Un'analisi condotta a partire dalla concomitanza di modificazioni nelle Scienze, nei rapporti di Classe e nello Stato

La questione dell'*origine* della filosofia è stata nel nostro lavoro già trattata in relazione alle argomentazioni di Husserl, di Derrida e attraverso il *medium* rappresentato dalle considerazioni nicciane.

La nostra, tuttavia, non voleva limitarsi ad essere una mera illustrazione di posizioni speculative contrapposte e tuttavia sempre riconducibili all'interno di una meta-riflessione della filosofia nei confronti di se stessa. Questa precisazione è per noi fondamentale e presto spiegheremo perché.

Il modo in cui desideriamo trattare nuovamente questo tema è assolutamente funzionale alla questione che analizzeremo in questa parte del nostro studio. Si tratterà di discutere tutte le implicazioni filosofiche che riguardano il ruolo giocato dalla *pratica sociale* – e dalla *forma di conoscenza* che deve preoccuparsi di studiarla – nella costituzione di apparati o reticoli conoscitivi attraverso i quali il soggetto che studia (l'osservatore) giudica e

all'atteggiamento generale di appiattimento sul metodo delle Scienze della Natura di cui stiamo discorrendo, sia perché in esso è da Durkheim sottolineato che in Comte i fatti sociali *sono* fatti naturali e quest'ultimo aspetto ci permette di chiarire meglio la questione riguardante lo *statuto ontologico* degli oggetti studiati. D'altra parte è necessario sottolineare che la questione sollevata da Durkheim è molto più articolata e complessa.

Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, tr. it. di F. Airoldi Namer, Einaudi, Torino 2008, p. 38.

Il senso di ciò che intendiamo con il sintagma *ontologia indifferenziata* troverà lo spazio per chiarirsi meglio più avanti, soprattutto in relazione alle questioni poste sul tema delle *scienze morali* nell'opera di J. S. Mill.

analizza i fenomeni che gli interessano. Tutto questo potrà avvenire a partire dalla formazione di un punto di vista che cerchi di mettere insieme le differenti spinte metodologiche, provenienti dalle varie discipline scientifiche che sono coinvolte nel problema, in un modo coerente, il più possibile completo e non riduzionista.

Avendo chiarito preliminarmente che la *forma di conoscenza* più adatta a fregiarsi degli onori – ed ovviamente a sobbarcarsi gli oneri – di un compito così gravoso, secondo il nostro punto di vista, è rappresentata dalla *forma filosofica*, riteniamo estremamente necessario il poter muovere dall'analisi critica di uno dei più conosciuti e autorevoli approcci speculativi nell'ottica della Teoria Sociale contemporanea. Un approccio che individua delle modalità precise – la forma di tale modalità è quella di una dipendenza causale – di determinazione dei rapporti fra la *filosofia* e il *mondo sociale*.

È forse questo il momento adatto per anticipare alcune precisazioni. Per quel che concerne la riflessione sull'origine della filosofia, è necessario specificare che il nostro non accogliere l'opzione husserliana non si istituisce semplicemente a partire dalle discussioni derridiane a riguardo. Rimanere semplicemente ancorati alla prospettiva critica di Derrida potrebbe infatti voler dire rimanere imbrigliati in un'ottica comunque filosofica, originando il cortocircuito meta-filosofico che è nostra intenzione disinnescare dal principio. Rifiuteremo – la cosa poteva però avvenire solo in questa fase del nostro lavoro, una fase più libera dai presupposti illustrativi della decostruzione derridiana nei confronti della fenomenologia – la pretesa troppo classicamente metafisica della filosofia di far funzionare se stessa come orizzonte regolativo all'interno dei meccanismi di ciò che abbiamo chiamato Teoria della Conoscenza ed accoglieremo quanto scrive a proposito del medesimo problema Louis Althusser.

Althusser, autore che diverrà il punto sorgente della discussione in cui saremo presto impegnati, a proposito della tendenza della filosofia a rifondarsi e dunque anche a (ri)pensarsi come disciplina includente tutti gli ambiti della conoscenza umana, così si esprime:

In effetti, e contrariamente a quanto pensano spontaneamente tutti i filosofi, compresi molti dei filosofi marxisti, la domanda: che cos'è la filosofia? non è di competenza della filosofia, anche se marxista-leninista. Se essa fosse di competenza della filosofia, questo vorrebbe dire che spetterebbe alla filosofia dare una definizione della filosofia.

È quanto ha costantemente pensato e fatto, *tranne qualche rara eccezione*, la filosofia in tutta la sua storia passata. Ed è in questo che essa è stata fondamentalmente idealistica, perché se è la filosofia ed essa sola che ha in ultima istanza il dovere e il diritto *di definirsi essa stessa*, significa dunque supporre che può *conoscersi essa stessa*, che è Sapere di sé, cioè Sapere assoluto, sia che essa impieghi apertamente (come fa Hegel) questo termine, sia che lo pratichi di nascosto, senza dirlo (come ha fatto tutta la filosofia, tranne qualche eccezione, prima di Hegel)²⁷².

Il nostro proposito, tuttavia, non sarà quello di aderire pedissequamente alla declinazione del problema in questione secondo le modalità e le specificità attuate dalla riflessione di Althusser. Avanzeremo, anzi, nel corso della nostra trattazione, più di una riserva alle posizioni speculative del filosofo franco-algerino. Senza anticipare troppo, limitiamoci per il momento a manifestare il fatto che sullo specifico argomento della tendenza all'auto-riflessione della filosofia accogliamo come valide le sue rimostranze, riservandoci di ritornare più avanti sulla questione.

Nelle pagine che seguiranno riproporrò la modalità di analisi attuata da Althusser e presenteremo la *Tabella* con la quale l'autore intendeva dimostrare la stretta dipendenza (Althusser non è mai esplicito, ma è chiaro che lo schema da lui proposto possiede una forte connotazione di stampo causale) della formazione delle *filosofie*, anzi, delle *grandi filosofie* – come egli

²⁷² L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 10.

stesso tiene a precisare, operando così una distinzione fra queste *grandi filosofie* e quelle che hanno avuto minor peso sulla storia *tout court* e sulla storia della filosofia in particolare²⁷³ – dalle congiunzioni politico-scientifiche del periodo in cui si vennero a creare.

La *Tabella* di cui inizieremo ad occuparci è contenuta nel saggio dell'autore il cui titolo in lingua francese era *Sur la reproduction des appareils de production*.

Questo testo fu scritto a cavallo tra il 1969 e il 1970 e constava di due versioni delle quali la prima è datata marzo-aprile 1969 e di cui la seconda, di poco successiva, che costituisce la base vera e propria dell'edizione italiana che sarà da noi utilizzata, presenta ampie correzioni e aggiunte.

L'opera si apre con un *Avviso al lettore* nel quale Althusser dichiara che a questo volume avrebbe dovuto seguirne un altro intitolato *Lutte des classes dans le formations sociales capitalistes*, ma questo secondo tomo non è mai stato scritto.

La mancanza del secondo saggio costituisce per noi un problema, poiché l'autore, nel primo volume, lascia in sospeso la questione che qui più ci interessa rimandando appunto al saggio successivo la sua continuazione e conclusione. È tuttavia possibile sorvolare su una tale deficienza – che certamente intacca da vicino la complessità e la coerenza

²⁷³ L'autore, a questo proposito, così si esprime: «Osserviamo che la Filosofia ha conosciuto, anch'essa, importanti trasformazioni. Aristotele è un'altra cosa rispetto a Platone, lo Stoicismo altra cosa rispetto ad Aristotele, Descartes è un'altra cosa rispetto a San Tommaso, Kant è altra cosa rispetto a Descartes, ecc. Queste trasformazioni hanno forse avuto luogo senza ragione, senza altra ragione che l'ispirazione di questi grandi autori? Oppure, se vogliamo formulare diversamente la domanda, perché questi autori sono stati dei *grandi* autori, mentre una massa di altri filosofi, che hanno scritto una quantità di libri, sono rimasti per così dire nell'ombra, senza avere un ruolo *storico*?

Anche qui, osserviamo.

Constatiamo, forse con nostra sorpresa, che tutte le grandi trasformazioni nella filosofia intervengono nella storia, o quando si producono modificazioni notevoli nei rapporti di classe e nello Stato, o quando si producono grandi eventi nella storia delle scienze: ma precisiamo che le modificazioni notevoli della lotta delle classi e i grandi eventi della storia delle scienze sembrano per lo più rafforzarsi nel loro incontro per produrre effetti rilevanti nella Filosofia». Cfr. *ivi*, p. 18.

del lavoro althusseriano – e soffermare la nostra attenzione su alcuni particolari aspetti teorici presenti già nel tomo in nostro possesso che paiono avallare le considerazioni che abbiamo in mente di proporre.

In questa sede, dunque – e in conseguenza della mancanza del tomo che avrebbe dovuto essere esplicativo –, si tratterà di prendere sul serio l'ipotesi di Althusser circa la relazione tra aspetti *sociali/politici e stato delle scienze da una parte, modificazioni nella filosofia dall'altra*.

Il primo capitolo dell'opera vede Althusser alle prese con una definizione e un chiarimento circa la natura della filosofia ed è proprio questo il problema che lo conduce, sotto l'ovvia matrice marxiana/marxista che contraddistingue la sua speculazione, a porre alla base di ogni trasformazione filosofica (*sovrastruttura*) una qualche notevole modificazione nei rapporti di classe e nello Stato così come nella storia delle scienze (*infrastruttura*).

Althusser sente la necessità, prima di inoltrarsi nella schematizzazione di quanto vuole arrivare ad asserire, di porre in atto due precisazioni le quali sono, però, fra loro contraddittorie. Se operiamo un salto di poche pagine all'interno del testo althusseriano, riscontriamo un problema non da poco che riguarda la legittimità dei concetti che l'autore stesso usa. Dopo aver presentato la propria tabella, infatti, l'autore si preoccupa di chiarire che il metodo da lui adottato nell'analisi del problema trattato è "empirico", dal momento che esplicitamente afferma: «Abbiamo trovato (empiricamente) che l'esistenza della filosofia e delle sue trasformazioni sembra essere in stretto rapporto con la *congiunzione* di eventi importanti nei rapporti di classe e dello Stato da una parte, e nella storia delle scienze dall'altra»²⁷⁴.

Il fatto è che questa precisazione althusseriana, che probabilmente nei suoi presupposti avrebbe dovuto fornirgli legittimità "scientifica", cozza

²⁷⁴ Ivi, p. 21.

con quanto egli stesso dice allorquando si trova alle prese col problema del chiarire il senso di ciò che intende quando menziona il concetto «scienza». Nel momento in cui egli si riferisce al concetto «scienza» per spiegare che cosa intende quando fa ricorso al sintagma *modificazioni notevoli nello stato delle scienze*, si preoccupa subito di render chiaro che con il suddetto concetto non vuole in alcun modo riferirsi a *liste di conoscenze empiriche* quali, ad esempio, quelle in possesso di popoli come Caldei ed Egizi, che pure conoscevano un numero considerevole di ricette tecniche e risultati matematici, ma al contrario ad: «una disciplina astratta ed ideale (o piuttosto delle idee) che procede per *astrazione e dimostrazioni*» come lo è stata la matematica greca fondata da Talete²⁷⁵. Ora, a prendere veramente sul serio questa precisazione si corre il rischio di non capire quale sia il motivo teorico che la rende effettivamente valida. La possibilità di questa incomprensione è tutta interna al lavoro dell'autore, giacché Althusser – che pure, come abbiamo appena fatto notare, determina due differenti modalità secondo le quali intendere l'«empirico» – non fornisce alcuna ragione per distinguere il proprio uso del termine “empirico” da quello dal quale, in quest'occasione, intende svincolarsi.

Dovremmo forse dedurre che, malgrado tutti gli sforzi profusi per apparire *scientifico*, Althusser si confonde e non si rende conto di aver egli stesso determinato il fatto che il mero empirico non è affatto scientifico? Propendiamo per il dare carattere assertorio alla domanda appena posta, anticipando nello stesso tempo che nel prosieguo del nostro studio ci sarà modo per enucleare altre difficoltà simili.

Lo schema proposto da Althusser, che noi riportiamo per intero così come egli stesso ha creduto doveroso pubblicarlo, è il seguente²⁷⁶:

²⁷⁵ L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit., p. 17.

²⁷⁶ Ivi, p. 19.

<i>Eventi politici</i>	<i>Eventi scientifici</i>	<i>Autori</i>
<i>Costituzione dell'impero macedone (fine delle Città)</i>	<i>Idea di una scienza biologica</i>	<i>Aristotele</i>
<i>Costituzione dell'Impero Romano schiavistico Diritto Romano</i>	<i>Idea di una nuova fisica</i>	<i>Gli Stoici</i>
<i>Feudalità+primi segni di una ripresa del Diritto Romano</i>	<i>Divulgazione delle scoperte scientifiche degli arabi</i>	<i>San Tommaso</i>
<i>Sviluppo dei rapporti giuridici mercantili sotto la Monarchia assoluta</i>	<i>Fondazione della Fisica matematica con Galileo</i>	<i>Descartes</i>
<i>Ascesa della borghesia Rivoluzione francese</i>	<i>Riforma della fisica con Newton</i>	<i>Kant</i>
<i>Contraddizioni della Rivoluzione francese (minaccia del «Quarto Stato» scongiurata da Termidoro e Napoleone: il Codice Civile)</i>	<i>Prima gestazione di una teoria della Storia</i>	<i>Hegel</i>
<i>Nascita, crescita e prime lotte, sconfitte e vittorie del Movimento Operaio</i>	<i>Scienza della storia fondata da Marx</i>	<i>Marx-Lenin (materialismo dialettico)</i>
<i>Imperialismo (ascesa della «piccola borghesia»)</i>	<i>Assiomatizzazione in Matematica. Logica Matematica</i>	<i>Husserl</i>
<i>Crisi dell'imperialismo</i>	<i>Sviluppi della tecnologia</i>	<i>Heidegger</i>
<i>ecc.</i>		

L'idea di fondo da cui muove Althusser ci pare possegga, *in linea generale*, parecchia fecondità ed esattezza.

Solo *in linea generale* però, come testé abbiamo sottolineato, giacché la fertilità dell'intuizione althusseriana è riscontrabile appieno nel suo momento inaugurale, ovverosia fino a quando l'autore, attraverso la sua

tabella, intende mettere in relazione gli elementi sociali e politici con quelli scientifici e filosofici, ma mostra, invece – ed eccoci al cuore della questione –, se indagata un poco più dettagliatamente, numerosi episodi di debolezza.

Il primo momento in cui, dalla nostra prospettiva – e quindi in virtù delle analisi che abbiamo svolto sul concetto di causa/effetto seguendo le riflessioni di Wittgenstein –, l'operazione althusseriana vacilla, è quello in cui l'autore pretende di far funzionare sotto forma di movimento dialettico, quindi segnato inevitabilmente dalla *linearità causale*, l'intero meccanismo.

La forma dialettica che Althusser dà alla tabella è fonte di più di una perplessità teorica, e fra poco enunceremo un altro rischio teorico a questo aspetto connesso.

Ci sia prima consentito di esplicitare il perché del nostro rifiuto radicale della dialettica a causalità lineare della tabella althusseriana.

Le spiegazioni che abbiamo fornito nel corso della prima parte del nostro lavoro, soffermandoci sulle riflessioni di Wittgenstein, sono intrinsecamente valide a questo proposito. In apertura del testo che stiamo prendendo in esame, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, Althusser si interroga sul «che cos'è la filosofia», e prima di interrompere la questione e rimandarla in un secondo momento, cioè solo dopo esser riuscito a fornire una risposta alla domanda «che cos'è una società», fornisce delle informazioni preliminari circa l'oggetto della sua discussione (la filosofia) che ci sembrano interessanti perché sono praticamente identiche all'atteggiamento generale che la filosofia assume ogni qual volta è chiamata a definirsi. Cerchiamo di mettere ordine.

La critica alla riflessione meta-filosofica che Althusser mette in atto, che noi abbiamo ritenuto estremamente valida, bollandola come sintomo di *idealismo* dell'intera filosofia (con qualche rara eccezione, egli scrive), mal si sposa con l'ingenua e accomodante accoglienza che nella sua prospettiva

trova l'idea classicamente metafisica che occorre distinguere, per determinare l'essenza della filosofia, fra due tipi di filosofie: la filosofia del senso comune e *la Filosofia elaborata dai filosofi*²⁷⁷. Seguendo il fluire di questa distinzione althusseriana si arriva dritti ad alcune precisazioni che il sociologo e filosofo franco-algerino fa a proposito della filosofia. Esse ci suonano molto familiari. Somigliano, cioè, veramente troppo all'impostazione fenomenologica (e qui noi seguiamo senza remore l'indicazione derridiana di pensare la fenomenologia come una fase di restaurazione del pensiero metafisico più classico e, aggiungiamo, husserlianamente, ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* questo atteggiamento è ammesso candidamente come necessario e indispensabile per rinsavire dopo la sbornia del positivismo) dell'ultimo (ma, in verità, dell'intero) Husserl.

Confrontiamo due passaggi dei testi in questione.

Althusser, ad un certo punto, scrive:

Che la Filosofia possa essere qualche cosa di totalmente diverso dalla «filosofia» del senso comune, la rappresentazione popolare della Filosofia lo riconosce d'altronde esplicitamente quando ci mostra ironicamente il filosofo con la testa «tra le nuvole». [...] Il vero filosofo si «muove» in un «altro Mondo», diverso dal mondo della coscienza popolare spontanea (diciamo provvisoriamente il mondo delle «Idee»). Il filosofo «sa» e dice certe cose che gli uomini ordinari non sanno, egli deve percorrere le strade difficili dell'astrazione per raggiungere questa «conoscenza» elevata, che non è data *immediatamente* a tutti gli uomini. [...]

Cominciamo con questa semplice osservazione: se la filosofia del senso comune, a quanto sembra, è sempre esistita, la Filosofia non è sempre esistita. [...]

È un fatto che la Filosofia, quale noi la conosciamo, è cominciata per noi con *Platone*, in Grecia, nel V secolo prima della nostra era. Ora, osserviamo che la società greca comportava delle classi sociali (prima condizione), e che è alla vigilia del V secolo che la prima scienza conosciuta nel mondo, vale a dire la Matematica, comincia a esistere come *scienza* (seconda condizione). [...] Esistevano altre società di classe molto prima della Grecia del V secolo: ma esse non possedevano l'idea di

²⁷⁷ Per chi volesse approfondire la questione complessa della distinzione fra filosofia del senso comune e Filosofia tout court o in senso forte del termine – le specificazioni qui usate sono quelle utilizzate da Althusser. È egli stesso a suggerire l'utilizzo della lettera maiuscola per designare la Filosofia in senso forte e distinguerla così da quella del senso comune – rimandiamo a ivi, pp. 13-16.

una scienza dimostrativa, e, effettivamente, non avevano l'idea della filosofia. Esempi: la Grecia stessa prima del V secolo, i grandi Regni del Medio oriente, l'Egitto, ecc²⁷⁸.

Quel che ne vien fuori è l'idea che vi sia cominciamento assoluto della filosofia.

Tuttavia, siamo solo all'inizio di ogni possibile perplessità a riguardo, giacché Althusser indugia così tanto sul tema del cominciamento da non rendersi conto, ancora una volta, dell'auto-contraddizione generatasi. La sua riflessione è perfino convinta di poter render ragione di questo cominciamento assoluto in virtù dell'individuazione di due fattori causali (*classi sociali*, prima condizione, e *scienze*, seconda condizione) in mancanza dei quali, o di uno dei due – dal momento che Althusser insiste sulla congiunzione di questi – non è possibile parlare di Filosofia, ma solo di filosofia del senso comune.

È, altresì, interessante notare il fatto che l'autore faccia ricorso al criterio della razionalità per determinare la specificità della Filosofia.

Da una parte, c'è la «filosofia» passiva e rassegnata di colui che «prende le cose con filosofia» «coltivando il proprio orto» e «aspettando che ciò si sistemi» (chiameremo questa «filosofia» la *filosofia del senso comune*). Dall'altra, c'è però la filosofia *attiva* di colui che si sottomette all'ordine del mondo perché lo riconosce tramite la Ragione, sia per conoscerlo, sia per trasformarlo²⁷⁹.

Quello della razionalità è il medesimo principio che spinge Althusser a distinguere le «conoscenze empiriche» e le «ricette tecniche» dalla *scienza come disciplina astratta e ideale che procede per astrazioni e dimostrazioni*.

Si faccia attenzione al fatto che questa distinzione fra *empirico* e *trascendentale* (ideale) è, come abbiamo avuto modo di far notare discutendo delle critiche di Derrida, la base speculativa principale di tutta

²⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 15-16-17.

²⁷⁹ *Ivi*, pp. 14-15.

l'impostazione fenomenologica. Questo aspetto, secondo il nostro punto di vista, è indifferentemente osservabile sia che si sostenga l'ipotesi interpretativa derridiana, sia che non la si accetti. Husserl, d'altra parte, è assai chiaro in proposito.

La ragione è il tema esplicito delle discipline della conoscenza (cioè della conoscenza vera e autentica, razionale), della vera e autentica valutazione (i valori autentici come valori razionali), dell'azione etica (l'azione veramente buona, l'azione fondata sulla ragione pratica); la ragione è cioè un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali «assolutamente», «eternamente», «sopra-temporalmente», «incondizionatamente», validi²⁸⁰.

Ora, è impossibile negare il fatto che Husserl tiene insieme, sotto l'egida della razionalità, così come egli scrive, tutte le «discipline della conoscenza» ed è altresì chiaro il riferimento alla possibilità che anche le scienze, intese in un'ottica che miri a divincolarsi dalla conoscenza "ingenua" del *mero dato di fatto*, possono tranquillamente essere intese come discipline di conoscenza. Il fatto è però che questo ci pare essere lo stesso criterio adottato da Althusser. Ma se le cose stanno veramente così, la prospettiva husserliana ci pare essere internamente molto più coerente. È Husserl colui che la inaugura (e, in un certo senso, insieme, la continua), mentre Althusser, invece, formalmente la contesta, salvo poi non accorgersi di essere rimasto completamente invischiato in essa.

Tornando ad Husserl, il passo successivo della sua speculazione vuole che:

Se l'uomo diventa un problema «metafisico», specificamente filosofico, lo diventa in quanto essere razionale. [...] I problemi specificamente filosofici nel senso corrente, travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti. Lo travalicano appunto in quanto problemi che mirano all'idea della ragione²⁸¹.

²⁸⁰ E. Husserl, *La crisi...*, cit., p. 38.

²⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

La denuncia althusseriana delle pretese meta-filosofiche della filosofia cade, alla fine, nel pieno dell'impostazione di Husserl. In questa stessa impostazione essa trova, anzi, la propria più puntuale conferma (ci sia consentito di utilizzare il termine "conferma" in un modo così sfrontatamente anacronistico). Il problema è, smettendo di girarci attorno, quello di accertarsi della non appartenenza dell'indagine althusseriana a questa stessa matrice meta-filosofica che egli intendeva invece discutere in quanto *ideologica*. È nostra convinzione che le posizioni a partire dalle quali la speculazione di Althusser si muove lo porteranno, in maniera contraddittoria, a giungere nel pieno di quelle di Husserl. La cosa è visibile tanto nei confronti della *Filosofia*, quanto nei confronti delle *scienze*. Come può, allora, egli credere di condurre altrove, verso un esito non meta-filosofico, le proprie ragioni?

Althusser, in termini più metaforici, non vede che dal porre le questioni della conoscenza sotto queste prospettive razionali, al raggiungimento delle patologie egocentriche della filosofia (è questo ciò a cui allude Althusser quando parla di filosofia idealistica che si pensa come *Sapere Assoluto!*) il passo, oltreché breve, è assolutamente coerente. Husserl, lo si vede nel passaggio sopra riportato, aveva di mira questo obiettivo e la cosa per lui non costituisce il benché minimo problema. Diversamente stanno le cose per il filosofo marxista: Althusser casca senza alcuna rete di protezione nel pieno della contraddizione tutta filosofica che intendeva demolire.

Ma v'è di più.

In un altro passaggio del testo althusseriano è possibile leggere:

Si parla spesso di Filosofia indù e di Filosofia cinese. Può darsi che si tratti di discipline teoriche che hanno solo le apparenze della Filosofia, e che senza dubbio sarebbe meglio chiamare diversamente²⁸².

²⁸² Cfr. L. Althusser, *Lo stato...*, cit., p. 21.

Il discrimine che passa fra le filosofie indù o cinese – così come fra la Teologia occidentale o le filosofie pre-platoniche – e la Filosofia nel senso forte del termine è segnato dal carattere *razionale* di quest'ultima.

Si confronti il precedente passaggio althusseriano con quello più smaccatamente «etnocentrico» contenuto ne *La crisi* di Husserl:

La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale, «innata»* come tale nell'umanità.

Così sarebbe realmente se questo movimento, che oggi non è ancora concluso, si fosse *dimostrato* proprio quest'entelechia giunta in modo autentico ed effettivo sulla via di un puro realizzarsi, o se la ragione, effettivamente e pienamente cosciente di se stessa, si fosse rivelata nella forma che le è per essenza peculiare, cioè nella forma di una filosofia universale, procedente in un'evidenza conseguentemente apodittica, capace di un'auto-normatività e provvista di un metodo apodittico. Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la «Cina» o l'«India»²⁸³.

A destar maggior sorpresa non è tanto il fatto che la “sociologia scientifica” althusseriana renda valide e appoggi le prerogative *culturalmente occidentali* della filosofia in sé, quanto invece che l'autore smentisca continuamente le proprie premesse metodologiche.

Il punto teorico riguardante la scientificità della propria analisi sociologica viene ad essere smentito dall'interno, dal momento che Althusser, non avvedendosene, avvalora ed approva l'intero impianto filosofico tradizionale in quanto, così come egli dice (e così come abbiamo già sottolineato anche noi), idealistico. A lasciare sgomenti – nel senso più pieno del termine, non solo per la portata epistemica del discorso, ma anche per le implicite dichiarazioni di valore pratico che in esso vi sono contenute. Questo perché non riconoscendo alcun valore filosofico alle filosofie altre, cioè non occidentali, egli le relega nell'oscuro alveo dell'irrazionalismo – è l'amnesia verso le premesse di scientificità

²⁸³ E. Husserl, *La crisi...*, cit., pp. 44-45.

metodologica di cui sono sintomo gli esiti a cui Althusser giunge. L'insistenza sullo sgomento a carattere "scientifico" è tutta funzionale al nostro discorso. Si tratta, tuttavia, di far capire in cosa consiste tale funzionalità.

Quelle che stiamo attuando, infatti, potrebbero essere lette come obiezioni esterne – o *a posteriori* – alla dinamica teorica del pensatore franco-algerino. In fondo, una risposta che volesse assumersi il compito di difendere le riflessioni althusseriane dalle nostre letture critiche potrebbe prendere la seguente forma: «Non conta che Althusser sia giunto, infine, alle determinazioni idealistiche che pure costituivano il suo obiettivo polemico. Quel che è veramente importante e degno di nota è che egli vi giunga scientificamente!». Un'arringa difensiva di questo genere sposterebbe, strategicamente, l'asse del discorso. Sarebbe, cioè, una difesa *diabolica*, nel senso letterale del termine. Divaricherebbe, insomma, la questione. Questo tipo di difesa costringerebbe ad una replica molto più profonda e accurata, una replica che tenga conto della grammatica del concetto di "scientificità". Ed è per questo motivo che noi accogliamo la sfida e domandiamo: «Che significa *analisi scientifica*? Scientifico è sinonimo di empirico (come egli dice e, insieme, nega)?».

Abbiamo già fatto notare questa strana oscillazione fra empirico e non empirico nelle parole di Althusser e ritornarci ci sembra poter esser utile per chiarire il senso di quanto stiamo sostenendo.

La difesa – ritorniamoci – sosterebbe, insomma, che un conto è che alla meta-filosofia (filosofia idealistica, alla metafisica classica, all'ideologia) vi si giunga per "pregiudizio", un altro che invece vi si approdi "scientificamente".

Dal canto nostro non possiamo che osservare!

Althusser, guidato dalle premesse razionalistiche (razionalità, nel testo di Althusser è, come abbiamo visto, sinonimo di scienza e di filosofia),

scopre che le tesi della filosofia idealistica sono, per uno strano paradosso, esatte e fondate. Tuttavia, solo attraverso le sue analisi può mostrarsi la loro fondatezza ed esattezza. Il fatto che le sue riflessioni combacino perfettamente con quelle della filosofia idealistica non è un punto a loro sfavore (delle analisi althusseriane, si intende). Il metodo scientifico di cui l'autore si è servito ha dimostrato quello che ha dimostrato. Non bisogna più credere alla filosofia per fede ideologica, adesso lo si può fare secondo quanto può essere dimostrato scientificamente.

Le questioni sono, allora, due: o il pregiudizio della filosofia, nel corso dei secoli, nel proprio pensarsi come sapere assoluto, ha avuto una fortuna sfacciata, una fortuna che gli ha permesso di giungere agli stessi esiti di un'indagine scientifica su di essa o, evidentemente, c'è qualcosa che non ha funzionato nell'analisi scientifica, nella sua produzione dei risultati e quindi nel suo metodo.

La prima ipotesi è senza dubbio da scartare per più di un motivo. Quello più importante di essi è costituito dal fatto che, senza dubbio alcuno, non si può attribuire alla filosofia una "cecità costante" nei confronti dei propri pregiudizi. Non si può ingenuamente liquidare lo sforzo epistemico ed epistemologico della filosofia come se si trattasse di uno sprovveduto pregiudizio. Se le cose stanno così, però, è evidente che è la stessa base razionalistica (e la ragione, la razionalità, non vuol saperne di ammettersi come fondata su un pregiudizio) a favorire il cortocircuito.

In che modo, allora, ripensare la razionalità nelle scienze, nella filosofia, e in tutte le discipline conoscitive? La domanda è uguale a quella che ci siamo più sopra posti circa il senso della scientificità.

Rimandiamo a più tardi questo grosso problema e continuiamo nell'analisi del sistema di Althusser.

Un secondo momento di debolezza teorica della prospettiva di Althusser è destinato a minacciare dall'interno (parlando di "interno"

intendiamo asserire che la critica che intendiamo muovergli non è *a posteriori* come la precedente, ma si scaglia direttamente verso i termini stessi che costituiscono il sistema dialettico althusseriano) ed in più agendo retroattivamente, l'intero impianto riflessivo del sociologo e filosofo franco-algerino, disinnescando anche quanto di valido in esso è contenuto ed è possibile riscontrare. Tale secondo momento, insomma, rischia di far vacillare la teoria althusseriana anche nelle sue linee più generali che noi avevamo preliminarmente deciso di ammettere e di far funzionare nella nostra discussione. È nostra convinzione che il problema sia riscontrabile tanto all'interno della *tabella*, quanto nei presupposti che la vorrebbero rendere valida. Esso è costituito dalla fondata impressione che sia lo stesso presupposto cardine della riflessione dell'autore a presentare incoerenze teoriche e a far girare a vuoto gli ingranaggi del dispositivo sociologico che Althusser, dal canto suo, presenta con tutti i crismi della certezza e della fierezza. Insistendo sul fattore dato dalla "congiunzione", egli, nella schematizzazione che fornisce, non solo indica il fatto che la filosofia è un prodotto dei due termini della diade formata da *rapporti di classe- Stato/trasformazioni scientifiche*, ma anche che il secondo termine, ovvero le trasformazioni scientifiche, come si addice al presupposto dialettico, sia *autonomo e indipendente* da ogni relazione col sociale. I due termini della diade sono, ci sembra abbastanza evidente, sciolti da ogni dipendenza, cosicché quando (e solo quando) si verifica (ecco la causalità che fino ad adesso è rimasta poco visibile) la contemporanea presenza di questi due fattori, nasce, allora, una *grande filosofia* nel senso prima esplicitato.

La Filosofia, nell'ipotesi althusseriana, è data come sintesi dialettica dei due fattori.

Provando ad indagare singolarmente gli elementi della tabella dialettica, l'impressione che se ne ricava è assai singolare. Vediamo di mostrare in cosa consiste tale singolarità.

Althusser sembra compiere un'operazione funzionante. Questo, però, a patto di riuscire a giustificare alcune cose che egli sembra invece trascurare. Ci sia concesso di battezzare come "ontologica" tale questione. Il punto risiede tutto nel riuscire a far vedere che, contrariamente a quanto accade per la Filosofia, i primi due elementi della tabella althusseriana sono trattati come se fossero dei *dati di fatto* incontrovertibili ed assoluti, nel senso letterale di liberi da ogni legame. L'autore, cioè, non si pone il problema di chiarire da dove vengono essi stessi. La cosa è assai più visibile se si esaminasse il singolo caso delle scienze che, tanto nello schema althusseriano, quanto nelle esplicitazioni che egli fornisce durante tutto il corso della trattazione, sembrano veramente non intrattenere alcun legame di qualsivoglia natura con l'elemento a prima vista più specificamente sociale (quello, cioè, dato dalle modificazioni nei rapporti di classe e nello Stato). In realtà, la medesima questione riguardante l'origine della Filosofia, così come è stata sentita bisognosa di una risposta da parte di Althusser, può esser fatta valere anche per i due fattori determinanti alla sua formazione. In altre parole, la domanda sarebbe: da dove vengono questi due fattori? Cos'è che determina le loro modificazioni?

Althusser tratta, a prima vista, questi due elementi come se fossero "primitivi", inderivabili.

Per quel che concerne il primo fattore – le modificazioni nei rapporti di classe e nello Stato – si tratta di render ragione del fatto che, secondo la prospettiva althusseriana, illustrare i meccanismi di modificazione e quindi di costituzione ontologica dei rapporti di classe e dello Stato è possibile rispondendo alla domanda «cos'è una società?», domanda che lo vedrà impegnato, come avevamo anticipato, più avanti nella discussione. Dovremmo, dunque, per non peccare di malafede, concedere ad Althusser il tempo necessario per spiegarsi.

Tuttavia, seguire pedissequamente il testo di Althusser ci allontanerebbe di molto dall'obiettivo della nostra analisi. In verità, anche per la mancanza del secondo tomo cui facevamo cenno, Althusser si perde in altre innumerevoli specificazioni senza mai affrontare la questione direttamente. Per questa ragione riteniamo che, anche se ad un livello preliminare, è possibile muovere un'obiezione di fondo alla prospettiva evidenziata nella tabella da noi riprodotta. Il dubbio, il sospetto più forte che ci sovviene è che, nell'ansia di fornire una spiegazione causale alla formazione della filosofia, l'autore abbia finito per *separare troppo ciò che in realtà non può essere separato*. Se si continua a leggere il testo, infatti, ne viene fuori che è possibile racchiudere all'interno della definizione di «sovrastuttura» tutti e tre gli elementi che compongono la tabella. Certamente, seguendo l'impostazione classica marxista (è lo stesso Althusser a definirla classica), si può far notare come tutti e tre i fattori rappresentino dei «livelli», delle «istanze» diverse all'interno di ciò che si definisce «sovrastuttura». Occorre, per comprendere figurativamente l'immagine che l'autore propone, pensare la *sovrastuttura* come la parte più alta di un edificio divisa a propria volta in piani differenti. Al piano più alto sta la Filosofia: essa è in ultima istanza la *sovrastuttura più sovrastuttura*. Le modificazioni nella lotta di classe e nello Stato e lo stato delle Scienze funzionano, pur essendo sempre parte della sovrastuttura, come base (infrastruttura) per la filosofia. Se ci si domandasse, qual è, dunque, l'infrastruttura generale, o per rimanere all'interno della *topica* che Althusser segue, la base dell'edificio, la risposta non potrebbe che essere una soltanto: ciò che determina quel che accade nei «piani della sovrastuttura» è quello che succede nella base economica.

Tutto ciò, però, non riesce a spiegare il perché di una divisione per livelli che egli stabilisce nel modo determinato che abbiamo mostrato (al *piano più basso* vi sono le modificazioni nella lotta di classe e nello Stato;

quello intermedio è costituito dallo stato delle Scienze; l'ultimo, il più alto, è dato dalla filosofia).

Althusser sembra ignorare, per esempio, che è assolutamente impossibile scindere, così come egli fa all'interno dello schema, la filosofia dalla scienza, per giunta pensandola come *prodotto* di quest'ultima. La cosa è immediatamente osservabile storicamente se solo si facesse più attenzione alla sua nascita come "discorso di verità" contrapposto al mito o se, ancora storicamente, fosse possibile trovare uno scienziato che sia stato solo uno scienziato o un filosofo che sia stato solo un filosofo. Si dirà: "Questa obiezione è *naïf*, troppo *naïf*!"

Probabilmente non ci si sbaglia se la si intende in questo modo; tuttavia è un fatto storico che da Pitagora a Frege, da Aristotele ad Heisenberg, da Talete a Marx e a Russell, le due figure sono spesso state inscindibili, né, in molti casi, avrebbero potuto mai esserlo. Althusser questo lo sa – anche se se ne dimentica²⁸⁴ –, visto che egli stesso, nel testo, riporta la frase che campeggiava all'ingresso della Scuola di Platone: «Non entri nessuno che non sia un geometra». Probabilmente, prendere in seria considerazione quella frase, al di là della significazione che egli gli attribuisce, lo avrebbe condotto a mettere in crisi le proprie convinzioni scientifiche (nel senso di sociologicamente scientifiche). La lettura che Althusser ne dà è logicamente ed inevitabilmente coerente con quanto egli vuole affermare, dal momento che così scrive: «Queste due realtà: classi sociali e scienza matematica (dimostrativa) sono registrate nella Filosofia di Platone e sono unite in essa. Platone aveva scritto sul portico della Scuola in cui insegnava la Filosofia: 'Non entri nessuno che non sia un geometra'. Ed egli si serviva della "proporzione geometrica" (che fondava l'idea di uguaglianza proporzionale, cioè di disuguaglianza) per stabilire tra gli uomini dei

²⁸⁴ È forse questa un'altra amnesia? Crediamo di no. Siamo sicuri non si tratti di una patologia della sua memoria, ma di una direzione interpretativa ben precisa.

rapporti di classe adeguati alle sue convinzioni di aristocratico reazionario»²⁸⁵.

La coerenza cui facevamo cenno in precedenza, a proposito dell'interpretazione del rapporto tra lotta di classe, Stato, Scienza e Filosofia, è però solo apparente. Althusser non si avvede che nello spiegare il perché la Filosofia dipende dalla Scienza, egli, nel passo citato, inverte l'ordine dei fattori, e così facendo vien meno all'ordine topico che in qualche modo egli aveva fissato e a cui si richiamava. Si noti che egli scrive che è la proporzione geometrica ciò di cui si serve Platone per stabilire i rapporti di classe. Insomma, il risultato concreto, immediatamente osservabile a partire dal testo, è che la *tabella* che avrebbe dovuto esser strumento immediato per far vedere il movimento teorico che egli intende avvalorare, non funziona molto bene. O meglio, se essa funziona, lo fa in un modo diverso da quello che l'autore pretendeva aver individuato. Osiamo affermare che è lo stesso Althusser a non riuscire a farla funzionare, anche se non è propriamente in questo che risiede la questione.

La nostra opinione circa i problemi appena sollevati è la seguente: la tabella non funziona – non può funzionare ed Althusser commette, come abbiamo visto, almeno un *lapsus* che testimonia ciò – perché *pretende di disgiungere ciò che non può esser disgiunto*. Tuttavia, questa è la sua inefficienza minore o meno grave. Essa non può neanche far vedere come funzioni il meccanismo di determinazione (dalla base ai piani più alti della sovrastruttura) che nei propositi del suo autore sarebbero dovuti diventare evidenti.

Il motivo di queste deficienze funzionali è in realtà tutt'altro che tecnico-funzionale: il suo stesso autore, cioè, non avrebbe potuto sistemarla meglio o renderla più performante in alcun modo. Il limite principale della tabella è di natura epistemologica e metodologica: Althusser non vede – e questo

²⁸⁵ Cfr. L. Althusser, *Lo stato...*, cit., p. 17.

aspetto costituirà la *promessa epistemica* di questa fase finale del nostro studio, nel senso che ci riserviamo di esplicitare quanto qui stiamo asserendo in fase preliminare – che tutta la sua tabella, malgrado tutte le specificazioni, tutte le distinzioni che l'autore si sforza di fornire, non fa altro che parlare di «società» nell'insieme. Agli elementi che nella tabella sono indicati, vanno aggiunti tutti i fattori economici, le infrastrutture, che il sociologo/filosofo pensa come determinanti per la produzione dei cambiamenti nei piani più alti dell'edificio «società». La «società», così come intendiamo definirla e discuterla noi, è il *tutto* formato da questi elementi che ne rappresentano fattori i quali non si prestano alla lettura troppo ingenuamente causalistica pensata da Althusser. Tenteremo di mostrare, insomma, che la suddivisione cui egli sottopone gli aspetti “culturali” (scienze e filosofia) e sociali (lotta di classe) è assolutamente fittizia e arbitraria. Non solo. Si fosse limitata ad esser tale, se cioè Althusser avesse ammesso questo aspetto, ci avremmo trovato ben poco da dire, essendo noi disposti ad accettare la presenza inevitabile di uno scarto tra il dato scientifico e la realtà. Il punto è che invece egli ritiene che questo suo punto di vista sia scientifico in un senso totalizzante. Intendiamo dire, cioè, che il ricorso all'idea di *empirismo* cui Althusser fa riferimento, è effettivamente esplicativo sul modo con il quale egli intende riferirsi al concetto di Scienza. Fra questa e la realtà, secondo la sua visione, c'è un legame profondo, come se fosse possibile passare dall'una all'altra con semplicità in virtù dell'analisi dei dati empirici. La scienza dice, insomma, come davvero la realtà è.

Ma, a stare più attenti, questo modo di intendere la determinazione del concetto Scienza implica anche altro.

Il metodo empirico permette di individuare questioni sociali (le classi) e di notare che esse, in congiunzione con le scienze, danno vita alle filosofie. Come abbiamo già fatto notare, Althusser non si accorge che i suoi elementi

devono in realtà essere considerati come non scomponibili. Almeno, non secondo il modo in cui egli crede di poterlo fare, mettendo cioè in evidenza cause ed effetti, come se veramente fosse possibile individuare questi sotto un aspetto lineare. Quel che viene fuori dalla sua analisi, infatti, non è altro che una enunciazione di elementi che, insieme, formano la complessa trama sociale. Quest'ultima è, dunque, completamente un'altra cosa dalla mera individuazione di fattori principali e secondari al suo interno (piani più bassi/piani più alti).

Per dimostrare quel che abbiamo appena asserito secondo una modalità che è ancora del tutto preliminare, saremo chiamati ad appellarci alla chiarificazione di due concetti fondamentali. Dovremo cioè, prima di tutto, chiarire che cos'è la «Scienza» – e questo avverrà in un modo ben preciso – e che cos'è la «Scienza Sociale», dal momento che occorre rispondere in qualche modo alla domanda implicita che chiede di esplicitare come possano essere fatti valere i criteri scientifici sul piano conoscitivo che si preoccupa di fornire elementi epistemici ed epistemologici intorno al concetto di Sociale.

§ 4. «Scienza» e «Tradizione». Qual è l'idea di scienza che serve alla nostra analisi?

Inoltrarsi in una discussione che si occupi di stabilire una (ri)formulazione filosofica del concetto «scienza» è, certamente, un qualcosa che richiederebbe un approccio di tipo iper-specialistico, ma che allo stesso tempo conferirebbe al lavoro un carattere monumentale. Per questa ragione è necessario precisare che non imbastiremo uno studio troppo meticoloso sul piano storico. La lettura storica, secondo il nostro parere, costituisce sì il livello quasi naturale dal quale partire, ma non è questa la sede opportuna

per correre il rischio che essa possa diventare troppo ingombrante tanto da soffocare il fine della nostra analisi. Un fine che ormai inizia a intravedersi in maniera sempre più precisa e che è costituito dal determinare il senso attraverso cui intendere la nozione di «Scienza Sociale».

Ci sia permesso, quindi, sottostando al criterio economico del massimo risultato con il minor sforzo possibile, di applicare una strategia di analisi che ritaglierà in una maniera particolare lo spazio necessario alla determinazione del concetto di «scienza» che intendiamo raggiungere. Verranno cioè confrontate due differenti modalità attraverso le quali intendere il concetto «Scienza» e la nostra attenzione si concentrerà solo su quella più funzionale alla discussione.

La modalità che decideremo di escludere dal “primo piano” della nostra attenzione non rimarrà, tuttavia, completamente elusa. Essa troverà, anzi, il modo di venir presentata, non solo in negativo, ovvero come prospettiva antitetica a quella che verrà più dettagliatamente analizzata, ma otterrà spazio di esplicitazione in determinati momenti della discussione, poiché è assolutamente poco plausibile (e poco corretto) pensare di *bypassarla* tout-court. Si troverà, dunque, il modo di porre, almeno in linea generale, dei confronti teorici in grado di determinare, in entrambe le direzioni, differenze e caratteri principali.

Vediamo dunque più da vicino quali sono le due differenti modalità di intendere il concetto «scienza» e per realizzare ciò è veramente utile tornare all'analisi derridiana dell'opera di Husserl.

Nella già menzionata *Introduzione* allo scritto *L'origine della Geometria* del fenomenologo tedesco, Derrida imbastisce una discussione, destinata a rimanere cruciale – durante l'esposizione del commento derridiano a Husserl vi avevamo fatto preciso riferimento, come si ricorderà, per mostrare la genesi del pensiero di Derrida sulla scrittura – per l'intero sviluppo della propria filosofia.

Nello specifico frangente che ci troveremo ad esporre di seguito, il filosofo franco-algerino si sofferma sul problema – a suo dire fondamentale per l'intero impianto fenomenologico husserliano – che sorge allorquando Husserl si interroga sullo:

statuto degli oggetti ideali della scienza – di cui la geometria è un esempio – della loro produzione attraverso atti d'identificazione del «*medesimo*», della costituzione dell'esattezza mediante idealizzazione e passaggio al limite a partire dai materiali sensibili, finiti e prescientifici del mondo della vita. Si tratta ancora una volta delle condizioni di possibilità, solidali e concrete, di questi oggetti ideali: il linguaggio, l'intersoggettività, il mondo, come unità di terreno e d'un orizzonte²⁸⁶.

L'autore è, in questo passaggio, tutto intento nell'esporre in maniera neutra l'obiettivo del lavoro husserliano.

Tuttavia, è per noi necessario intervenire sul testo derridiano preannunciando che nelle due citazioni che riporteremo a breve saremo noi stessi a far sopraggiungere una vena polemica che, almeno sotto la cifra stilistica diretta di Derrida, rimane sullo sfondo.

Ad un certo punto della discussione, il filosofo franco-algerino, preoccupandosi di dover chiarire il punto di vista husserliano sulla questione della *Weltanschauung* – il quale è (questo aspetto è lo stesso Derrida a precisarlo) tutto teso a voler strappare quest'ultima all'immanenza soggettiva cui, ad esempio, il diltheismo pareva averla consegnata – e sottolineando il fatto che il pensiero di Husserl a proposito dello statuto della scienza oscilla tra due concezioni inconciliabili, scrive:

Talvolta Husserl considera la geometria e la scienza in generale come delle forme in mezzo ad altre di ciò che egli chiama mondo culturale²⁸⁷. Esse prendono in effetti da questo tutti i suoi caratteri. Questo mondo è interamente «*nato dalla tradizione*». E le scienze sono tradizioni tra le altre. [...] Allo stesso modo,

²⁸⁶ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 71.

²⁸⁷ Come si avrà modo di osservare, la parola 'talvolta', segnata in corsivo, è l'espedito grafico che Derrida usa per contrassegnare le due tesi contrastanti di Husserl.

sappiamo che l'umanità ha un passato e che, per questo, è in essa che si sono trovati i «*primi creatori*»; questi ultimi hanno istituito delle forme spirituali nuove, ma hanno potuto farlo solo disponendo di materiali grezzi o già tradizionali, cioè informati dallo spirito.

D'altra parte, il divenire tradizionale di ogni cultura raccoglie in ogni momento la totalità, in una sincronia mediata o immediata, non ha lo stile della genesi causale. [...]

Senza dubbio, in quanto forma della cultura, l'idea della scienza fa anch'essa parte della *Weltanschauung*; senza dubbio il contenuto della scienza e della filosofia si trasmette secondo il medesimo processo di tutte le altre forme della cultura e della tradizione in generale. [...] Il presente non si manifesta né come la rottura, né come l'effetto di un passato, ma come ritenzione di un presente passato, vale a dire come ritenzione di ritenzione, ecc. Una volta finito il potere ritenzionale della coscienza viva, quest'ultima conserva significazioni, valori e atti passati sotto forma di habitus e di sedimenti. La funzione della sedimentazione tradizionale nel mondo comunitario della cultura sarà di oltrepassare la finitudine ritenzionale della coscienza individuale. [...] In ogni momento, ciascuna totalità storica è una struttura culturale animata da un progetto che è un «*idea*». Così, anche la *Weltanschauung* è una «*idea*»²⁸⁸.

E infatti, per rendere chiara e manifesta l'oscillazione concettuale in seno all'idea di Husserl riguardo lo stesso problema, Derrida continua:

Talvolta, al contrario, Husserl descrive la scienza come una forma unica ed archetipica della cultura tradizionale. Oltre a tutti i caratteri che essa ha in comune con le altre formazioni culturali, porta con sé un privilegio essenziale: non si lascia rinchiudere in alcuna cultura storica determinata come tale, poiché ha valore universale di *verità*. [...] Essa è l'idea di ciò che, sin dal primo istante della sua produzione, deve valere per sempre e per chiunque, al di là di ogni data area culturale. Essa è l'idea infinita opposta all'idea finita che anima la *Weltanschauung*²⁸⁹.

Come si può ben osservare da sé, attraverso queste due citazioni derridiane, si profilano le due diverse modalità di concettualizzazione del concetto «scienza» che avevamo anticipato voler mettere a confronto. Seguendo l'obbligo teorico della nostra premessa, tuttavia, quel che adesso ci interessa, ai fini della nostra discussione, è la riproposizione sotto una

²⁸⁸ Ivi, pp. 106-107-108.

²⁸⁹ Ivi, p. 108.

diversa forma della prima (secondo l'ordine dell'esposizione) delle tesi di Husserl.

Stiamo affermando, insomma, che faremo nostra la tesi che individua la *Weltanschauung* come concetto centrale ai fini del discorso che si interroga sulle possibilità di una *storia* e di una *storicità* della scienza come forma di cultura²⁹⁰, un discorso che riesce, così facendo, a tenerla in una rete di conoscenze nella quale sono presenti tutte le altre forme di cultura, senza cadere, dunque, nell'oscillazione husserliana riguardante la sua unicità ed esemplarità.

Prima di concentrarci, però, sugli aspetti che riguardano più da vicino questa idea, prima di suffragarla, cioè, con argomentazioni che riteniamo utili a tal fine, ci sia consentito un preciso chiarimento intorno al problema del rapporto – nel modo con il quale intendiamo trattarlo – tra Filosofia e Scienza. Si tratta, a ben vedere, di ritornare sulle ragioni che individuano la *forma filosofica* come parametro per la discussione (e per l'eventuale soluzione) dei problemi che costituiscono il nucleo speculativo di cui ci stiamo occupando.

Per poter ottemperare a questo compito, occorre gettare lo sguardo su un campo del sapere che è strettamente legato, anzi, a guardar bene, doppiamente legato a quanto abbiamo fin qui discusso. In particolare – e rendiamo manifesto così questo doppio legame –, ci occorre prima di tutto rivolgere la nostra attenzione verso la chiarificazione di quanto abbiamo sostenuto nella prefazione a questo lavoro, ovverosia quando abbiamo messo in relazione, sul piano storico ma non solo, il concetto generale di

²⁹⁰ Riferendoci a concetti come *storia* e *storicità* è necessario operare una specificazione. Il nostro non sarà un punto di vista *storicista* nel senso classico del termine e nel senso che Husserl attacca. D'altra parte, è lo stesso Husserl a differenziare la *storia* e la *conoscenza storica* dallo storicismo: «Se [...] considero lo storicismo come un fraintendimento gnoseologico, che in virtù delle sue assurde conseguenze dovrebbe essere respinto così risolutamente come il naturalismo, vorrei tuttavia sottolineare esplicitamente che riconosco pienamente l'immenso valore che ha la storia, intesa nel senso più ampio, per il filosofo». Cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 80.

Geisteswissenschaften con quello più determinato di Scienza Sociale. E poi, (secondo legame) perché il suggerimento lo accogliamo direttamente dalla discussione di/su Althusser, la quale, come si è avuto modo di sottolineare, chiama direttamente in causa la Scienza Sociale allorquando ammonisce circa la necessità di una definizione del concetto di «società». Va da sé, allora, che per poter continuare in questa direzione sia di fondamentale aiuto interessarci al modo in cui il problema «società» e «sociale» debbano essere affrontati.

§ 5. *La «scienza sociale».*

Analisi del concetto e delle relazioni che esso intrattiene con la filosofia. L'esempio fornito da «Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia» di Peter Winch

Raggiungere la determinazione del concetto «Scienza Sociale» reca con sé una problematica metodologica che si struttura tutta a partire dalla convinzione, tuttora imperante in alcuni ambiti sociologici, che il paradigma teorico di studio dei fenomeni sociali debba poter essere appiattito *in toto* su quello delle Scienze naturali.

È quanto, preliminarmente, era stato fatto notare quando ci si era soffermati sulla breve analisi del passo di Durkheim riportato in nota.

Il tratto positivo di questa concezione, a nostro parere, risiede nel fatto che, poiché è da subito apparsa, non solo genealogicamente, come la più “forte” delle concezioni riguardanti il rapporto fra “sociologia e scienza”, autorevoli voci contrarie si sono mosse per tentare una sua ridiscussione sotto quelli che potremmo definire versanti di segno opposto. Essa offre, appunto, a Peter Winch, ne *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, l'opportunità di interrogarsi circa la validità di una idea di tal

genere e di riconsiderare il ruolo che la speculazione filosofica possiede nel delimitare le possibilità gnoseologiche di un approccio di questo tipo.

Quel che risulterà dalla nostra analisi sarà la scoperta e la difesa epistemologica di diversi ambiti di conoscenza cui ci pone di fronte la realtà sociale.

Tutto questo sarà reso possibile a partire da un approccio più filosofico che scientifico (nel senso comune di Scienza Naturale) – e costituisce, in quanto tale, la più coerente fuoriuscita teorica del nostro proposito di studio filosofico sul concetto di Scienza Sociale e, a ben guardare, della stessa filosofia – in cui Peter Winch confronta le teorie epistemologiche del passato e del presente sulla scorta delle considerazioni di Wittgenstein riguardo l'aspetto prettamente pubblico (e sotto l'egida wittgensteiniana, quindi, sociale) del linguaggio.

Si presti attenzione al fatto che da questo momento in poi inizia a cristallizzarsi il tema che sarà sempre più ricorrente all'interno della nostra discussione ed in quella degli autori che si è scelto di commentare. Non è assolutamente un caso se il ricorso al tema della «socialità» del linguaggio, o più in generale all'*habitus sociale*, sia presente nella discussione di Husserl, in quella del Derrida lettore di Husserl – anche se a nostro parere questo aspetto può indirizzarsi più generalmente verso tutta la speculazione derridiana – e, in una maniera più “pacifica”, cioè più ovvia, nelle riflessioni di Wittgenstein oggetto dell'attenzione diretta dell'analisi di Winch.

Lo scopo del testo winchiano consiste nel mostrare che, stando alle parole dello stesso autore: «chiarire la natura della filosofia e chiarire la natura delle scienze sociali costituisce un'unica operazione, poiché ogni serio studio della società deve essere filosofico e ogni seria filosofia deve preoccuparsi della natura della società umana»²⁹¹.

²⁹¹ P. Winch, *Il concetto...*, cit., p. 15.

Il perché la nostra scelta sia caduta proprio sul testo di Winch non avrebbe potuto trovare migliore delucidazione. È l'autore stesso a soccorrerci nel rimettere a fuoco l'oggetto della nostra discussione e, certamente, dal canto nostro, il modo migliore per esplicitarne il contenuto consiste nel riproporne la strategia d'analisi attuata dallo stesso Winch.

L'obbiettivo principale del filosofo inglese è quello di condurre un attacco su due fronti contro, da una parte, la cosiddetta «concezione sotto-occupazionista» della filosofia – così come essa fu formulata dal suo fondatore John Locke nel passo della *Lettera al lettore* che costituisce la prefazione al *Saggio sull'Intelletto Umano*²⁹². Tale posizione sotto-occupazionista mira a limitare il compito filosofico alla sola opera di eliminazione delle confusioni linguistiche che sorgono sul cammino della vera conoscenza garantita dalla scienza e dal metodo sperimentale che essa usa – e la concezione che vede la filosofia come una «super-scienza» impegnata a costruire e refutare teorie scientifiche mediante i suoi ragionamenti del tutto *a priori*, dall'altra.

L'autore inglese ritiene che entrambi i fattori di questa contrapposizione dicotomica poggino le loro convinzioni su di un terreno epistemologico – che riesce a diversificarsi da parte a parte se si considerano gli esiti pratici e i procedimenti di metodo, ma che è sostanzialmente univoco nel presupposto classicamente metafisico – molto debole (oltreché fuorviante) e reputa operazione sensata il tentare di scardinare i presupposti che ne stanno alla base. Il punto al quale la sua analisi giungerà, ovviamente solo dopo aver vagliato le differenti possibilità teoriche che le due tesi pongono come necessarie e dopo esser riuscito a giungere ad una loro risoluzione all'interno di un percorso filosofico molto più eterogeneo di quello a cui le ipotesi contro le quali si batte avrebbero potuto condurre – sia detto con

²⁹² J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. di V. Cicero e M. G. d'Amico, Bompiani, Milano 2007.

estrema semplicità e sintesi –, è tutto circoscritto all'interno di un efficace passaggio testuale contenuto nel § 3 del I capitolo:

Mentre lo scienziato cerca di scoprire la natura, le cause e gli effetti di *particolari* oggetti e processi reali, l'interesse del filosofo è volto alla natura della realtà in quanto tale e in generale. Burnett descrive questa situazione molto felicemente [...] quando afferma [...] che il senso in cui il filosofo pone la domanda «che cosa è reale» implica il problema della relazione tra l'uomo e la realtà, problema che ci porta oltre la pura scienza. «Dobbiamo chiederci se la mente dell'uomo possa avere qualche contatto con la realtà, e in caso positivo, che differenza questo faccia per la sua vita»²⁹³. Ora pensare che questa questione possa essere risolta coi metodi sperimentali implica un errore altrettanto grave che pensare che la filosofia coi suoi metodi aprioristici possa competere con la scienza sul suo terreno. Questa infatti non è una questione empirica ma *concettuale*. Ha a che fare col *contenuto del concetto di realtà*. Qualunque riferimento ai risultati di un esperimento non farebbe che eludere questa importante questione dal momento che il filosofo sarebbe costretto a chiedere in base a quali ragioni quei risultati stessi vengano accettati come «realtà». Naturalmente questo non fa che esasperare lo scienziato sperimentale – e non a torto, almeno dal punto di vista dei suoi scopi e dei suoi interessi. Ma il significato della questione filosofica non può essere afferrato entro il quadro concettuale della scienza sperimentale. Ad essa non si può rispondere generalizzando da esempi particolari dal momento che una particolare risposta alla questione filosofica è di già presupposta nell'accettazione di quegli esempi come reali²⁹⁴.

Ci rendiamo conto, tuttavia, di aver corso troppo. È necessario quindi fornire ulteriori delucidazioni per chiarire quel che si intende quando si utilizzano espressioni come «teoria sotto-occupazionista» e «filosofia come super-scienza».

Winch, per quel che concerne la prima, così si esprime:

In primo luogo c'è l'idea «che la filosofia vada distinta dalle altre arti o scienze più per il suo metodo che per il suo oggetto»²⁹⁵. Questa è un'ovvia conseguenza della concezione sotto-occupazionista; infatti, entro di essa, la filosofia non può dare alcun contributo positivo alla comprensione del mondo: essa ha la funzione puramente negativa di rimuovere gli impedimenti al progresso della conoscenza.

²⁹³ Winch si riferisce a T. Burnett, *Greek Philosophy*, Macmillan, Londra 1914, pp. 11-12.

²⁹⁴ P. Winch, *Il concetto...*, cit., pp. 21-22.

²⁹⁵ Qui Winch cita Ryle. Cfr. G. Ryle, *Dilemmi*, tr. it di E. Mistretta, Ubaldini, Roma 1969.

Il fattore principale di questo progresso va perciò cercato in metodi del tutto differenti da quelli impiegati nell'ambito della filosofia; va cioè cercato nella scienza. Entro questa prospettiva perciò la filosofia è un'attività parassitaria rispetto alle altre attività; non ha problemi propri, ma è semplicemente una tecnica per risolvere problemi incontrati nel corso di ricerche non-filosofiche. [...] Nuove conoscenze positive vengono acquisite soltanto dagli scienziati mediante metodi sperimentali e osservativi. Il linguaggio è uno strumento indispensabile in questo processo; come ogni strumento, il linguaggio può sviluppare alcuni difetti, e quelli che gli sono peculiari sono le contraddizioni logiche, spesso concepite in analogia ai difetti meccanici degli strumenti materiali. Proprio come altri tipi di strumenti hanno bisogno di tecnici per conservarli in buon funzionamento, lo stesso accade per il linguaggio. Mentre il compito di un meccanico è quello di eliminare, ad es., blocchi nei carburatori, il compito del filosofo è quello di eliminare contraddizioni dall'ambito del linguaggio²⁹⁶.

Per ciò che riguarda la caratterizzazione della filosofia come «super-scienza», invece, l'autore così scrive:

Questa concezione [quella sotto-occupazionista] è in buona parte una reazione contro la rappresentazione del filosofo come «super-scienziato», secondo cui la filosofia è in diretta concorrenza con la scienza e punta a costruire o a refutare teorie scientifiche mediante ragionamenti del tutto *a priori*. Questa rappresentazione è stata giustamente ridicolizzata²⁹⁷.

Torniamo, dopo aver presentato le due posizioni, alla delucidazione di quanto Winch aveva posto come orizzonte concettuale nella prima delle tre citazioni più sopra riportate.

L'autore, ad un certo punto della sua discussione, inizia a controbattere punto per punto quelle che sono le conseguenze teoriche che sottostanno all'assunzione delle due ipotesi riguardanti lo scopo e la natura della filosofia. La tesi dell'autore è, così, tutta incentrata intorno alla corretta comprensione di ciò che il concetto di «intelligibilità» reca con sé in maniera implicita, con il precipuo scopo di chiarire che cosa significa dire

²⁹⁶ P. Winch, *Il concetto...*, cit. pp. 16-17.

²⁹⁷ Ivi, p. 19.

che *la realtà è intelligibile*²⁹⁸. In particolare, Winch difende la *Filosofia della scienza* per ciò che concerne il suo scopo e lo stimolo che essa acquista a partire da se stessa, e non semplicemente in virtù del suo carattere “parassitario” nei confronti della scienza. Nelle parole dell’autore: «Lo stimolo alla filosofia della scienza deriva dall’interno della filosofia piuttosto che dall’esterno, e cioè dalla scienza. Il suo scopo non è quello semplicemente negativo di eliminare gli impedimenti presenti nel processo di acquisizione di ulteriori conoscenze scientifiche, ma quello positivo di accrescere la comprensione filosofica di ciò che è implicito nel concetto di intelligibilità»²⁹⁹.

Fin qui sembra che l’obiettivo del suo lavoro sia semplicemente quello di prendere le distanze dalla teoria sotto-occupazionista, ma l’autore si affretta subito a chiarire la lontananza anche dalla teoria della filosofia come *super-scienza* che potrebbe nascere e accreditarsi sotto l’egida di una gnoseologia tradizionalmente intesa – d’altra parte, ci sembra abbastanza evidente (ed era stato già anticipato) che la messa a fuoco del problema della relazione fra il discorso scientifico e quello filosofico, così come da Winch prospettato, eviti di per sé una tale eventualità. Se il pericolo, tuttavia, potrebbe consistere nelle possibilità di una ricaduta teorica nell’alveo della superstiziosa credenza che sia possibile risolvere tutte le *varietà* del concetto di intelligibilità sotto un unico schema (quello filosofico, per intenderci), l’autore è molto attento nell’evitarlo. Puntuale, infatti, alcune righe dopo, Winch continua l’esposizione del proprio punto di vista scrivendo:

Se infatti il concetto di intelligibilità (e, aggiungerei, allo stesso modo il concetto di realtà) sono sistematicamente ambigui relativamente a diverse discipline intellettuali, non accade forse che il compito filosofico di esplicitare questi

²⁹⁸ Il concetto di “realtà” cui fa riferimento Winch deve essere sempre inteso come «realtà sociale».

²⁹⁹ Ivi, p. 33.

concetti si frammenti nelle filosofie delle varie discipline in questione? Non accade forse che la gnoseologia come disciplina *speciale* dipenda dal pregiudizio che tutte le varietà del concetto di intelligibilità possano essere sussunte sotto un unico schema? Benché questa sia una conclusione falsa, essa ci mette giustamente in guardia contro l'aspettativa che la gnoseologia possa formulare un insieme di *criteri* di intelligibilità. Il suo compito sarà piuttosto quello di descrivere le condizioni che devono essere soddisfatte perché ci possano *essere* criteri di comprensione in generale³⁰⁰.

Alla luce di quanto qui appena riportato, ecco che speriamo si chiarisca il senso di quanto avevamo denominato attraverso il sintagma Teoria della Conoscenza. Il senso di tale denominazione, che avevamo fornito in via forse troppo provvisoria, può e deve essere bilanciato con l'esplicazione e delucidazione da Winch ritenuta necessaria.

Si tratta, a questo punto, di seguire l'autore sul sentiero delle distinzioni che egli stesso propone di operare. Prendiamo il caso della distinzione winchiana tra ricerca gnoseologica e gnoseologia classica: la posizione dell'autore riguardo questa necessaria distinzione rimanda all'enucleazione di ambiti di ricerca eterogenei che possono però essere tenuti insieme attraverso l'utilizzo dei concetti di «comprensione» ed «intelligibilità». Ovviamente, Winch non trascura di mettere in guardia il lettore nei confronti del fatto che tale messa in comune di ambiti diversi non deve in alcun modo intendersi in maniera ingenua. La corretta profilassi ad un rischio del genere è fornita dalla messa in questione che gli specifici ambiti di ricerca testimoniano delle differenze sul piano del fine o dei fini. Deve, in altre parole, esser chiaro che questa riorganizzazione epistemica ed epistemologica può funzionare a patto che sia manifesto il fatto che gli scopi di ciascuno degli ambiti di ricerca differiscono da quelli degli altri. I chiarimenti di Winch, a questo proposito, sono efficacissimi:

³⁰⁰ *Ibidem.* Corsivi dell'autore.

Lo scienziato ad esempio cerca di rendere il mondo più intelligibile ma la stessa pretesa l'hanno gli storici, i profeti religiosi e gli artisti; per non parlare dei filosofi. E, benché possiamo descrivere l'attività di tutti questi tipi di intellettuali mediante i concetti di comprensione e dell'intelligibilità, è chiaro che da molti e importanti punti di vista gli scopi di ciascuno di essi differiscono da quelli degli altri. Da questo non consegue tuttavia che sia un semplice gioco di parole descrivere le attività di tutti questi ricercatori mediante l'espressione «rendere le cose intelligibili». Questa conclusione non vale più di quanto valga una analoga conclusione per la parola «gioco», che, come Wittgenstein ha mostrato, non designa affatto un insieme di proprietà godute da tutte e sole le attività cui esso si applica. Ci sono esattamente le stesse ragioni per dire che la scienza, l'arte, la religione, e la filosofia cercano tutte di rendere le cose intelligibili di quante ce ne sono per dire che il calcio, gli scacchi, il *solitaire*, e il salto triplo sono tutti giochi. Ma proprio come sarebbe ridicolo dire che tutta questa serie di giochi non è che parte di un supergioco, così sarebbe ridicolo supporre che i risultati di tutta la prima serie di attività configurino un'unica grande teoria della realtà (come qualche filosofo ha immaginato, pensando quindi che fosse suo compito scoprirla)³⁰¹.

L'aver illustrato i motivi teorico-critici che sottostanno all'indagine winchiana ci permette di spingere l'analisi più addentro alla questione inerente il concetto di Scienza Sociale – è questo il punto al quale giungerà l'autore inglese – così come abbiamo deciso di trattarla.

Il problema della relazione tra il metodo filosofico e l'oggetto delle Scienze Sociali è trattato da Winch sulla scorta di un ripensamento totale circa la reale efficacia della *metodologia empirica* che avrebbe dovuto, stando ad esempio al J. S. Mill de *La logica delle scienze morali*³⁰², essere applicata finanche nei confronti dello studio dei fenomeni sociali.

Winch, in pratica, non fa altro che mettere alla prova le premesse speculative riguardanti l'«intelligibilità» e la «comprensione». La questione è affrontata, ancora una volta, per contrasto.

Il punto di vista verso il quale l'autore si dispone criticamente è costituito dalle tesi epistemologiche di Mill e tali tesi sono da rintracciare all'interno della formulazione fornita dallo stesso Mill circa la struttura

³⁰¹ Ivi, pp. 31-32.

³⁰² J. S. Mill, *Sistema di logica*, tr. it. di A. Negri, Il Tripode, Napoli 1965.

logica delle spiegazioni. Analizziamo più da vicino il problema. Per il filosofo britannico non esisteva alcuna differenza sostanziale tra i principi in base ai quali spieghiamo i mutamenti naturali e quelli, invece, in base ai quali spieghiamo i mutamenti sociali. Ne consegue, dunque, che le questioni metodologiche riguardanti le scienze morali dovrebbero essere considerate alla stessa stregua di quelle riguardanti le scienze empiriche. L'analisi di Mill sul problema delle «scienze morali», lo si nota subito, si fonda su di un'altra questione. Tutta quanta la sua problematica metodologica è diretta conseguenza di un pregiudizio di fondo riguardante la natura della filosofia delle scienze sociali. Questa, cioè, è intesa come una branca della filosofia della scienza. Lo sviluppo più coerente del filo logico che percorre la discussione milliana non poteva non sfociare, appunto, nell'appiattimento del metodo della filosofia su quello della scienza. Seguendo il corso della trattazione winchiana delle riflessioni di Mill, possiamo inoltre brevemente soffermarci su di un'altra questione di carattere generale anch'essa riguardante il modo milliano di intendere la logica della ricerca scientifica. Mill eredita le concezioni sulla causalità di Hume secondo le quali: «Dire che A è la causa di B non significa asserire l'esistenza di qualche connessione intelligibile (o misteriosa) tra A e B; significa piuttosto asserire che la successione temporale di A e B è un esempio di una generalizzazione che afferma che gli eventi del tipo di A sono sempre seguiti nella nostra esperienza da eventi del tipo di B»³⁰³. Ricerca scientifica significa dunque, per Mill, stabilire sequenze causali e se si accetta una tesi di questo tipo se ne può dedurre che è possibile sottoporre a ricerca scientifica tutti gli ambiti di studio entro i quali è plausibile stabilire generalizzazioni. L'eventualità, poi, che ci si possa

³⁰³ P. Winch, *Il concetto...*, cit., p.88.

L'autore si riferisce tanto a Hume, quanto a Mill.

Cfr. D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., sezioni IV-VII, parte I; J. S. Mill, *Sistema di logica*, cit., Libro II.

imbattere in ambiti nei quali non sono state ancora scoperte leggi costanti – che garantiscono, cioè, che ogni fatto segue da un altro fatto secondo un principio di conformità – non deve assolutamente scoraggiare e far propendere verso la non scientificità. Secondo Mill, *le uniformità possono esservi anche laddove esse non siano state ancora scoperte*. L'autore auspica che, per quel che concerne la «scienza della natura umana», possano verificarsi progressi tali da condurla almeno al livello della *Mareologia*. Certamente le differenze non possono essere taciute perché i fattori che determinano la specificità della natura umana sono così numerosi e vari da non ripresentarsi mai esattamente in due casi distinti. Tuttavia, se assunti da un punto di vista pratico, le generalizzazioni approssimate, che possono darsi nella ricerca sociale, sono equivalenti a quelle esatte. Mill espone questo suo punto di vista chiedendo di compiere un salto dallo studio circa il comportamento degli individui – che manifesta tratti di uniformità soltanto probabili – a quello riguardante la natura e il comportamento delle masse poiché «ciò che è soltanto probabile, se asserito circa individui umani arbitrariamente scelti, diventa infatti certo se asserito circa la natura e il comportamento collettivo delle masse»³⁰⁴. Trattare, però, i fenomeni sociali secondo i medesimi criteri con cui si studiano i fenomeni naturali conduce ad un'assurdità. Essa riguarda l'applicazione ingenua del carattere sperimentale nell'ambito delle Scienze Sociali.

Winch, per smontare quest'impostazione teorica milliana e per manifestarne l'assurdità, insiste nel rimarcare il fatto che approcciare la questione "Scienze Sociali" – con tutto ciò che essa comporta – significa prima di tutto sottolineare la distanza tra ciò che può venirci rivelato dalla ricerca empirica e ciò che invece può chiarirsi solo in virtù del fatto che è

³⁰⁴ P. Winch, *Il concetto...*, cit., p. 90. Cfr., J. S. Mill, *Sistema di logica*, cit., *ibidem*.

l'analisi filosofica a mostrare che cosa può esser detto *sensatamente*³⁰⁵. Il suo sforzo è tutto teso nel dimostrare: «Che la nozione di società umana implica uno schema concettuale che è logicamente incompatibile con i tipi di spiegazione offerti dalle scienze naturali»³⁰⁶.

Il modo in cui il Winch affronta la questione è estremamente interessante poiché gli permette di indugiare più da vicino su un grosso problema metodologico-sociologico, il tema, cioè, della differenza fra i concetti di *quantità* e *qualità* e del passaggio dall'uno all'altro.

L'autore, sulla base dell'affermazione di Mill riguardante il fatto che le reazioni umane, rispetto al proprio ambiente, sono *soltanto* molto più complesse di quelle delle altre creature, sostiene invece che i concetti applicabili al comportamento più complesso sono *logicamente diversi* da quelli che possono applicarsi ad un comportamento meno complesso: è vero che la reazione di un gatto che si contorce dal dolore è molto più complessa di quella di un albero che è stato abbattuto, ma non ha alcun senso ascrivere le diverse complessità esclusivamente ad una differenza di grado.

Per esplicitare il carattere logicamente diverso delle due complessità, Winch si pone due domande che sommariamente indichiamo così:

1. «Di quanti gradi è necessario ridurre la temperatura dell'acqua affinché essa geli?»
2. «Quanti chicchi di grano è necessario accumulare affinché formino un mucchio?»

Ora, si vede assai bene che la prima domanda si rivolge ad un problema che può essere risolto su base sperimentale.

³⁰⁵ Il problema della sensatezza è un implicito riferimento alle analisi di Wittgenstein circa *sensatezza*, *insensatezza* e *non-senso* delle proposizioni *tout court* e di quelle logiche (tautologie e contraddizioni).

³⁰⁶ P. Winch, *Il concetto...*, cit., p. 93.

La stessa cosa, però, non può dirsi della seconda.

Rispondere alla domanda 2 presuppone che si debba abbandonare il criterio di risoluzione del problema su base sperimentale giacché, come scrive bene Winch, «i criteri con cui distinguiamo un mucchio dagli altri oggetti sono vaghi relativamente a quelli usati per distinguere l'acqua dal ghiaccio: non c'è nessuna precisa linea di demarcazione. D'altra parte come nota Acton, non c'è nemmeno alcuna netta linea di demarcazione tra ciò che è vivente e ciò che non lo è: questo tuttavia non rende la differenza tra la materia vivente e la materia non vivente "semplicemente quantitativa". Acton afferma che il punto in cui tracciamo la linea dipende dalla nostra scelta e non è tale da esserci imposto dai fatti in modo univoco »³⁰⁷.

Speriamo, in relazione a questo argomento, di essere stati chiari.

Vediamo, invece, più da vicino, il modo in cui Winch si sofferma sulla differenza di approccio al problema sociale e alle altre tematiche ad esso connesse che un taglio filosofico garantisce nei confronti di uno esclusivamente scientifico.

§ 6. La filosofia di Wittgenstein come strumento di analisi

Il ricorso al Wittgenstein dei giochi linguistici serve a Winch per meglio suffragare – la filosofia di Wittgenstein costituisce una delle basi dell'impalcatura teorica winchiana per la ricerca della relazione tra filosofia e Scienza Sociale –, se mai ve ne fosse bisogno, le proprie tesi intorno ai problemi presi in esame e sarà destinato a ritornare più volte all'interno del saggio. Si può dire, senza temere di far torto alla originale prospettiva winchiana, che tutto il libro altro non è che una attualizzazione, sul piano delle scienze sociali, di alcune delle speculazioni del filosofo austriaco che

³⁰⁷ Ivi, p. 94.

permettono all'autore inglese di rimanere saldamente ancorato ad una prospettiva filosofica che possiede l'indubbio merito di esser riuscita a smarcarsi agilmente dalle trappole e dai meccanismi propri di molta filosofia moderna e contemporanea. Nella fattispecie, essa si slega tanto da quella troppo ancorata alla prospettiva scienziata, quanto da quella che prende le mosse dall'eredità hegeliana (*filosofia come super-scienza*), verso la quale, sia Winch che Wittgenstein, non esitano a dimostrare poca simpatia.

Per comprendere meglio l'analisi che Winch ritiene necessario condurre nel testo, principalmente riguardo al fatto che «il modo in cui la discussione gnoseologica sulla comprensione che l'uomo ha della realtà può chiarire la natura della società umana e delle relazioni sociali tra gli uomini»³⁰⁸, è bene mostrare che la modalità secondo la quale la concezione dell'autore si struttura è articolata a partire dalle riflessioni di Wittgenstein intorno al tema del *seguire una regola*. Secondo il filosofo inglese questo celebre argomento wittgensteiniano è essenziale per la chiarificazione da esso operata nei confronti di molti dei problemi filosofici ai quali egli intende fornire una soluzione.

Il tema del *seguire una regola*, così come quello della *critica al linguaggio privato* ad esso intimamente legato, è stato già oggetto di analisi all'interno del nostro lavoro. Tuttavia riteniamo sia necessario ritornarvi seguendo la declinazione – fedele al limite dell'ortodossia wittgensteiniana – che propone Winch.

In particolare, vengono dall'autore ad essere messe in evidenza le relazioni che il problema del *seguire una regola* intrattiene con due questioni filosofiche importantissime. Comprendere che cosa Wittgenstein intendesse per *seguire una regola* vuol dire, cioè, da una parte esplicitare la natura del rapporto (del *contatto*, come scrive John Burnett che Winch cita) tra la mente e la realtà, mentre dall'altra significa gettar luce sulla *natura del significato*. È

³⁰⁸ Ivi, p. 37.

chiaro, dunque, che Winch intende questi problemi come fortemente legati tra loro³⁰⁹.

L'esempio pratico che l'autore illustra per sciogliere la matassa speculativa che gli si prospetta dinnanzi si rivela essere utile per incrociare un ulteriore problema che riportiamo nella forma di questo interrogativo: Come una definizione è connessa con l'uso successivo della parola definita? Che cosa significa, dunque, seguire una definizione?.

L'esempio che Winch utilizza è il seguente: «Supponiamo che io mi stia chiedendo in che anno l'Everest è stato scalato per la prima volta; mi dico perciò: "Il monte Everest è stato scalato nel 1953". La domanda che voglio porre è che cosa significhi dire che io sto "pensando al monte Everest". In che rapporto si trova il mio pensiero con quell'oggetto, qui in particolare il monte Everest, cui sto pensando? [...] Cosa c'è nella mia espressione verbale delle parole "monte Everest" che rende possibile dire che io *significo* con quelle parole una certa vetta dell'Himalaya?»³¹⁰.

A questo punto Winch, tra le varie possibilità, assume di utilizzare la *definizione ostensiva* per esemplificare il modo in cui gli è stata data la definizione di "monte Everest". La domanda che egli si pone alla fine del passo sopra riportato, però, non certo per questo ricorso all'ostensività, cessa di perdere vigore. Essa, infatti, diventa: Come è possibile – che cosa significa – usare la parola nello *stesso modo* stipulato dalla definizione? Chi può decidere, insomma, circa il fatto se un certo uso proposto è lo stesso oppure è diverso da quello datomi con la definizione?

Il problema, dunque prende questa forma: «Supponiamo che la parola "Everest" mi sia appena stata definita ostensivamente. Si potrebbe pensare che io posso decidere fin dall'inizio che cosa contare come uso corretto di

³⁰⁹ Così l'autore: «Ho introdotto il problema in questo modo indiretto così da mettere in evidenza la relazione tra due problemi: quello del contatto che la mente ha con la realtà e quello della natura del significato». Cfr. P. Winch, *Il concetto...*, cit. p. 38.

³¹⁰ Cfr. *ibidem*.

questa parola nel futuro prendendo la seguente decisione in modo consapevole: “userò questa parola soltanto per riferirmi a questa montagna”. [...] Per quanto enfaticamente io indichi questa montagna qui davanti a me e pronunci le parole “questa montagna”, la mia decisione deve ugualmente essere *applicata* nel futuro, ed è proprio ciò che è implicito in una tale applicazione che è qui in discussione³¹¹.

Il problema, insomma, è quello che già aveva impegnato Wittgenstein: Qual è la differenza che intercorre tra qualcuno che sta applicando una regola in ciò che fa, e qualche altro che non ne sta applicando alcuna?

Formulare, tuttavia, la questione in questo modo fa veder bene che vi sono delle insidie nascoste. La complicazione sorge allorché si considera il fatto che le azioni di un uomo possono bensì essere interpretate come applicazioni di una data regola, ma il loro semplice esser passibili di un’interpretazione del genere non garantisce affatto circa la concreta applicazione della regola in questione.

La soluzione all’enigma che Winch fornisce è ancora una volta mutuata da Wittgenstein. La cosa è ben visibile, poiché l’autore sottolinea esplicitamente il fatto, essenziale per il chiarimento dei problemi proposti, che quando ci si trova di fronte ad una *impasse* di questo tipo, quando cioè dobbiamo decidere se le azioni della persona del cui comportamento si discute siano o meno sussumibili sotto una certa regola, occorre esser vigili anche nei confronti delle reazioni delle persone presenti a ciò che egli fa. Questo è necessario in virtù del fatto che: «È soltanto in una situazione in cui ha senso supporre che qualcun altro potrebbe almeno in linea di principio scoprire la regola che io sto seguendo che si può sensatamente dire che io sto seguendo una regola»³¹².

Sottilmente legati a questo principio della *pubblicità* della regola sono due aspetti che ne costituiscono dei corollari: la nozione di *naturalità*,

³¹¹ Ivi, pp. 41-42.

³¹² Cfr. ivi, p.43.

relativa cioè al modo con il quale si fa quel che si fa (o si procede nel modo in cui si procede) e la nozione di *commettere un errore*. Iniziamo ad analizzare la prima.

Nel § 238 delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive: «Perché possa sembrarmi che la regola abbia prodotto anticipatamente tutte le conseguenze, queste devono essermi *ovvie*: così come lo è, per me, il chiamare “blu” questo colore»³¹³.

Winch, per non dar adito ad equivoci, osserva che il summenzionato passo, al quale egli stesso fa riferimento, non vale solo per le regole matematiche – poiché l'esempio da lui e da Wittgenstein proposto è quello della continuazione di una serie numerica —, ma anche per regole di altro genere. Regole che si applicano, dunque, anche all'uso di parole come «Everest» e «montagna» poiché, dato un certo tipo di addestramento, ognuno continua ad usare con tutta *naturalezza* le parole allo stesso modo in cui le userebbe ogni altro.

Ma che vuol dire, dunque, qui, *continuare ad usarle con naturalezza*? Winch, a questo proposito, scrive:

È estremamente importante notare che procedere in un modo piuttosto che in un altro con tutta *naturalezza* non deve essere soltanto una caratteristica della persona il cui comportamento si pretende sussumere sotto una regola. Il suo comportamento è di questo genere soltanto se è possibile per qualcun altro afferrare ciò che egli sta facendo, nel senso che egli stesso procederebbe allo stesso modo nella stessa situazione con tutta *naturalezza*.

Il concetto del proseguire in un procedimento con tutta *naturalezza* è indissolubilmente legato a ciò che Wittgenstein chiama *forma di vita*. Nei paragrafi successivi a quello già citato, infatti, il filosofo austriaco non si esime dal fare alcune precisazioni: «Non sorge alcuna disputa (poniamo tra i matematici) per stabilire se si è proceduto o meno secondo una regola. Per questo non si viene, per esempio, a vie di fatto. Ciò fa parte dell'*intelaiatura*

³¹³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. § 238.

sulla cui base opera il nostro linguaggio (sulla cui base, per esempio, dà una descrizione)»³¹⁴.

Continuando ad argomentare, poi, egli giunge ad associare l'idea dell'intelaiatura del nostro linguaggio con quella della forma di vita: «“Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!” – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita»³¹⁵.

La forma di vita, stando a ciò che Wittgenstein afferma nelle *Ricerche*, rimanda al fatto che deve esservi, in riferimento alla possibilità che le persone agiscano in un modo piuttosto che in un altro, un qualcosa di fronte al quale ogni «ricerca di una risposta ultima e definitiva al perché si viva o si agisca (perché si giochi) così, e non altrimenti, deve di necessità arrestarsi. Accettare una forma di vita (le forme che la vita assume e subisce) equivale, insomma, a riconoscere che “la catena delle ragioni giunge a un termine”; Che questo termine è il “confine del giuoco”³¹⁶; che ogni gioco se ne “sta lì”, né fondato (ragionevole) né infondato (irragionevole), proprio come se ne sta lì la nostra vita³¹⁷; che in quanto tale esso è “imparentato sia con ciò che è arbitrario sia con ciò che arbitrario non è”³¹⁸».³¹⁹

In un altro passo delle *Ricerche*, precedente a quelli che abbiamo qui citato, il filosofo austriaco puntualizza: «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora

³¹⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit., § 240. Corsivi nostri.

³¹⁵ *Ibidem*, § 241.

³¹⁶ L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, tr. it. di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990, I, § 55.

³¹⁷ L. Wittgenstein, *Della certezza*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, § 559.

³¹⁸ L. Wittgenstein, *Zettel*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 358.

³¹⁹ L. Perissinotto, *Forme di vita, accordi e regole in Wittgenstein*, in AA. VV., *Wittgenstein politico*, a cura di D. Sparti, Feltrinelli, Milano 2000, p. 113.

sono disposto a dire: “Ecco, agisco proprio così”»³²⁰, mentre in un altro ancora afferma che seguire una regola vuol dire *non scegliere*, poiché seguire una regola significa seguirla *ciecamente*³²¹.

La *forma di vita*, dunque, rimanda allo sfondo comune su cui si erge e si articola ogni nostra possibilità espressiva e di azione. E va da sé che la questione non comporta “soltanto” degli aspetti di natura epistemica o conoscitiva, ma riguarda tutta la vita umana nella sua totalità. Per questa ragione, quindi, è ovvio che le discussioni che Wittgenstein imbastisce a questo proposito, nella stessa opera o in altre, siano tutte più o meno collegate fra loro. Pensiamo all’argomento contro il *linguaggio privato* in cui il rimando alla sfera pubblica del linguaggio è la *condicio sine qua non* dell’intero tema, o alle speculazioni contenute in *Della Certezza* intorno al tema della credenza e del senso comune.

Per quel che riguarda la seconda nozione, quella del *commettere un errore*, Winch è estremamente chiaro:

Se ha senso dire che una certa persona sta seguendo una regola, questo significa che si può anche chiedere se ciò che sta facendo lo sta facendo correttamente o meno. In caso contrario il suo comportamento non ci dà alcuna ragione per dire che egli sta seguendo una regola in ciò che fa; non ha cioè alcun senso descrivere il suo comportamento in quel modo dal momento che qualunque cosa facesse andrebbe ugualmente bene, mentre lo scopo del concetto di regola consiste nella possibilità che esso ci dà di *valutare* ciò che qualcuno sta facendo. [...] Un errore è una violazione di ciò che si è *stabilito* come corretto; esso perciò deve essere perfettamente riconoscibile come una tale violazione. In altre parole, se io faccio un errore ad esempio nell’usare una parola, ci debbono essere altre persone che siano in grado di indicarmelo. In caso contrario io posso fare ciò che mi piace, poiché non c’è nessun controllo esterno su ciò che io faccio; nulla è cioè stabilito.

Ecco, dunque, che viene ad esser messa in mostra la necessità della sfera pubblica come garante e controllore della correttezza del comportamento. Un criterio privato di gestione e di controllo è così poco un criterio quanto,

³²⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, cit., § 217.

³²¹ Ivi, § 219.

sempre seguendo Wittgenstein, «consultare una tabella nell'immaginazione è tanto poco consultare una tabella»³²².

Il punto su cui il filosofo di Cambridge insiste è dunque che deve, almeno in linea di principio, essere possibile che altri possano afferrare la regola secondo la quale io sto agendo, dal momento che non ha senso supporre che si possa stabilire una regola di condotta puramente personale. Detto questo, diviene agevole seguire l'autore quando afferma che: «Esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione in ciò che chiamiamo "seguire la regola" e "contravvenire ad essa"»³²³.

Riteniamo, a questo punto, di essere stati – alla luce di quanto abbiamo messo in evidenza grazie alla riproposizione del tema del rapporto fra scienza e filosofia così come esso è stato trattato da Winch – molto chiari in merito al problema che inerisce la trattazione del tema del rapporto di conoscenza che l'uomo intrattiene con la realtà. La declinazione winchiana dell'argomento in questione, ricondotto e circoscritto, in ultima istanza, al chiarimento e alla definizione del concetto di intelligibilità, ha così contribuito a gettar luce sul modo in cui intendevamo trattare la questione. La nostra preoccupazione era infatti duplice: essa non voleva limitarsi ad enucleare propositi esclusivamente filosofici di una ridiscussione del problema "conoscenza" sotto l'ovvia impronta gnoseologica classica. Si trattava di ripensare, nello stesso tempo, anche un nuovo paradigma all'interno del quale individuare la dimensione filosofica che intendevamo rendere esplicita. Questa medesima doppia ragione ci ha condotto all'individuazione del problema «Scienza Sociale». L'esito "sociale" della questione, così come è venuto via via rendendosi manifesto nella trattazione, costituisce il punto di non ritorno delle nostre riflessioni. È a partire dalla direzione indicata dalla *soluzione sociale* che Winch e

³²² Ivi, § 265.

³²³ Ivi, § 201.

Wittgenstein suggeriscono ai problemi che intendiamo muoverci ed è sempre in riferimento alla nozione di sociale che abbiamo inteso e riutilizzato la lezione di Derrida. Si tratta, però, da questo momento in poi, di riuscire a render ragione del perché dell'unione di questi tre autori così diversi ed eterogenei.

Per quel che concerne i primi due, l'operazione è riuscita agevole, poiché in questo caso si trattava di riproporre un'unione che lo stesso Winch ha sottolineato e cercato insistentemente per tutta la prima parte del libro che abbiamo preso in esame. La congiunzione di questi primi due autori con il filosofo franco-algerino deve forse ancora chiarirsi del tutto, ma per adesso basti sottolineare il riferimento al concetto di «mondo culturale» su cui ci si è velocemente soffermati in sede di citazione del passo dell'*Origine della Geometria* di Husserl.

In particolar modo, sarà il ricorso al tema della *Weltanschauung* che, costringendoci a ritornare ad una sua più precisa concettualizzazione, ci porterà a rendere più esplicita tale questione.

§ 7. *Scienza vs Immagine del mondo.*

Weltanschauung e Weltbild nell'idea dello sfondo wittgensteiniano

Nel corso della nostra trattazione si è spesso presentata l'occasione di introdurre il concetto classico di *Weltanschauung*. Tuttavia, per motivi argomentativi, abbiamo sempre preferito procrastinare il momento di una chiarificazione relativa all'uso concettuale che di questo termine intendevamo mettere in pratica.

A tale concetto, infatti, avevamo fatto già riferimento nel riportare la citazione del passo derridiano de *L'origine della geometria* e, a ben vedere, la menzione ivi contenuta era duplice: da un lato, Derrida riportava la

prospettiva husserliana intorno a questo tema sentendo il bisogno di chiarire che il modo in cui Husserl intendeva usarlo non avrebbe potuto esser fatto risalire alla tradizione diltheyana³²⁴, dall'altro si era lasciato intendere che esso avrebbe svolto un ruolo fondamentale nel presentare la tesi del nostro studio. Essendo stata lasciata in sospeso la questione riguardo una sua più concreta identificazione concettuale, è giunto dunque il momento dei chiarimenti. Ciò avverrà, tuttavia, non prima di aver contrassegnato in maniera più nitida l'argomento centrale di questa parte della nostra discussione. Esso riguarderà da vicino il carattere filosofico di ciò che si deve intendere con il termine «scienza» così come intendiamo utilizzarlo. Letta in maniera coerente con lo sviluppo del nostro lavoro, la discussione prenderà le mosse dal modo in cui fin qui è stato trattato il problema, ovvero seguendo il criterio decostruzionista dell'impostazione fenomenologica che si è articolato intorno al problema riguardante *l'origine e la tradizione della conoscenza*. In questo caso particolare ci occuperemo del problema *scienza*.

Seguiamo più dettagliatamente il procedimento derridiano di analisi.

Il filosofo franco-algerino ha certo avuto le sue fondate ragioni per interessarsi al problema «scienza» che aveva così impegnato Husserl, ma è bene render chiaro fin da subito che l'aspetto più interessante della questione è però costituito dal fatto che l'autore, nel corso della sua trattazione, usa dei termini che possono, e secondo il nostro punto di vista devono, essere messi in forte relazione tra di loro per poter cogliere il senso del riferimento alla *Weltanschauung* così come fra queste nostre pagine sarà intesa.

Per essere più chiari, riguardiamo da vicino la citazione:

³²⁴ Per approfondire la questione del confronto fra le teorie husserliane e quelle diltheyane sulla filosofia della *Weltanschauung*, si veda, ad esempio, la discussione che Husserl imbastisce nel capitolo *Storicismo e filosofia della «Weltanschauung»* contenuto in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. 71 e sgg.

Husserl considera la geometria e la scienza in generale come delle forme in mezzo ad altre di ciò che egli chiama mondo culturale. Esse prendono in effetti da questo tutti i suoi caratteri. Questo mondo è interamente «*nato dalla tradizione*». E le scienze sono tradizioni tra le altre. [...].

Senza dubbio, in quanto forma della cultura, l'idea della scienza fa anch'essa parte della *Weltanschauung*; senza dubbio il contenuto della scienza e della filosofia si trasmette secondo il medesimo processo di tutte le altre forme della cultura e della tradizione in generale. [...] Una volta finito il potere ritenzionale della coscienza viva, quest'ultima conserva significazioni, valori e atti passati sotto forma di *habitus* e di sedimenti. [...] In ogni momento, ciascuna totalità storica è una struttura culturale animata da un progetto che è un «*idea*». Così, *anche la Weltanschauung è una 'idea'*³²⁵.

Nel presentare la prima volta le citazioni derridiane del testo di Husserl avevamo lasciato intendere, senza troppi giri di parole, il fatto che l'oscillazione del fenomenologo fra le due idee di scienza potesse alla fine essere risolta tutta a favore di una ben precisa che presto delinearemo. Nel corso delle innumerevoli pubblicazioni husserliane, infatti, il problema di una ri-fondazione in senso filosofico della scienza sarà destinata a ritornare più volte. Si noti come lo stesso problema venga da Husserl approcciato in un altro testo, tra l'altro in termini di interrogativo cruciale in cui ne va della dignità di ciò che viene definito come «*idea*» (verità, teoria, scienza, filosofia):

Certo, *Weltanschauung* e filosofia della *Weltanschauung* sono formazioni culturali che appaiono e scompaiono nel corso dello sviluppo dell'umanità, dove il loro contenuto spirituale è motivato in modo determinato dalle relazioni storiche date. Lo stesso vale per le scienze rigorose. Esse sono per questo prive di validità oggettiva? Questo potrà forse sostenerlo uno storicista estremo³²⁶, rifacendosi al mutamento delle conoscenze scientifiche ed osservando che ciò che oggi vale come teoria dimostrata, domani viene riconosciuto come privo di valore e che quelle che per alcuni sono leggi sicure, per altri sono mere ipotesi e per altri ancora vaghe supposizioni. E così via. Di fronte a questo continuo mutare delle conoscenze scientifiche, non avremmo perciò alcun diritto di parlare di scienze non solo come formazioni culturali, ma anche come unità di validità oggettiva?

³²⁵ Cfr. la nota 264.

³²⁶ Più avanti nel testo, Husserl scriverà: «La moderna filosofia della *Weltanschauung* è [...] una figlia dello scetticismo storicistico». Cfr. *ivi*, p. 81.

[...] Le idee verità, teoria, scienza perderebbero, come tutte le idee, la loro validità assoluta. Che un'idea è valida significherebbe che essa è una formazione fattuale dello spirito che è ritenuta valida e che determina il pensiero in questa fatticità del valere. Non vi sarebbe validità pura e semplice o «in sé», la quale è ciò che è anche se nessuno può realizzarla ed anche se nessuna umanità potesse mai nella storia realizzarla³²⁷.

Si noti anche il fatto che Husserl insiste sull'opposizione fra Filosofia della *Weltanschauung* e *scienza* anche dalla prospettiva della comparazione dei loro *compiti*:

Certamente anche la *Weltanschauung* è un'«idea», ma è l'idea di un compito finito, che può di principio realizzarsi nella vita di un singolo individuo nel modo di una costante approssimazione, così com'è per la moralità, che perderebbe il proprio senso se si rivelasse l'idea di un infinito di principio transfinito. [...] Di contro l'«idea» della scienza è un'idea sovratemporale, nel senso che non è limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca. A queste differenze sono connesse differenze essenziali nelle determinazioni degli scopi pratici. Gli scopi della nostra vita sono in genere di due specie, gli uni relativi al tempo, gli altri all'eternità; i primi servono alla perfezione nostra e dei nostri contemporanei, gli altri alla perfezione anche dei posteri, fino alle generazioni più lontane. Con il termine scienza si indica un valore assoluto, atemporale³²⁸.

Il passo è interessante per più di un aspetto. Per prima cosa si può notare come Husserl tenda sempre a distinguere le due «idee» che, sebbene si riferiscano l'una all'altra, non devono venir confuse tra loro. Husserl, inoltre, dice molto circa la relazione che intercorre fra le due «idee» – ovvero il loro riferirsi l'una all'altra –, allorquando, per render ragione del fatto che il carattere dell'idea di scienza risiede nel suo esser valore assoluto e atemporale scrive che: «Ogni valore di questo tipo, una volta scoperto, appartiene da allora in poi al patrimonio dei valori di *tutta* l'umanità successiva e determina evidentemente subito il contenuto

³²⁷ Ivi, pp. 74-75.

³²⁸ Ivi, p. 90.

materiale dell'idea di cultura, sapienza, *Weltanschauung*, nonché quello della filosofia della *Weltanschauung*»³²⁹.

Il loro riferirsi l'una all'altra è gerarchicamente organizzato secondo una procedura ben precisa: è l'idea di scienza come valore assoluto e atemporale a permettere la determinazione delle altre idee non-assolute e non-atemporal. Nel caso tornasse in mente la citazione di *Al di là del bene e del male* che smaschera la bramosia di potere che determina la logica dei contrari, la cosa non è assolutamente casuale.

La speculazione che Husserl opera intorno alla tematica di cui stiamo discutendo si incrocia e si assesta insieme a problematiche tipicamente fenomenologiche che nel corso del nostro studio sono state già analizzate. È il caso del problema della *genesis* in generale – della *genesis* della filosofia, della *genesis* e dell'origine di questa all'interno di un orizzonte geografico e culturale ben preciso (la Grecia), – di quello riguardante la ricerca di una dimensione filosofica delle questioni, quello delle conoscenze acquisite per mezzo delle scienze empiriche e positive, la questione teleologica (il *compito finito e infinito*), ecc. Ora, il fatto che tutta la filosofia di Husserl sia costantemente attraversata da dubbi circa la fondatezza razionale delle proprie speculazioni non significa che egli non abbia operato delle scelte. Il disegno centrale del fenomenologo è – e rimarrà sempre – la fondazione di una *filosofia come scienza rigorosa*. Tale disegno, per tutto il corso della stesura delle proprie opere, è certamente segnato da passi in avanti, inciampi, ripensamenti, dubbi, ma niente vieta di supporre, in fondo, che sia possibile tracciare linearmente il percorso fenomenologico husserliano come segnato da questo obiettivo primario. Autorevoli studiosi del pensiero husserliano sono concordi nel definire unitariamente sotto le vesti di una *ricerca di fondamento razionale della conoscenza* tutti gli sforzi teoretici e pratici (seminari, lezioni, appunti, manoscritti inediti, opere pubblicate) del

³²⁹ Ivi, pp. 90-91.

fenomenologo tedesco. D'altra parte, è vero altresì che la continua messa in discussione di tale principio riguardante l'*ethos* della filosofia non è stato mai assunto da Husserl in maniera ingenua. Ogni qual volta il filosofo si sentiva costretto a ritornar sopra questo medesimo argomento, la questione assumeva sempre quel rigore che derivava dal farsi carico degli impegni e degli oneri che accompagnano il compito del criticismo. Un criticismo che, lungi dal rimanere mera operazione teorica e lavorativa per lo "Husserl filosofo", assumeva le sembianze di vero e proprio problema esistenziale che investiva fino in fondo lo "Husserl uomo":

In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una *critica della ragione*. Una critica della ragione logica e pratica, di ciò che in generale ha valore. Io non posso veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro in linee generali sul senso, l'essenza, i metodi, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione, senza aver immaginato, progettato, stabilito e fondato un generale abbozzo per essi. Ho già abbastanza tratto profitto dai tormenti dell'assenza di chiarezza, del dubbio che tentenna qua e là. Devo pervenire a una interna solidità³³⁰.

Se si volesse guardare con attenzione al metodo concreto auspicato da Husserl per il raggiungimento dell'obiettivo summenzionato, si perverrebbe all'incontro con numerose strategie speculative: alcune volte Husserl – per esempio nei *Prolegomena alle Ricerche logiche* – è incline ad immaginare la filosofia come un'integrazione alle operazioni scientifiche degli scienziati della natura e dei matematici in vista di un perfezionamento della conoscenza pura e della conoscenza teoretica autentica. Altre volte, al contrario, questo rapporto di integrazione è messo da parte o quantomeno appare più problematico e drammatico. Se nell'idea dell'integrazione fra filosofia e scienze egli presupponeva una pacifica spartizione dei compiti, ne *La filosofia come scienza rigorosa*, testo del 1911,

³³⁰ Questo è quanto viene riportato da Giuseppe Semerari nella prefazione italiana a E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. XI-XII. Il passo è un'annotazione di un diario di Husserl datato 25 settembre 1906.

Husserl propende verso l'ipotesi di considerare la filosofia come *scienza* in grado di soddisfare le esigenze teoretiche e, insieme, di render possibile, in una prospettiva pratica (etico-religiosa), una vita che sia regolata da pure norme razionali.

L'eredità illuministica e neo-kantiana di una idea di tal genere è di per sé evidente. Questo presupposto è fondamentale per determinare – ecco che si delinea il profilo della sua scelta fra i due tipi di *idee di scienza* – il fatto che Husserl rivendichi con forza l'ideale dell'universalità storica.

A partire da questa premessa diviene allora possibile problematizzare la discussione husserliana in almeno due punti.

Innanzitutto, è da render chiaro che nel testo del 1911 Husserl riserva numerose critiche alla "filosofia della *Weltanschauung*", così come egli la denomina, in quanto: «Non si mostra più dominata [anche se l'autore tiene a precisare che tale filosofia, in virtù della propria caratteristica a predisporre in maniera polemica nei confronti del naturalismo e dello storicismo, non vuole affatto essere scettica]³³¹, per lo meno nelle sue intenzioni e nei suoi procedimenti, da quella radicale volontà di dottrina scientifica che ha caratterizzato gran parte della filosofia moderna fino a Kant»³³².

Su questo aspetto, riteniamo non esser più necessario indugiare oltre.

Occorrerebbe capire, poi, una volta chiarito tutto il presupposto metafisico, dove sarebbe da collocare, nella discussione di Winch fra «teoria sotto-occupazionista» e «filosofia come super-scienza», la posizione di Husserl. Il problema si dimostra di difficile soluzione per più di un aspetto:

³³¹ Abbiamo in precedenza fatto notare che Husserl individua la filiazione della filosofia della *Weltanschauung* dallo scetticismo storicista, ma questo non significa che vi sia una autocontraddittorietà nel ragionamento husserliano. Pur essendo figlia dello scetticismo storicistico, essa non è scettica nel senso ingenuo dello scetticismo a cui egli si oppone.

³³² Cfr. *ivi*, p. 10.

1. La posizione del fenomenologo è veramente riassumibile sotto l'idea di «filosofia come scienza rigorosa», tuttavia, come abbiamo riportato, sono innumerevoli le volte in cui Husserl vi ritorna per ridiscuterla, e soprattutto per ridiscutere il rapporto che la filosofia intrattiene (o dovrebbe intrattenere) con le scienze.

2. Winch, nel testo che abbiamo preso in esame, ha in mente, come rappresentante massimo della teoria della «filosofia come super-scienza», Hegel. La filosofia hegeliana viene liquidata su due piedi e spietatamente come “dilettantismo filosofico”³³³.

Questi ultimi due problemi, che sarebbe comunque interessante risolvere, implicherebbero un'uscita fuori dalle acque della discussione. Il compito non è quello di verificare la coerenza o l'incoerenza del pensiero husserliano, né tantomeno quello di soffermarsi direttamente sul modo in cui Husserl risolve i propri problemi epistemologici. Il nostro obiettivo è quello di trovare una via di fuga credibile al procedere per opposizione che Husserl stabilisce fra *idea di scienza* e, di volta in volta, *scetticismo storicista*, *relativismo*, *Weltanschauung* e filosofia della *Weltanschauung*. Stabilito ciò, è chiaro che i filosofi e le teorie a cui si dovrà ritornare sono quelli su cui si è maggiormente insistito per tutta la nostra trattazione.

Tornando al Derrida commentatore di Husserl, è bene far notare il fatto che egli usi dei termini particolari per tentare di determinare il senso di quanto è implicito nel concetto di *Weltanschauung*. Termini che sono, contemporaneamente, *precisi* e *ambigui*. Egli infatti parla di «mondo culturale», di «tradizione», di «*habitus* e sedimenti» ed, infine, di «idea».

³³³ Ognuno tragga da sé le conclusioni che ritiene più valide. Per quel che ci riguarda, ci limitiamo a riportare le parole di Winch: «Questa rappresentazione [del filosofo come super-scienziato] è stata giustamente ridicolizzata; le assurdità cui può condurre sono ampiamente illustrate dalle speculazioni dilettantesche e pseudoscientifiche di Hegel». Cfr. P. Winch, *Il concetto...*, cit, p. 19.

Naturalmente, al fine di non incorre in ingenuità diletteggianti, ovvero nel pericolo di rimanere imbrigliati in questa nebulosa indistinzione concettuale – ovviamente il pericolo è solo nostro e non di Derrida –, occorre pensare che non tutti questi termini possono essere considerati facilmente equivalenti. Se tuttavia procedessimo sottoponendo tali termini a precise distinzioni concettuali, essi potrebbero bensì risultare di più facile comprensione, ma si correrebbe il rischio di perdere il senso di unità concettuale che ci serve per meglio esplicitare il carattere teorico che vogliamo attribuire alla nozione di “visione del mondo”.

Cerchiamo, dunque, di sciogliere le matasse speculative che sono venute formandosi nel corso della trattazione.

Stando all'analisi winchiana che abbiamo cercato di seguire fedelmente intorno al problema riguardante *che cosa significa scienza sociale*, siamo arrivati alla conclusione che una seria considerazione del problema sociale investe aspetti molto più variegati della semplice rilevazione delle infrastrutture economiche e politiche che si manifestano in un determinato periodo o contesto sociale. A comportare un allargamento dello spazio «socialità» concorrono aspetti che sono molto più ramificati con l'intero comportamento umano sotto ogni sua declinazione. Abbiamo anzi cercato di vedere, facendo ricorso al Wittgenstein di *Della Certezza*, che è tutta la questione conoscitiva ad essere strettamente legata, permeata si potrebbe dire, alla «forma di vita», ovvero a ciò che costituisce l'intero sfondo a partire dal quale si innescano tutti gli altri *giochi* cui l'essere umano partecipa.

Certamente, è questione molto delicata il proporre l'equivalenza tra «forma di vita» e *Weltanschauung* così come tenteremo di fare noi. Se però esse venissero ad essere intese come sinonimi di «socialità», l'effetto non dovrebbe risultare poi così sorprendente. Il modo in cui spiegheremmo tutto il passo derridiano dell'*Introduzione all'Origine della geometria* sarebbe

sommariamente questo: “Ogni idea di scienza, compreso il discorso meta-scientifico che pretende di indagare le origini e la storicità di essa, è inevitabilmente strutturata sotto forma di una visione delle cose che ha come base, come *dura roccia*, l’intera *intelaiatura pratica* che si fonda sul modo in cui una determinata *forma di vita* (una determinata società che vive secondo delle pratiche che non riesce a giustificare scientificamente, se non facendo ricorso all’addestramento, alla prassi e all’accordo nel linguaggio alla maniera wittgensteiniana) agisce. Questo *agire*, ovviamente, comporta un’alta incidenza di senso comune. È il senso comune ciò che permette di agire agevolmente in certe questioni, di trattarle cioè con *naturalezza* e *spontaneamente* anche se le possibilità di una loro fondazione certa non sono derivabili da quello che di volta in volta costituisce l’espressione della razionalità³³⁴. La razionalità, d’altra parte, essendo una idea di scienza tra le

³³⁴ Parlare in questi termini di *naturalezza* ci impone una certa cautela. Si era già avuto modo di incontrare questo termine, ma crediamo che sia più che giusto chiarire meglio la questione. La nozione di *naturalezza* che ha in mente Wittgenstein e di cui noi ci stiamo servendo non fa alcun riferimento al concetto di natura quale è quello che ereditiamo dalla filosofia e dalla scienza classica. In altri termini, l’uso di questo concetto non rimanda alla possibilità di una distinzione tra «natura» e «cultura» né, tantomeno, esso è una riproposizione dell’invito stoico a *vivere secondo natura*. Certo, quest’ultimo aspetto, per via del suo carattere etico, potrebbe venir confuso con la strategia speculativa di Wittgenstein (rendiamo manifesto, ancora una volta, che il nostro modo di leggere la questione è debitore delle letture etiche che certa critica ha rintracciato nella filosofia wittgensteiniana intorno al tema del dubbio e al problema della certezza). Tuttavia, niente di tutto ciò. Wittgenstein invita a trattare le questioni problematiche, quelle cioè riguardanti i problemi filosofici e scientifici (la certezza, il fondamento razionale, ecc.), così come si trattano i problemi della vita quotidiana. Ritorna, ovviamente, a ripresentarsi il problema circa la fondatezza o meno del dubbio radicale. In filosofia, spesso, si procede per eccessive problematizzazioni, dimenticando che ciò che appare come il frutto di chissà quali meccanismi complessi come, ad esempio, l’attività del camminare, è una cosa che le persone compiono quotidianamente e con *naturalezza* innumerevoli volte nel corso della loro giornata. Attenzione, non si sta in alcun modo svalutando le discipline (fisiche e non) che studiano il movimento o innumerevoli altre cose. Si sta semplicemente facendo notare che, sotto certe prospettive, anche questioni complicate e difficili smettono di essere tali, perché inserite in contesti pratici che si svolgono, una volta appresi, spontaneamente. Sarebbe utile, a questo proposito, far ritornare in mente la spiegazione del funzionamento, certamente non genealogico in senso stretto, dei giochi linguistici complicati, i quali possono chiarirsi, alle volte, soltanto guardando a quelli più semplici o primitivi.

In altre parole: nel gioco linguistico dell’ordine o dell’invito “prendi una sedia e siediti”, non avrebbe senso iniziare domandandosi qualcosa circa la “reale” esistenza della sedia o altre cose di questo genere. Semplicemente, se nel mio campo visivo, o nei paraggi

altre, è destinata a mutare le sue premesse e le sue possibilità conoscitive. Il razionale non è un principio sovratemporale, ma è vincolato indissolubilmente a ciò che costituisce lo sfondo pratico (quello in cui si *gioca*, si agisce, si vive)''.

È stato messo in mostra il fatto che a quest'ultimo criterio Wittgenstein collegasse finanche gli aspetti più classici e autorevoli delle modalità di conoscenza legate al modello razionale. Ne è un esempio calzante il *gioco del dubbio*. Se noi basassimo sul criterio dell'*uso concreto* – gli usi della parola *dubbio* (della grammatica o dell'idea sociale di esso) che si manifestano nella pratica quotidiana – l'operazione del dubitare, essa non potrebbe far altro che arrestarsi ad un certo limite, essendo insensato mettere in dubbio ciò che costituisce piuttosto lo sfondo a partire dal quale ogni discorso ha origine³³⁵. Il *limite*, in altre parole, non si discute.

Stiamo asserendo insomma, per essere più sintetici, che non esiste scienza che non sia *sociologica* (nel senso ampio che crediamo di aver messo in luce, cioè di una scienza che poggi i propri presupposti sul modo in cui è strutturato il sociale in cui nasce).

Di più: anche la scienza sociologica – così come la *Weltanschauung* che è un'idea nelle parole di Husserl – dipende dagli aspetti sociologici, dalla *forma di vita che ne costituisce di volta in volta lo sfondo*.

Il concetto di *forma di vita* wittgensteiniano, dunque, è centrale per asserire quanto abbiamo asserito. In particolare, riteniamo possibile congiungerlo con i termini che Derrida riporta nella sua discussione su Husserl. «Mondo culturale», «tradizione» e «sedimentazione» ci sembra

del campo spaziale in cui agisco, v'è quel qualcosa che io ho sempre trattato – sono stato addestrato a trattare – come “una sedia”, non mi resta altro da fare che afferrarla e sedermici sopra!

³³⁵ È interessante notare che il problema dell'*origine* trovi, in Wittgenstein, questa soluzione. Si tratta, in realtà, di osservare che più che con una soluzione si ha qui a che fare con una dis-soluzione. Si avrà modo di ritornare più avanti alla questione del limite, dell'origine, allorquando si parlerà della nozione di *mitologia*.

possano esser messi in relazione con il carattere di «dura roccia» cui fa riferimento Wittgenstein.

Sulle problematiche esegetiche riguardanti il modo in cui intendere ciò che Wittgenstein chiama «dura roccia» non crediamo sia il caso di dilungarsi ancora. È stato già segnalato il fatto che vi sono interpreti i quali, giustamente, secondo il nostro punto di vista, hanno insistito sul carattere etico che investe la questione dell'*accettazione* delle forme di vita³³⁶. Noi, in questa nostra analisi, abbiamo preferito ricavare maggiore spazio al fornire le ragioni del caso limitatamente ad un ambito prettamente epistemologico, anche se riteniamo che gli aspetti etici e quelli conoscitivi siano, in un autore come Wittgenstein, difficilmente discernibili.

Una volta messa in evidenza la nostra tesi è giunto il momento di una richiesta al lettore. La nostra richiesta consiste nell'invito a non insistere troppo – la si prenda per quella che è: un'ipotesi di lavoro, una strategia – sulle differenze di senso che termini come «habitus», «sedimentazione», «*weltanschauung*», «mondo culturale», «tradizione», «forma di vita» possono presentare se sottoposti ad una meticolosa analisi concettuale. D'altra parte, questa stessa operazione è ciò che mette in pratica Derrida nelle pagine de *La voce e il fenomeno* allorquando mette in fila termini che implicitamente egli chiede di trattare, se non proprio come un tutt'uno, almeno come caratterizzati dall'averne in comune il fatto di essere l'obiettivo della riduzione fenomenologica in conseguenza del loro rimandare alla non-presenza. Si è già fatta notare più volte, da parte nostra, questa curiosa equipollenza, nel testo derridiano, di parole come «mondo fisico», «mondo della vita», «empirico», «materia», «corpo» e seguendo il filo strategico di un'operazione di questo tipo, è quello che vorremmo potesse avvenire ora. Se, da una parte, i termini che Derrida tratta nel suo testo sono tenuti insieme dal loro *status* di "vittime" della riduzione fenomenologica e

³³⁶ Cfr. il § 4.4 del II capitolo.

quindi, secondo la lettura che ne dà Derrida, dal loro rappresentare i tormenti dell'*espressione pura*, la stessa cosa può avvenire per il secondo insieme di termini («habitus», «sedimentazione», «tradizione», «*weltanschauung*») in opposizione all'ideale metafisico e fenomenologico della razionalità come fondante l'idea di Scienza.

La possibilità della messa in atto di una "lettura aperta", una lettura che si articoli attraverso la modalità della ricerca delle *somiglianze di famiglia* dei termini che abbiamo proposto – che abbiamo, cioè, in parte ereditato ed in parte riattivato secondo un procedimento discorsivo ben preciso – ci consente di procedere con l'analisi di alcuni passi di *Della Certezza* in cui le cose sono esplicitamente trattate secondo la prospettiva che abbiamo scelto di utilizzare. Solo attraverso la lente delle *somiglianze* è possibile attraversare con sicurezza l'indistinta selva di concetti cui abbiamo fatto riferimento. Ecco, allora, che ci giunge in soccorso anche una modalità di analisi della trattazione dei termini tutta interna alla questione filosofica che abbiamo passato in rassegna nelle varie parti dedicate al pensiero di Wittgenstein. L'equivalenza forzata fra i termini «mondo», «mondo fisico», «mondo della vita», «empirico», «materia», ecc. smetterebbe di essere tale se solo si accogliesse l'invito wittgensteiniano a cercare di vedere le somiglianze che ci sono fra i giochi, fra le parole del nostro linguaggio, fra i concetti come espressione dei pensieri o come paradigmi grammaticali di cui disporre per una sensata analisi filosofica. Certamente, il rimando alle somiglianze di famiglia non dovrebbe esimerci dal trattare le differenze che pur si riscontrano fra le nozioni di cui ci stiamo servendo. Il fatto, tuttavia, è che rimaniamo convinti che la capacità di vedere, di guardare direttamente le cose di cui ci stiamo occupando, diventa concreta solo se questa attività riconosce se stessa come possibile solo a partire da una profonda relazione fra ciò che si somiglia e ciò che non si somiglia. Per poter vedere le differenze fra i giochi linguistici è infatti necessario riuscire a cogliere ciò

che si staglia come presupposto comune del gioco. Rimanendo fedeli all'impostazione wittgensteiniana, tale presupposto comune non può in alcun modo essere inteso alla maniera del *super-concetto* fondante che tutti i giochi devono possedere per essere definiti tali. Non nel senso trascendentale del termine, almeno. Al contrario, il rimando alla pratica, all'azione, cui Wittgenstein costantemente richiama è proprio un prendere atto che tale tratto comune, se c'è, è passibile di individuazione solo sullo sfondo concreto delle pratiche di gioco. Vi è, insomma, un processo costante di immanentizzazione discorsiva dei presupposti teorici che tuttavia non sente il bisogno di essere ogni volta dichiarato in termini di manifesto programmatico del proprio sistema di pensiero. Questa cosa è possibile in virtù del fatto che la filosofia di Wittgenstein è veramente al di là di queste preoccupazioni auto-riflessive o riflessive che pure contraddistinguono in maniera implicita ed esplicita ogni modello di pensiero filosofico. L'argomento è scottante e occorre procedere con cautela. Quel che vogliamo sia chiaro è il fatto che qui non si sta asserendo che Wittgenstein non abbia riflettuto sul senso di cosa vuol dire far filosofia³³⁷, ma solo che questa riflessione, quando si è manifestata, è sempre coincisa perfettamente con la pratica diretta della chiarificazione concettuale cui Wittgenstein mirava. L'identificazione della *grammatica*

³³⁷ Sarebbe impossibile sostenere ciò. Si consideri inoltre che la nostra stessa dinamica speculativa si è spesso soffermata su quel che la filosofia significasse per l'autore. Sono stati innumerevoli i rimandi alla sua concezione riguardante la filosofia come chiarificazione dei concetti o, come sta avvenendo in questa parte del nostro lavoro, nel suo consistere nella capacità di osservare le *somiglianze di famiglia*. Cos'altro potrebbero essere queste idee se non vere e proprie modalità di pensiero sulla filosofia? Tuttavia, la questione non si dispone in un gesto autoriflessivo in senso classico. Nelle *Ricerche*, il tema della natura della filosofia ritorna innumerevoli volte. Il tratto caratterizzante la speculazione consiste nel rifiuto della prospettiva metalinguistica (in questo caso metafilosofica). Il compito filosofico di interrogare l'uso della parola filosofia è sempre comunque risolto all'interno del movimento filosofico stesso e un'operazione di tal genere, in Wittgenstein, non produce mai una filosofia di "secondo grado". Egli, infatti, in un celebre passo, così scrive: «Si potrebbe pensare: se la filosofia parla dell'uso della parola filosofia, dev'esserci una filosofia di secondo grado. Ma non è affatto così; il caso corrisponde piuttosto a quello dell'ortografia, la quale deve occuparsi anche della parola ortografia, ma non per questo è una parola di secondo grado». §121.

delle nozioni e dei concetti rappresentava dunque, allo stesso tempo, il metodo e lo scopo della filosofia.

È proprio a partire da queste consapevolezza che ci può risultare possibile continuare sulla linea interpretativa che abbiamo tracciato.

Torniamo su alcuni dei problemi che impegnarono Wittgenstein ed osserviamo.

Il § 90 di *Della Certezza* dice:

«Io so» ha un significato primitivo, simile a quello di «Io vedo», e imparentato con esso. («Wissen» [sapere], «vedere»). E: «Io sapevo che era nella stanza, ma nella stanza non c'era» è simile a: «L'ho visto nella stanza, ma lui non c'era».

Quel che Wittgenstein sta qui proponendo è la delimitazione del contesto grammaticale della parola «sapere». Il riferimento etimologico che egli riporta, che riconduce il termine al verbo «vedere», è in qualche modo programmatico e funzionale. Programmatico perché è chiaro che egli sta qui giocando, probabilmente con una forte dose di ironia, sul senso del proprio atteggiamento filosofico: non spiegare, ma guarda! Funzionale perché attraverso di esso l'autore ricostruisce la corretta grammatica del verbo «sapere». Cosa caratterizza, dunque, il verbo sapere?

«Io so» deve esprimere una relazione, non già tra me e il senso di d'una proposizione (come «io credo»), ma tra me e un dato di fatto. Cosicché il *dato di fatto* viene assunto nella mia coscienza.

Le specificazioni dell'autore sembrano condurre ad una conclusione ben precisa: per poter concretamente parlare di *sapere* è necessario che si instauri una relazione fra ciò che si sa e lo stato di cose. La questione mantiene un certo grado di somiglianza con l'esempio della consultazione della tabella degli orari dei treni che anche Winch ha utilizzato e che noi abbiamo ricostruito. La situazione è, però, almeno in questo passaggio,

alquanto diversa. Wittgenstein non sta limitandosi a delineare la grammatica della parola sapere. Questa stessa delineazione, infatti, si inserisce su di uno sfondo concettuale che riguarda la possibilità del *fondamento* del sapere e non la sua semplice rappresentazione:

Un'immagine del sapere sarebbe allora la percezione d'un processo esterno per mezzo di raggi visuali, che lo proiettano, così com'è, nell'occhio e nella coscienza. *Soltanto, sorge immediatamente la questione se anche di questa proiezione si possa esser sicuri; e quest'immagine mostra bensì la rappresentazione che ci facciamo del sapere, ma non mostra, propriamente cosa stia a suo fondamento*³³⁸.

Il problema principale è quello riguardante il *fondamento* di ciò che si sa. Per esplicitare e proporre la propria soluzione, Wittgenstein rimpinza di esempi i suoi ragionamenti:

«Può un tizio avere una ragione plausibile per credere che la terra esista da poco tempo, per esempio, soltanto dal giorno che è nato?». – Supponendo che gli sia sempre stato detto così – avrebbe una buona ragione per dubitarne? [...] Non potrebbe darsi che un re sia stato tirato su nella credenza che il mondo sia cominciato con lui? E se ora Moore e questo re si incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrargli che la propria credenza è quella giusta³³⁹? Io non dico che Moore non potrebbe convertire il re al proprio punto di vista, ma si tratterebbe di una conversione di una specie tutta particolare: *il re sarebbe indotto a considerare il mondo in modo diverso*³⁴⁰.

Subito dopo, al § 93, Wittgenstein chiarisce:

Le proposizioni che rappresentano [*darstellen*] quello che Moore 'sa' sono tutte di specie tale che è difficile potersi immaginare *perché* qualcuno dovrebbe credere il contrario. Per esempio, la proposizione che Moore ha passato tutta quanta la sua

³³⁸ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 90. Corsivi nostri. Si consideri che la parola «rappresentazione» è contrassegnata in corsivo anche nell'originale.

³³⁹ Wittgenstein sta continuando un discorso iniziato nel paragrafo precedente. Un discorso che segue da numerosi altri paragrafi: «Quando Moore dice di sapere che la Terra esisteva già, ecc. ecc., la maggior parte di noi gli dà ragione in questo: che la Terra esisteva già da tanto tempo, e gli crede anche quando dice che ne è convinto. Ma ha anche la *ragione* giusta per la sua convinzione? Infatti, se non ce l'ha, non lo *sa* affatto (Russell)».

Cfr. L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 91.

³⁴⁰ Ivi, § 92. Corsivo nostro.

vita a una distanza minima dalla Terra. [...] Che cosa potrebbe indurmi a credere il contrario? [...] Tutto quello che ho visto o udito mi convince che nessun uomo si è mai allontanato di molto dalla Terra. Nulla, nella mia *immagine del mondo*, parla in favore del contrario.

È necessario, a questo punto, spiegare alcune questioni. Per prima cosa bisogna render chiaro il modo con il quale Wittgenstein mette in relazione la nozione di «sapere» con quella di «fondamento». Da questo chiarimento ne deriverà subito, come conseguenza, un altro circa modo in cui intendere il rimando al concetto di «ragione».

Il tema principale di questa discussione intorno ai concetti di «scienza», di «conoscenza», «*weltanschauung*» e «forma di vita» ruota intorno al tentativo di una riformulazione del problema «conoscere». Il nostro obiettivo è quello di mostrare che, se il fine consiste nell'imbastire un discorso sensato (nel senso forte del termine, un senso wittgensteiniano) intorno alle modalità speculative dipanatesi dalla riflessione epistemologica, se il fine è dunque quello di poter rispondere alla domanda «che cos'è conoscenza?», non è in alcun modo necessario accreditare la visione husserliana (platonica) dell'idea assoluta e atemporale. Il presupposto che debba potervi essere sempre la possibilità di una giustificazione razionale (una ragione, insomma) su cui fondare le proprie conoscenze è qui aggredita dall'interno secondo una modalità riflessiva che ridiscute radicalmente la logica del sapere filosofico in quanto rigoroso. Se, seguendo Wittgenstein, si sposta l'attenzione dalla *rappresentazione che ci facciamo del sapere*, verso il suo *fondamento*, ecco che allora non costituisce più uno scandalo il propendere per l'ammissione di una impossibilità e perfino di una implausibilità della ricetta della giustificazione razionale. Ricetta che la filosofia ha spesso ritenuto come la più valida. Ci basti osservare, qualora si adducesse che la spinta al rifiuto della giustificazione razionale è cosa ormai nota e accettata nella riflessione filosofica già da

parecchio tempo, che tale spinta raramente è arrivata da pensatori filosofici in senso stretto. Il prender consapevolezza del fatto che questo atteggiamento sia nato in seno alle speculazioni di discipline eterogenee ed autonome dalla filosofia, discipline come la Sociologia, la Sociologia della Scienza o altre – le quali, tuttavia, spesso costituiscono oggetto di studio della filosofia stessa o comunque mantengono un certo grado di parentela con essa – non significa che la filosofia o la scienza tradizionale abbiano accettato di buon grado una misurazione alla pari su questo terreno spinoso. Il sogno della Filosofia come scienza rigorosa ha, senza ombra di dubbio alcuno, accettato il confronto solo per riaffermare se stessa in un secondo momento, per giunta in una maniera troppo sospettosamente autoritaria e totalizzante. È il concetto di rigore a costituire lo scoglio insuperabile per una misurazione, serena e senza pregiudizi, della questione. Quando Wittgenstein parla del *fondamento non fondato* (torneremo su questa questione), egli non sente in alcun modo il pericolo dell'accusa di poco rigore. Che motivo avrebbe, d'altra parte, per sentirlo? Il punto principale della sua argomentazione riguarda la sensatezza del procedimento conoscitivo, non la natura assoluta di ciò che si suppone di sapere. A guardar bene, l'assolutezza è ciò a cui si deve invece rinunciare nel momento in cui si consegna il limite della ricostruzione razionale del fondamento nell'alveo di ciò che egli chiama sfondo. *Rigoroso* diventa, allora, l'ammettere che la paventata possibilità della giustificazione razionale, il procedere all'indietro alla ricerca di *ragioni* fondanti e fondate è un'operazione implausibile perché insensata. Quando, per chiarire, l'autore, a proposito delle proposizioni di Moore, cita il punto di vista di Russell (§ 91), non lo fa per testimoniare che la propria visione delle cose coincide con quella del filosofo inglese. Egli prende atto, semmai, che v'è la veneranda tendenza a richiedere ragioni che possano giustificare quanto si asserisce e nota il fatto che questa tendenza è talmente radicata, talmente

forte, da far sì che non si debba accettare nulla che non sia giustificato. Il concetto stesso di sapere, in Russell, dipende dal fatto se si abbiano o non si abbiano ragioni per affermare quanto si sta asserendo: se ci sono ragioni, allora la cosa si sa. Se non ci sono, non la si sa affatto.

Chiarito questo passaggio speculativo, diventa importante capire che, come già si era stato in grado di intuire per via del tono ironico e amaro sulle sue proposizioni, il punto di vista di Wittgenstein non coincide neanche con quello di Moore. La differenza la gioca, ancora, il diverso uso della parola «sapere». Da subito, in *Della Certezza*, l'autore chiarisce una questione cruciale:

Io so sembra descrivere [in Moore] uno stato di cose che garantisce che quello che si sa è un dato di fatto. Si dimentica sempre l'espressione: «Io credevo di saperlo».

La discrepanza delle posizioni wittgensteiniane da quelle di Moore è messa in risalto dal modo in cui Wittgenstein si comporta, nel corso delle proposizioni dei paragrafi che compongono *Della Certezza*, ogni qual volta l'autore riporta il termine «sapere» attribuendolo al filosofo inglese. La cosa avviene, come è stato segnalato, sempre con un certo grado di puntigliosità ed ironia. Si veda come Wittgenstein si esprime nel § 84:

Moore dice di *sapere* che la Terra è esistita molto tempo prima che lui fosse nato. Ed espresso così, questo sembra un enunciato sopra la sua persona, anche se oltre a ciò è un enunciato sul mondo fisico. Ora, è filosoficamente privo di interesse se Moore sappia questo o quello, ma è interessante che e come lo si possa sapere. [...] Moore sceglie proprio il caso in cui sembra che tutti noi sappiamo quello che anche lui sa, e senza poter dire come.

Ora, il punto della questione consiste nel capire che la proposta di Wittgenstein, formulata nel § 86, è altamente funzionale all'esposizione del proprio punto di vista. L'autore propone di sostituire all'«Io so» di Moore

la proposizione «Io sono incrollabilmente convinto». Ed allora è lecito domandarsi: Cosa accadrebbe in virtù di questa sostituzione?

Secondo Wittgenstein, tale sostituzione renderebbe bene il senso che Moore attribuisce al concetto di sapere. Ad esser precisi, Wittgenstein pensa che Moore sbaglia nel riferirsi, con il suo concetto di sapere, all'esistenza delle cose *fuori* dai fatti delle proposizioni. Moore, insomma, non si avvede che in realtà egli non ha *ragioni* per asserire quel che asserisce, ma solo motivazioni che niente sono tenute a dire riguardo il loro *fondamento*. Se sapere significa avere la ragione giusta per le proprie convinzioni, Moore, nelle proposizioni che formula, confonde allora – come è già stato fatto notare – la *grammatica* della nozione di «sapere». Wittgenstein ci ritorna, nel corso della trattazione, più volte:

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 importante³⁴¹.

Wittgenstein sostiene che gli esempi di Moore sono tutti di un tipo particolare. In essi, secondo il filosofo austriaco, Moore utilizza la nozione di «sapere» facendo leva sul fatto che è difficile potersi immaginare il *perché* (cioè, secondo quali ragioni) qualcuno potrebbe credere il contrario. Wittgenstein decostruisce profondamente le proposizioni del suo amico e collega predisponendosi a pensare proprio il modo in cui potrebbe credersi il contrario di quanto Moore asserisce di sapere. Alla fine di questa pratica di smantellamento interno, egli giunge ad osservare che nulla, nella sua *immagine del mondo*, parla in favore di questo contrario. Le cose, a questo punto si confondono un poco e chiedono di essere districate con cautela. Per prima cosa, tornando alla proposta di sostituzione del § 86 fra «Io so» e

³⁴¹ Ivi, § 6.

«Io sono incrollabilmente convinto», osserviamo il modo in cui Wittgenstein procede. Il paragrafo successivo presenta la trovata speculativa che egli invita a considerare: non potremmo pensare, si chiede, ad una proposizione assertoria che, se funzionante come ipotesi, potrebbe essere usata anche come principio – *Grundsatz* è il termine tedesco – della ricerca e dell'azione?

Vediamo di spiegare come è possibile render funzionale questa osservazione dell'autore. Per poter pensare ciò che Wittgenstein chiede, è necessario che si debba sottrarre tale proposizione assertoria al dubbio e che la si tratti come un'ovvietà, senza cioè metterla in questione. Wittgenstein paventa l'eventualità che tutta quanta la nostra ricerca (e tutta quanta la nostra azione) sia orientata in modo tale da escludere che certe proposizioni possano essere sottoposte al dubbio.

Tornando all'esempio del re proposto al § 92, occorre cercare di spiegare meglio alcuni passaggi. Wittgenstein si chiede: può esservi una *ragione* per credere che la terra sia esistita da poco tempo, per esempio dal giorno in cui si è nati? E se, tuttavia, dovesse capitare il caso di incontrare una persona che crede in ciò – il re, appunto – perché gli è sempre stato detto così, avrebbe egli una *ragione* per dubitarvi? La risposta è no a tutte e due le domande.

Per comprendere il perché dobbiamo nuovamente guardare al modo in cui Wittgenstein continua il ragionamento. Se Moore, il quale, ricordiamolo, ritiene che la Terra esista da parecchi anni prima della sua nascita, incontrasse tale re, come potrebbe dimostrargli che è la propria credenza ad essere quella giusta? Wittgenstein risponde che Moore non potrebbe sostenere la propria credenza semplicemente dicendo «Io so che...» – la stessa identica cosa sarebbe dichiarata, infatti, dal re –, ma dovrebbe *convertire* il re al proprio punto di vista. La questione, allora, si trasforma subito in una domanda che concerne il senso di questa

conversione e come mai Wittgenstein utilizza questo termine così particolare. La parola usata da Wittgenstein in tedesco è *bekehrung*, mentre quella che compare nella traduzione inglese dell'opera, a cura di Denis Paul e Elizabeth Anscombe, è *conversion*. La prima cosa da dire è che la parola *bekehrung* è ambigua. Essa si lascia, perlopiù, ascrivere all'universo semantico religioso e questa precisazione è da tenere in seria considerazione. Certamente, sia *bekehrung* che *conversion* significano tanto conversione che trasformazione. Il nostro parere è che rimandi ad entrambi i significati. Wittgenstein sta dicendoci, insomma, che l'adesione alla "credenza che le cose stiano così e così" è talmente forte da somigliare ad un atto di fede, ad una aderenza tale da non presupporre il dubbio. Egli, tuttavia, lascia anche aperta la porta alla possibilità del cambiamento: vi può essere, cioè, trasformazione della credenza. I termini *trasformazione* e *conversione* riguardano *qualcosa* di particolare che nelle pagine di *Della Certezza* diverrà sempre presente e centrale. Ciò che si trasforma, ciò a cui ci si può convertire riguarda quel che l'autore chiama *immagine del mondo*. Questo concetto è quello su cui concentreremo, da ora in avanti, la nostra attenzione. Procediamo con ordine.

In che cosa credono Moore e il re? Qual è la forma di questa loro credenza che li porta ad esprimersi in modo assertorio su ciò che essi «credono», «sono sicuri di sapere» e «dicono di sapere»? Questo è un punto molto importante su cui insistere per la comprensione dell'intera questione. Facciamo notare, velocemente, che Wittgenstein puntualizza che non è vero che dalla dichiarazione «Io so che è così» si possa giungere alla proposizione «È così». Questa precisazione ci fa tornare alla distinzione, prima soltanto accennata, tra la proposizione «Io so», la quale esprime una relazione tra me e un dato di fatto, e la proposizione «Io credo», che invece esprime una relazione tra me e il senso della proposizione. Affrontiamo, dunque, direttamente la questione «immagine del mondo». Per poterlo fare

in maniera precisa è necessario tornare al termine tedesco utilizzato dall'autore e a quelli dell'edizione inglese del libro. In inglese, ciò che nell'edizione italiana del testo è *l'immagine del mondo*, è reso con i sintagmi *picture of the world* o *world-picture*:

§ 93 *Everything that I have seen or heard gives me the conviction that no man has ever been far from the earth. Nothing in my picture of the world speaks in favour of the opposite.*

§ 94 *But I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness; nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true and false.*

§ 95 *The propositions describing this world-picture might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game; and the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules³⁴².*

Il termine tedesco utilizzato da Wittgenstein è molto particolare. Egli usa la parola *Weltbild*. Confrontiamo le occorrenze:

§ 93 *Die Sätze, die darstellen, was Moore weiß, sind alle solcher Art, daß man sich schwer vorstellen kann, warum Einer das Gegenteil glauben sollte... Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil.*

§ 94 *Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.*

§ 95 *Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.*

Weltbild, in lingua tedesca, è un termine composto da due parole: *Welt*, ovvero Mondo e *Bild*, cioè immagine, figura, dipinto, rappresentazione,

³⁴² Corsivi nostri.

descrizione, ma anche – ci sembra proprio il caso di farlo notare, visto il rimando al piano etico che si è avuto modo di mettere in evidenza – *accettazione*.

Il modo in cui si traduce *Weltbild*, in italiano e in inglese, è straordinariamente vicino al modo in cui, nel linguaggio filosofico – ma anche in quello comune – si traduce *Weltanschauung*. Tuttavia, i due termini rimandano a delle differenze concettuali, in senso generale e nel caso particolare del pensiero wittgensteiniano, che devono esser messe in evidenza perché molto importanti per il nostro discorso. Innanzitutto è da notare il fatto che è impensabile che un autore come Wittgenstein usi un termine in maniera così ambigua quando avrebbe potuto benissimo servirsi di un altro – *Weltanschauung*, appunto – che per tradizione semantica rimandava già in maniera pregnante all'idea di *visione* o *immagine* del mondo. È banale, ma necessario, notare che se egli utilizza *Weltbild* è perché il termine rimanda ad un senso che, pur nella vicinanza concettuale con quello di *Weltanschauung*, non è propriamente *Weltanschauung*. D'altra parte, Wittgenstein ha, nelle *Ricerche* e in *Note sul "Ramo d'oro"*, già utilizzato il termine *Weltanschauung* in maniera precisa, anche se attraverso due caratteri proposizionali diversi. Nelle *Note*, la parola *Weltanschauung* è inserita in una proposizione di carattere assertorio, mentre nelle *Ricerche* in una a carattere interrogativo (retorico).

Così sentenziava, infatti, nel lavoro su l'opera di Frazer:

Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un'importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose. (Una specie di *weltanschauung* quale pare tipica della nostra epoca. Spengler)³⁴³.

³⁴³ L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., p. 29. Il termine *Weltanschauung* è quello usato da Wittgenstein e qui lo riproponiamo fedelmente. In italiano, l'espressione è tradotta come "visione del mondo".

Nelle *Ricerche*, invece, al § 122, la questione viene riproposta in questa maniera:

Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose. (È, questa, una *weltanschauung*?).

Facciamo nostra la frase del Re Lear, che tanto piaceva a Wittgenstein, e mostriamo le differenze³⁴⁴.

Per prima cosa, occorre prendere in seria considerazione i termini con cui si traducono le parole *Weltbild* e *Weltanschauung*. *Weltbild* si traduce come «immagine», «visione», «figura», «dipinto», «descrizione», «rappresentazione». *Weltanschauung* è più generalmente tradotto con «visione del mondo». La filosofia ha contribuito, dal canto suo, a determinare l'uso di questo sintagma in una maniera così univoca ma, nello stesso tempo, poco precisa. Si è già avuto modo di passare in rassegna le specificazioni husserliane intorno al concetto di *Weltanschauung* e questo dovrebbe testimoniare che, pur nella corrente e funzionante traduzione di "visione del mondo", vi sono delle differenze che non possono essere taciute. Ora, la prima cosa che balza agli occhi è quella che fa sì che si possa notare, in riferimento ad entrambi i termini oggetto d'analisi, il rimando al tema del vedere. Le cose, nel caso della parola *Weltbild*, non stanno propriamente così. Ciò che Wittgenstein intendeva, servendosi del termine, è più che altro legato alla considerazione del fatto che vi siano certezze ultime che rimangono escluse dal gioco del dubbio. Il riferimento dell'autore è rivolto quindi alle ovvietà che costituiscono lo sfondo del nostro pensare e agire. A testimonianza di questa cruciale distinzione basti

³⁴⁴ «I'll teach you differences».

Cfr. W. Shakespeare, *Re Lear*, atto I scena IV.

far osservare che quando egli torna, in *Della Certezza*, al problema del fondamento, così scrive:

Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del giuoco linguistico³⁴⁵.

Le certezze ultime, il «termine» di cui parla l'autore, non chiamano in causa il vedere, né nel senso di evidenza visiva, né in quello di immagine mentale, bensì la *base* del giuoco linguistico. *Base* che consiste nelle azioni e nelle attività e non nel fatto che alcune proposizioni, per esempio quelle di Moore, ci *appaiono* immediatamente vere.

Diverso è il discorso che riguarda la *Weltanschauung*. Torniamo alla citazione sulla «rappresentazione perspicua» che abbiamo ripreso dalle *Note* e dalle *Ricerche*. Wittgenstein scrive in entrambi i testi – nelle *Ricerche* questa precisazione anticipa il riferimento alla *Weltanschauung*, mentre nelle *Note* avviene il contrario – che la *rappresentazione perspicua* è ciò che rende possibile la comprensione dell'uso delle nostre parole. Il § 122 delle *Ricerche* recita, infatti, inequivocabilmente: «Una delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non *vediamo chiaramente* l'uso delle nostre parole. – La nostra grammatica manca di perspicuità. – La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi *vediamo* connessioni . Di qui l'importanza del trovare e dell'inventare *membri intermedi*».

L'analisi di questo passo impone di rimarcare il fatto che qui, per la rappresentazione perspicua, il rimando al vedere è sottolineato come il giusto modo per comprendere (l'autore rimarca col corsivo il sintagma “vediamo chiaramente”). Il paragrafo citato continua un discorso iniziato in

³⁴⁵ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 204.

altri che lo precedono – e si unisce ad altri dello stesso tenore che sono disposti più avanti nel testo – circa l'uso della parola *filosofia*. La filosofia dovrebbe, secondo il pensiero del filosofo austriaco, mettere a nudo i bernoccoli che l'intelletto si è procurato *cozzando contro i limiti del linguaggio*. Da queste considerazioni se ne ricava uno dei tratti che costituiscono il carattere continuista della speculazione del filosofo austriaco. Se, come si sostiene nel *Tractatus*, i limiti del linguaggio coincidono con quelli del mondo, allora lo sforzo che la filosofia ha spesso profuso per superare tali limiti in conseguenza delle confusioni linguistiche che l'hanno caratterizzata, non può che produrre uno scontro. L'effetto metaforico dello scontro fra la filosofia e i limiti del linguaggio è la produzione di bernoccoli, mentre quello più concretamente speculativo è la creazione di insensatezze (a cui neppure le proposizioni dello stesso *Tractatus* – come l'autore fa notare – sfuggono). Wittgenstein immagina il superamento di questa *impasse* come possibile in virtù di un abbandono di ogni spiegazione per limitarsi a *mostrare* il funzionamento dei giochi linguistici che costituiscono il linguaggio: «A un certo punto si deve pur passare dalla spiegazione alla descrizione pura e semplice»³⁴⁶. La continuità di cui parliamo presuppone, come può vedersi da sé, dei cambiamenti di rotta.

Torniamo al raffronto tra *Weltbild* e *Weltanschauung*. Un raffronto che si lega al senso di quel che Wittgenstein intende con filosofia per più di un motivo, non ultimo quello relativo al tema del vedere. Wittgenstein sottolinea, dunque, nel passo che abbiamo poco sopra riportato, l'attività del *vedere chiaramente* e del *vedere connessioni*. Questa attività costituita dal vedere è quella svolta dalla filosofia che non cade nel tranello delle confusioni linguistiche. Seguendo il corso del ragionamento wittgensteiniano, non ci resta che illustrare la modalità secondo la quale si sviluppa il tema della *rappresentazione perspicua* ed il motivo per il quale

³⁴⁶ Ivi, § 189.

mettiamo quest'ultima in relazione con tutto il nostro discorso. Prima, però, è necessario sottolineare che porre in evidenza la diversa relazione che l'immagine del mondo (*Weltbild*) e la visione del mondo (*Weltanschauung*) intrattengono con il concetto vero e proprio del vedere non deve indurci al non considerarli come elementi di una relazione strettissima. La modalità attraverso la quale si dà questa relazione, infatti, è ciò che dovremmo adesso tentare di far venire alla luce.

Delineare così come è stato fatto il carattere pratico, poiché fondato sull'agire, del concetto di *Weltbild*, significa intenderlo alla stregua di ciò che Wittgenstein chiama fondamento (*Grund*) o sfondo (*Hintegrund*). L'autore dissemina in *Della Certezza* delle preziose metafore esplicative, non solo circa il modo in cui intendere il termine *Weltbild*, ma anche la relazione che questo intrattiene con *Weltanschauung*. Anche in questo caso, osserviamo:

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

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

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

§ 98 Se però qualcuno dicesse: «Dunque, anche la logica è una scienza empirica», avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può

essere trattata, una volta, come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo.

§ 99 Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula.

Il rimando al carattere pratico di ciò che Wittgenstein definisce "mitologia", cioè le proposizioni che descrivono l'immagine del mondo (*Weltbild*), è dunque rimarcato anche dal fatto che esse assolvono a una funzione simile a quella svolta dalle regole nei giochi. Il punto, sostiene Wittgenstein, è che si può imparare a giocare anche in modo puramente pratico, cioè partecipando al gioco e non solo, per esempio, partendo dall'elenco delle regole che lo caratterizzano.

L'aspetto essenziale della questione riguardante la relazione fra *Weltanschauung* e *Weltbild*, comunque, è costituito dal modo in cui intendere le proposizioni che formano la "mitologia". La difficoltà è tutta interna allo statuto ontologico di queste proposizioni. Si tratta, in altre parole, di capire come considerarle, visto che esse presentano una *forma* particolare, cioè quella propria delle *proposizioni empiriche*. Tuttavia, il fatto che *abbiano forma* simile a quelle empiriche non significa che *siano* proposizioni empiriche. Tale precisazione ci permette di spiegare il fatto relativo al modo in cui questo tipo particolare di proposizioni si comporta. Permette, cioè, di capire come possono irrigidirsi, ovvero, secondo l'immagine che usa l'autore, divenire le rotaie su cui si muovono le proposizioni empiriche vere e proprie. Per chiarire qual è, dunque, la distinzione caratterizzante le proposizioni empiriche da quelle che non lo sono, è necessario ritornare alla modalità di analisi che già avevamo messo in luce in alcune occasioni parlando del *Tractatus*. Gli enunciati empirici sono quelli che possono essere veri o falsi, possono dunque essere confermati o smentiti dal dato di

fatto. La proposizione «Oggi piove» è vera solo se piove, falsa se non piove. Una proposizione, invece, come «Il mio corpo esiste», ha sì questa forma, ma non gioca lo stesso *ruolo* nel linguaggio. Essa è piuttosto la base dei giuochi linguistici e, alla luce di quel che abbiamo prospettato, la sua smentita sarebbe insensata. Gli enunciati che costituiscono ciò che Wittgenstein chiama *Weltbild*, dunque, poiché non *funzionano*, pur condividendone apparentemente la stessa forma, come enunciati empirici, non sono soggetti alla pratica del dubbio. La negazione di un enunciato di questo tipo è insensata e, poiché se è insensata la negazione è insensato anche l'enunciato (questo aspetto intorno la sensatezza o l'insensatezza delle proposizioni era stato da noi già messo in evidenza nei paragrafi dedicati alla logica wittgensteiniana), si vede bene come a questo tipo di proposizioni non possa essere applicato il criterio di bivalenza (vero o falso) che invece contraddistingue gli enunciati empirici.

Wittgenstein propone di distinguere gli enunciati sulla base del loro esser rigidi o fluidi – quindi, sostanzialmente, sulla base del loro ruolo – ma apre alla possibilità che il rapporto che tra essi si instaura, cioè il loro funzionare gli uni come rotaie e gli altri come il treno che ci viaggia sopra, possa cambiare nel tempo. Le proposizioni che sono fluide possono irrigidirsi e quelle rigide diventar fluide. Ecco il motivo per il quale, seppur necessaria, una distinzione radicale fra le due tipologie di proposizioni non è possibile. Se accogliamo, così come l'autore propone, la metafora fra il letto del fiume (le proposizioni che costituiscono quel che Wittgenstein chiama *Weltbild*) e la corrente dell'acqua (la *Weltanschauung*? Sì! Ma nel senso tutto particolare che l'identifica con l'essere la capacità di *vedere connessioni*, cioè la *rappresentazione perspicua*)³⁴⁷, allora, dobbiamo

³⁴⁷ «Il *Weltbild* è una sorta di sistema la cui padronanza è il presupposto della comprensione degli enunciati (e quindi anche delle *weltanschauungen* nel senso corrente del termine). Gli enunciati non hanno senso isolati, ma solo all'interno di un sistema, e questo sistema è ciò che Wittgenstein intende con *Weltbild*».

immaginare che il letto, non è solo costituito da dura roccia, bensì anche di ciottoli, di sabbia, di piante, ovverosia di cose che, anche se impercettibilmente, possono muoversi e determinare un diverso assetamento dell'intero letto e dunque anche delle correnti che si agitano sopra. È Wittgenstein stesso a proporre dunque l'abbandono della distinzione rigida fra proposizioni, dal momento che queste possono essere trattate una volta come regole e un'altra come proposizioni empiriche. Distinguere fra le due tipologie di proposizioni vuol dire dunque predisporre all'accettare il fatto che in contesti storici o culturali diversi i termini del rapporto possano cambiare, ovvero che le proposizioni rigide possono, per così dire, sciogliersi e diventar fluide, mentre quest'ultime possono irrigidirsi.

Leggere ed interrogare le dinamiche relazionali che intercorrono fra le due tipologie di proposizioni di cui qui si discorre sarebbe senza dubbio operazione interessante. Le interpretazioni circa il carattere olistico o meno della filosofia di Wittgenstein interessano poco, però, l'ambito della nostra ricerca. Qui basti osservare come le maglie della speculazione wittgensteiniana si siano, nel corso della stesura degli appunti che formeranno gli scritti postumi successivi al *Tractatus*, via via allargate.

È d'altra parte vero, tuttavia, che la sottolineatura del movimento di cui sono protagoniste le proposizioni empiriche e quelle che fungono da regole accredita l'ipotesi interpretativa di tutta la terza parte del nostro lavoro. Probabilmente l'equazione più sorprendente da noi proposta, quella che chiedeva di considerare all'interno della prospettiva sociale (ma anche Sociale, come se fosse il nome proprio di tale prospettiva) come equivalenti,

Cfr. M. Brusotti, «Mondi estranei. Note su *Weltanschauung* e *Weltbild* in Wittgenstein», in *Idee*, Volume 62/63, 2006, p. 102.

L'autore più avanti chiarisce il senso da attribuire a *Weltanschauung*: «Più in generale [...] lo stesso ideale della chiarezza, della rappresentazione perspicua, sta per un nuovo stile di pensiero, ed è questo nuovo modo di vedere le cose che Wittgenstein intende con *Weltanschauung*». Cfr. *ivi*, p. 110.

in una certa misura, concetti diversi come quello di «Forma di vita» e «*Weltanschauung*» (diversi per storia, ambito culturale, grammatiche, ecc.) ha trovato modo di giustificarsi e acquistare credibilità. Alla luce delle specificazioni che abbiamo dovuto operare in merito alle differenze che intercorrono fra *Weltbild* e *Weltanschauung*, è così stato possibile osservare che a giocare il ruolo di «Forma di vita», nella speculazione wittgensteiniana sono le proposizioni che compongono l'immagine del mondo nel senso del *Weltbild* – sempre ammesso che sia possibile assegnare un ruolo definito ad un concetto problematico e particolare come quello di Forma di vita – e che la *Weltanschauung* costituisce piuttosto la modalità attraverso cui è possibile l'osservazione dei fatti che compongono il linguaggio e le pratiche della vita umana. Tratteggiare in questo modo la *Weltanschauung* costituisce per noi, invece che *una* delle modalità attraverso la quale pensare l'idea di scienza, insieme, un metodo (la rappresentazione perspicua) e la totalità delle proposizioni che compongono il nostro linguaggio e quindi anche delle proposizioni cosiddette scientifiche (tutte le proposizioni che hanno senso in virtù dello sfondo). Totalità delle proposizioni che non rimane mai isolata, ma si vincola, nel modo sopra descritto, all'aspetto dell'agire costituito dal sistema dato dal *Weltbild*.

Il mettere al bando ogni tipo di spiegazione, così come Wittgenstein esortava, significa trattare tutte queste questioni come elementi di un'osservazione che pone come obiettivo l'evitare le gabbie che la confusione filosofica spesso genera. Se distinguere è difficile o impossibile e se, come suggeriamo noi, l'operazione della distinzione presuppone sempre la mancata consapevolezza – lo abbiamo mostrato nei passaggi dedicati alle critiche derridiane alla fenomenologia di Husserl, ma anche accogliendo l'esortazione nicciana del superamento dell'ottica antitetica – del fatto che quel che si definisce «rigore filosofico» può anche significare prendere atto di questa impossibilità a distinguere, allora si vede bene che

il funzionamento dei concetti da noi utilizzati è formulabile all'interno di un utilizzo speculativo secondo le caratteristiche che sono state messe in evidenza.

Siamo consapevoli del fatto che le nozioni di cui ci siamo serviti nel corso della nostra trattazione possiedono un *quid* di a-sistematicità che le connota profondamente. Il tratto a-sistematico costituisce forse l'aspetto più paradossale della questione, perché è innegabile che la nostra analisi abbia preso le mosse dall'ottica comparativa (sistematica) per insiemi antitetici che proviene dalla storia della filosofia. Partire da questo presupposto classico ha prima di tutto, però, voluto dire sondare almeno una delle possibilità per la sua discussione. Nel caso particolare dei concetti al centro della riflessione di quest'ultimo paragrafo, in cui si è avuto modo di approfondire la discussione sulle differenze che intercorrono fra le *due idee di scienza* passate in rassegna sulla scorta delle riflessioni di Husserl e del Derrida commentatore della fenomenologia, si è avuto modo di evidenziare che, sebbene l'"istinto" filosofico (non è un sintagma da intendere in senso biologico o biologista, diremmo invece che si tratta di un'abitudine acquisita dalla filosofia nel corso del tempo, in virtù di quello che suole definirsi come momento autoriflessivo della filosofia stessa colta nell'atto di pensare il suo momento sorgivo come procedimento discorsivo razionale) sia sempre stato portato ad immaginare il proprio compito come rappresentato dall'obiettivo del disvelare *l'identico, il non transeunte, l'imperituro, il Dio nascosto, la cosa in sé* – per parafrasare Nietzsche – ed a questa ricerca abbia consacrato la propria dedizione dai forti caratteri dogmatici, è tuttavia possibile accogliere nel pieno della discussione filosofica anche ciò che questa utilizzava semplicemente come antitesi e spauracchio dei propri presupposti *pregiudiziali*.

In altre parole, l'analisi qui condotta ha portato al riconoscimento che ciò che costituisce il nerbo di quel che la filosofia giudica come contrario al

suo destino teleologico – l'«indice», la «*weltanschauung*», l'«empirico», la «scrittura», ecc. – sia invece costitutivo dell'idea di conoscenza. La pratica chiarificatrice della filosofia ha potuto così smascherare uno dei pregiudizi dell'attività conoscitiva. Pregiudizio che identifica ciò che si pone fuori dal carattere della certezza apodittica come mero riflesso negativo di ciò che l'idea di conoscenza pretende di determinare come vero.

CONCLUSIONI

Lo scopo del nostro lavoro di tesi è stato quello di mettere in luce il fatto che, nella speculazione scientifica e filosofica contemporanea, sia ancora presente ed operante una prospettiva di indagine che trova il suo fondamento nell'impianto metodologico e categoriale della metafisica classica.

Se, da una parte, una tesi di questo tipo non rappresenta una novità per chiunque abbia avuto frequentazione di autori di matrice cosiddetta "continentale", dall'altra è pur vero che tale genere di sospetto è divenuto familiare anche in ambiti filosofici di area anglosassone, ancora caratterizzati dall'indirizzo che suole definirsi "analitico".

Lo studio ha proposto, dunque, la lettura critica di alcune delle impostazioni metodologiche più accreditate, al fine di misurare la portata del credito da attribuire a questo sospetto.

Il solco teoretico sul quale si è imbastita la riflessione è stato rappresentato dalla ricerca di una determinazione filosofica del concetto di «Scienza Sociale». Si è tentato, in altre parole, di conferire una *forma filosofica* alla questione. Questa problematica, alla quale si è chiaramente tentato di fornire una soluzione, ha aperto alla possibilità che ci si potesse altresì interrogare riguardo ad almeno altri due concetti fondamentali: la nozione di *Sociale* («cos'è il Sociale», ma anche «cos'è una Società») e quella di *Scienza* in generale.

Si è cercato di mostrare, inoltre, che l'aprire una discussione analitica su queste due ultime nozioni presuppone anche il formulare delle questioni riguardanti altri concetti propri della filosofia, i quali, a loro volta, sono estendibili a diversi e numerosi campi del sapere. Nel corso della trattazione, dunque, ha trovato ragion d'essere un procedimento discorsivo

riguardante temi quali *l'origine*, la *genesì*, la *crisi* e la *teleologia*. La cosa è stata resa possibile, da una parte, dal fatto che gli autori trattati ed utilizzati si sono, anche se per motivi diversi e secondo modalità differenti, occupati di questi medesimi temi, dall'altra, perché è pressoché inevitabile che tali argomenti possano rimanere elusi quando si discute intorno allo statuto ontologico dei concetti *Scienza*, *Conoscenza*, *Sociale* e *Filosofia*.

Alla luce di queste specificazioni, diventa pleonastico osservare che l'articolazione dell'analisi si è potuta sviluppare a partire da un problema di carattere, insieme, ontologico ed epistemologico. Problema che riguarda, a ben vedere, tutto l'universo formato dalle discipline della conoscenza.

Onde evitare, però, di ingigantire a dismisura la portata speculativa dello studio, ma anche e soprattutto per non incorrere nel pericolo che la stessa analisi potesse rimanere troppo generica e aleatoria, si è creduto opportuno circoscrivere l'arco dell'azione teorica a due autori in particolare, Jacques Derrida e Ludwig Wittgenstein. Tale delimitazione di prospettiva, tuttavia, non ha precluso la possibilità di inclusione, all'interno del discorso, di posizioni teoriche differenti che contribuissero a divaricare la questione. Una divaricazione, una fessura, se così si può dire, che forse ha reso più complessa la stratificazione per livelli su cui si è lavorato, ma che senza dubbio ha posseduto il merito di aver specificato meglio la portata della posta in gioco rendendo così possibile la chiarificazione dei concetti. Gli esempi più evidenti di intrusione nel – e di apertura del – piano di studio di questo lavoro sono rappresentati dai momenti in cui l'analisi ha potuto soffermarsi, a scopo illustrativo, su alcune riflessioni di autori eterogenei quali Friedrich Nietzsche, Louis Althusser ed Edmund Husserl. Come si è appena detto, spesso, la posizione teorica che si è voluta sostenere in questo studio si è mossa verso e contro altri punti di vista speculativi funzionali al discorso. Il ricorso alla filosofia nicciana, per chiarire, è stato reso possibile dal fatto che si è giudicato necessario trovare

una figura *Terza* nella discussione imbastita sui concetti di *Origine* e di *Telos* che ha occupato una corposa sezione del II capitolo, mentre il riferimento polemico alle analisi di Althusser è servito per costruire, di rimbalzo, la formulazione del problema Scienza Sociale così come si aveva intenzione di fare.

Tutti gli autori menzionati, però, tanto quelli le cui linee guida abbiamo seguito fino in fondo, quanto quelli utilizzati come obiettivo polemico dell'analisi, sono stati trattati piegando allo scopo specifico dell'ambito di ricerca la loro speculazione. Questo, ci sembra, è il tratto caratterizzante l'intera prospettiva di analisi che si è perseguita. Una prospettiva che non ha mai voluto aderire completamente a nessuna posizione filosofica in particolare, eccezion fatta per lo sviluppo speculativo wittgensteiniano su cui, in ultima istanza, fa leva.

Tornando ai due autori cardine su cui ruota la discussione, lo studio ha mirato a mettere in evidenza il fatto che importanti temi wittgensteiniani (il concetto di *mostrare*, le nozioni di *forma di vita*, di *gioco linguistico*, di *regola* e di *visione/immagine* del mondo), sulla scorta dell'esempio fornito dal testo *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia* di Peter Winch, costituiscono una chiave d'accesso privilegiata – per profondità d'analisi e spessore – al problema «Scienza Sociale» nel suo insieme.

Per quel che riguarda Derrida, ci si è soffermati soprattutto sui testi in cui l'autore ha imbastito le proprie riflessioni all'interno di un confronto serrato e rigoroso con la fenomenologia di stampo husserliano. La lettura che ne abbiamo dato ha permesso, divincolandosi dal pudore interpretativo più classico o più segnato dal fantasma dell'ortodossia, di ricalibrare le domande che l'autore pone all'impostazione fenomenologica – interrogativi che indagano i problemi teorici che sorgono intorno al come considerare lo statuto della *scienza*, della *conoscenza* e della *filosofia* – in relazione al nostro modo di costruire il concetto di Scienza Sociale. Per riuscire a far

funzionare la nostra prospettiva, è stato necessario, dunque, sottoporre alla “pratica” decostruttiva l’impostazione filosofica derridiana. Si sta asserendo, cioè, che si è ritenuto cruciale, in taluni frangenti, invertire la rotta del discorso di Derrida verso una collocazione delle problematiche oggetto d’esame in un’ottica il più possibile “sociale”. È questo il motivo per il quale, lungi dal seguire pedissequamente il terreno di riflessione derridiano, ci si è spesso discostati dal prendere in considerazione temi che avrebbero richiesto spazio d’analisi e che, al contempo, ci avrebbero allontanato di molto dall’obiettivo. Secondo questo criterio, è stato allora possibile trattare in maniera unitaria nozioni altamente delicate e particolari come «Mondo della vita», «Mondo fisico», «Materia», «Empirico» – ma anche, più oltre, «Habitus», «Mondo della tradizione», «*Weltanschauung*» – senza cadere nella tentazione (del tutto legittima e, per certi versi, poiché riguardante il valore di «rigore filosofico», necessaria) di una loro precisa specificazione.

Nel corso del lavoro, è stato chiesto di accogliere tale prospettiva unitaria e unificante per quella che è: una strategia, un’ipotesi di lettura. La distinzione concettuale dei termini usati è stata, in questo caso, ritenuta poco funzionale all’illustrazione del contesto “sociale” nel quale ci si è mossi. Il lettore, dunque, perdoni questa mancanza perché è proprio a partire da questa premessa che può illuminarsi il nodo della questione.

Tutto ciò ha, infatti, permesso di vedere che le riflessioni degli autori in esame, seppur in maniera diversa, possono render possibile una rimodulazione del concetto di «Scienza» in virtù di una seria presa in considerazione del concetto di *Weltanschauung*. Proprio quest’ultima nozione, che ha trovato modo di svilupparsi a partire dal commento derridiano in merito al confronto che Husserl pone in atto fra le diverse idee di scienza e di conoscenza, è giunta, infine, a chiarirsi per mezzo di un’analisi che si è assunta l’onere di esplicitare il modo in cui Wittgenstein

l'ha intesa. La delucidazione del concetto di *rappresentazione perspicua*, così come di *Weltbild* (il termine tedesco che Wittgenstein usa e che sta per *immagine del mondo*), ha permesso al nostro studio di indirizzarsi verso un'idea di scienza diversa da quella fenomenologica, la quale, stando alle considerazioni derridiane e malgrado tutte le virgolette e le precauzioni, è ancora troppo metafisica in senso classico.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di L. Wittgenstein citate:

WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-philosophicus* (1921), Routledge & Kegan Paul, London 1922; tad. it. a c. di A.G. Conte, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino, 1987.

ID., *Remarks on Logical Form*, ed. or., Aristotelian Society Supplementary, vol. 9, 1929; tr. it. di M. Rosso, *Alcune osservazioni sulla forma logica*, in *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976.

ID., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; ed. it. a cura di M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.

ID., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Basil Blackwell, Oxford 1956; tr. it. di M. Trincherò, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1997.

ID., *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958; tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu e Libro Marrone*, Einaudi, Torino 1983.

ID., *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford 1964; tr. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976.

ID., *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, a cura di R. Rhees in «Synthese» 17, 1967, tr. it. di S. de Waal, *Note sul ramo d'oro di Frazer*, Adelphi, Milano 2006.

ID., *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Basil Blackwell, Oxford 1967; ed. it. a cura di S. de Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, colloqui annotati da F. Waismann, La nuova Italia, Firenze 1975.

ID., *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967; tr. it. di M. Trinchero, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986.

ID., *Philosophische Grammatik*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1969; tr. it. di M. Trinchero, *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

ID., *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford, 1969, ed. it. a cura di M. Trinchero, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1978.

ID., *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen*, (R. Rhees, ed., eng tran. by P. Winch), in *Philosophia* 6, 1976; trad. it. a c. di A. Voltolini, *Causa ed effetto: consapevolezza intuitiva*, in L. Wittgenstein, *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006.

ID., *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright, Surkampff Verlag, Frankfurt am Main, 1977; tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

Opere di J. Derrida citate:

DERRIDA J., *Introduction à E. Husserl. L'origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; trad. it. a c. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987.

ID., *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967; tr. it. di F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso e A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1989.

ID., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; ed. it. a cura di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997.

ID., *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

ID., *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; ed. it. a cura di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

ID., *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona 1975.

ID., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990; ed. it. a cura di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.

ID., *Limited Inc.*, Éditions Galilée, Paris 1990; tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997.

ID., *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997.

Bibliografia primaria

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

ANSCOMBE G.E.M., *Critical notice* (Kripke 1982), in «Canadian Journal of Philosophy», 15, 1985.

ALTHUSSER L., *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris 1969-70; trad. it. di M. T. Ricci, a c. di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma 1995.

BAKER G. e HAKER P., *On misunderstanding Wittgenstein: Kripke's private language argument*, in «Synthese», 58, 1984.

BERNET R., «Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität», in «Studien zur neueren französischen Phänomenologie», vol. 18 di *Phänomenologische Forschungen*, Karl Alber, Freiburg/München 1986.

ID., *La vie du Sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994.

BOUVERESSE J., *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, in SPARTI D. (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000.

COBB-STEVENSON R., «Derrida and Husserl on the Status of Retention», in *Analecta Husserliana*, Vol. XIX, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985.

COSTA V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

ID., *Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato*, (Postfazione), in J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997.

ID., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.

DUMMETT M., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978; ed. it. a cura di M. Santambrogio, *La verità e altri enigmi*, Il Saggiatore, Milano 1986.

DURKHEIM É., *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895; tr. it. di F. Airoidi Namer, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino 2008.

ID., *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris 1924; tr. it. di F. Airoidi Namer, *Sociologia e filosofia*, Einaudi, Torino 2008.

ENGELMANN P., *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Basil Blackwell, Oxford 1967; tr. it. di I. Roncaglia Cherubini, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

FRASCOLLA P., *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, Routledge, London 1994.

ID., *Il Tractatus Logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007.

GADAMER H.G., *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck (UTB), Tübingen 1999; ed it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001.

GARDINI M., *Derrida e gli atti linguistici. Oltre la polemica con Searle*, Clueb, Bologna 2002.

GARGANI A., *Scienza, filosofia e senso comune*, in WITTGENSTEIN L. *Della Certezza*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.

GARRITANO F., *Decostruzione e formazione*, Periferia, Cosenza 2010.

GOETHE W.J., *Zur Naturwissenschaft, besonders der Morphologie — Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden (1817-24)*, Hanser Verlag, München 2002; ed. it. a cura di L. Mazzucchetti, *Morfologia delle piante e Morfologia degli animali*, in *Scritti scientifici, Opere*, vol. V, Sansoni, Firenze 1962.

HUME D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751; ed. it. a cura di R. Gilardi, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Rusconi, Milano 1980.

HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, X ed., vol. I (1900); vol. II (1901); Max Niemeyer, Tübingen 1968; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, voll. I-II, Il Saggiatore, Milano 1968.

ID., «Philosophie als strenge Wissenschaft», in *Logos I* (1911); tr. It. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2010.

ID., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I* (1913), in *Husserliana*, 1950; tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 1981.

ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Philosophia*, Belgrado 1936; riedizione a c. di W. Biemel in *Husserliana*, vol. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

ID., *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, «Revue intern. de Philosophie» 2, 1939; tr. it. a c. di E. Filippini, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

LOCKE, J., *An essay concerning human understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1988; trad. it. a c. di V. Cicero e M. G. d'Amico, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007.

LUKÁCS G., «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins», in *Georg Lukács Werke*, Band 13, 1. Luchterhand, Halbband, 1976; ed. it. a cura di A. Scarponi, *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1981.

KENNY A.J.P., *Wittgenstein*, Allen Lane The Penguin Press, London, 1973; tr. it. di E. Moriconi, *Wittgenstein*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001.

KOETHE J., *The continuity of Wittgenstein's thought*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996.

KRIPKE S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford 1982; tr. it. di M. Santambrogio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

MALCOM N., *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*, Blackwell, Oxford 1986.

MARCONI D., (a cura di), *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.

MARCUSE H., *One-Dimensional Man*, Routledge & Kegan Paul, London 1964; tr. it. di L. Gallino, *L'uomo ad una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967.

MCDOWELL J., *Wittgenstein on following a rule*, in «Synthese», 58, 1984.

MCGINN C., *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford 1984.

MESSERI M., *Seguire la regola*, in MARCONI D. (a cura di), *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.

MONK R., *How to read Wittgenstein*, Granta, London 1995; tr. it. di G. Rigamonti, *Leggere Wittgenstein*, Vita e pensiero, Milano 2008.

ID., *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage, London 1991; tr. it. di P. Arlorio, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991.

NIETZSCHE F., *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin 1886; a cura di S. Giametta, *Al di là del bene e del male*, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino 2003.

PALOMBI F., *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra matematica e fenomenologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

PEARS D., *Wittgenstein*, Fontana, London 1971.

PERISSINOTTO L., *Wittgenstein: una guida*, Feltrinelli, Milano 1997.

ID., *Forme di vita, accordi e regole in Wittgenstein*, in SPARTI D. (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000.

PETROSINO S., *Jaques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983.

PHILLIPS D.L., *Wittgenstein and the Scientific Knowledge. A sociological perspective*, The Macmillan Press Ltd, London 1977; tr. it. di A. La Porta, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica. Un approccio sociologico*, il Mulino, 1981.

ROTA G-C., *Pensieri discreti*, a cura di F. Palombi, Garzanti, Milano 1993.

SINI C., *Prefazione alla Terza edizione italiana di J. Derrida, La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997.

SPARTI D. (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000.

SPENGLER O., *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München 1923; tr. it. di R. Calabrese Conte, M. Cottone e F. Jesi, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1981.

VOLTOLINI A., *Guida alla lettura delle "Ricerche filosofiche" di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1998.

ID., Wittgenstein tra causalità e libertà, in WITTGENSTEIN L., *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006.

WHITE A., «Reconstructing Husserl: A critical Response to Derrida's *Speech and Phenomena*» in *Husserl Studies*, 4, 1987.

ID., *Of Grammatolatry: Deconstruction as Rigorous Phenomenology?*, in W. R. McKenna and J. C. Evans (eds.), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1995.

WINCH P., *The idea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London 1958; trad. it. a c. di M. Mondadori e M. Terni, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, il Saggiatore, Milano 1972.

WRIGHT C., *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth,
London, 1980

Bibliografia secondaria

ARISTOTELE, *Dell'espressione*, in *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.

AUSTIN J.L., *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford – New York 1975; tr. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987.

AYER A.J., «Can there be a Private Language?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXVIII; tr. it. di E. Renzi, *Il concetto di persona*, il Saggiatore, Milano 1966.

ID., *The problem of Knowledge*, Macmillan and Penguin Books, London 1956; tr. it. di F. Costa, *Il problema della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1994.

BERGER P.L. e LUCKMANN T., *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1995; ed. it. a cura di L. Allodi, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

BIANCO F., *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

BORUTTI S., *Wittgenstein impolitico?*, in D. Sparti (a cura di) *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000.

BOTTOMORE T.B., *Sociology. A guide to Problems and Literature*, Geroge Allen and Unwin Ltd., London, 1962; tr. it. di A. Cavazzani e G. Sivini, *Sociologia*, il Mulino, Bologna 1971.

BOUVRESSE J., Wittgenstein antropologo, in WITTGESTEIN L., *Note sul "Ramo d'oro di Frazer"*, tr. di S. de Waal, *Note sul ramo d'oro di Frazer*, Adelphi, Milano 2006.

BRUSOTTI M., «Mondi estranei. Note su *Weltanschauung* e *Weltbild* in Wittgenstein», in *Idee*, Volume 62/63, 2006.

BURNETT T., *Greek Philosophy*, Macmillan, Londra 1914.

CACCIATORE G., *Scienza e filosofia in Dilthey*, Guida, Napoli 1976.

COFFEY P., *The Science of Logic. An Inquiry into the Principles of Accurate Thought and Scientific Method*, 2 voll., Longmans, Green and Co., London 1912.

DILTHEY W., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig und Berlin, voll. V e VII; ed. it. a cura di P. Rossi, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954.

DONATELLI P., *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

EVANS J.C., *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of Voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Oxford 1991.

ID., *Derrida and Phenomenology*, ed. by R. Mckenna and J.C. Evans, Kluwer, Dordrecht 1997.

FERRARIS M, *A mano, troppo a mano*, in DERRIDA J., *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991

GASCHÉ R., «On Re-presentation, or Zigzagging with Husserl and Derrida», in *The Southern Journal of Philosophy*, 32, 1994.

GERACI S., *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, Mimesis, Milano, 2010.

GIVIGLIANO A., *La costruzione del dato in sociologia: logica e linguaggio*, FrancoAngeli, Milano 2006.

GRENE M., *Philosophy in and out of Europe*, University of California Press, Berkeley, 1976.

LUHMANN N. *Erkenntnis als Konstruktion*, Benteli, Bern 1988; ed. it. a cura di A. Cevolini, *Conoscenza come costruzione*, Armando, Roma 2007.

LUHMANN N. e DE GIORGI R., *Teoria della società*, FrancoAngeli, Milano 1991.

MCGUINNES B. (a cura di), *Wittgenstein and his Times*, Basil Blackwell, Oxford 1982.

MEAD G.H., *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviourist*, (ed. by C. Morris), University of Chicago Press, Chicago 1934; tr. it. di R. Tettucci, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbèra, Firenze 1972.

ID., *La voce della coscienza*, a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996.

MURA G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990.

RYLE G., *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 1954; tr. it. di E. Mistretta, *Dilemmi*, Ubaldini, Roma 1969.

RUSSELL B. e WHITEHEAD A.N., *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1910-1913.

RUSSELL B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, George Allen & Unwin, London 1948.

SALLIS J., *Husserl and Derrida. Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

SCHWAB M., «The Rejection of Origin: Derrida's Interpretation of Husserl» in *Topoi*, 5, 1986.

STATEN H., *Wittgenstein and Derrida*, Blackwell/University of Nebraska Press, Oxford/Lincoln, Nebraska 1986.

WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922; ed. it. a cura di P. Rossi, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003.