

R e c e n s i o n i

Eugen Fischer, **Philosophical Delusion and its Therapy: Outline of a Philosophical Revolution**, London: Routledge, 2010, xviii + 300 pp, £80.00

di Anna Boncompagni

1. STRUTTURA, CONTESTO E OBIETTIVI DEL VOLUME

Parlare di filosofia come terapia può significare a un tempo svilire ed enfatizzare il compito del filosofo, a seconda della prospettiva che si assume. Da un lato la perdita della teoria come oggetto proprio della filosofia comporta un venir meno di quella che è spesso ritenuta la sua missione primaria, la costruzione di sistemi assertivi, positivi, sulla natura delle cose. Dall'altro lato, proprio il venire meno della teoria lascia spazio ad una filosofia più intimamente legata al vivere, alla ricerca di un benessere e un equilibrio che in diverse tradizioni e periodi storici ha costituito il fine proprio dell'attività filosofica. In questa chiave appare illuminante la distinzione tra terapia filosofica e filosofia terapeutica, punto di partenza del progetto di Eugen Fischer, esposto nel suo *Philosophical Delusion and its Therapy*, da poco uscito per Routledge. Per terapia filosofica, si intende in senso ampio l'utilizzo della filosofia per risolvere problemi di ordine emotivo e pratico che sorgono nel-

la vita quotidiana; si tratta quindi di un'impostazione che risale alla filosofia antica, ad Epicuro, agli stoici, se non allo stesso Socrate. La filosofia terapeutica, invece – ed è questa la prospettiva che Fischer intende sviluppare (p. 14) – mira a mettere fine alle inquietudini intellettuali che sono primariamente generate proprio *dalla* filosofia. La differenza non è secondaria; il nodo centrale è il riconoscimento che la riflessione filosofica ha un potenziale patologico e patogeno. Questo riconoscimento implica un cambiamento di marcia per l'attività filosofica, che deve innanzi tutto acquisire uno sguardo meta-filosofico, e in secondo luogo rinnovare se stessa e proporsi come terapia in grado di diagnosticare e curare il male. Un progetto del quale secondo Fischer sono stati pionieri Ludwig Wittgenstein e John L. Austin, e del quale la svolta linguistica costituisce storicamente una prima e solo parziale realizzazione.

Se questo è il quadro teorico di riferimento, la prospettiva di Fischer si sviluppa, coerentemente, non solo e non tanto nella prescrizione di una ricetta, quanto piuttosto in una notevole e convincente esemplificazione di quelli che potremmo chiamare casi clinici storici, che mostra come alcuni persistenti nodi problematici della storia della filosofia (la relazione mente-corpo, la privatezza della mente, le qualità primarie e secondarie) e alcune figure emblematiche (John Locke e George Berkeley ma anche, più vicino a noi, Alfred J. Ayer) siano chiaramente interpretabili in questa chiave. Il fine è delineare una nuova rivoluzione filosofica, come recita senza falsa modestia il sottotitolo del libro, che faccia tesoro delle scoperte e dei metodi utilizzati dalla linguistica e dalla psicologia cognitiva, riprendendo e sviluppando il metodo auto-terapeutico proprio delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein. Il lavoro di Fischer si situa quindi in modo originale nel panorama esistente, perché consapevolmente non si colloca né nella tradizione storica della terapia filosofica, che risale agli

antichi e arriva alle pratiche di counseling filosofico contemporaneo [Hadot 2001; Achenbach 1987], né nel quadro degli sviluppi dell'idea di terapia presente nella filosofia wittgensteiniana [Cavell 1979; Crary, Read 2000], ma costruisce la nozione di filosofia terapeutica rivolgendosi primariamente alle scienze cognitive e ai terapisti cognitivi, pur rimanendo, almeno nelle intenzioni, all'interno di una prospettiva di tipo filosofico. Una mossa insolita che fa leva soprattutto sulla convinzione, non condivisa da altri interpreti di scuola wittgensteiniana [ad esempio Hanfling 2004], che la terapia sia compatibile con l'argomentazione, e anzi in gran parte si attui attraverso l'argomentazione. Il terapeuta cognitivo mira a capire, e a far capire argomentativamente al paziente, in quali situazioni emergono i suoi problemi emotivi e comportamentali, come normalmente il paziente interpreta queste situazioni, e perché tali interpretazioni sono sistematicamente fuorvianti [Beck 1995]. Ma non è solo il metodo argomentativo a portare Fischer verso le scienze cognitive: il suo obiettivo è anche quello di presentare recenti risultati sperimentali che conferiscono scientificità all'idea che la riflessione filosofica possa essere guidata da false immagini e possa condurre a disagi e disturbi comportamentali. In questa chiave i suoi principali punti di riferimento sono gli studi di linguistica cognitiva sull'estensione metaforica [Traugott, Dasher 2005] e sull'inferenza analogica non intenzionale [Day, Gentner 2007].

Il volume è strutturato in tre parti. La prima parte analizza come le immagini diano forma alla riflessione filosofica, attraverso l'applicazione letterale di metafore concettuali. La seconda parte mostra come questo processo raffigurativo (*pictorial process*) generi “*deliri filosofici*”¹ che entrano sovente in conflitto con il senso comune, con altre convinzioni, op-

¹ Un chiarimento terminologico appare essenziale per una corretta comprensione del testo. Parlando di *philosophical delusion*, qui tradotto con “*delirio filosofico*”, Fischer utilizza un termine difficilmente traducibile in italiano. *Delusion* è normalmente reso con *illusione* (come del resto *illusion*, perdendo così la distinzione tra i due). Ma allo stesso tempo il riferimento di Fischer è la psicopatologia, per la quale tale termine designa il delirio, per quanto esista anche il corrispon-

pure tra di loro, dando luogo a enigmi tanto illusori quanto potenti. La terza parte afferma l'urgenza della filosofia terapeutica, esponendo nuove tecniche che permettono di dissolvere tali enigmi.

2. METAFORE E IMMAGINI

L'argomentazione di Fischer prende avvio dalla constatazione del fatto che il linguaggio, nel suo sviluppo, è ampiamente caratterizzato da un processo di estensione metaforica, per cui tendiamo a concettualizzare ogni nuovo ambito di conoscenza, e in particolare le materie astratte, facendo riferimento a contesti noti. Il senso delle parole e delle espressioni inizialmente impiegate in ambiti specifici e pratici, così, si amplia progressivamente e l'utilizzo di un'intera serie di termini viene esteso da un dominio-origine, o modello, a un dominio-bersaglio. Ad esempio, molte espressioni che correntemente sono utilizzate per parlare della comprensione provengono da contesti iniziali legati alla percezione, al movimento, all'azione (*cercare* le ragioni nascoste, *vedere* l'idea nella sua giusta luce, *afferrare* un concetto, *seguire* un ragionamento e così via). Si tratta di un fenomeno che i linguisti hanno iniziato a studiare già trent'anni fa, ad esempio con gli studi sulla metafora di George Lakoff e Mark Johnson [1980], che Fischer utilizza (Capitolo 1) per proporre l'idea di immagine filosofica (*philosophical picture*): un pensatore è sotto l'incantesimo di un'immagine filosofica – afferma – quando «mette in atto sistematicamente inferenze analogiche non intenzionali che assimilano i bersagli ai modelli di una metafora concettuale» (p. 32), pur sapendo che i due sono differenti. Tali inferenze guidate dalle immagini sono

dente termine tecnico di *delirium*. L'italiano *delirio* si rende necessario sia per dare conto dell'ambito psicologico di riferimento, sia per un'opportuna distinzione da *illusione*. Con ciò però non va dimenticato che si tratta di un'espressione che in inglese unisce la connotazione quotidiana a quella più strettamente psicologica. La naturalità di tale collegamento è solo marginalmente presente nella nostra lingua. Tale anomalia viene qui segnalata con l'uso delle virgolette, ogni volta che il termine *delirio* è accompagnato dall'aggettivo *filosofico*.

estremamente frequenti. La nozione di immagine filosofica proposta da Fischer si discosta leggermente dalle interpretazioni di derivazione wittgensteiniana più consuete. Ad esempio, Gordon Baker [2004: pp. 184 sgg.], riferendosi sia agli scritti di Wittgenstein che a Friederich Waismann [1968], parla di immagini inconscie che, fino a che rimangono tali, esercitano su di noi un potere *tirannico*, ma che possono essere portate alla luce in un processo molto simile al lavoro psicoanalitico. Un ruolo centrale per la presa di coscienza del potere che hanno su di noi le immagini filosofiche lo riveste la capacità di vedere nel dettaglio tutte le differenze che l'immagine normalmente ci impedisce di vedere. Una volta smascherata nel suo lavoro di occultamento delle differenze, per Baker l'immagine filosofica cessa di esercitare la sua tirannia sul nostro pensiero. Fischer invece insiste sul fatto che le inferenze non intenzionali prodotte dalle immagini possono persistere anche quando noi sappiamo perfettamente che ci stiamo sbagliando.

Il primo filosofo al quale Fischer applica il suo metodo è Locke. In particolare, viene presa di mira la nuova idea di mente che Locke propone, impigliato - come direbbe Wittgenstein - in un'immagine per cui il conoscere è assimilato al percepire con un organo di senso qualcosa che è collocato in uno spazio. È così che la mente diventa lo spazio interno nel quale percepiamo gli oggetti che non percepiamo con i cinque sensi, e allo stesso tempo diventa l'organo di senso con il quale percepiamo tali oggetti in tale spazio. A differenza che nella semplice estensione metaforica, nei processi governati dalle immagini filosofiche assistiamo ad un'applicazione eccessivamente letterale della metafora, e parallelamente, ad una *sublimazione negativa* tale per cui l'applicazione letterale, per quanto effettivamente attuata, viene teoricamente negata. Così, il filosofo applica letteralmente la metafora e nello stesso tempo afferma: questa metafora non va interpretata in senso letterale.

La medesima strategia argomentativa è in grado di spiegare altre intuizioni che danno forma alla concezione classica della mente come regno privato che ospita pensieri, credenze, memorie e così via (Capitolo 2). Quando il ragionamento guidato dalle immagini filosofiche ci conduce a conclusioni paradossali – procede Fischer – nascono tipicamente i *problemi di riconciliazione*, che hanno la forma: com'è possibile che p , dal momento che q ? Ad esempio: com'è possibile che normalmente sappiamo che cosa pensano gli altri, dal momento che non possiamo percepire ciò che sta nella loro mente? Si tratta solitamente di dilemmi malfondati (*ill-motivated*), che Fischer definisce tali in quanto o uno dei due assunti, p o q , oppure l'ipotesi di un legame tra i due, mancano di giustificazione. Ma se i problemi sono malfondati, non ha più senso cercare di risolverli, piuttosto – sulla scia di Wittgenstein – vanno dissolti, respingendo le ragioni che portano alla formulazione della domanda (p. 69).

Fischer quindi prende in esame gli ulteriori effetti del ragionamento guidato da immagini, in particolare con riferimento al tema delle qualità e alla dicotomia tra qualità primarie e secondarie (Capitolo 3). Identificando l'origine della problematica nella distinzione sostanza-accidenti, Fischer definisce *immagine mereologica delle qualità* (p. 81) l'idea per cui le qualità sono letteralmente collocate nell'oggetto al quale appartengono. Le qualità primarie sono accidenti che appartengono alla materia, le secondarie sono accidenti che appartengono alla mente. Robert Boyle, Locke e Galileo condividono secondo Fischer questa idea di fondo, che confligge con il senso comune, per il quale le qualità secondarie (il caldo per esempio) stanno nelle cose (la fiamma) e non in noi. Di qui derivano diversi tentativi di riconciliazione tra la posizione filosofica e il senso comune, come ad esempio la teoria per cui quando noi parliamo della qualità come appartenente all'oggetto, staremmo parlando *in*

realtà del potere che ha l'oggetto di suscitare in noi determinate sensazioni. Tentativi che, una volta ricostruita l'origine del problema, perdono ogni ragion d'essere.

3. IL "DELIRIO" FILOSOFICO

I tre capitoli centrali, che compongono la seconda parte del libro, riguardano il concetto di "delirio" filosofico (*philosophical delusion*) e sono dedicati a Berkeley (Capitoli 4 e 5) e Ayer (Capitolo 6), quest'ultimo presentato come propugnatore di una variante analitica, matura per così dire, della medesima dottrina berkeleiana. Il primo dei *Three Dialogues between Hylas and Philonous* di Berkeley fornisce il punto di partenza: l'idea che tutte le cose sensibili siano idee che esistono nella mente [Berkeley 1734/1998: p. 114]. Per comprendere in che senso Berkeley parla di percezione, è interessante l'analisi che Fischer propone dell'*innovazione linguistica involontaria*, che ha luogo quando i filosofi, alla ricerca di termini di uso generale, iniziano ad utilizzare parole familiari in una maniera nuova, senza darne conto pienamente. Il caso della percezione è emblematico. Il verbo inglese di uso quotidiano *to perceive* (percepire, sentire)² normalmente implica conoscenza e riconoscimento, come nelle frasi «*I perceived that Fred was in the crowd*» oppure «*I perceived Fred in the crowd*»: entrambe comportano ordinariamente che io abbia riconosciuto il mio amico Fred, e in più nel primo caso si sott'intende che io sapevo che Fred era nella folla, nel secondo caso che io sapevo che era proprio Fred l'uomo che percepivo. Parlando di percezione in modo da coprire tutte le modalità sensoriali, le implicazioni di conoscenza e riconoscimento vengono estese in modo non consapevole anche, ad esempio, al vedere o all'udire. Può capitare che poi la percezione sensoriale venga distinta dalla ragione, soste-

² Si mantiene qui l'esempio in lingua inglese, in quanto le implicazioni in italiano non presentano la stessa evidenza.

nendo che nel caso della percezione *in senso stretto* non hanno luogo inferenze. La conseguenza è che si può sostenere – ed è questo, secondo Fischer, che fa Berkeley [1734/1998: pp. 174-175] – che la percezione in senso stretto è quella propria dei sensi, che garantisce *conoscenza senza inferenza*. Inoltre, siccome le cose sensibili sono le cose percepite immediatamente dai sensi, e siccome non percepiamo altro che la luce, il colore, le figure, i suoni, i gusti, gli odori, vale a dire le qualità sensibili (un’assunzione, questa, data per scontata e non argomentata), allora tutto ciò che percepiamo (cioè che conosciamo senza fare inferenze) sono le qualità sensibili e le loro combinazioni. Gli oggetti fisici in questo modo vengono percepiti solo secondariamente, con l’intervento della ragione inferenziale, che ci permette di passare dal dato percettivo all’oggetto. Il punto chiave però è che nell’argomento di Berkeley, ciò che si vuole provare (che percepiamo solo qualità sensibili e loro combinazioni) è già presupposto all’interno dell’argomento stesso (laddove si dice che percepiamo solo luce, colore e così via), perché Berkeley, qui e altrove, è guidato nel suo ragionamento da potenti e inconsapevoli immagini filosofiche. L’azione di queste è inoltre potenziata ulteriormente da tendenze preconcepite di pensiero (*belief bias*) che viziavano le argomentazioni, e che Fischer vede all’opera anche in altre parti del pensiero di Berkeley e, in particolare, nel cosiddetto *Master argument*, [1734/1998, p. 200], che tacitamente assimila l’ «immaginare-che» all’ «immaginare un oggetto». La conclusione è che non sono solo le intuizioni spontanee dei filosofi ad essere pesantemente influenzate dalle immagini filosofiche, ma anche il loro stesso consapevole e razionale argomentare ed il loro accettare alcuni assunti e non altri come evidenza.

La teoria della conoscenza di Ayer, nonostante tutta l’accortezza e la strategia di stampo analitico basata sul chiarimento dell’uso delle parole, per Fischer non fa eccezione: è essa

stessa segnata da argomentazioni che presuppongono le proprie conclusioni per l'effetto delle immagini filosofiche, e anzi si configura addirittura come caso tipico di "delirio" filosofico, nei termini di un vero e proprio disagio mentale. Ayer [1940] com'è noto ha proposto una versione linguistica (*linguistic evaluation*) dell'argomento dell'illusione a favore dei dati percettivi, basato sul famoso esempio della moneta: in alcuni casi, gli oggetti fisici sembrano possedere qualità che non posseggono, come quando si guarda di sbieco ad una moneta, e questa sembra ellittica. L'argomento tradizionale afferma che quando qualcosa appare a qualcuno possedere una certa qualità sensibile, c'è effettivamente qualcosa di cui il soggetto è consapevole (*aware*), che possiede tale qualità: nella percezione siamo sempre coscienti di dati di senso immateriali. La versione linguistica dell'argomento consiste nel dare alla parola *consapevole (aware)* un nuovo senso, corrispondente ad un nuovo senso dell'idea di percezione diretta, stipulato in questi termini: «ogni volta che un soggetto percepisce (nel senso tradizionale) qualcosa, c'è effettivamente qualcosa che viene percepito (nel nuovo senso) che veramente possiede le qualità che sembra possedere» [Ayer 1940: pp. 24-25]. Il termine *dato di senso* si applica a ciò che viene percepito nel nuovo senso. In questo modo, l'argomento dell'illusione, più che un argomento, consiste in una procedura per introdurre una nuova terminologia, e – nelle intenzioni di Ayer – è esente dalle critiche che si potevano muovere all'argomento tradizionale. L'esistenza di dati di senso non starebbe sullo stesso piano dell'esistenza degli oggetti. Ma i passi successivi di Ayer, per Fischer sono sospetti. Il motivo per cui non è corretto dire che i dati di senso e gli oggetti esistono entrambi nello stesso modo – afferma Ayer [1940: p. 231] – è che, in ultima analisi, gli oggetti materiali non sono altro che insiemi di dati di senso, e quando parliamo quoti-

dianamente degli oggetti, *in realtà* stiamo parlando della corrente delle nostre esperienze. Di conseguenza, sono i dati di senso, e solo essi, ad esistere nel vero senso della parola.

Scostandoci per un momento dal testo di Fischer, è interessante ricordare a questo proposito che Wittgenstein stesso, negli anni delle *Osservazioni filosofiche*, ha sostenuto la stessa idea, o meglio si è chiesto con insistenza se fosse possibile sostenerla. Stando agli appunti annotati da Waissman [1975, p. 34], in una conversazione del 1929 Wittgenstein ad esempio affermava, riferendosi alle proprie riflessioni di pochi mesi prima, e probabilmente anche al modo in cui stava ripensando al *Tractatus* [1922]: «Ho creduto in passato che ci fosse il linguaggio quotidiano in cui noi tutti siamo soliti parlare e un linguaggio primario che esprime ciò che sappiamo veramente, vale a dire i fenomeni». È quest'attenzione fenomenologica a ciò che si mostra ai sensi che darà origine alle prime versioni di verificazionismo (ma è contro questa versione fenomenologica che Wittgenstein subito dopo reagirà con decisione, anche per le sue implicazioni solipsistiche). Infatti Ayer – e con questo torniamo anche al testo di Fischer – fa riferimento proprio al verificazionismo quando afferma che, per essere significativa in termini fattuali, una frase *deve* essere esprimibile in termini di dati di senso, ovvero bisogna sapere che tipo di osservazioni ci porterebbero ad accettarla come vera. Ora, mettendo questa dottrina epistemologica alla base della sensatezza delle frasi, è chiaro che la riformulazione linguistica dell'argomento dei dati di senso presuppone essa stessa questa teoria, e quindi presuppone ciò che deve dimostrare.

A questo punto Fischer paragona la situazione di Ayer ad un caso da manuale di delirio, in senso psicopatologico, ricorrendo ad un caso clinico descritto da Sigmund Freud [1917/1977, pp. 197-198] – una paziente che crede fermamente che il marito la tradisca

nonostante sappia che non è così – e affermando che le stesse identiche caratteristiche ricorrono in entrambi: 1) il soggetto ha solo un argomento per credere quello che crede (Ayer ha solo l'argomento dell'illusione per credere alla dottrina dei dati di senso); 2) il soggetto sa che l'argomento non garantisce la conclusione; 3) il soggetto esplicitamente dice a se stesso che non ci sono ragioni per credere quello che crede (Ayer riformula l'argomento come stipulazione linguistica e quindi come non assertivo); 4) nonostante ciò, il soggetto continua a credere quello che crede. Le idee deliranti sono quindi da un lato assurde dall'altro lato fortemente persistenti, ed è precisamente questo il caso di Ayer, che mostra di non avere *controllo razionale* sulle sue credenze. Questa parte dell'argomentazione suscita in verità qualche dubbio, perché i due casi della paziente descritta da Freud e di Ayer non sono sovrapponibili in modo così automatico, specie per i punti 2) e 3) che paiono un po' forzati. Inoltre, il criterio del controllo razionale sulle proprie credenze non è in grado di rendere pienamente conto della natura complessa e in gran parte inconsapevole delle credenze stesse. Eppure, è sicuramente interessante la possibilità teorica del paragone con casi accertati di delirio; ed è allo stesso modo interessante la successiva caratterizzazione che Fischer fa del *mal di montagna intellettuale* (*intellectual altitude sickness*) definita come un *disagio della comprensione* (l'espressione è di Wittgenstein), i cui tratti salienti sono individuati, in parallelo con le pratiche cliniche, in quattro punti: l'esistenza di problemi emotivi e comportamentali legati al bisogno di risolvere i problemi che sorgono dal conflitto tra le immagini filosofiche e il senso comune; l'esistenza di credenze e idee che si configurano come *sintomi* della malattia; l'esistenza di distorsioni cognitive e sistematici salti di pensiero che si configurano come *segni* della malattia; l'esistenza di processi men-

tali che l'individuo *non può controllare*, come l'essere sotto l'incantesimo delle immagini filosofiche.

4. TERAPIA ED EPISTEMOLOGIA COGNITIVA

La terza e ultima parte del libro è dedicata alla filosofia terapeutica. Stabilito che la filosofia ha bisogno di una strategia terapeutica e di nuove pratiche guidate da una meta-filosofia scientificamente intesa (Capitolo 7), Fischer esamina i passi fatti in questa direzione da Austin (Capitolo 8) e da Wittgenstein (Capitolo 9). La formazione di idee deliranti, nel senso descritto per Ayer, è tipica secondo Fischer della pratica filosofica; l'intera filosofia teoretica si può considerare come una battaglia contro le immagini filosofiche, una battaglia segnata dalla presenza di teorie malfondate, del tutto inutili e anzi dannose (p. 217). I filosofi a questo punto sono chiamati a chiedersi il motivo per cui certi problemi vengono formulati, e quali processi cognitivi conducono sistematicamente a domande e conclusioni fuori luogo. La svolta linguistica non è sufficiente a questo scopo: quello che secondo Fischer serve è una *epistemologia cognitiva della filosofia*, una scienza sperimentale che analizza le distorsioni cognitive con lo scopo di correggere le fallacie tipiche del ragionamento filosofico. La svolta terapeutica che consegue alla svolta meta-filosofica, così, per Fischer non si configura come attività anti-teorica (com'è in Wittgenstein, in realtà), tutt'altro: l'argomentazione, fondata su risultati di tipo scientifico, sorregge la terapia.

Il nuovo approccio è esemplificato secondo Fischer da Austin [1962], in un testo che significativamente ha proprio l'obiettivo di scardinare la teoria dei dati di senso. Austin infatti sostiene di non voler affermare nessuna teoria alternativa, ma piuttosto di proporre una tecnica per dissolvere le inquietudini filosofiche, e tale tecnica si basa su un'analisi di tipo

linguistico. In particolare Austin si concentra sulle fallacie verbali, e uno degli oggetti primari della sua analisi è la confusione tra i termini *delusion* e *illusion*. Una questione, purtroppo, non immediata per il lettore italiano, visti i problemi di traduzione già evidenziati,³ ma gli esempi aiutano a capire: le illusioni ottiche (la ruota che gira al contrario) rientrano nella famiglia delle *illusion*, i deliri di grandezza (io sono Napoleone) in quella delle *delusion*. Solo nel secondo caso si tratta dell'immaginazione o evocazione di qualche cosa di totalmente irreali, di qualche cosa che effettivamente non c'è. La confusione tra i due termini, secondo Austin, è corresponsabile dell'adozione della teoria dei dati percettivi: trattando una *delusion* come fosse una *illusion*, si crea l'impressione che esista effettivamente qualche cosa di immateriale che percepiamo. Alla base di una confusione di questo tipo, ci sono alcune abitudini legate al linguaggio ordinario, come il trasferimento di implicazioni da un contesto ad un altro, e una serie di pratiche particolarmente frequenti nel ragionamento filosofico, come la tendenza alla generalizzazione, il pensiero dicotomico, la schematizzazione, l'utilizzo ricorrente di esempi eccessivamente semplificati. Fischer quindi, sulla scorta dell'analisi di Austin, ripercorre le fallacie della teoria dei dati percettivi, trovando conferme alla sua impostazione, senza risparmiare critiche, però, agli stessi filosofi del linguaggio ordinario, rei di occuparsi solo dei casi in cui la filosofia si discosta dal senso comune.

Il passaggio successivo è l'auto-terapia wittgensteiniana: passando dal tentativo di risolvere problemi filosofici illusori all'obiettivo di risolvere problemi emotivi o comportamentali, questi sì, del tutto genuini, la filosofia può (non necessariamente deve) passare dalla terza alla prima persona. È noto che Wittgenstein rifiuta, nelle *Ricerche*, l'obiettivo di

³Si veda la nota 2.

avanzare teorie. Ciò che, invece, Wittgenstein esplicitamente indica come obiettivo dell'attività filosofica, nelle *Ricerche* e altrove, è il porre fine alle inquietudini filosofiche, è la pace dei pensieri, è la cura vera e propria dei disagi della comprensione che si raggiunge riconoscendo in che modo opera il nostro linguaggio, «contro una forte tendenza a fraintenderlo».⁴ Proprio queste tendenze al fraintendimento – che corrispondono a quelle che Fischer aveva chiamato inferenze analogiche non intenzionali – sono ciò contro cui lotta Wittgenstein, e lo fa attraverso la tipica e a prima vista spiazzante tecnica dialogica delle *Ricerche*: prima il filosofo si lascia andare a considerazioni spontanee sui fenomeni che sta osservando, e poi analizza in che modo ha spiegato i fenomeni, con quali parole ed espressioni, per concludere, spesso, mostrandoci l'immagine che lo teneva prigioniero. Così, Wittgenstein è allo stesso tempo paziente e terapeuta, cavia e sperimentatore, e la filosofia è allo stesso tempo malattia e terapia. Non si tratta, quindi, soltanto di confutare un assunto errato, ma di curare una tendenza irragionevole, e di farlo attraverso un'analisi delle circostanze linguistiche e contestuali che conducono ad una inconsapevole adesione alle immagini filosofiche.

Per Fischer, è possibile infine andare oltre Wittgenstein, oltre la sua auto-sperimentazione e la sua auto-terapia, per rivolgersi alle scienze cognitive (a quelle parti delle scienze cognitive che non sono esse stesse viziate dal ragionamento guidato dalle immagini, specifica Fischer, p. 275), e utilizzare i risultati sperimentali della psicologia sociale e cognitiva come strumenti per un nuovo tipo di critica filosofica, ben consapevole

⁴ Wittgenstein [1953]: §111. Si veda anche Wittgenstein [1977]. Per inciso, l'obiettivo terapeutico è ben presente anche nel *Tractatus Logico-Philosophicus* [1922: 4.112, 6.52, 6.53, 6.54], come il dibattito promosso dal movimento New Wittgenstein ha contribuito a mettere in evidenza [Crary, Read 2000], ed è un vero peccato che Fischer non si soffermi per niente sulla differente idea di terapia implicita nel primo periodo della produzione wittgensteiniana.

dei guasti del filosofare, ma allo stesso tempo cautamente disponibile anche ad avanzare argomentazioni e teorie positive.

5. CONSIDERAZIONI CRITICHE

In conclusione, il libro di Fischer, presentandosi come proposta di una nuova rivoluzione filosofica, si assume un impegno sicuramente ambizioso, ma basato su un'argomentazione puntuale e approfondita, su uno stile chiaro e consequenziale e su riferimenti precisi e ben documentati. I dubbi più consistenti che si possono avanzare sulla portata e i limiti di questa rivoluzione riguardano la difficoltà di definire il campo di applicazione dell'attività filosofico-terapeutica: a tratti, infatti, sembra quasi che tutto il pensiero metaforico (tutto il pensiero, se riconosciamo la metafora all'origine di ogni ampliamento del ragionare) rischi la malattia, in quanto basato su immagini. Non è detto in altre parole che il lasciarsi guidare dalle immagini non conduca anche a notevoli e sorprendenti scoperte, sia in ambito filosofico che in ambito scientifico: si tratta forse di riconoscere che ci sono diversi tipi di immagini, a volte consapevoli a volte inconsapevoli, in grado di stimolare diversi tipi di effetti, non necessariamente negativi. La difficoltà del terapeuta, quindi, sta nel capire quando la metafora-guida è utile e quando è fuorviante, quando è ben applicata e quando porta a deragliamenti del pensiero⁵. La difficoltà sta anche nel comprendere, da parte del terapeuta, che a volte egli stesso può essere preda di immagini filosofiche, o di *immagini del mondo*, per estendere il concetto. Un rischio che può correre in un senso generale e in un senso specifico. In senso generale, se si lascia guidare dall'immagine della malattia per leggere ogni argomentazione filosofica come sintomatica di qualche cosa; in un senso specifico, se

⁵ Si può notare in proposito che l'etimologia della parola *delirio* indica proprio questo concetto di deragliamento: il termine infatti deriva dal latino *lira*, solco, e significa quindi primariamente uscire dal solco, uscire dal seminato.

si lascia guidare da un'immagine scientifico-scientista del mondo per sostenere aprioristicamente la maggiore correttezza e produttività dell'approccio scientifico rispetto a quello filosofico.

In effetti, il salto meta-teorico verso l'epistemologia cognitiva, solo in un senso molto ampio, forse indebitamente ampio, del termine «filosofia», rimane all'interno dell'attività filosofica. Basandosi sui metodi e sui risultati di discipline empiriche, l'epistemologia cognitiva prende l'attività filosofica come proprio *oggetto* d'indagine, ma non si configura essa stessa in senso stretto come pratica di tipo filosofico: sarebbe quindi improprio a rigor di logica parlare di *filosofia* terapeutica. Non a caso il metodo wittgensteiniano di insegnamento e di scrittura si distanzia in modo netto e consapevole dalla pratica scientifica, ma anche da ogni opzione teorica e meta-teorica, privilegiando la descrizione in luogo della spiegazione e mirando ad una rappresentazione sinottica liberatrice. Gli esempi e i controesempi, gli estenuanti dialoghi immaginari delle *Ricerche* costituiscono proprio la novità del metodo di Wittgenstein, novità che un approccio di tipo cognitivo-scientifico mostra di non aver colto nella sua pienezza e di voler aggirare come fosse un fastidio, un residuo superabile grazie ai nuovi risultati della ricerca empirica. In altre parole, non è perché aveva a disposizione soltanto la psicanalisi – come afferma Fischer (p. 2) – che Wittgenstein non si rivolge alla scienza per indagare il funzionamento del pensiero. Non si rivolge alla scienza perché sceglie, o meglio inventa, un nuovo tipo di discorso filosofico che coinvolge in prima persona chi fa filosofia, chiamato a vedersi all'opera, a farsi un quadro perspicuo del proprio linguaggio e dei suoi trabocchetti e in questo modo a cercare la via per «uscire dalla bottiglia» (per usare una sua famosa immagine) e ritrovare la pace dei pensieri. È in questo senso che l'argomentazione teorica non ha presa sull'effettiva *guarigione del*

paziente: la partecipazione attiva, si potrebbe dire anche emotiva e volontaria, in una pratica filosofica orientata ad un pensare sano, non è sostituibile da un'indicazione teorica esterna sui guasti del ragionamento, come quella che potrebbe venire dall'epistemologia cognitiva. Come la paziente malata di delirio di gelosia non guarisce grazie al fatto che il medico le dice che si sbaglia, così il paziente malato di "delirio" filosofico non guarisce grazie al fatto che l'epistemologia cognitiva gli dice che si sbaglia.

Naturalmente la scelta teorica di Fischer è del tutto legittima, anche perché il volume non si pone in nessun modo un obiettivo esegetico riguardo al pensiero di Wittgenstein, ma propone una prospettiva del tutto autonoma. In questo sta anche il suo pregio. Ma l'esito finale, più che meta-filosofico, appare extra-filosofico; ed è un esito che, proprio come i ragionamenti viziati da immagini che Fischer analizza, sta già tutto nelle premesse.

BIBLIOGRAFIA

- Achenbach, G. B. (1987), *Philosophische Praxis*, Jurgen Dinter, Köln, 1987; tr. it. di R. Soldani (2004), *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano.
- Austin, J. L. (1962), *Sense and Sensibilia*, a cura di G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. di W. L. Antuono (1968), *Senso e sensibilità*, Lerici, Roma.
- Ayer, A. J. (1940), *The Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan, London.
- Baker, G. (2004), *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Basil Blackwell, Oxford.
- Beck, J. (1995), *Cognitive Therapy: Basics and Beyond*, Guildford Press, New York.

- Berkeley, G. (1734/1998): *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *Philosophical Works*, a cura di M. Ayers, Dent, London. Tr. it. di M. M. Rossi, P. F. Mugnai (1987), *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, Laterza, Bari.
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason*, Oxford University Press. Oxford. Tr. it. di B. Agnese (2001), *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma.
- Crary, A., Read, R. (2000), a cura di, *The New Wittgenstein*, Routledge, London.
- Day, S., Gentner, D. (2007), “Non-Intentional Analogical Inference in Text-Comprehension”, *Memory and Cognition*, 35, pp. 39-49.
- Freud, S., (1917/1977): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main. Tr. it. di I. Castiglia (2010), *Introduzione alla psicanalisi*, a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton Compton, Roma.
- Hadot, P. (2001), *La philosophie comme manière de vivre*, Éditions Albin Michel, Paris. Tr. it. di A. C. Pedruzzi, L. Cremonesi (2008), *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi. Torino.
- Hanfling, O. (2004), “[The Use of 'Theory' in Philosophy](#)”. In Ammereller, E., Fischer, E. (a cura di), *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, Routledge, London.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago. Tr. it. di P. Violi (1998), *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano.
- Locke, J. (1700/1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di P. Nidditch, Clarendon Press, Oxford. Tr.it. di G. Farina (1999), *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Bari.

- Traugott, E., Dasher, R., (2005), *Regularity in Semantic Change*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Waismann, F. (1967): *Ludwig Wittgenstein und die Wiener Kreis*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein. Tr. it. di S. de Waal (1975), *Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, a cura di B. F. McGuinness, La Nuova Italia, Firenze.
- Waismann, F. (1968), *How I see philosophy*, London, McMillan. Tr. it. di A. Verdino (1970), *Analisi linguistica e filosofia: una nuova prospettiva*, Ubaldini, Roma.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London. Tr. it. di A. G. Conte (1998), *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein, L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford. Tr. it. di M. Rosso (1999), *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*, a cura di G. Elisabeth M. Anscombe e Rush Rhees, Blackwell, Oxford. Tr. it. di R. Piovesan, M. Trinchero (1995), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein, L. (1977), *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G. H. von Wright e Heikki Nyman, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Tr. it. di M. Ranchetti (2001), *Pen-sieri diversi*, Adelphi, Milano.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n/ ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
