

APhEx 12, 2015 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 17/09/2013
Accettato il: 16/09/2015
Redattori: Claudio Calosi & Pierluigi Graziani

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N°12 GIUGNO 2015

L e t t u r e c r i t i c h e

Anna Boncompagni, **Wittgenstein. Lo sguardo e il limite**, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011, pp. 218.

di Silvia Lanzetta

Anna Boncompagni delinea la filosofia di Wittgenstein come sguardo posto sui limiti, inaccessibili alla scienza, del pensabile. La novità di rilievo sta nell'applicazione di questa interpretazione a tutta la filosofia di Wittgenstein al di là delle differenze presenti nelle sue diverse fasi, non solo a quella tractariana. Il testo si suddivide argomentativamente in tre parti: la prima ha come tema il dire e, come riferimento particolare, il *Tractatus*; la seconda si concentra sul parlare e analizza in modo più specifico le *Ricerche*; la terza ed ultima parte ci offre i temi che Wittgenstein lega esplicitamente alla visione, e l'autrice si sofferma sia sul *Tractatus*, sia sugli scritti successivi, rendendo più espliciti i legami tra le varie parti. La prima parte si suddivide in capitoli che trattano il dire nelle sue varie forme: dire come denominare, dire come raffigurare, dire come asserire e altre forme del dire nella sua dimensione prassiologica. I capitoli in cui è divisa la seconda parte presentano il parlare come gioco, come azione,

e come vita. Infine, la terza parte, suddivisa in quattro capitoli, tratta del mostrarsi, di volta in volta, della logica, del mondo, dei limiti e del valore. La conclusione del libro chiarisce come lo sguardo della filosofia, per Wittgenstein, giunga alla vita partendo dall'ineffabile.

Addentriamoci adesso nel testo. Boncompagni descrive l'Io del *Tractatus* come Io guardante: soggetto metafisico che, dai limiti del dicibile, coglie insieme ciò che si dice e ciò che 'solamente' si mostra. Già a partire da questo incipit, il testo della Boncompagni ha il pregio di individuare e sistematizzare in modo originale, attraverso l'analisi del ruolo dello *sguardo*, il pensiero di Wittgenstein e la presenza, in tutta la sua filosofia, di un elemento costante (nonostante essa sia una filosofia che, tra rotture e discontinuità, arriva a stravolgere se stessa): l'elemento *vita*, la vita come quel tutto che si mostra, la vita comprensiva anche delle parole, del dire, il quale a sua volta è azione, quel dire che è più della semplice parola che narra, quale sarebbe invece la parola intesa nel significato ristretto di letteratura. La parola è gesto, prima ancora di essere segno di qualcosa, e nella vita tutto parla, anche il silenzio: la vita è tutto ciò che si mostra al soggetto guardante, il quale, progressivamente, in Wittgenstein non sarà più il soggetto metafisico, bensì quello empirico: l'essere umano stesso, sia nel metasguardo filosofico, sia nell'esperire quotidiano.

Il libro della Boncompagni, quindi, ha lo scopo di farci comprendere come lo sguardo abbia un ruolo essenziale in tutta la filosofia di Wittgenstein, dalla prima all'ultima opera. In particolare, lo ha sul piano metodologico: nel *Tractatus*, esso si attua attraverso il non detto, attraverso il mostrarsi del *che* del mondo. In seguito, il ruolo metodologico dello sguardo assume una metamorfosi che si traduce nell'invito

simultaneo a non pensare e a guardare – a non cercare di spiegare, di assolutizzare, ma di guardare oltre i concetti, attraverso il metodo della rappresentazione sinottica.

È nella chiave dello sguardo che viene in questo saggio ripensato anche il senso della svolta linguistica, ovvero il ri-orientamento della riflessione filosofica novecentesca: Wittgenstein è forse il massimo esponente di questa svolta, per cui la filosofia rinuncia a farsi scienza scopritrice di assoluti per volgersi all'esercizio sui limiti del senso; essa si fa riflessione sul linguaggio quando scopre che linguaggio, mondo e soggetto sono inestricabili e inestricabilmente votati a scontrarsi con (e ad incontrare) i limiti del senso. L'immagine di Jaume Plensa, che fa da copertina al testo, sembra proprio rappresentare l'incarnazione di questa svolta: una figura umana fatta di lettere, e al tempo stesso trasparente tra le lettere assemblate a delimitare e al contempo a lasciar trasparire il volume del mondo che attraversa l'essere umano. Mentre la letteratura critica su Wittgenstein concorda all'unanimità almeno su un fatto – che il linguaggio sia il punto focale di tutta la filosofia di Wittgenstein attraverso fasi più o meno contrastanti fra loro, e a seconda delle varie interpretazioni – Anna Boncompagni mostra come non solo il linguaggio, ma anche il tema dello sguardo, nelle sue variazioni, sia un *trait d'union* di tutta l'opera wittgensteiniana, sia che si tratti dello sguardo ineffabile del soggetto metafisico tractariano, sia che si tratti di quello antropologico che incontra i limiti della forma di vita umana – lo sguardo a cui ci invita Wittgenstein verso l'uso delle parole per comprenderne il significato.

L'approccio argomentativo dell'autrice è chiaro e approfondito nel suo passare in rassegna le varie fasi del pensiero wittgensteiniano per analizzare, passo dopo passo, le diverse declinazioni del vedere e per mostrarne, di volta in volta, analogie (reali o

apparenti), differenze e svolte rispetto agli scritti precedenti e successivi, permettendo alle diverse fasi del pensiero di Wittgenstein di dialogare ampiamente sia fra loro che con la letteratura interpretativa internazionale. Nel caso del *Tractatus*, a titolo esemplificativo, si va dalle posizioni realiste di Pears [1987] e Frascolla [2006] (per i quali il fulcro del *Tractatus* sarebbe la teoria raffigurativa del linguaggio in esso contenuta – raffigurativa di un reale che avrebbe piena dignità ontologica) a quelle immanentiste di McGuinness [1996] e McGinn [2006] (che considerano il *Tractatus* come un'indagine logica delle proposizioni e del loro funzionamento – indagine dalla quale dipenderebbe ogni idea sul reale, significato solo e soltanto dal linguaggio), fino alla *resolute reading* della Diamond e di Conant [2010] (i quali pongono l'accento sul compito precipuamente terapeutico di quello che sarebbe il nonsenso dell'impalcatura proposizionale del *Tractatus* presa in toto). La componente visiva dell'ostensività, che scaturisce dall'opposizione tractariana tra dire e mostrare, viene così ad opporsi alla prospettiva del secondo Wittgenstein, o meglio, del terzo, se consideriamo, come fa la Boncompagni, la fase fenomenologica come la vera seconda fase del pensiero di Wittgenstein rispetto al *Tractatus*; è solo per comodità espressiva e in accordo alla letteratura corrente che l'autrice (ed io con lei) sceglie di parlare di secondo Wittgenstein in riferimento agli scritti prodotti dai primi anni Trenta in poi. L'invito del cosiddetto secondo Wittgenstein, come espresso dall'autrice, è un invito perentorio a non pensare, bensì a guardare. Esso è, al contempo, rispetto all'esperienza intesa come esperienza linguistica, un allargamento della prospettiva del *Tractatus*. Questo allargamento di prospettiva segna il passaggio dal *dire* raffigurativo al parlare: l'efficacia del *dire* raffigurativo in quanto immagine si rivela indimostrabile, non

potendo la rete di questa o quella scienza, apposta descrittivamente alla realtà, uscire da se stessa, e non potendo il modello plastico, metafora della proposizione, dirsi in assoluta certezza corrispondente a ciò di cui è modello. Al contrario, il *parlare* si rivela come gestualità irriducibile. L'autrice evidenzia come questo mutamento di prospettiva avvenga di pari passo alla critica alla quale Wittgenstein sottopone l'idea di ostensione interna – critica che radicalizza le intuizioni già contenute nella fase fenomenologica delle *Osservazioni Filosofiche*, dove già si ammette l'impossibilità del linguaggio di uscire da se stesso, ma lo si fa nel senso di un solipsismo conclamato. Il solipsismo, nelle *Osservazioni*, viene cioè reso esplicito, mentre all'interno del *Tractatus* esso era stato deproblematizzato come coincidente, in un punto inesteso, con la realtà: il solipsismo, come la realtà, rimaneva un Problema importante, nel *Tractatus*, ma non poteva darsi come problema linguisticamente formulabile. Proprio il solipsismo sarà il principale bersaglio del cosiddetto secondo Wittgenstein, comprese le *Ricerche Filosofiche* (come mette in luce la Boncompagni riferendosi a Rosso [1999²]).

Ma facciamo un passo indietro: riprendendo l'elemento *visuale* del *Tractatus*, l'autrice ripercorre la genesi della teoria raffigurativa della proposizione come immagine e ne spiega l'estensione alle proposizioni complesse individuando come questo salto renda problematico il mantenimento stesso dell'idea del linguaggio come immagine: come potrà, ad esempio, la proposizione **pvq** considerarsi un fatto immagine di un altro, allo stesso modo in cui, ad esempio, una proposizione elementare positiva è immagine di un fatto positivo (o della sua possibilità), dal momento che la disgiunzione contiene ben tre immagini di tre fatti possibili (l'immagine corrispondente all'essere le proposizioni p e

q entrambe vere; quella corrispondente all'essere p falsa e q vera; infine, quella corrispondente all'essere p vera e q falsa)?

Nella sua fase fenomenologica, a partire dal 1929 (come giustamente osserva l'autrice, riprendendo le tesi contenute in Rosso [1999²]), l'esercizio dello sguardo in Wittgenstein si fa *epochè*, messa tra parentesi del dubbio sulla realtà del mondo, concretizzandosi nel guardare direttamente ai vissuti. Wittgenstein si chiede se sia possibile un linguaggio puramente descrittivo di questi vissuti, fino a concludere che, essendo il linguaggio contingente, temporale, ed essendo il flusso dei vissuti sganciato dal tempo inteso come tempo fisico, un linguaggio puramente descrittivo non è possibile: dobbiamo accontentarci del linguaggio quotidiano, cosale, ma comprendere che questa non è una perdita: tale linguaggio è a posto così com'è, a patto che si abbia chiaro che esso è puramente ipotetico: parla solo apparentemente del quotidiano, ed ogni sua espressione va reinterpretata come espressione di un vissuto. È così che Wittgenstein (in particolare, nelle *Osservazioni Filosofiche*) approda ad una prospettiva radicalmente solipsistica, una prospettiva che gli fa abbracciare l'idea di un io senza soggetto, di un io solo illusorio.

Si potrebbe aprire qui una parentesi, andando al di là delle osservazioni dell'autrice, e osservare come in Wittgenstein più che di fenomenologia si potrebbe parlare di fenomenismo, intendendo il fenomenismo come la fenomenologia portata alle sue estreme conseguenze (rimandiamo, in particolare, sempre a Rosso [1999²]). Un altro approdo possibile dell'*epochè* fenomenologica, che si colloca tutto all'opposto del solipsismo, lo si può trovare nel filosofo francese Maurice Merleau-Ponty, il cui percorso filosofico prende le mosse dal superamento del dualismo tra soggetto e oggetto

della visione per approdare ad una concezione del soggetto come ente costantemente permeato dall'alterità e dal mondo (rimando, in particolare, a Lanzetta [2011]). Wittgenstein non prenderà una strada simile a quella di Merleau-Ponty (sarebbe molto interessante approfondire il confronto fra i due pensatori in merito ai possibili esiti della fenomenologia, in quanto entrambi gli autori, sebbene per versi opposti – l'uno attraverso il solipsismo, l'altro attraverso l'imprescindibilità chiasmatica e carnale dell'alterità – sembrano riuscire ad evitare i paradossi in cui cade quella husserliana), ma, per tornare al testo in esame, egli accantonerà del tutto la prospettiva fenomenologica interpretandola come frutto di un fraintendimento grammaticale. Come evidenziato dall'analisi di Anna Boncompagni, tale prospettiva diventa il bersaglio delle riflessioni di Wittgenstein a partire dagli anni trenta e più sistematicamente nelle *Ricerche*. Il solipsismo viene liquidato come fraintendimento linguistico – quel fraintendimento che ci porta a considerare il parlare di sensazioni, emozioni, impressioni come equivalente al parlare di cose. Si tratta di una somiglianza solo apparente, sussistente sul piano della grammatica superficiale (per fare un esempio, la grammatica di 'io sono triste' è solo superficialmente analoga a quella di 'io sono castana': mentre la seconda è una descrizione, la prima è un'espressione mascherata da descrizione). Le *Ricerche* neutralizzano così il paradosso dell'intenzionalità, ovvero della presenza che è al contempo assenza di ciò che, ad esempio, è desiderato, atteso o ricordato, e si fanno così beffe di questa presenza assente (rimandiamo, anche in questo caso, a Rosso [1999²]). Come rivela Anna Boncompagni, il dissolvimento linguistico di questo paradosso, che permette di abbandonare l'idea del significato come immagine, consiste nel sostituire all'immagine-ombra intenzionale, somigliante all'oggetto

intenzionato, l'immagine-enunciato, non somigliante alla cosa rappresentata, e quindi nel sostituire quel qualcosa di extra-linguistico o processo psichico, quale l'immagine mnemonica, che pecca di essere un simbolo che non ci mette affatto in contatto con il reale, con il concetto di *uso* ai fini della definizione del significato di una parola. È il sistema linguistico, inerente ad una forma di vita, e a cui il segno appartiene, è la prassi, è l'azione, ad essere la cifra, ad esempio, di una freccia che indica (e che indica solo in quanto l'essere vivente applica l'indicare della freccia); non lo è più, invece, il suo volgersi a qualcosa che ancora non c'è, e che sarebbe adombrato dall'intenzione. Se vogliamo fare un esempio, la grammatica profonda di 'la freccia indica', potremmo dire, è 'si segue la freccia', e non 'c'è qualcosa di ancora invisibile oltre la sua direzione'. Questo permette a Wittgenstein di neutralizzare solipsismo e scetticismo. Anna Boncompagni commenta questa svolta nel senso della prassi, accorpandola con l'idea che «il fatto stesso è già linguaggio, e da qui non si esce, non c'è l'extralinguistico» (p. 50). Secondo l'autrice, questo accorpamento pertiene sia al Wittgenstein dagli anni Trenta in poi, compresa la prima parte delle *Ricerche*, sia a quello della seconda parte delle *Ricerche* e di *Della Certezza*. A questo punto, possono però sorgere dei dubbi. È questo accorpamento del tutto pacifico, o è in parte prematuro, se lo si applica agli scritti precedenti alla seconda parte delle *Ricerche*? Non siamo già, in questo accorpamento, in un quarto Wittgenstein, se si riprende la distinzione tra primo Wittgenstein del *Tractatus*, secondo delle *Osservazioni*, e terzo per ciò che segue dopo? Non potrebbe darsi che, in *Della Certezza*, i problemi legati all'introspezione siano sì neutralizzati come avviene nelle *Ricerche*, ma che al tempo stesso solipsismo e scetticismo ricompaiano come indicibili proprio in questo panlinguismo portato

all'estremo, al contrario di ciò che sembra avvenire nelle *Ricerche*? Anche questa sarebbe un'interessante ipotesi di confronto. Potrebbe darsi che, mentre il panlinguismo della prima parte delle *Ricerche* deproblematizza gli stati intenzionali con i concetti di regola e prassi, mantenendo il linguaggio sul piano del vivente e del suo uso nel contesto della forma comunitaria di vita umana, il panlinguismo delle opere successive, compresa la seconda parte delle *Ricerche*, si volga ad un radicamento e ad una ridefinizione dei concetti di gioco linguistico e di forma di vita, al punto di andare, forse, oltre la prassi per sposare l'idea di quelle che potremmo chiamare isole linguistiche. La stessa Boncompagni osserva come il panlinguismo sia mitigato, nelle *Ricerche*, dall'interesse antropologico: è vero che dal linguaggio non si può uscire, ma è anche vero che esso «non è un insieme di parole, linguaggio è la nostra forma di vita» (p.78), ella osserva. Ci si può chiedere: sarà di questa stessa natura anche il panlinguismo di *Della Certezza*? Ci torneremo brevemente, più avanti, concentrandoci per adesso sugli interessantissimi sviluppi che possono derivare dalla visione, approfondita dalla Boncompagni, della filosofia del linguaggio del cosiddetto secondo Wittgenstein come prassi. L'autrice osserva come in Wittgenstein, dagli anni Trenta in poi, si faccia progressivamente strada l'accostamento esplicito di *grammatica* e uso, per cui l'indagine verte sempre di più sul *parlare* piuttosto che sul *dire*; la dimensione fondamentale di questo parlare come dimensione prassiologica ha il suo massimo sviluppo nel complesso delle *Ricerche* a partire dalla visione del parlare come «raffinamento della gestualità» (p. 77). Alla dittatura della definizione della natura del linguaggio si sostituisce lo sguardo all'uso della parola e alla prassi vitale, poiché comprendere una proposizione è, in ultima analisi, equivalente a reagire, nella pratica, al

‘gesto’ linguistico; coerentemente, come ci indica la Boncompagni, il metodo d’indagine prescelto da Wittgenstein è la rappresentazione sinottica – esattamente l’opposto di uno sguardo interno. Non si tratta più dell’uso che della parola si faceva come segno tra segni. Non si tratta più dell’uso raffigurativo e sintattico della parola: si tratta di un uso pienamente contestuale. Anche se il primo Wittgenstein coglieva l’incatturabilità della vita attraverso l’opposizione *dire-mostrare*, proprio in virtù di questa opposizione il senso dell’uso della parola rimaneva un senso strettamente concettuale, che ancora non catturava l’incatturabilità la vita come essa trapela nella prassi linguistica. L’analisi critica wittgensteiniana dell’esigenza ingenua di trovare una definizione assoluta e oggettivizzante del concetto di linguaggio (ingenua in quanto dettata dall’idea che ad ogni nome, ad ogni concetto, debba corrispondere una sostanza ben definita, un oggetto ben ‘confinato’) segna l’accesso definitivo alla grammatica profonda della forma di vita, lasciando il passo, in Wittgenstein, ad uno *sguardo* esemplificativo sul linguaggio che viene indirizzato verso il funzionamento dei diversi giochi linguistici. Come osserva l’autrice, in *Della Certezza* si descriverà il gioco linguistico come qualcosa di infondato che sta lì, come la nostra vita, di cui è impossibile varcare i limiti per parlarne dal di fuori. Potremmo aggiungere: nel momento in cui lo si concettualizza, il linguaggio non è già più in atto.

Anna Boncompagni sottolinea come l’idea dell’immediatezza della visione emerga ancora più esplicitamente nella seconda parte delle *Ricerche*, ed in particolare nella critica wittgensteiniana al *vedere-come*, e sintetizza efficacemente l’analisi svolta, in particolare, da Mulhall [1990], da De Carolis [2002], da Maccanti [2006], e da Gargani [2008]: ciascuno di questi autori concorda sul fatto che per Wittgenstein non ha senso

dire che l'essere umano percepisce un'immagine, come nel caso della figura lepre-anatra, in modo esternamente univoco ma 'internamente', di volta in volta, o come anatra o come lepre; occorre invece parlare, nell'uno o nell'altro caso, della descrizione della percezione, che in un caso è della figura-lepre, e nell'altro è *un'altra* percezione, ovvero quella della figura-anatra. Così, nel caso dell'apprezzamento estetico, il fruitore di un'opera d'arte la vede e reagisce immediatamente ad essa sullo sfondo della propria cultura, educazione o abitudine. Si può essere ciechi all'aspetto, o percepirlo, ora in un modo, ora in tutt'altro modo, e *reagire* di conseguenza, ma trattasi proprio di un cambiamento della percezione, della visione stessa, e non del cambiamento di un'esperienza vissuta ed interna scollata dall'atmosfera culturale che fa da sfondo. Analogamente, solo il riconoscimento del primato dello sguardo sul pensiero, delle somiglianze di famiglia sui concetti, e della vaghezza intrinseca sul mito dell'essenza ci permettono di comprendere cos'è, o meglio, come funziona, il linguaggio, e di vedere l'altro, di vederne lo stato d'animo, la felicità nel suo volto come irriducibile vita, e non nell'alternativa esclusiva tra eliminativismo comportamentista e mentalismo – tra assemblaggio di minuzie fisiche o comportamentali esterne da un lato o di sostanze mentali interne dall'altro.

L'irriducibilità del mostrarsi rispetto al parlare è anche la caratteristica fondamentale della forma di vita alla quale apparteniamo, dato irriducibile, sfondo senza fondamento che Wittgenstein mette sempre più in risalto negli ultimi scritti e che, come osserva l'autrice, avvicina la sua filosofia al pragmatismo, sebbene la filosofia del cosiddetto secondo Wittgenstein non possa, come osserva l'autrice, essere definita in senso stretto come pragmatismo, dal momento che essa è aliena all'adesione ad un preciso modello

teorico, e lo è proprio perché si muove a partire da uno sfondo infondato. L'irriducibilità del mostrarsi rispetto al dire, che viene via via ampliata come irriducibilità del mostrarsi rispetto al parlare, è quindi un tema costante in Wittgenstein; quali conseguenze ha, tutto questo, rispetto alla verofunzionalità proposizionale? Si può ancora *dire*, una volta dissolta la teoria raffigurativa, che vi è corrispondenza tra una determinata proposizione e la realtà? Secondo l'autrice, sia nelle *Ricerche* che in *Della Certezza* il vero e il falso sono descritti non come un qualcosa di assoluto, ma come un qualcosa rispetto al quale gli uomini appartenenti ad una determinata forma di vita non possono non concordare: dove ci sarà accordo nella pratica, nelle azioni quotidiane, allora ci sarà accordo su ciò che è vero, non tanto in funzione di una verità assoluta, ma in funzione di ciò che, nel nostro fare quotidiano, più si accosta alla saggezza, alla convenienza, all'appropriatezza dell'agire in questo e quest'altro modo, cosicché non è più la dimensione semantica del linguaggio ad essere primaria, bensì quella vitale. In questo senso, lo stesso dire dichiarativo va descritto come la mossa di un gioco.

Potremmo chiederci, a questo punto, dove termina il pragmatismo e dove ha inizio, se presente, una certa forma di relativismo in Wittgenstein: se infatti, almeno fino a tutta la prima parte delle *Ricerche*, si parla di forma di vita umana, già nella seconda parte si parla di culture diverse, e in *Della Certezza* gli esempi di culture che non possono comunicare tra loro si fanno sempre più numerosi. Potrebbe allora darsi che il Wittgenstein della prima parte delle *Ricerche* dia per scontato che il dire dichiarativo parli della realtà secondo criteri verofunzionali validi per tutti gli uomini, fermo restando che non sempre ci può essere accordo e comunicazione tra culture diverse; tuttavia, non sembra venire meno l'idea che, ad esempio, il fare (e con esso il dire)

scientifico abbia una sua validità transculturale, e che se ad esempio due membri appartenenti a due culture diverse facessero affermazioni opposte sulla forma del pianeta Terra, entrambi avrebbero ragione, ma, sembrerebbe, ce l'avrebbero solo nel senso profondo per cui in realtà non stanno comunicando. Invece, in *Della Certezza*, sembra che due affermazioni opposte di tal genere implicino un relativismo ancora più marcato, per cui il ruolo della prassi è estremizzato al punto tale che forse, per Wittgenstein, ciò che può definirsi vero è *totalmente* subordinato alla prassi, al punto che non importa se crederò che la Terra sia piatta, fintanto che mi basterà conoscere la porzione di essa entro cui svolgere la mia vita. Inoltre, l'essere primario del gioco linguistico delle *Ricerche* non sembra coincidere con l'essere primario di quello di *Della Certezza*, forse a seguito di una metamorfosi della natura dei giochi linguistici. Nelle *Ricerche* giochi linguistici sono, ad esempio, il pregare, l'agire secondo un comando, e tutta la gamma dei giochi che vanno dal semplice e primitivo proferire, al descrivere, all'*espressione* di sensazioni (a sua volta mascherata nella grammatica dalla propria apparenza descrittiva); essi fanno parte della medesima forma di vita, quella umana. Invece, in *Della Certezza*, la nozione di gioco linguistico si espande: gioco linguistico è anche il parlare del fatto che l'acqua bolle a cento gradi, o del fatto che la terra è rotonda. È il gioco di un'intera scienza, accettata da un'intera comunità ma non da un'altra, o quello di un'intera cultura, situata in un luogo della Terra, che non è lo stesso di un'altra situata altrove. Se è pur vero che sia una visione ristretta che una allargata e in parte relativista dei giochi incontrano comunque i limiti della prassi (e di fondamentale importanza è l'esplicitazione fatta dalla Boncompagni del ruolo della prassi) e delle esigenze vitali, che in un'ultima analisi sono ciò che forgiavano gli uni e gli

altri giochi, forse non si tratta più, o non più solamente, degli stessi giochi. Questa potrebbe essere proposta come un'interessante ipotesi di confronto, anche in merito a un tema come quello dell'incommensurabilità (rimando, in particolare, a Lanzetta 2007 e a Lanzetta 2009). Anna Boncompagni, a questo proposito, riprende il dibattito su trascendentalismo e relativismo nel cosiddetto secondo Wittgenstein, proponendo l'ipotesi che le due visioni siano in esso compresenti: da una parte vi sarebbe il 'noi' dei diversi gruppi sociali, che sarebbe quindi un noi empirico, non un noi trascendentale; dall'altra ci sarebbe il 'noi' trascendentale come forma di vita umana in cui siamo immersi e oltre i cui limiti non possiamo esplorare. L'analisi che proponiamo in dialogo con quella della Boncompagni, intravede qualcosa di più radicale. Prendiamo alcune delle proposizioni che fanno da cornice alla nostra forma di vita, definite in *Della Certezza* come i cardini su cui ruota la nostra prassi; proposizioni come quelle che descrivono il fatto di avere due mani o che la terra non è esistita da ieri. Queste proposizioni, come osserva Wittgenstein, sono solo apparentemente tali: la loro grammatica profonda ci svela che non avrebbe senso, all'interno della nostra forma di vita, discuterne la veridicità. Ebbene, in *Della Certezza* viene fuori che tali proposizioni cardine, in altre culture, potrebbero non essere identiche alle nostre:

A chi dica che la Terra non esisteva prima che lui nascesse io potrei [...] porre altre domande, allo scopo di trovare con quale delle mie convinzioni quel tizio sia in contraddizione. E qui *potrebbe* darsi che quel tizio contraddica le mie vedute fondamentali. E se così fosse dovrei accontentarmi. In modo simile vanno le cose se quel tizio dice che una volta lui è stato sulla luna. (*Della Certezza*, §238).

Il passaggio citato esemplifica come le procedure per stabilire quando una proposizione debba essere considerata empirica o metodologica non sembrano, in *Della Certezza*, dipendere esclusivamente dall'uso che di una stessa proposizione si può fare in contesti

differenti all'interno della medesima forma di vita, quella per eccellenza – l'umana, e quindi a prescindere dalla cultura di appartenenza (ad esempio, l'affermare che ho due mani non è più una proposizione cardine se ho rischiato l'amputazione di una delle due mani, e questa distinzione sarebbe valida a prescindere dalla cultura di appartenenza); tali procedure sembrano essere vincolate anche a diversi sistemi di credenza (fermo restando che in *Della Certezza* alcune proposizioni cardine sono passibili anche di mutamento diacronico, che può cioè verificarsi all'interno della stessa cultura: non è il caso dell'affermazione di avere due mani, ma lo è quello dell'affermare che la Terra è piatta).

Il dibattito su trascendentalismo e relativismo assente o implicito nell'ultimo Wittgenstein è certamente ancora aperto, ma è assodato che Wittgenstein ci invita a trattare determinate proposizioni epistemologiche come proposizioni cardine che fanno da cornice alla nostra prassi, come afferma la Boncompagni, o che esprimono un determinato atteggiamento verso il sapere ed il credere del tutto antitetico alle pretese giustificazionistiche dell'epistemologia classica:

L'esistenza del mondo si mostra nell'esistenza del linguaggio stesso, e la meraviglia, il fermarsi a questa meraviglia come originaria, antecedente a ogni significazione, a ogni conoscenza del *come*, a ogni esperienza, è l'atteggiamento filosofico cercato da Wittgenstein. [...] Anche il mettere in dubbio l'esistenza del mondo, come l'asserirla, è fuorviante. È per questo che lo scetticismo non è inconfutabile, ma è insensato [...] (p. 151)

Di conseguenza, parlare di fondazionalismo, scetticismo (o di relativismo in senso stretto) non è di fatto possibile – non ha, a rigore, senso (vedi anche Sarkar 2007 in riferimento all'ultimo Wittgenstein), per non dire che il delinarsi di elementi pragmatisti nell'ultimo Wittgenstein non esclude, ma anzi, potrebbe integrarsi con un'interpretazione che sostiene anche la presenza di elementi relativisti: secondo

l'autrice, il fatto che Wittgenstein renda merito di un 'noi' empirico in grado di confrontarsi con i costumi di altri popoli non è in contrasto con la consapevolezza che vi siano limiti invalicabili, trascendentali, comuni a tutte le forme di vita umana, ed anzi riavvicina l'ultimo Wittgenstein al primo:

Il fatto che gli esperimenti immaginativi riguardino in gran parte altre tribù [...] e non la mera concepibilità di concetti diversi, ci vincola [...] a mettere sempre in relazione la logica dei concetti con il loro possibile utilizzo: i concetti di altre tribù non sono oggetti teorici astratti, sono sempre concetti praticabili [...] (p. 173)

Non essendo questa la sede per approfondire il dibattito sull'ultimo Wittgenstein, vorremmo concludere sottolineando l'importanza dell'individuazione, da parte della Boncompagni, di un passaggio fondamentale, nell'arco dell'opera complessiva di Wittgenstein, dal presidiare i limiti del senso da parte della logica, al presidiarli da parte della forma di vita; in questo passaggio, il fatto che della grammatica profonda del nostro linguaggio noi non possiamo parlare permane come un elemento invariato di *tutta* la filosofia di Wittgenstein. Che si tratti dello squadernarsi tractariano dell'ineffabile *che* del mondo (il rinvio è a Rosso [2008]), o dell'assenza di un possibile rapporto epistemico con le nostre proposizioni cardine e quindi di una loro reale asseribilità, l'analisi di Anna Boncompagni mostra finemente come l'intento di Wittgenstein (e della sua filosofia intesa anche come terapia) sia stato, primariamente, quello di invitarci allo sguardo più che alla spiegazione – lo sguardo verso «il disvelarsi inaugurale del mondo» (p. 188) o verso la forma di vita per «viverci dentro nel modo migliore» (ibid.) e senza cadere nella tentazione di cercare oltre i limiti del linguaggio e del senso.

BIBLIOGRAFIA

Conant J., Diamond C. (2010), *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma.

De Carolis M. (2002), “Filosofia come modificazione della sensibilità”, in M. De Carolis, A. Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata.

Frascolla P. (2006), *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

Gargani, A. (2008), *Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano.

Lanzetta S. (2007), “The Erosion of Certainty”, in H. Hrachovec, A. Pichler, J. Wang (a cura di), *Philosophy of the Information Society*, Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium, August 5-11, 2007, Kirchberg am Wechsel, contributions of the Austrian Ludwig Society, Vol. XV, in Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Society, pp. 128-130.

Lanzetta S. (2009), *Postmodern Wittgenstein?*, dattiloscritto.

Lanzetta S. (2011), “Lo sguardo fenomenologico attraverso l’arte aborigena australiana”, in R. Lanfredini, *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un Soggetto Incarnato*, Guerini, Milano, pp. 163-176.

Maccanti D. (2006), “L’attenzione al vedere nella filosofia di Wittgenstein”, in *Segni e comprensione*, XX, 59, pp. 54-68.

McGinn M. (2006), *Elucidating the Tractatus*, Oxford University Press, Oxford.

McGuinness B. (1996), “Il cosiddetto realismo del Tractatus di Wittgenstein”, in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova.

- Mulhall S. (1990), *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, Routledge, London.
- Pears D. (1987), *The false prison. A study of the development of Wittgenstein philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Rosso M. (1999), “Introduzione”, in L. Wittgenstein, *Osservazioni Filosofiche*, Einaudi, Torino. Tr. it. di *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford 1964.
- Rosso M. (2008), “A proposito della ‘Resolute Interpretation’ del *Tractatus*”, in L. Handjaras, A. Marinotti, M. Rosso, *Ricerche – Linguaggio, Soggetto e Forme della Filosofia*, Clinamen, Firenze.
- Sarkar P. (2007), “Scepticism and later Wittgenstein”, in H. Hrachovec, A. Pichler, J. Wang (a cura di), *Philosophy of the Information Society*, Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium, August 5-11, 2007, Kirchberg am Wechsel, contributions of the Austrian Ludwig Society, Vol. XV, in Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Society, pp. 196-198.
- Wittgenstein L. (1951), *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Routledge & Kegan Paul, Londra. Tr. it. di A. G. Conte, (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford. Tr. it. di M. Trinchero (1967), *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford. Tr. it. di Rosso M. (1976, 1999), Einaudi, Torino.
- Wittgenstein L. (1969), *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford. Tr. it. di A. Gargani, M. Trinchero (1978), Einaudi, Torino.

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).
