

Paolo Francesco Pieri

L'esperienza del pensare.

I saperi come limiti e come risorse del pensiero

Con l'intento di allargare criticamente il pensiero sull'approccio diagnostico, sottraendolo a ogni riduttivismo naturalistico, qui si intende compiere – con tutti i limiti – una breve ricostruzione degli importanti lavori di Aldo Giorgio Gargani su Ludwig Wittgenstein. Del resto, Gargani che pure è stato un importante collaboratore di questa rivista, è forse chi – più di chiunque altro – ha inteso smantellare la presunzione della neutralità dei saperi, per il loro dispiegarsi in quello che potremmo chiamare un contesto complesso: in un intreccio di pratiche, di usi, di culture, di effetti, ma anche di affetti ed emozioni.

1. Il linguaggio e la realtà

Quando parliamo di realtà dovremmo ogni volta essere ben accorti. E pensarla come qualcosa non già a portata di mano e, in sé e per sé, pronta a essere riflessa e rispecchiata, bensì sempre al di là della quota della nostra presa cognitiva: vale a dire che la realtà è propriamente ciò che resta fuori dal nostro tentativo di appropriarcene, e quindi ciò che residua nonostante le nostre rappresentazioni, nonostante i nostri pensieri e nonostante le nostre parole.

È per questo che il linguaggio, anche quello che vi fa più adeguatamente cenno, si dovrebbe dare con una serie di caratteristiche: facendone tacere il fragore, proprio perché la realtà possa mostrarsi, e quindi evitando che la parola sia, per esempio, o narcisistica o isterica (1); rispettando lo scarto che esiste con realtà, e quindi senza alcuna pretesa di identificarsi con la stessa (2); volgendo la sua espressione perché alla fine una realtà possa darsi, e quindi mai permettendo che

sia già assorbita e in un certo senso divorata nel suo stesso darsi (3); in un uso sempre adeguatamente motivato, e non già con modalità meramente strumentali.

E ciò perché soltanto un linguaggio che abbia la serie di questi tre caratteri, sarebbe l'unico a poter – costantemente – veicolare, verso la realtà, un preciso e inconfondibile rispetto.¹

2. Il linguaggio e la verità: la verità come problema

La verità, dal suo canto, andrebbe assunta non già nei termini tradizionali, accademici e, per così dire, “parrocchiali”, bensì con tutti i problemi che una tale nozione presenta.

Occorrerebbe, perciò, pensare, e, insieme, lavorare, a un concetto di verità, disposti a fronteggiare – con coraggio – i percorsi che propriamente il linguaggio, attraverso i suoi specifici “meccanismi”, dispiega.

Più che di impersonarla e quindi di diventare quei protagonisti che, sempre precipitosamente, sono lì a stabilirla o a confutarla, la verità sembrerebbe chiederci, innanzitutto, di riconoscere di trovarci di fronte ai suoi problemi, e, quindi, di svolgere il ruolo di attori sociali sinceramente vicini non già alla stessa verità, bensì alle reali situazioni che essa apre, veicola e suscita.

Proprio per ciò, dovremmo attribuire caratteri di idealizzazione e sublimazione a tutta quella tradizione di pensiero che, in vario modo, ci volesse fondamentalmente abituare a immaginare tale situazione come quella dove, da una parte, ci siamo noi e, dall'altra, c'è la verità – una verità che noi stessi possiamo afferrare protendendo semplicemente la mano.

In quanto sinceri attori sociali di fronte alla verità, e come tali distanti da essa, noi non avremmo più da fingere di parlarne e scriverne come se tutto andasse per il meglio e come se ogni problema fosse risolto – proprio perché fuori da una concezione idealizzata e sublimata, noi non potremmo più presumere cosa sia la verità, bensì riconoscere di trovarci ancora nella condizione dove questa fa problema.²

3. I saperi e la conoscenza sono relativi ai modelli che le pratiche mettono in atto

Lo statuto di assolutezza delle nostre cognizioni che pure può esistere, non sarebbe svincolato né dai nostri interessi e né dagli obiettivi che ogni volta ci poniamo. La pretesa totalizzante che le conoscenze e i saperi esibiscono, potrebbe quindi intendersi come una primitiva epistemologia, dove si finisce con l'essere dominati dal credere, infantilmente, nella nostra onnipotenza. La quale, in fondo, si conforma a quel principio di onnipotenza del pensiero magico che, a suo tempo, Freud volle porre a base dell'esercizio della magia.³

I caratteri di completezza, esattezza e terminabilità delle scienze cosiddette dure, andrebbero per ciò intesi come collegati tra loro, e relativi ai modelli che le stesse pratiche scientifiche mettono in atto. Del resto, già l'ultimo Freud⁴ denunciò la condizione di incompletezza in cui si trova a versare anche quell'analisi che abbia avuto termine, dichiarando: «la fine di un'analisi riguarda la prassi». Per cui si può dire che «un'analisi termina non già perché è pervenuta a una spiegazione assoluta e quindi l'abbia interamente dispiegata, bensì perché è solo e soltanto una prassi riuscita». ⁵ Tant'è che «alla fine di ogni ricerca, si arriva al punto in cui si deve dire "facciamo così e basta"». ⁶

4. Il sapere scientifico e le tecniche conoscitive come prassi fondate sulle "forme di vita"

La formazione del sapere scientifico e delle tecniche conoscitive sarebbe da pensare non già come un processo lineare e cumulativo, bensì come una collezione di strumenti (abitudini concettuali, modelli di comportamento, condotte di tipo operativo, tecniche decisionali) che sorgono insieme alle "forme di vita" degli esseri viventi e ne rappresentano la loro estensione.

Proprio perché le istituzioni scientifiche, nel loro carattere costruttivo e operativo, rimbalzano storicamente dalle forme di vita degli esseri umani, si potrebbe rilevare come in esse esista uno statuto non già inesorabile o irrevocabile, bensì fatto di fondamenti che non vanno oltre né la storia né le relative pratiche.

Considerare le istituzioni scientifiche come prassi infondate, non significherebbe però né assumerle come sintomi di irrazionalità, né elogiarne o sanzionarne il carattere di disordine, ma, piuttosto, constatare che i loro schemi concettuali – à la Wittgenstein – non si ergono su una prova di analisi logico-linguistica.

5. Dai feticci epistemologici alle “forme di vita”

Quando i filosofi usano una parola – ‘sapere’, ‘essere’, ‘oggetto’, ‘io’, ‘proposizione’, ‘nome’ – e cercano di afferrare l’essenza della cosa: questa parola viene mai di fatto impiegata così nel linguaggio, nel quale essa ha la sua patria? Noi riconduciamo le parole dal loro uso metafisico alla loro applicazione quotidiana.

L. Wittgenstein⁷

Ci sarebbe quindi da prendere atto, fino in fondo, come tutto il nostro linguaggio stia lì a dispiegare delle “forme di vita”. Che, poi, sono il modo in cui noi viviamo, interagendo assieme, compiendo atti interconnessi, ovvero somiglianti tra loro e reciprocamente influenzantisi.

Per ciò, persino le parole come ‘empirico’ e ‘oggettuale’, oppure le parole come ‘universale’ ed ‘essenziale’, che pure possiamo trovarci ad adoperare, starebbero lì, non già a esprimere statuti di realtà a cui non possiamo sottrarci, bensì a dispiegare quei modelli a cui, nelle nostre forme di vita cognitiva, abbiamo storicamente deciso, più o meno consapevolmente, di consegnarci.

In questo senso, i cosiddetti “oggetti” e le cosiddette “cose” – riferendoci ai quali addirittura fissiamo, tradizionalmente, i criteri di significanza e di conferma delle nostre asserzioni e dei nostri enunciati – dovremmo assumerli come cristallizzazioni di un ambito relazionale di tecniche d’uso, di modelli comportamentali, di istituzioni delle stesse “forme di vita”. «Il modello oggettuale – scrive a questo riguardo Gargani – non è soltanto lo schema teorico fittizio di un’apparenza ingannevole, ma influisce sulla formazione delle tecniche di decisione delle questioni filosofiche, metodologiche e scientifiche. Così, per esempio, alla domanda

“come puoi dire che questo fiore è rosso?” un filosofo tradizionale risponderrebbe facendo riferimento allo statuto di evidenza del modello oggettuale. Indicando il fiore, magari direbbe: “ma non vedi che è rosso? È evidente!”. Il filosofo emancipato dallo schema invariante di “oggetto-designazione”, il filosofo cioè istruito sulla matrice costruttiva dei nostri apparati grammaticali e delle nostre procedure cognitive, risponderebbe semplicemente: “perché ho imparato l’italiano”.⁸ [...] In questo senso, il modello distorto, circondato da un alone feticistico, del concetto di “oggetto” o di “cosa” produce apparenti tecniche di convalidazione e di legittimazione degli enunciati che consistono in un cerimoniale primitivo e superstizioso, in un’apparenza di un procedimento di conferma».⁹

6. Dal modello epistemologico a quello espressivistico, ovvero il sapere come “gioco linguistico”: il sapere è interno alle espressioni linguistiche che lo manifestano in modo indubitabile – e ciò per la familiarità che hanno acquisito

E il concetto di sapere è accoppiato con quello di gioco linguistico.

L. Wittgenstein¹⁰

Tutto, anche il sapere, sarebbe, in fondo nel linguaggio e nei giochi linguistici. Da ciò consegue la necessità di rifiutare ogni concetto generale e universale, riconducendolo a “somiglianze di famiglia”, così dissolvendo ogni “*super-ordine* di *super-concetti*”. E deriva la formulazione di una critica, perentoria, all’ontologia e contemporaneamente all’epistemologia. Ovvero di una critica che permette di giungere a liquidare qualsivoglia forma di certezza, trascendente il linguaggio, che nella storia del pensiero è stata trovata ora nell’elemento spirituale ora in quello mentale, ora in quello neurologico.

Al fondo del linguaggio non ci sarebbe né sapere né conoscenza: vale a dire, non sarebbe il fondamento epistemologico ma il “gioco linguistico”, con le relative, collettive, “forme di vita”, a dischiudere ogni volta la possibilità di praticare le nozioni di vero e di falso – e queste, una volta enunciate, andrebbero opportunamente mantenute nella medesima quota linguistica.¹¹

Ciò a cui si dovrebbe lavorare, consiste, quindi, nel cambiare quel modello epistemologico che ci dice dei fondamenti delle nostre conoscenze, dei nostri saperi, delle nostre credenze e delle nostre verità. E sostituirlo con il modello, per così dire, espressivistico, che ci permetterebbe invece di riflettere su come queste conoscenze, queste credenze e queste verità si dispieghino nelle espressioni che ogni volta impieghiamo per indicarle.

E questo sino al punto di considerare che «Conoscere» non è un termine epistemologico [...], bensì designa la *relazione di familiarità* che un interlocutore intrattiene con il gioco linguistico. Ciò che crediamo lo crediamo all'interno di un paradigma grammaticale, e non già all'interno di un'evidenza epistemologica. Ed entro questo paradigma grammaticale la catena delle giustificazioni raggiunge il suo termine. Le ragioni di una credenza non possono essere più sicure e garantite dell'asserzione stessa, e per questo motivo Wittgenstein dichiara che il soggetto di una credenza non può dire di sapere ciò in cui crede. Egli non sa, egli crede nell'espressione che impiega [...]. In termini più essenziali, possiamo dire che la svolta dell'opera di Wittgenstein consiste nell'aver assorbito i concetti di credenza, verità, ipotesi nell'espressione linguistica che li manifesta. Ossia l'espressione linguistica non presuppone una credenza; piuttosto scopriamo una credenza all'interno dell'asserzione linguistica che la contiene». ¹²

7. La tecnica come matrice del riconoscere significati, e quindi del vedere, dell'interpretare e del rappresentare: critica dell'essenzialismo e quindi dello psicologismo e del mentalismo

Si può parlare della funzione della parola nella proposizione, nel gioco linguistico, nel linguaggio. Ma "funzione" significa in ciascuno di questi casi tecnica. Si riferisce dunque ad una spiegazione generale e ad un addestramento.

L. Wittgenstein¹³

Facendo uso di immagini e metafore fuorvianti, il pensiero psicologico può talvolta incorrere, come è accaduto, nel far segno a entità

e processi interiori occulti oppure a esperienze vissute, fondamentalmente inaccessibili. E ciò avviene – tipicamente – quando assumiamo una prospettiva mentalistica o psicologista.

In tali prospettive, dove vige indisturbato il paradigma della verità come corrispondenza del significato, si assiste infatti al riferirsi, da un lato, a proprietà essenziali di un oggetto e, dall'altro, a una esperienza vissuta, intendendole come precostituite all'applicazione del linguaggio in uso.¹⁴

Per evitare un tale ricorso, inutile se non addirittura confusivo, occorrerebbe richiamare continuamente l'attenzione – *à la* Wittgenstein – sulle modalità, effettive e performative, dell'uso del linguaggio che si sta praticando. E ciò, dal momento che l'essenza del linguaggio, nel suo senso veramente esaustivo, non è mai separato dall'uso che se ne fa nella pratica linguistica. E dal momento che se ne fanno gli usi più svariati, la sua essenza non è mai data in modo completo e definito.

Un tale richiamo potrebbe avvenire considerando che il potere rappresentativo di un'espressione trova spiegazione nella funzione performativa dell'uso linguistico, che è proprio ciò che instaura e fonda, intransitivamente, la comunicazione. E ciò perché «quell'esperienza, quel processo interiore vissuto [...] non precedono in realtà il linguaggio, né accompagnano in una serie parallela la sequenza delle parole. Piuttosto quell'esperienza e quel processo interiore vengono vissuti e patiti nel contesto dell'elaborazione linguistica». Dal momento che «L'esperienza che in effetti si vive è quella immanente all'esperienza linguistica del pensiero».¹⁵

In altre parole, sarebbe opportuno criticare ogni ingenuo psicologismo, ma anche ogni, altrettanto ingenuo, essenzialismo di cui talora possiamo divenire le prede. E prendere seriamente in considerazione come il significato di una parola non sia dato da una rappresentazione mentale, a sua volta connessa in modo indissolubile alla denotazione di una cosa. E come questo significato sia invece da cercare nei diversi contesti dove quella rappresentazione del reale si era venuta a formare, perché – semplicemente – eravamo nella necessità di comunicare con gli altri.

Dalla considerazione che non è una certa parola a denotare la sostanza del mondo, bensì è il “gioco linguistico” a determinare le caratteristiche di ciò che con quella parola indichiamo, discenderebbe che

anche l'essenza della cosa viene ogni volta a variare con il variare dei diversi usi linguistici. E dalla considerazione che nel gioco linguistico vigono soltanto "somiglianze di famiglia", discenderebbe altresì che lo stesso gioco linguistico è definibile non già come una mera essenza, bensì come un composto di costrutti, imparentati tra loro, senza che sia possibile determinarne, definitivamente, alcun tratto in comune.

In altri termini, il significato della parola non sarebbe nell'oggetto denotato o denominato, bensì nel "suo uso nel linguaggio". E ciò vale per ogni tipo di espressione linguistica che dipende sempre da una concreta "pratica linguistica", ossia dal "gioco linguistico" che noi ci troviamo a giocare.

Il linguaggio sarebbe come un gioco, ossia una "prassi secondo regole", e, più precisamente, un modo di comportarsi con regole che non possono che essere elastiche, dal momento che derivano dal nostro vivere insieme. È in tal senso che possiamo dire che il linguaggio è "una forma di vita", che, come tale, trae il proprio senso dall'uso comunicativo che l'essere vivente compie in un contesto comunitario. Ed è per ciò che esso non possiede una sua propria natura, ma assomiglia piuttosto ad altre pratiche, ludiche e relazionali, che in tali contesti possono accadere.

Partendo propriamente dalla prospettiva wittgensteiniana, ma non solo da quella, e quindi partendo, comunque, da una prospettiva secondo cui il simbolismo dei nostri linguaggi si riferisce alla realtà ma non è *tout court* la realtà, e che i significati che sono attribuiti alla realtà, sono il darsi di una comunanza di fisionomie *etc.*, dovremmo intendere che i percorsi attraverso cui riconosciamo i significati delle differenti espressioni linguistiche e delle varie pratiche simboliche, sono subordinati non già a costrizioni legali, bensì a una intera sovrapposizione costruttiva di atti, come tali da assumere nel loro carattere accidentale.¹⁶

8. *La volontà come altra matrice delle interpretazioni e delle rappresentazioni*

Come emerge dal pensiero wittgensteiniano, «"Vedere", "interpretare", "vedere qualcosa come qualcos'altro" e simili sono [...] usi,

applicazioni, modi di reagire in un contesto di circostanze e al tempo stesso criteri del loro corretto riconoscimento. Gli aspetti secondo i quali interpretiamo le cose dipendono dunque dalla tecnica, dall'uso, dalle modalità delle applicazioni degli strumenti linguistici». ¹⁷

A fondare il nostro cogliere gli aspetti e i loro mutamenti e quindi a consentire le nostre interpretazioni e le nostre rappresentazioni ci sarebbe ogni volta la tecnica, ma ci sarebbe anche un qualcosa di più profondo. E ciò consiste esattamente in un atto della nostra volontà, ovvero «in una disposizione della volontà secondo cui noi guardiamo ai fatti, le cose, gli eventi», ¹⁸ che, come tale, richiama alla nostra responsabilità.

9. Dagli opachi automatismi della tecnica, all'esperienza del significato linguistico e delle forme di vita

Ricapitolando, la tecnica non andrebbe ripudiata in quanto tale. Quindi: nessuna tecnofobia. Ma, neanche: nessuna tecnofilia. Ciò che farebbe problema è infatti il *culto* della tecnica, ovvero sia ogni uso della tecnica svincolato dal pensiero, dalla “coscienza” e quindi dall'etica della responsabilità, e, invece, vincolato – per dirla brevemente – al profitto e al libero mercato.

In un'epoca come la nostra – dove, sempre di più, la tecnologia consente all'essere umano un grosso numero di operazioni di qualunque tipo – ciò che diventa sempre più urgente è che l'esperienza scientifica si giovi della filosofia: vale a dire, che ogni tecnico sia abile e competente, ma, insieme, sia pensante e, come tale, in grado di riflettere proprio nel mentre sta facendo. E prendendosi cautamente “cura” di “ciò che non è ancora”, abbia il coraggio di sentire la paura per gli effetti delle proprie pratiche, che non riesce, del tutto, né a controllare né a prevedere. ¹⁹

Occorrerebbe, in parole povere, giungere a criticare le strutture sociali che tendenzialmente conducono a basarci su automatismi e nessi causali – rispettivamente – opachi e ciechi – vuoi involontariamente, vuoi per precisi interessi, assolutamente particolari.

Soltanto così potremmo giungere a fare una esperienza, vera e propria, del significato linguistico e, con questo, delle forme di vita,

che ogni volta le tecniche dispiegano – immediatamente e alla lunga – sia sull'essere umano che sul mondo.

Ciò su cui ci sarebbe intanto da riflettere è che le metodologie rigidamente assunte, e, con queste, tutta la nostra cultura – sia la cultura in generale che quella psicologica in particolare – intesa come mero esercizio di competenze e di abilità, producono una società fondata su meri automatismi meccanici e nessi causali, riducendo la personalità umana e quindi mutilandone ogni altra possibilità.²⁰

10. Il linguaggio e le “forme di vita”

Il linguaggio, come del resto la matematica, l'etica, la religione e l'opera d'arte, sarebbe una realtà che ha uno statuto civile, e in quanto tale non può essere né idealizzato né sublimato; per cui la sua collocazione e la sua funzione andrebbero trovate nella nostra vita, nelle nostre “forme di vita” – con le loro relatività e contingenze.

Il torto che potrebbe essere attribuito a certi ricercatori, riguarda il loro comportamento, allorché questo diventa un po' simile a chi «senza avere alcuna conoscenza del gioco degli scacchi, volesse ricavare il significato della parola “scacco matto” da una attenta osservazione dell'ultima mossa di una partita a scacchi».²¹ E ciò perché «comprendere una frase significa comprendere una lingua».²² E comprendere una lingua sarebbe padroneggiarne la grammatica e la semantica, e, in fondo, comprendere tutta una forma di vita che, come tale, si definisce nel suo essere il consentire, collettivamente, a un modo di esistere prima che di pensare, ma anche a una modalità di agire, prima ancora che di vedere.

Le forme di vita sarebbero infatti le cose che vanno accettate. Ma – come si dirà meglio – non già per sottomettersi. Bensì per prenderne coscienza, essendo le uniche cose che possiamo, e dobbiamo, cambiare: «la malattia di un'epoca – scrive Wittgenstein – guarisce mediante un cambiamento del modo di vita degli uomini e la malattia dei problemi filosofici può guarire unicamente mediante un diverso modo di pensare e di vivere e non guarisce per una medicina inventata da un individuo isolato. Supponiamo che l'uso dell'automobile provochi e favorisca certe malattie e che l'umanità

sia tormentata da questo male, fino a che per un motivo qualunque, come risultato di una qualche evoluzione, essa perda l'abitudine di viaggiare in macchina». ²³

11. Il coraggio di pensare i saperi già costituiti

Avventarsi contro i limiti del linguaggio?

Il linguaggio non è dopo tutto, una gabbia.

L. Wittgenstein²⁴

Di un qualsivoglia fenomeno si percepirebbe un certo aspetto e se ne farebbe una certa esperienza per effetto di un determinato *gioco linguistico*.

Per esempio, la parola 'mattone' se è detta da un docente di costruzioni a un allievo indica l'oggetto mattone, se è detta da un muratore all'altro mentre lavorano sotto il sole vuol dire "Passami quella roba lì e in fretta!", se è detta da un alunno al maestro vuol dire che è stufo. Questo in fondo direbbe Wittgenstein, e tutto questo è fatto risaltare da A.G. Gargani quando scrive: «Il gioco dei muratori della sezione 2 delle *Ricerche filosofiche* può essere letto come esemplificazione di una pratica linguistica meccanica in cui l'uso del linguaggio consiste nel mero nominare oggetti, senza alcuna esperienza vissuta del significato linguistico [...]. Si potrebbe persino dire che i limiti che Wittgenstein ravvisa nel gioco linguistico dei muratori basato su ordini e scambi di oggetti [possono finire con il costituire] una limitazione e un ostacolo nei confronti della libertà dell'uomo di estendere le possibilità di dire se stesso». ²⁵

E d'altronde una tale "meccanizzazione logica" imposta dalla cultura non potrà non subire una reazione critica anche da parte dello stesso Wittgenstein, quando finì con il considerarla addirittura «all'origine della sofferenza dell'uomo contemporaneo». ²⁶

Di uno stesso fenomeno sarebbe però possibile percepire aspetti plurali, e alternativi tra loro, e anche farne esperienze diverse. Tali differenti percezioni ed esperienze sono da intendere come segnali non già di una diversa condizione della propria cosiddetta privatezza interiore, bensì della *espansione* del gioco linguistico, che, nel

suo stesso accadere, ha dato luogo ad altre reazioni, ad altre applicazioni, ad altri usi.²⁷

Il compito del pensiero sarebbe, allora, quello di liberarsi dei significati già assegnati alle parole, e quindi dei saperi sulle cose. Per cui il pensiero, proprio ripartendo da quelli, inizierà, ancora una volta, il suo esercizio, lasciando che sia proprio il linguaggio a parlare per se stesso: «“il linguaggio deve parlar per se stesso”. Questo è l'espressivismo. [...] l'espressione possiede un significato autonomo, immanente, più originale e profondo di ogni ragione e spiegazione. [...] il linguaggio risulta essere un'entità organica, una certezza vivente; e la libertà che viene conferita dal linguaggio [...] ha il prezzo del coraggio [...] si tratta di ritrovare i legami tra le esperienze di una forma di vita attraverso la scoperta di nuovi aspetti delle cose e degli eventi a partire da un loro significato primario» ricercando quanto la *Zivilisation* ogni volta finisce con l'occultare». ²⁸

Quella che potremmo chiamare la “transizione” tra nuovi aspetti che emergono delle cose e degli eventi, ha fundamentalmente carattere simbolico, e fa segno al fatto che il *nuovo* è ciò che si ottiene leggendo in modo diverso ciò che è *vecchio*.²⁹ E questo accade proprio perché «Ciò che unifica l'orizzonte della vita culturale non è un apparato di regole universali, ma l'espressività unica, individuale, inaudita che si origina in un nuovo gesto linguistico». ³⁰

Prima di considerarle delle leggi che dirigono i nostri atti, le regole sarebbero infatti i riflessi delle nostre pratiche linguistiche e, in quanto tali, starebbero oltre ogni giustificazione. In questo senso, le regole andrebbero estratte non già da un univoco assetto di criteri e quindi da una serie di costrizioni di tipo logico-analitico, bensì dalle propensioni, dalle possibilità e dagli interessi che di volta in volta contribuiscono alla formazione dei concetti – nelle diverse pratiche della nostra comunità di esseri viventi.

12. *L'ampliamento della grammatica: la grammatica superficiale e quella profonda*

la filosofia ha una finalità non teoretica, non costruttiva, bensì una funzione terapeutica, che libera la mente umana da errori, fraintendimenti e confusioni generati da un'incomprensione del funzionamento del nostro linguaggio.

A.G. Gargani³¹

Avendo una forma di vita in comune, noi possiamo giocare assieme, e nel corso della nostra esistenza noi veniamo proprio *addestrati* a farlo.

Uno dei giochi, uno dei primissimi giochi, che possiamo giocare è il linguaggio, le cui regole basilari, essendo date dalla “grammatica”, sono pubbliche e in divenire, e come tali si dispiegano in contesti vitali, di volta in volta, differenti.

A questo proposito va ricordato come, nella terapia linguistica in cui fondamentalmente dovrebbe consistere la filosofia della psicologia, Wittgenstein – analogamente al primo Freud (quello del 1900)³² e al secondo Jung (quello del 1912, che apre alla riflessione su “segno” e “simbolo”)³³ – pone la questione dell'ampliamento della grammatica. E lo fa considerando che l'esistenza di una grammatica superficiale (*Oberflächengrammatik*) è in relazione con una grammatica profonda (*Tiefengrammatik*), per cui sarebbe la seconda a permettere l'assunzione critica della prima, con tutte le relative conseguenze.

Il filosofo austriaco parte infatti dal considerare che la funzione del nostro linguaggio consiste nel descrivere l'immagine (*Bild*) delle cose, degli eventi e delle situazioni (1); che le varie immagini che si danno nell'uso del linguaggio, installano un definito “gioco linguistico” (2); e vengono a formare una “grammatica superficiale” (3); che imponendo alle nostre asserzioni una vera e propria coercizione (*Zwang*) (4); e tenendo vincolati innanzitutto noi stessi (5); finisce con l'impedirci di comprendere l'effettivo uso e l'effettiva funzione dello stesso linguaggio (6).

È proprio a partire da queste sei considerazioni, e dalle loro connessioni, che egli ha potuto contrapporre alla “grammatica superficiale” la “grammatica profonda”. Proprio quest'ultima – non in sé ma

nella sua capacità di delucidare le ragioni dell'effettivo funzionamento delle espressioni linguistiche – potrà non già risolvere bensì risolvere quei cosiddetti “crampi mentali” che un uso – occulto – della grammatica superficiale, ogni volta induce. E permettere di respingere adeguatamente ogni forma di cristallizzazione in un metalinguaggio, in un metadiscorso e in linguaggi del secondo ordine. E, contemporaneamente, permettere di mostrare il linguaggio nel suo essere una struttura intransitiva e immanente,³⁴ e – alla fine – una struttura organica e una certezza vivente, che permettono di assimilare la natura della proposizione, al senso di un vero e proprio “gesto”.³⁵

13. *L'innovazione dello sguardo: la casualità nella ricerca*

In questo specifico contesto, può accadere di considerare il caso come ciò che procura, nella sfera del reale, lo scambio di una presenza di un certo tipo con quella di un altro tipo. E ciò sino al punto da indurci, affrettatamente, a dire che nel mondo, diversamente dalle apparenze, ciò che regna non è la necessità bensì il caso – facendoci finire con l'assumere il caso come il nuovo contrassegno metafisico del mondo.

Occorrerebbe però criticare una tale considerazione e la relativa assunzione. E considerare il caso come il sopraggiungere, in un determinato momento, di tutta una serie di elementi che prima restavano al margine ma che, comunque, c'erano. Al punto da intenderlo come quell'amico che ci accompagna nella ricerca in generale, e nella ricerca di nuovi linguaggi in particolare. Per cui, anziché semplicemente durare nella nostra forma vita, noi inizieremmo, per così dire, a rischiare il *significato* della vita e, non guardando solo alle cose più evidenti, a volgere lo sguardo ad altre cose, che pure già c'erano, ma che, fin a quel momento, ci era difficile percepire, pensare e sapere – solo perché non eravamo pronti.³⁶

14. *Il vedere “cosa” e il vedere “come”*

Gli amici della scienza – *à la* Nietzsche: i filo-sofi – più che portarci a vedere *rettamente* il mondo e le cose, e quindi a dimostrare e

spiegare, dovrebbero condurci a rendere trasparente ogni discorso e ogni concetto.

Il pericolo più grande, in effetti, consisterebbe non tanto nell'imperfezione dei modelli concettuali in uso, quanto nella loro oscurità; per cui diventa importante dare una "rappresentazione perspicua" delle cose: la domanda sulle cause va quindi abolita, e la spiegazione va sostituita con la descrizione.

E tutto ciò, al fine di lavorare sul modo di vedere la realtà, ovvero sul tema del "vedere come", che è «l'attitudine secondo la quale riconosciamo aspetti alternativi delle cose nei termini di relazioni interne che collegano le cose e gli eventi gli uni agli altri». ³⁷ Considerando che «Interpretare un segno, interpretare un simbolo non significa vedere qualcosa in qualcos'altro. La proposizione, l'immagine, il disegno di un volto detengono il proprio significato in se stessi, non in qualche processo psichico che accompagna, duplicandola, la percezione dell'immagine, del disegno, della proposizione. Come la frase musicale, la proposizione è *un gesto* che ha in sé il proprio senso». ³⁸

15. Il "vedere come" e l'interpretazione come "relazione interna"

L'affrontare il problema del vedere e dell'interpretare, si configura pertanto come una riflessione sulla psicologia, attraverso un'analisi linguistico-concettuale, destinata a confutare essenzialmente due tesi. La prima è quella per cui il vedere e l'interpretare debbano essere spiegati in riferimento a processi mentali interni, occulti, introspettivi, inaccessibili. La seconda è quella per cui le operazioni percettive debbano essere assunte come costruzioni logiche di oggetti, a partire da una dicotomia tra esperienza sensoriale e schema concettuale. ³⁹

Il "vedere" e l'"interpretare" sarebbero infatti da ricondurre al loro essere parte del gioco linguistico. Sia perché «il linguaggio è esso stesso un'azione, un'applicazione, un uso nell'ambito dei dintorni dell'agire umano». Sia perché «l'addestramento all'uso e alla tecnica delle parole è la condizione effettuale e performativa per riferirci, per esempio, ai termini "vedere" e "interpretare", per riconoscerli, per realizzare e per accertare la loro funzione comunicativa». ⁴⁰

Il problema del “vedere come”, e quindi del “vedere aspetti” e “riconoscere un segno in un certo contesto”,⁴¹ introduce, infatti, una distinzione fondamentale fra «il vedere (*sehen*) che consiste nel riconoscimento di una proprietà naturale di un oggetto (per esempio, “vedere un rosso brillante”) e un vedere che consiste nell’interpretare (*deuten*), ossia del cogliere aspetti che illuminano le relazioni sussistenti tra le cose». A partire da questa distinzione, non può non essere considerato che alla base del processo del “vedere come”, svolge un ruolo fondamentale la “relazione interna” (*interne Relation*) che, come tale, specifica non già la proprietà di un oggetto, la sua impressione visiva, bensì una relazione fra cose, oggetti, eventi». Quindi un tale “vedere” appare «come una sorta di rimemorazione, come la eco (*Nachhall*) di un pensiero che illumina un nuovo, impreveduto aspetto di una cosa o di un evento».⁴²

16. *L'eco del pensiero, ovvero l'esperienza del pensare*

Il pensare farebbe riferimento allo stabilire connessioni, e non già a un processo modellato un po’ – come, per esempio, vorrebbe oggi certa neuropsicologia – sulla falsariga dei processi fisici.

In tal modo il pensiero diviene piuttosto quella vera e propria eco che risuona dentro di noi, quando riusciamo a percepire nell’oggetto un aspetto nuovo. In questo senso, possiamo dire che noi stiamo pensando, ogni qual volta connettiamo un oggetto ad altri oggetti. E questo, perché sarebbe proprio la “relazione interna” a esprimere che un significato è sorto in un’intima esperienza di noi stessi, attivando una transizione lungo un percorso di nuovi collegamenti che avvengono tra le tracce della nostra vita, e quindi in quegli archivi viventi che la nostra memoria rappresenta.⁴³

17. *Il vedere e l’interpretare: dalla percezione esterna alla visione perspicua*

Il vedere gli aspetti delle cose non sarebbe una percezione né esterna, né, tanto meno, isolata e puntiforme, bensì avrebbe a che fa-

re con il tracciare una “visione perspicua”: una visione, che dispiegandosi lungo un tracciato di linee interne, è lo stesso che una “relazione interna” – dove i vari aspetti delle cose finiscono col connettersi.

È per ciò che il vedere è comporre insieme: è connettere, in un contesto, gli aspetti delle cose per cui queste si illuminano attraverso le loro interne relazioni. La “rappresentazione perspicua” designa infatti «la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose», che è poi quella che ci fa pervenire alle connessioni, agli anelli intermedi, alle somiglianze così come alle differenze tra elementi distinti e distanti.⁴⁴

18. Il vedere e l'interpretare: dalle proprietà degli oggetti alle loro fisionomie, e le somiglianze di famiglia

Se il vedere è connettere, e quindi scoprire una relazione tra un oggetto e un altro e tra un atteggiamento e un altro, il vedere veramente un aspetto sarebbe in fondo un osservare le somiglianze tra differenti *fisionomie*. Per ciò, lo sguardo d'insieme sarebbe lontano da essere una struttura già organizzata di cose, fenomeni ed eventi, che si dà a vedere e si chiarisce come si può fare aprendo semplicemente gli occhi. Un tale sguardo sarebbe piuttosto una “visione perspicua” che sorge esattamente da quella specifica profondità a cui noi, come esseri viventi, siamo in grado di discendere facendo forza, ogni volta, sul nostro coraggio – che è ciò che ci consente di sospendere i saperi già dati, le nostre cosiddette “routine cognitive”.

Il vedere un significato nuovo, e quindi lo scoprire una possibilità nuova, sarebbe non già l'accertare una proprietà dell'oggetto avendone una percezione che ha la forma e la dimensione di un punto, bensì il cogliere un nesso di somiglianza tra differenti oggetti, e quindi l'istituire, attraverso il filtro dell'interpretazione, una “relazione interna” tra gli oggetti stessi: «ciò che io percepisco nell'illuminarsi (*im Aufleuchten*) di un oggetto – scrive infatti Wittgenstein – non è una proprietà di un oggetto, ma una relazione interna (*interne Relation*) tra esso e altri oggetti».⁴⁵

Vedere e interpretare consisterebbero, allora, nello scoprire possibilità. Dove le possibilità consisterebbero, a loro volta, nello stesso

darsi della connessione di un tratto della nostra vita con altri tratti della nostra esperienza, passata e interiore.

In effetti, nel vedere aspetti delle cose e nell'interpretare le cose, come penetranti osservatori e interpreti veri, avremmo ogni volta a che fare con il pensare e quindi con la possibilità di scoprire affinità tra certi comportamenti, espressioni e gesti, che è poi la possibilità di escogitare altri fenomeni simili a quelli, partendo dalla nostra esperienza e dalla nostra base istintiva, e quindi da altre esperienze che possono essere rintracciate persino nell'intero passato dell'umanità.

19. *Dalla spiegazione alla comprensione*

Secondo il pensiero wittgensteiniano, J. Frazer, come etnologo evoluzionista, assume le società primitive come tappe iniziali dello sviluppo graduale dell'umanità, per cui perviene alla "spiegazione" di un costume, di una pratica, di una cerimonia, di un rito e di una istituzione attraverso le nozioni di progresso, evoluzione e storia.

In tal modo verrebbe però a mostrarsi fundamentalmente come l'intelligibilità di una cosa si ottenga attraverso il suo *accostamento* a un'altra che è esistita prima o che esiste ancora; per cui si potrebbe giungere a sostenere che se è la spiegazione ri(con)ducente a conferire ai fatti considerati una unità e una simmetria, anche l'ipotesi evolutiva può considerarsi «come nient'altro che un travestimento di una connessione formale». ⁴⁶

Si dovrebbe quindi considerare che disporre di informazioni storiche su qualcosa, non è ciò che, da solo, permette di dare un senso a una determinata cosa, ma, piuttosto, che è la nostra capacità di attribuire un senso a quella determinata cosa, ciò che produce la possibilità di cercarne la causa e l'origine in una certa direzione.

Quel che importerebbe non è tanto il trovare i legami storici, le connessioni empiriche esterne e le concatenazioni temporali dei fatti, ma le connessioni concettuali, le "esperienze di pensiero" che possiamo fare sui fatti e sui dati – anche storicamente considerandoli: «Giusto e interessante – scriverà Wittgenstein – non è dire: questo è nato da quello, ma: questo potrebbe essere nato così». ⁴⁷

Occorrerebbe, per ciò, andare oltre il bisogno di una “spiegazione” uniforme, e oltre la vera e propria ossessione di un modo unico di rappresentare le cose, che sia a fondamento e ragione delle stesse cose osservate. E, quindi, dirigersi verso la “comprensione” delle cose – accostandole e confrontandole con altre che appartengono, in modo non-temporale, alla medesima famiglia. Perché, effettivamente, ciò che non comprendiamo sarebbe tutto ciò che è isolato o ‘singolare’.

Occorrerebbe, in altri termini, guadagnare un senso della possibilità, di altre possibilità, pervenire a una ricchezza dell’immaginazione, avere un senso delle (piccole) differenze, un senso, anche, dell’analogia e dell’accostamento, perché solo prendendo in considerazione esempi diversi, quei fenomeni bizzarri, arcaici e comunque singolari che ci si parano di fronte, hanno la possibilità di divenire “familiari”. Perché, in fondo, «La verità è che gli uomini fanno ciò che fanno per un gran numero di ragioni diverse e che fanno un gran numero di cose senza alcuna ragione in particolare. Per questo motivo spiegare ciò che esse fanno non può significare esser sempre in grado di esibire una o più ragioni».⁴⁸

20. Il doloroso passaggio dalle spiegazioni teoriche alle descrizioni: critica alle teorie come forme di idealizzazione e sublimazione

Occorrerebbe, insomma, porre termine ad teorizzare. Le teorie, in fondo, non sono che sublimazioni e idealizzazioni, e quindi nient’altro che una illusoria deformazione delle pratiche linguistiche conoscitive che si manifestano esclusivamente nella circostanza dove «viviamo in questa idea: che l’ideale “debba” trovarsi nella realtà».⁴⁹

Ogni spiegazione (*Erklärung*) teorica che come tale indica connessioni causali a partire da un modello teorico, in quanto idealizzazione e sublimazione delle nostre pratiche del linguaggio e della conoscenza, può essere considerata quella “falsa coscienza” venutasi a costituire presumendo, illusoriamente, che i modelli ideali perfetti possano redimere la realtà e la relativa esperienza.

È per ciò che la pratica della spiegazione teorica dovrebbe essere – in ogni momento – in grado di cedere il posto alla pratica della descrizione (*Beschreibung*) del linguaggio e della conoscenza, che poi

sono quei fenomeni ramificati nelle “forme di vita” (*Lebensformen*) in cui l'uomo è immerso e attraverso cui si dispiega. E per ciò, anche «ogni spiegazione deve cessare e soltanto la descrizione deve subentrare al suo posto». ⁵⁰ D'altronde, «ciò che deve essere accettato, il dato – si potrebbe dire – sono forme di vita». ⁵¹

Ma sempre con l'avvertenza che il passaggio da una pratica spiegativa a una descrittiva è possibile solo attraverso una grande e dolorosa rinuncia. Una rinuncia che non attiene né all'intelletto né alla verità, bensì all'emozione: vale a dire passando attraverso un rinunciare tanto grande quanto lo è «trattenere le lacrime o la collera al cospetto del dolore che ci affligge lungo la nostra esistenza». ⁵²

21. Le dottrine scientifiche come disciplinamento di “abiti decisionali” e “condotte operative”, e come espressioni di tali abiti e condotte

A partire da tutto questo, potremmo considerare le dottrine scientifiche come gli effetti non già di atteggiamenti meramente cognitivi, bensì delle procedure e degli abiti decisionali che, nelle loro varie forme, hanno portato a disciplinare i vari momenti della nostra vita degli esseri viventi, e quindi tutte le nostre condotte: dalle questioni di fede religiosa alle presunzioni di calcolo probabilistico, dai calcoli delle imprese ai lavori delle manifatture, dalle transazioni finanziarie alle operazioni portuali, dalla ingegneria logistica ai procedimenti giudiziari cui assolvono le varie figure presenti nei differenti Tribunali.

E, di contro, potremmo anche considerare che ogni modulo conoscitivo che vige in tali ambiti, è ciò che dispiega le modalità dell'esperienza e dell'organizzazione delle nostre varie forme di vita umana.

22. L'assunzione critica della scienza: l'interpretare e lo spiegare come il poter disporre di una “rappresentazione perspicua”

Occorrerebbe, in poche parole, allontanarsi da ogni forma di “scientismo” che, dal xx secolo in poi, ⁵³ ha giustamente assunto una connotazione negativa, finendo con il rappresentare una critica all'estensione dei metodi scientifici oltre gli ambiti cosiddetti natu-

rali. E ciò per non aver preso in alcuna considerazione il fatto che l'intero approccio epistemologico della scienza ma anche i relativi metodi, contenuti e paradigmi che si dispiegano nella storia, sono, come tali, soggetti a variazioni continue e quindi non possono essere fissati una volta per tutte.⁵⁴

Ma insieme a questo, occorrerebbe assumere criticamente *la credenza* nella scienza, ovvero la convinzione che le leggi scientifiche spieghino i fenomeni spogliandoli, piano piano, di ogni aspetto misterioso e incomprensibile – sino a identificare, una volta per tutte, le cause, le origini e i meccanismi del loro darsi e del loro evolversi.

D'altronde, c'è da considerare il fatto che tutte le spiegazioni della scienza non riducono, nemmeno di un po', il carattere strano, impressionante e incomprensibile dei fenomeni naturali.

Nell'ambito della filosofia e dell'estetica, spiegare è, in fondo, lo stesso che descrivere in un certo modo: vale a dire, descrivere in modo diverso l'oggetto in questione, descrivendo altri oggetti, che gli somigliano. Nelle scienze della natura, rendiamo conto di ciò che osserviamo con cose che non direttamente osserviamo, per cui – attraverso ipotesi, congetture, e veri e propri azzardi ipotetici – cerchiamo di sapere ciò che ancora non sappiamo.

Non così, però, andrebbero raccontate le cose. Perché si tratta non già di scoprire un oggetto nascosto, bensì di ridisporre – sinotticamente e significativamente – gli elementi che già disponiamo, e quindi – raccogliendo e ordinando ciò che già sappiamo – di giungere alla presentazione di tutti i fatti conosciuti in un ordine letteralmente illuminante e, à la Wittgenstein, parlante.

In altre parole, interpretare e spiegare sarebbero lo stesso che disporre di una "rappresentazione perspicua", che, come tale, sostituendo un simbolo con un altro, o una descrizione con un'altra, inventa un buon paragone – così che una buona traduzione possa compiersi.

23. I saperi come i riti collettivi

Seguendo il percorso brevemente delineato, potremmo dire che ogni dottrina scientifica così come ogni procedura di ricerca, mediante i canoni collettivi che vengono storicamente a definirsi e, come tali,

a istituirsi, assolve non già a scopi genuinamente cognitivi bensì a funzioni di disciplinamento e controllo della nostra vita di esseri umani.

E potremmo aggiungere che i principi fondamentali, a cui si rifà ogni dottrina scientifica, assolvono a finalità concernenti proprio le istituzioni collettive di tipo culturale che ci riguardano: vale a dire, i moduli conoscitivi e i costrutti concettuali di ogni dottrina scientifica, prima ancora di dispiegare istanze e funzioni cognitive, stanno lì a celebrare quei riti epistemologici che, proprio nel loro svolgersi, assegnano a determinati valori un carattere di irrevocabilità che prima non avevano, esorcizzando – in tal modo – un qualsivoglia uso spregiudicato della comunicazione sull'argomento.

Note

- ¹ Cfr. A.G. Gargani, *Il testo del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1992, in particolare, pp. 131-138.
- ² Per il rispetto e la reverenza verso il reale, cui deve far segno il linguaggio, cfr. A.G. Gargani, *Il testo del tempo*, cit., in particolare pp. 135-138.
- ³ S. Freud, *Totem e tabù* (1912-1913), trad. it. in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 3-165, p. 91.
- ⁴ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. it. in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, pp. 487-535.
- ⁵ A.G. Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Stampatori, Torino 1979, p. 55, cfr. in particolare, pp. 52-55.
- ⁶ A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Einaudi, Torino 1975, p. VIII.
- ⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, edizione italiana cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1967, vol. I, p. 244.
- ⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Id., *Schriften*, Surkamp, Frankfurt a. M. 1971, Teil I, § 381.
- ⁹ A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, cit., pp. 46-47.
- ¹⁰ L. Wittgenstein, *Della certezza*, traduzione di M. Trinchero, saggio introduttivo di A.G. Gargani, Einaudi, Torino 1978, § 560.
- ¹¹ È per ciò che «il fondamento epistemologico della certezza risulta sostituito dal gioco linguistico e dalla correlazione coerente che sussiste tra i membri di

una comunità sociale. Wittgenstein insiste sulla circostanza che le nostre pratiche linguistiche non dipendono da, e non si originano in credenze (*Glau-ben*)» A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, R. Cortina, Milano 2008, p. 32.

¹² Ivi, p. 33.

¹³ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di Roberta De Monticelli, trad. it. Adelphi, Milano 1990, I, § 348.

¹⁴ Da qui deriva l'importante considerazione secondo cui «L'immagine, il segno proposizionale, non incontrano uno stampo nella mente da lungo tempo predisposto per essi secondo la logica del doppio o della duplicazione, bensì incidono uno stampo, imprimono una traccia nella mente» (A.G. Gargani, "Introduzione". a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, trad. it. La Terza, Roma-Bari 1998, p. XIII). Che poi sta tutta dell'attribuzione nel carattere aggettivale alla parola "inconscio" nell'ambito del pensiero della psicologia dinamica.

¹⁵ A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. XXII.

¹⁶ Mi permetto di rinviare allo svolgimento delle voci: "realtà", "rappresentazione della realtà", "conoscenza", "segno" e "simbolo", del mio, *Dizionario jungiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

¹⁷ A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. XVIII.

¹⁸ «In questo senso, e si tratta di una svolta decisiva nell'opera di Wittgenstein, la volontà è la matrice delle nostre interpretazioni e delle nostre rappresentazioni», A.G. Gargani, Introduzione a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. XVIII.

¹⁹ Cfr., fra gli altri, H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. Einaudi, Torino 1990; Id., *Tecnica, medicina ed etica. Sulla prassi del principio responsabilità* (1985), trad. it. Einaudi, Torino 1997.

²⁰ In altri ambiti confinanti con quello della psicologia, L. Wittgenstein scriveva: «L'aura della filosofia è andata perduta. In effetti, noi abbiamo un metodo per fare filosofia, e possiamo parlare di filosofi *abili*. Confrontare la differenza tra alchimia e chimica: la chimica ha un metodo e possiamo parlare di chimici *abili*. Ma una volta che è stato trovato un metodo, le possibilità di esprimere la personalità risultano corrispondentemente ristrette» (L. Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932*, trad. it. Adelphi, Milano 1995, p. 39).

²¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., vol. I, § 316.

²² L. Wittgenstein, *The Blues and Brown Book*, Oxford 1958, p. 5.

- ²³ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, trad. it. Adelphi, Milano 1967, pp. 143 sgg.
- ²⁴ L. Wittgenstein, in *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, colloqui annotati da F. Waismann, edizione italiana a cura di S. de Waal, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 117).
- ²⁵ Ivi, pp. 35-36.
- ²⁶ A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., p. 36.
- ²⁷ A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., in particolare p. XIX.
- ²⁸ A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., p. 35.
- ²⁹ Ivi, in particolare, pp. 36-37.
- ³⁰ Ivi, p. 37. «Il pensare, il parlare è dunque alla fine ricordare, rammemorare, rileggere la tradizione dirigendola verso nuovi significati e nuove imprese» (Ivi, p. 38).
- ³¹ A.G. Gargani, "Introduzione", in L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. VI.
- ³² È S. Freud che nel 1899 parla dello psichico come messa in scena figurativa del reale (*Darstellbarkeit*), cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1900), trad. it. in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1966; così come, L. Wittgenstein, nel 1922, troverà nel linguaggio per così dire un'essenza figurativa (*Bildhaftigkeit*), cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus Quaderni (1914-1916)*, trad. it. Einaudi, Torino 1964; Id., *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti non postumi*, trad. it. Einaudi, Torino 1992.
- ³³ Cfr. C.G. Jung, *La libido: simboli e trasformazioni* (1912), trad. it. Newton Compton, Roma 1975.
- ³⁴ «Questo carattere immanente e intransitivo del significato dell'espressione linguistica si connette alle riflessioni proprie di quell'antropologia filosofica che l'ultimo Wittgenstein ha sviluppato in concomitanza alla dottrina dei "giochi linguistici"» (A.G. Gargani, Introduzione a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, trad. it. La Terza, Roma-Bari 1998, p. XIV).
- ³⁵ Cfr. A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., in particolare, pp. VIII-IX.
- ³⁶ Cfr. A.G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari 1992.
- ³⁷ A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. XII.
- ³⁸ Ivi, p. XIII.
- ³⁹ Ivi, in particolare, p. XVI.

- ⁴⁰ A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., p. xvii.
- ⁴¹ Tema che sarà, poi, al centro della seconda parte delle *Ricerche filosofiche*, delle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* e di quelli che sono gli *Ultimi scritti*.
- ⁴² A.G. Gargani, "Introduzione", a L. Wittgenstein, *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, cit., pp. xv-xvi.
- ⁴³ Ovviamente, l'espressione "eco del pensiero" è usata, in questo ambito di ricerca, per indicare che l'assunzione del pensiero è come una eco interna alla propria mente. Come tale, non ha nulla a che fare con l'eco del pensiero (*Gedanklautwerden*) in quanto sonorizzazione del pensiero, che è una delle varie forme di esperienza che il soggetto può fare rispetto all'udire il proprio pensiero pronunciato dall'esterno – che vige nell'ambito della ricerca psicopatologica, grazie alle importanti riflessioni di K. Schneider sui "sintomi di primo rango" (K. Schneider, *Psicopatologia clinica* (1959), trad. it. Città Nuova, Roma 1983). Questo divario nella significazione di una stessa espressione, che può essere assunto come un altro esempio di quanto si è detto a proposito della parola 'mattoni', rimanda per l'appunto alla considerazione secondo la quale, per effetto di un determinato *gioco linguistico*, si percepisce, di qualsivoglia fenomeno, un certo aspetto e se ne fa una certa esperienza.
- ⁴⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 122.
- ⁴⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Id., *Schriften*, cit., Teil II, p. 212.
- ⁴⁶ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees e G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1956 p. 242.
- ⁴⁷ L. Wittgenstein, "Bemerkungen über 'The Golden Bough'", in «Synthese», xvii, 1967, p. 252, trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 50.
- ⁴⁸ J. Bouveresse, "Wittgenstein antropologo", in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., pp. 57-92, p. 78.
- ⁴⁹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Id., *Schriften*, cit., Teil I, p. 339.
- ⁵⁰ Ivi, Teil I, § 109.
- ⁵¹ Ivi, Teil II, p. 226.
- ⁵² A.G. Gargani, *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 89.
- ⁵³ Cfr. per es., in G. Milhaud, *Le rationnel. études complémentaires à l'Essai sur la certitude logique*, F. Alcan, Paris 1898.
- ⁵⁴ Cfr., tra l'altro, G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano 3° ed. 1996.

