

# Pensare Wittgenstein

Una lettura de *Il sapere  
senza fondamenti*  
di A.G. Gargani

Matteo Vagelli



**Edizioni**  
Ca' Foscari

Philosophica. Nuova serie 2

e-ISSN 2610-8925 ISSN 2610-8933



Pensare Wittgenstein

## **Philosophica. Nuova serie**

Serie diretta da  
Roberta Dreon  
Luigi Perissinotto

2



**Edizioni**  
Ca' Foscari

# Philosophica. Nuova serie

## Direzione scientifica

Roberta Dreon (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

## Comitato scientifico

Anna Boncompagni (University of California at Irvine, USA)

Giovanni Bottiroli (Università degli Studi di Bergamo, Italia)

Silvana Borutti (Università di Pavia, Italia)

Laura Candiotto (University of Pardubice, Czech Republic)

Felice Cimatti (Università della Calabria, Italia)

Matteo Favaretti Camposampiero (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Mathias Girel (Ecole Normale Supérieure de Paris, France)

Daniele Goldoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Roland Hinterholz (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Diego Mantoan (Università degli Studi di Palermo, Italia)

Mauro Nobile (Università degli Studi di Trento, Italia)

Gian Luigi Paltrinieri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Vicente Sanfélix Vidarte (Universitat de València, España)

Pierre Steiner (Université de Technologie de Compiègne, France )

## Comitato editoriale

Filippo Batisti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Alessandro Cavazzana (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Filippo Costantini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marco Gigante (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Alice Morelli (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Francesco Ragazzi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Elena Valeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

## Redazione

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Malcanton Marcorà

Dorsoduro 3484/D,

30123 Venezia

e-ISSN 2610-8925

ISSN 2610-8933



<https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/philosophica-nuova-serie/>

# **Pensare Wittgenstein**

Una lettura de *Il sapere senza  
fondamenti* di A.G. Gargani

Matteo Vagelli

Venezia

**Edizioni Ca' Foscari** - Venice University Press

2024

Pensare Wittgenstein. Una lettura de *Il sapere senza fondamenti* di A.G. Gargani  
Matteo Vagelli

© 2024 Matteo Vagelli per il testo  
© 2024 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: il saggio qui pubblicato ha ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppia anonima, sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari, ricorrendo all'utilizzo di apposita piattaforma.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: this essay has received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a double-blind peer review process under the responsibility of the Advisory Board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari, using a dedicated platform.

Edizioni Ca' Foscari  
Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia  
edizionicafoscari.unive.it | ecf@unive.it

1a edizione aprile 2024  
ISBN 978-88-6969-798-2 [ebook]

Progetto grafico di copertina: Lorenzo Toso

Questa pubblicazione è uno dei risultati del progetto di ricerca EPISTYLE. Questo progetto ha ricevuto il finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea nell'ambito dell'accordo di sovvenzione Marie Skłodowska-Curie numero 101030646.

Pensare Wittgenstein. Una lettura de *Il sapere senza fondamenti* di A.G. Gargani / Matteo Vagelli — 1a ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2024. — viii + 158 p.; 23 cm. — (Philosophica. Nuova serie; 2).

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-798-2/>  
DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-798-2>

## **Pensare Wittgenstein**

Una lettura de *Il sapere senza fondamenti* di A.G. Gargani

Matteo Vagelli

## **Abstract**

Through a nuanced analysis of the 1970s intellectual landscape in Italy, this book navigates the trajectory from a materialist analysis of science rooted in Marxism towards a linguistic-epistemological approach. This transition, as envisioned through Gargani's *Il sapere senza fondamenti* (1975) and Wittgenstein's philosophy, culminates in a provocative exploration of a politically infused approach to understanding science and knowledge. Under this light, the book explores the notion of 'political epistemology,' delineating varied perspectives on how philosophy engages with politics and how Wittgenstein's philosophy can be politically construed.

Chapters 1 and 2 reconstruct the terms of the debate on the nature and limits of science, with a specific focus on some of the positions expressed in the Italian intellectual context of the mid-1970s. By examining various historiographical perspectives and methodological approaches, these chapters define the possibility of a historical-analytical approach to the study of science and knowledge. They do so by emphasising the novelty of Aldo Giorgio Gargani's intervention in the debate, which aimed at reassessing the ties between science and ordinary forms of knowledge and experience avoiding both purely externalist as well as purely internalist interpretations of science.

Chapter 3 retraces Gargani's reading of science to Ludwig Wittgenstein's philosophy of language, especially to the reflections developed by the latter in the intermediate phase between the publication of the *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) and his so-called 'second philosophy', as expressed in the *Philosophical Investigations* (1953). The genesis of an analytical methodology applicable to the historical study of scientific concepts is sought in Wittgenstein's critical views on the phenomena of fetishism inherent to language that he developed in this intermediate phase of his life and work.

In Chapter 4, different and alternative possibilities are illustrated wherein philosophy engages with politics, as well as various ways of politicising Wittgenstein's philosophy. A resolute reading of Wittgenstein on meaning and nonsense justifies maintaining the avenue for linguistic-social critique and, consequently, political change. Thus, 'political' epistemology enables us to return to science and its foundational discussions with an entirely different approach and methodology.

**Keywords** Wittgenstein. Gargani. Philosophical grammar. Forms of life. Political epistemology.





## **Pensare Wittgenstein**

Una lettura de *Il sapere senza fondamenti* di A.G. Gargani

Matteo Vagelli

## **Sommario**

<b>1</b>	<b>Introduzione</b>	3
<b>2</b>	<b>Storiografia e analisi nel dibattito epistemologico degli anni Settanta</b>	13
<b>3</b>	<b>Wittgenstein: dal linguaggio come calcolo ai giochi linguistici</b>	55
<b>4</b>	<b>Linguaggio e cambiamento sociale</b>	99
<b>5</b>	<b>Conclusioni</b>	141
	<b>Bibliografia</b>	147
	<b>Indice</b>	155



## **Pensare Wittgenstein**

Una lettura de *Il sapere senza fondamenti*  
di A.G. Gargani

Alla mia famiglia

---

# 1 Introduzione

La difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza

(Wittgenstein, *Della certezza*, 1999c, § 166)

Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né vero né falso.

(Wittgenstein, *Della certezza*, 1999c, § 205)

Principalmente noto come interprete di Wittgenstein,<sup>1</sup> i contributi originali di Aldo Giorgio Gargani (1933-2009) alla filosofia contemporanea si sono articolati, in realtà, su un ventaglio molto variegato di temi, dalla filosofia del linguaggio alla letteratura, dall'etica all'estetica, solo per citarne alcuni.<sup>2</sup> Sin da *Hobbes e la scienza* (Gargani 1971), Gargani ha inoltre saputo coniugare in modo fecondo studio storico e filosofico della scienza - fatto che ha contribuito a far

---

**1** La prima monografia di Gargani è dedicata a Wittgenstein (Gargani 1966) e la maggior parte di quelle successive trovano nel filosofo austriaco e nel legame tra la filosofia di quest'ultimo e il suo contesto filosofico-culturale il loro principale oggetto d'indagine (Gargani 2005b; 1979b; 1982b; 1992; 2003; Gargani et al. 1983a). Questo vale anche per le curatele (Gargani 1983b; 1984; 1985; 2006; Gargani, McGuinness 1985). Per una più completa bibliografia delle opere di Gargani si rinvia a [http://www.fondazioneancarlo.it/wp-content/uploads/2016/12/gargani\\_aldo\\_giorgio.pdf](http://www.fondazioneancarlo.it/wp-content/uploads/2016/12/gargani_aldo_giorgio.pdf).

**2** Sulla letteratura si vedano Gargani 1990; 1995; 2010a. Gargani 2010a, in particolare, raccoglie tre libri scritti da Gargani al Wissenschaftskolleg di Berlino tra il 1987 e il 1991: *Sguardo e destino*, *L'altra storia* e *Il testo e il tempo*.

associare il suo nome a una corrente ‘italiana’ dell’epistemologia storica.<sup>3</sup> A più di dieci anni dalla sua scomparsa, il pensiero e l’opera di Gargani continuano a suscitare riflessioni e approfondimenti critici.<sup>4</sup> Tuttavia, il potenziale delle analisi di Gargani in storia e filosofia della scienza è ancora insufficientemente esplorato. Emblematico, a questo proposito, è il caso de *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell’esperienza comune* (1975) che, a quasi 50 anni dalla prima pubblicazione, non ha ancora esaurito la sua portata critica.<sup>5</sup> In esso, Gargani riesce a operare una concisa quanto efficace ricostruzione dei maggiori sistemi di pensiero scientifico-filosofici dall’epoca moderna alla contemporaneità al fine di discutere uno dei problemi centrali della tradizione filosofica, quello relativo alla loro fondatezza o legittimazione ultima.

*Il sapere senza fondamenti* esce nel 1975, nel pieno di un dibattito epistemologico che vedeva opporsi sostenitori della scienza e suoi detrattori.<sup>6</sup> Tra le posizioni critiche primeggiava una storiografia delle scienze di ispirazione marxista, che sintetizzava posizioni storicistiche e materialistiche. In quella prospettiva, l’oggettività e la neutralità della scienza venivano fortemente messe in dubbio. L’impresa scientifica risultava inevitabilmente corrotta da un sistema di produzione capitalistico che la rendeva un apparato ideologico mosso da interessi non-epistemici di conservazione della classe borghese dominante. Il materialismo storico era allora chiamato a smascherare le ideologie scientifiche e a restituire la scienza alla sua missione, quella di liberare l’uomo e in particolare il proletariato dai condizionamenti storico-sociali, che determinavano la sua condizione di subalternità.

Con *Il sapere senza fondamenti* Gargani entra indirettamente in questo dibattito da una prospettiva originale. Gargani si era formato grazie agli insegnamenti e alla collaborazione sia con Nicola Badaloni (1924-2005), che lo introdusse ai modelli dell’analisi storico-critica del marxismo, che con Francesco Barone (1923-2001), che aveva contribuito a introdurre in Italia temi relativi alla filosofia della scienza,

**3** Cf. Cavazzini 2011. Gargani è inserito in un quadro di cui fanno parte anche epistemologi e storici delle scienze quali Federigo Enriques (1871-1946), Ludovico Geymonat (1908-91), Giulio Preti (1911-72) ed Enzo Melandri (1926-93). Sull’epistemologia storica si rimanda a Vagelli c.d.s., che si concentra sulle origini francesi e sulle riprese contemporanee, soprattutto anglofone, di questa metodologia.

**4** Cf. a questo proposito Iacono 2009; Iofrida 2009; Perissinotto, Donatelli 2010a; Alunni 2011; Vagelli 2015; Marinucci et al. 2020; Pelgreffi 2022. Nel 2014, il regista Dario D’Incerti ha realizzato un documentario dal titolo *Sguardo e senso. Vita di Aldo Giorgio Gargani* (Cineglos).

**5** La pubblicazione di una nuova edizione nel 2009 (Gargani 2009) e di una traduzione francese, nel 2013, ha contribuito ad attirare nuovamente l’attenzione sul testo del 1975 di Gargani.

**6** Per questa contestualizzazione del testo di Gargani cf. in particolare Iacono 2020; 2022; Iofrida 2022.

la logica e il neopositivismo.<sup>7</sup> L'approccio di Gargani si delinea come una amalgama originale di questi due metodi storico-analitici. Anzitutto l'approccio analitico si sposa con quello filologico, dal momento che in entrambi c'è l'attenzione e l'impegno sulla parola, sul concetto, questo impegno, per così dire, a «spacchettare i concetti», la ricerca della struttura, dell'approfondimento analitico giocato contro «la retorica dell'idealismo» (Gargani 2002b, 26-7); secondariamente si coniuga con quello storico-filosofico, prendendo come oggetto l'intreccio tra la storia della filosofia, la storia delle idee e quella della scienza. Qui si forma la specificità del metodo storiografico in questione, nell'analisi della storia della filosofia passata attraverso modelli logico-analitici.<sup>8</sup> Un'indagine, quella di Gargani, che si situa tra epistemologia e storia, dove l'epistemologia si intreccia inevitabilmente con la filosofia del linguaggio e la storia con la dimensione sociale e politica degli eventi. Ne *Il sapere* l'interesse per la scienza e per le dottrine scientifiche è filtrato attraverso «un senso plastico, corposo della storia delle idee scientifiche, filosofiche» che permette l'inserimento di quelle dottrine nella storia «nel senso più pieno del termine» (33). *Il sapere senza fondamenti* è un testo che, a detta di Gargani stesso, ha rappresentato una svolta, o l'inizio di una svolta, nella sua carriera. Egli stesso lo considerava un libro che maturava in lui da tempo e la cui scrittura rappresentò una liberazione (39). Gargani ricorda come il libro ebbe molta diffusione, ma che fu inizialmente accolto con diffidenza e considerato «pericoloso» da alcuni. La sua pubblicazione incontrò ostacoli e per sbloccarla servì l'intervento diretto di Giulio Einaudi (40).

Il titolo de *Il sapere senza fondamenti* sembra rappresentare una contraddizione in termini. Il sapere, la conoscenza, sono ritenuti tali, quasi per definizione, proprio in virtù del loro essere razionali e quindi fondati. «Sapere fondato» è una espressione quasi ridondante, perché già con «sapere» si intende normalmente un sapere che è fondato, che ha cioè ragioni valide e solide per darsi. Un sapere infondato non è in realtà un sapere. L'operazione di Gargani, invece, già segnalata nel titolo, è quella di rimettere in discussione una tale nozione di sapere, svelando puntualmente come i nostri saperi, anche quelli che più saldi e incontrovertibili, come la scienza o la matematica, siano in realtà privi di 'fondamento'. Con questo testo di metà degli anni Settanta

<sup>7</sup> Sull'adesione giovanile di Gargani alla Federazione Giovanile Comunista Italiana (FGCI) genovese e sul desiderio di rinnovamento del marxismo stalinista che la animava cf. Gargani 2002b; Iofrida 2022.

<sup>8</sup> Su questo Gargani riconosce i suoi debiti verso i 'maestri' Barone e Badaloni, come detto, ma anche verso Carlo Augusto Viano (1929-2019). Iofrida annovera anche il filosofo e storico della filosofia Arturo Massolo (1909-66) tra le figure che hanno influenzato gli anni di formazione 'pisana' di Gargani. Per questo e per i riferimenti relativi all'ambiente politico e filosofico pisano degli anni Cinquanta e Sessanta, si rinvia a Iofrida 2022, 84.

Gargani riesce a dare una veste nuova all'interrogativo tradizionale circa la fondatezza o legittimazione del nostro sapere, che riacquista così una forza e un'attualità decisive. «La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune», espressione che costituisce il sottotitolo, è poi altrettanto filosoficamente densa. Anziché considerare il pensiero o la riflessione in termini astratti o metafisici, l'espressione «condotta intellettuale» mette l'accento su quell'insieme variegato e mutevole di azioni, operazioni o modi di fare che mettiamo in atto quando conosciamo. Da essa traspare l'intenzione di Gargani di studiare il pensiero e i sistemi concettuali dal punto di vista delle attività e delle pratiche che li costituiscono. Il termine «strutturazione» richiama il concetto di struttura e quindi rimanda inevitabilmente a un testo imprescindibile per la lettura e la comprensione dell'operazione filosofica compiuta da Gargani ne *Il sapere senza fondamenti*, ovvero *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn (1962). Ma «strutturazione», rispetto a «struttura», sottolinea l'intento di mettere a fuoco un processo, un'attività aperta, anziché una configurazione cristallizzata. «Esperienza comune» condensa il riferimento alla dimensione quotidiana e ordinaria a cui Gargani intende ricondurre i nostri costrutti teorici. La conoscenza scientifica, soprattutto a partire dal XVII secolo, ha spesso definito i suoi statuti di oggettività in modo proporzionale rispetto alla distanza che essi erano capaci di istaurare nei confronti del senso comune. Si è, così, a lungo ritenuto che la scienza consistesse nella negazione del senso comune, considerato inaffidabile (Gargani 1999). Da questo punto di vista, l'analisi di Gargani permette di riconoscere entrambe le posizioni espresse nel dibattito epistemologico degli anni Settanta - tanto lo 'scientismo' che dava per scontata l'oggettività della scienza, quanto il materialismo marxista che ne denunciava la 'non-neutralità - come strategie fondazionaliste. Intento principale dell'opera di Gargani è quello di mostrare, invece, come i sistemi di pensiero siano la strutturazione metodica di una esperienza 'bassa', quotidiana.

Nella tradizione filosofica occidentale, uno dei momenti in cui il problema relativo alla crisi dei fondamenti del sapere si è posto in maniera più evidente è il periodo a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Il processo della 'Krisis', ovvero quello sgretolarsi dei valori e delle conoscenze a cui si assiste alla fine del XIX secolo, prende avvio come problema relativo ai rapporti tra filosofia e scienza e finisce per investire anche le arti e la letteratura.<sup>9</sup> La crisi della meccanica classica, il frantumarsi della visione unitaria del soggetto, nonché

<sup>9</sup> Nel suo *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* Cacciari (1976) analizza il ruolo svolto dal 'pensiero negativo' all'interno della crisi dei fondamenti epistemologici della conoscenza. Secondo la sua prospettiva, tale pensiero negativo, inteso come critica e opposizione netta al sistema dialettico, è stato determinante nei processi di crisi e di rifondazione delle metodologie scientifiche.



il fallimento del programma logicista di fondazione della matematica si riverberano su ampi strati della cultura, in particolare quella mitteleuropea, generando smarrimento. In quella che il drammaturgo austriaco Hermann Broch (1886-1951) definiva l'«apocalisse viennese» di inizio Novecento, la perdita di orizzonti culturali e filosofici aveva portato gli intellettuali a esprimere il loro disagio verso una società e una cultura che non li rappresentava più, perché ancorata a ideali ormai tramontati. Particolarmente viva era l'insoddisfazione verso l'incapacità del linguaggio e della scrittura di cogliere il flusso della realtà e dell'esperienza di essa.<sup>10</sup> L'opera di Ernst Mach (1838-1916) si situa all'interno della generale crisi dei fondamenti logico-epistemologici della fisica classica. Spazio e tempo, presupposti epistemologici della teoria newtoniana, sono da lui criticati e destituiti dal loro ruolo di categorie assolute. L'intento di Mach non è quello di contestare le verità di fatto del sistema newtoniano, ma quello di rifondare i loro presupposti, eliminando definitivamente ogni residuo appiglio metafisico. In *Conoscenza ed errore* (1905), Mach opera una rivalutazione delle radici pratico-quotidiane della conoscenza che porta a vedere il sapere scientifico non più come di natura diversa, epistemologicamente superiore rispetto al senso comune. Il radicamento della conoscenza nel quotidiano conduce a una contestualizzazione delle teorie scientifiche e a una visione relativa dei sistemi gnoseologici: la priorità attribuita per lungo tempo alla meccanica è dovuta a una forma contingente, storicamente e antropologicamente determinata, di razionalità.

Nei suoi lavori, Gargani è riuscito a mostrare pienamente il senso e la misura dell'appartenenza di Wittgenstein e della sua filosofia alla temperie culturale del *finis Austriae*. Tra i temi più pervasivi della cosiddetta 'seconda filosofia' di Wittgenstein c'è la messa a nudo di tutti quei tentativi di fondare le nostre conoscenze, così come le nostre pratiche linguistiche in qualcosa di più profondo dell'agire stesso nel e tramite il linguaggio:

la difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza [...] Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né vero né falso. (Wittgenstein 1999c, § 166, 205)

Il nostro 'accordo' nel linguaggio – il fatto, cioè, che, a seguito di un opportuno addestramento, risultiamo in grado di comunicare e comprendere – non è di natura 'contrattuale' o 'convenzionale'. Tale accordo non è, cioè, di natura esplicita-discorsiva, ma piuttosto implicita-pragmatica. Del resto, come osserva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*:

<sup>10</sup> Ti tale incapacità si fa portavoce, tra gli altri, Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) nella *Lettera a Lord Chandos* (1902).

Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: 'Ecco, agisco proprio così'. (Wittgenstein 1999a, § 217)

Lo 'strato roccioso' contro cui s'arresta il progredire dei tentativi di fondazione è un modo di agire infondato. Questa mossa di Wittgenstein, per alcuni interpreti, rappresenta l'ultima difesa contro lo scetticismo. Lo scetticismo, in questo senso, è visto come l'esito naturale di tutti i tentativi fondazionalisti in filosofia. Se Cartesio non si fosse aggrappato a un Dio buono e non ingannatore, al quale ancorare tutto il sistema delle certezze, gli esiti della sua filosofia sarebbero stati altrettanto scettici della visione del mondo di Shakespeare. In questo senso, la filosofia di Wittgenstein non è 'epistemica', in quanto non cerca una legittimazione razionale, logica o metafisica, del nostro rapporto con il mondo o del nostro modo di concettualizzarlo. Il mondo deve essere semplicemente riconosciuto e accettato attraverso il riconoscimento e l'accettazione di ciò che è dato, *das Gegebene*, le forme di vita.<sup>11</sup> Questa presa di coscienza, tuttavia, non è affatto semplice, poiché «vedere ciò che è davanti ai miei occhi» risulta sempre arduo (Wittgenstein 2001, 81):<sup>12</sup>

Il filosofo è colui che deve guarire in sé molte malattie dell'intelletto prima di poter giungere alla nozione di senso comune. (89)

Wittgenstein intende i problemi filosofici come crampi del nostro pensiero che derivano da distorsioni grammaticali, usi metafisici della grammatica o illusioni grammaticali. Il compito di una filosofia che non è più fondazione della scienza né della realtà, né giustificazione del presente né prefigurazione del futuro, che non è più spiegazione o dottrina ma semplice descrizione, sarà quello di sciogliere questi nodi o crampi linguistici. Funzionerà come terapia del nostro linguaggio riportando le parole «dal loro uso metafisico al loro impiego quotidiano» (Wittgenstein 1999a, 116). L'obiettivo del lavoro sul linguaggio è quello di raggiungere una «chiarezza completa». Non si tratta di rifondare il linguaggio, ma di mettere ordine (un ordine, tra i tanti possibili) nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio, di realizzare una riforma a scopi pratici, come il «miglioramento della nostra terminologia al fine di evitare fraintendimenti nell'uso pratico» (132).

Come noto, nel cosiddetto 'secondo Wittgenstein', l'attenzione si sposta dal linguaggio come fenomeno unitario verso una molteplicità

---

**11** Wittgenstein 1999c, § 378. Per questo modo di interpretare il richiamo di Wittgenstein alla forma di vita cf. Cavell 2022.

**12** Cf. Wittgenstein 2001, 122: «Voglia Dio provvedere il filosofo di uno sguardo acuto per ciò che sta davanti agli occhi».

di «giochi linguistici». Il concetto di giochi linguistici ci permette di concepire una pratica linguistica come disciplinata da regole d'uso - né come sospesa sul nulla, cioè, né fondata su qualcosa di cognitivamente o metafisicamente presupposto. La critica al concetto di fondazione, che opera indirettamente un'idea come quella di giochi linguistici, conduce verso una filosofia delle pure relazioni, che insiste sull'analisi delle connessioni interne a una pratica regolata nel quadro di una 'forma di vita'. Tramite il ricorso al concetto di *Lebensformen* Wittgenstein sottrae definitivamente alla filosofia qualsiasi aspirazione fondazionalista nei confronti del sapere. Le forme di vita costituiscono, cioè, lo sfondo pre-cognitivo, né vero, né falso, dei nostri sistemi di conoscenza.<sup>13</sup>

Pur non essendo un libro su Wittgenstein, *Il sapere senza fondamenti* trova nella filosofia di Wittgenstein le sue condizioni di possibilità. Quella di Gargani, infatti, è una operazione di riconduzione dei nostri abiti intellettuali alle nostre forme di vita. Tale operazione è «epistemologica» non nel senso che essa cerca di «fondare», tramite quel ricorso, i costrutti intellettuali. Quella di Gargani è una 'riconduzione', vale a dire, una messa in relazione non riduttiva e non deterministica tra un insieme di fenomeni e un insieme di condizioni storico-concettuali di possibilità. L'epistemologia, intesa in questo senso, è più vicina a una filosofia della scienza 'storicizzata' che non a una astratta 'teoria della conoscenza'.<sup>14</sup> Per il posizionamento di Gargani risulta decisiva, in questo senso, la discussione del problema del fondamento delle scienze e della conoscenza in generale effettuato, soprattutto grazie all'iniziativa di Richard Rorty, all'interno del cosiddetto *linguistic turn* (1992).

I dieci capitoli che compongono *Il sapere senza fondamenti* tematizzano i rapporti reciproci tra pratiche umane e campi del sapere: da un lato, l'emergere degli «apparati categoriali» all'interno delle forme di vita umana e, dall'altro, il funzionamento «disciplinare» dei sistemi cognitivi più elevati, come la scienza e la filosofia, che dirigono dall'alto le nostre condotte quotidiane e strutturano la nostra esperienza comune. Così, in un'opera relativamente breve, si ha la rappresentazione molto efficace di una conoscenza sia disciplinata che disciplinante, normata e normativa. L'analisi di Gargani si sviluppa in gran parte come una riscrittura di una buona parte della storia della filosofia nei suoi punti di contatto con la scienza. Inizia con il 'momento cartesiano', punto più elevato della «tradizione

**13** Per una discussione relativa al concetto di 'forma di vita' in Wittgenstein cf. Perissinotto 2000; Ferrarese, Laugier 2018.

**14** Questo è anche il significato di «epistemologia» nella tradizione dell'epistemologia storica francese. Su questo tipo di epistemologia cf. Braunstein et al. 2019; Vagelli 2018; c.d.s. Sulla corrispondenza tra Gargani e l'epistemologia storica francese cf. Gargani 2002b; Davidson 2009; Vagelli 2015.

platonizzante» che Gargani percorre attraverso le sue varie personificazioni (Leibniz, Frege, Russell, Moore e il primo Wittgenstein) e le sue ramificazioni concettuali. Il «modello oggettuale», la «strategia teorica dall'alto», la «logica del doppio» e la «rappresentazione anticipata» sono diverse articolazioni, solidali tra loro, della strategia filosofica del fondamento. Contro ognuna di esse, Gargani elabora una contro-strategia anti-fondazionalista.

Secondo Gargani, una nuova teoria scientifica introduce una matrice «grammaticale» che definisce contemporaneamente un campo di oggetti teorici, le loro relazioni possibili e soprattutto le modalità di riferimento, cioè le condizioni di un discorso vero e di un discorso falso su questi oggetti (Gargani 2009, 33). Il modello oggettuale (o «cosale»), che caratterizza tutte le strategie fondazionali con un ricorso feticista agli oggetti teorici, è il risultato di una grammatica concepita come un sistema di regole la cui serie potenzialmente infinita di applicazioni è decisa a priori e una volta per tutte. A livello linguistico, infatti, l'essenzialismo del significato equivale a far valere gli oggetti per sé stessi, isolati, come condizioni sufficienti per la legittimazione di un enunciato (53-4). Il riferimento esclusivo a dati di senso, *Erlebnisse* o *sensibilia*, anziché svolgere la funzione di convalida delle affermazioni loro attribuita, dà luogo in realtà a cristallizzazioni che bloccano lo svolgimento normale della pratica linguistica (62-3).

L'idea di un regime grammaticale che struttura i nostri processi cognitivi mostra come, in modo sottostante a *Il sapere*, e fortemente presupposto dalle sue conclusioni, ci sia un intero lavoro di rielaborazione e appropriazione della filosofia derivante dal *linguistic turn*, in particolare dalla filosofia di Wittgenstein (Gargani 2009, 30). Una concezione rigida del linguaggio assimila la grammatica a un sistema di regole per il calcolo, prescrivendo a priori le combinazioni possibili o vietate tra le unità linguistiche isolate considerate come significative, indipendentemente dal loro uso e contesto. In Gargani, come nel Wittgenstein degli anni Trenta, prevale invece un'interpretazione 'deflazionista' della grammatica, che presta attenzione ai criteri linguistici e ai contesti d'uso.

Nei prossimi capitoli cercherò di esplicitare le radici wittgensteiniane de *Il sapere senza fondamenti*, col duplice obiettivo, da un lato, di giungere a una migliore comprensione di Wittgenstein e, dall'altro, di capire come spunti wittgensteiniani possano essere resi operativi all'interno di un pensiero più contemporaneo. Non si tratta quindi di un libro esclusivamente dedicato a Gargani e l'idea che lo anima non è quella di offrire una presentazione completa della sua filosofia. Scopo della presente trattazione non è neanche quello di esaurire i temi de *Il sapere senza fondamenti* o di analizzare quest'opera in maniera integrale. La useremo piuttosto come un filo conduttore per «pensare Wittgenstein» e per avvicinare, studiare e legare tra loro

temi che riguardano la storia e la filosofia della scienza, l'epistemologia, la filosofia del linguaggio e quella della politica.

Tre saranno i principali assi di ricerca: il primo, preso in esame nel secondo capitolo, ha a che fare con la critica dell'oggettività scientifica e dei feticci epistemologici. Il capitolo si apre con la ricostruzione dei termini del dibattito sulla natura e sui limiti della scienza, con particolare attenzione ad alcune posizioni italiane, a metà degli anni Settanta. Col vaglio di diverse prospettive storiografiche e approcci metodologici si definisce la possibilità di un approccio storico-analitico al problema della scienza e del sapere. Si tematizza il confronto tra una analisi in termini storico-dialettici propria del marxismo a una linguistico-epistemologica, la cui possibilità è situata ne *Il sapere senza fondamenti* di Gargani e nella filosofia di Wittgenstein.

Il secondo asse, sviluppato nel terzo capitolo, consiste nell'analisi della filosofia del linguaggio presupposta dall'espressione originale del pensiero di Gargani ne *Il sapere*. Anziché concentrarci sul 'secondo Wittgenstein', ci soffermeremo sulle riflessioni wittgensteiniane che si situano tra la pubblicazione del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e le *Ricerche filosofiche*. In questa 'fase intermedia' - che va grossomodo dal 1929, momento del rientro di Wittgenstein a Cambridge, fino al 1935 - e nell'analisi dei fenomeni di «feticismo linguistico» si ricercano le matrici concettuali di una metodologia analitica da applicare allo studio storico dei concetti scientifici.

Il terzo e ultimo asse, corrispondente al quarto capitolo, sarà rivolto all'evidenziazione di quella filosofia politica che riteniamo possa emergere da un tipo di filosofia di impostazione wittgensteiniana come quella che Gargani esprime ne *Il sapere* e non solo. Il capitolo prende in esame le possibilità differenti e alternative in cui si lascia che la filosofia parli della politica, così i diversi modi di far parlare la filosofia di Wittgenstein in modo politico. Una concezione austera del *nonsense* è ragione del mantenimento della possibilità della critica linguistico-sociale e quindi del cambiamento politico. L'epistemologia politica ci permette dunque di tornare alla scienza e alla discussione sulle sue fondamenta con un approccio e una metodologia totalmente diverse.

Questo libro ha avuto una lunga gestazione e i suoi debiti intellettuali sono molti. Esso deve moltissimo agli insegnamenti di Gargani all'Università di Pisa, che mi hanno introdotto a Wittgenstein e alla filosofia del linguaggio. Sempre all'Università di Pisa, Arnold Davidson ha fatto della lettura puntuale de *Il sapere senza fondamenti* l'oggetto del suo seminario di filosofia politica del 2009-10. Le discussioni avvenute in quel quadro sono state di grande stimolo per il mio lavoro. Anche il dialogo con Maurizio Alfonso Iacono ha costituito per me una fonte impareggiabile di riflessioni e osservazioni, soprattutto a proposito dell'idea di 'feticcio epistemologico'. Nelle sue prime fasi di elaborazione, questo lavoro ha beneficiato del supporto

e delle discussioni con Piergiorgio Donatelli e Cecilia Rofena, allieva di Gargani. La mia lettura di Wittgenstein deve molto agli approfondimenti che ho potuto fare grazie alla partecipazione per due anni consecutivi alla Summer School organizzata dalla Austrian Ludwig Wittgenstein Society a Kirchberg Am Wechsel nel 2010 e nel 2011. Oltre che presentare i miei lavori su questi temi, li ho potuto seguire le lezioni di Peter M. Hacker e Joachim Schulte sulle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein. I periodi di ricerca presso la University of Chicago, sotto la guida di Davidson, mi hanno permesso di entrare in contatto con i principali esponenti del cosiddetto 'New Wittgenstein', quali James Conant e Cora Diamond. Tra gli studiosi incontrati a Chicago, sono particolarmente grato per le discussioni e i feedback ricevuti da Daniel Rodriguez Navas e Tuomo Tiisala. Nel 2013, la pubblicazione della traduzione francese de *Il sapere*, è stata l'occasione di approfondire le consonanze tra Gargani e l'epistemologia francese. Successivamente, gli scambi avvenuti con Gerardo Ienna, anche e soprattutto a proposito de *L'ape e l'architetto*, hanno contribuito alla mia comprensione dei dibattiti marxisti degli anni Settanta in Italia. Il sostegno di Arnold Davidson è stato fondamentale, nella decisione di intraprendere questo studio. L'incontro con Luigi Perissinotto è stato altrettanto decisivo per il progetto di riprendere in mano queste riflessioni e decidere di pubblicarle. Sono molto grato a entrambi, così come a Marco Sgarbi, per l'incoraggiamento finale. Nonostante i debiti contratti siano molteplici rimango ovviamente il solo responsabile delle tesi sostenute in questo libro.

## 2 **Storiografia e analisi nel dibattito epistemologico degli anni Settanta**

---

**Sommario** 2.1 L'ape e l'architetto. – 2.2 Altre immagini della scienza. – 2.2.1 Kuhn e le rivoluzioni scientifiche. – 2.2.2 Mach e la concezione 'economica' della scienza. – 2.3 La ricostruzione storico-epistemologica de *Il sapere*. – 2.3.1 Distruzione di idoli. – 2.3.2 Antropologia speculativa.

La scienza non è neutrale, cioè essa ha connotazioni ideologiche non solo per le sue implicazioni sociali ma anche nei suoi contenuti e nelle sue costruzioni concettuali più propriamente tecniche

(Ciccotti et al., *L'ape e l'architetto*, 1976)

### **2.1 L'ape e l'architetto**

Tra i temi posti in modo centrale e inaggirabile dalla stagione del '68 c'è la questione della non neutralità della scienza e della sua natura ideologica. L'insieme delle tematiche legate alla natura della scienza e del progresso scientifico, così come ai loro presupposti e portati etici, erano tracciate negli anni Settanta tutt'altro che risolte. La discussione, promossa in particolare da correnti di pensiero legate al marxismo, partiva da ambienti scientifici e accademici per raggiungere la società nel suo complesso. Parole e concetti afferenti all'alveo della dottrina marxista quali 'struttura', 'sovrastuttura',

---

‘ideologia’, ‘ideologizzazione della scienza’, ‘materialismo storico’ costituivano l’intelaiatura del dibattito. Quella stagione caratterizzata da una forte propulsione verso il cambiamento sociale, culturale, politico ed economico contribuì a dare al dibattito epistemologico circa la presupposta crisi dei fondamenti della scienza una svolta in senso etico-politico.<sup>1</sup>

A metà del secolo scorso il marxismo si poneva ancora come modello di indagine razionale del reale. Il filosofo ungherese György Lukács (1885-1971), su queste basi, già dagli anni Cinquanta aveva impostato una duratura bipartizione tra razionalismo e irrazionalismo, tra forze e filosofie razionalistiche e irrazionalistiche, che avrebbe informato di sé gran parte del dibattito degli anni Settanta.

La svalutazione dell’intelletto e della ragione, l’esaltazione acritica dell’intuizione, l’aristocratica gnoseologia, il ripudio del progresso storico-sociale, la creazione di miti ecc. sono motivi che ritroviamo praticamente in ogni pensatore irrazionalista. (Lukács 2011, 10)

Tra i pensatori reazionari e irrazionalisti, avversari della ragione e della scienza figurano Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Spengler, Heidegger, tutti messi in una linea coerente e continua che, secondo Lukács, va ‘da Schelling a Hitler’. La Rivoluzione Francese e la dialettica hegeliana sono riconosciute invece come matrici di un pensiero dialettico-razionale di cui il marxismo sarebbe erede. Lo sviluppo delle forze irrazionalistiche è letto come il prodotto storico delle lotte di classe in Germania: Hitler e l’hitlerismo sono visti quindi come l’esito finale, il ‘coronamento ideologico’ sia del pensiero irrazionalistico tedesco, sia di lotte di classe relative al contesto economico-politico dei primi decenni del XX secolo.

Il filosofo ungherese vede nella borghesia capitalistica il vero motore dell’irrazionalismo radice di tutte le politiche estremistiche quali il fascismo e soprattutto il nazismo. Tale classe sociale ha di fatto tradito le idee di progresso scientifico e di benessere e abbondanza economica a esso collegate. In una società borghese la scienza è gestita in modo non neutrale, ideologizzato, corrompendone la natura e le finalità essenzialmente umanistiche. Lukács impostava così la problematica su di un piano essenzialmente politico, in quanto faceva della classe proletaria l’entità storica in grado di ribaltare quella situazione, capace cioè di riprendere in mano il timone della storia ripristinando la priorità della Ragione e guidando l’umanità verso il progresso e il benessere. Categorizzazioni come quella lukácsiana tra borghesi-capitalisti fautori del disordine da una parte e

**1** Per un’introduzione generale alla problematica della scienza nel ‘68 si veda Gueraggio 2010. Per un inquadramento storico della nascita del radicalismo scientifico italiano con il «Manifesto di Varenna» del 1970 si veda Ienna 2020.



marxisti-proletari rappresentanti della razionalità storico-filosofica dall'altra, erano ancora moneta corrente tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta.

La storia della filosofia, alla stessa maniera della storia dell'arte e della storia della letteratura, non è mai, come pensano i suoi storici borghesi, semplice storia di idee filosofiche o magari di personalità. I problemi e i modi di risolverli vengono stabiliti per la filosofia dallo sviluppo delle forze produttive, dall'evoluzione sociale, dallo svolgersi della lotta di classe. (Lukács 2011, 3)

Questo passaggio evidenzia l'assunzione del principio del materialismo storico inteso in senso dialettico, assunto cioè come modello esplicativo, griglia concettuale attraverso cui approcciarsi allo studio dei sistemi di pensiero, scientifici o filosofici. Secondo le parole di Lukács la dicotomia tra razionalisti e irrazionalisti (questi ultimi visti come sprovvisti del materialismo dialettico quale strumento di indagine) era a tal punto forte e pregnante in senso sociale e politico che

l'assumere posizione a favore della ragione oppure contro di essa decide al tempo stesso dell'essenza di una filosofia come filosofia, della sua funzione nello sviluppo sociale. (5)

L'alternativa si poneva quindi inevitabilmente nei termini di una diametrica opposizione tra sostenitori della ragione e suoi nemici.

Lukács parla polemicamente di un'avvenuta distruzione della ragione umana, filosofica e scientifica, da parte delle forze borghesi come del fattore essenziale che ha aperto la strada al nazionalsocialismo. Sintomatico rispetto alla longevità di questa impostazione è il fatto che Gargani, alla fine degli anni Settanta, curi un volume dal titolo *Crisi della ragione*, dove, quasi ricreando un'eco del testo lukácsiano, sostiene che la ragione è entrata palesemente in «crisi». Intendendo però sostenere, contrariamente al filosofo ungherese, non solo che ciò è successo per limiti intrinseci alla ragione stessa e al modo in cui essa veniva concepita - per limitazioni proprie della razionalità umana, dunque, e non per colpa di forze irrazionalistiche operanti in contrasto a essa - , ma anche che essa non si può dire propriamente distrutta né destituita.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Come sottolineato giustamente da Iacono, parlando di crisi della ragione, Gargani «non intende affatto permettere l'irruzione dell'irrazionalismo nel razionalismo», ma piuttosto rifiutare «quella distinzione concettuale tra razionale e irrazionale che aveva l'aria di creare spaccature e irrigidire confini» (Iacono 2022, 107). A questo proposito, Iacono fa notare come, nel 1977, la rivista *Aut Aut* avesse dedicato un numero (161, 1977) a *Irrazionalismo e nuove forme di irrazionalità*.

Negli anni Sessanta-Settanta, quindi, la questione epistemologica investiva direttamente la pratica scientifica, il suo scopo e soprattutto i suoi limiti. Lo sviluppo e l'utilizzo dell'arma atomica, il clima teso della Guerra Fredda imponevano una riflessione, a tratti schizofrenica, sulla natura ma anche portata etica dell'impresa scientifica. Quale limite dare alla scienza e alla sua ricerca? Quale limite etico-politico imporre all'impiego dei suoi risultati? A quali criteri far riferimento per limitare e definire la scienza, se questi non possono trovarsi nella scienza stessa? In quegli anni si poneva in sostanza in maniera forse più pressante che mai il problema della natura e dei limiti sia conoscitivi (riguardanti cioè che cosa si possa conoscere, come e in che misura) che etici (quale fine abbia l'impresa scientifica e conoscitiva in genere). Sin dall'inizio del XX secolo si sono andati sviluppando diversi approcci epistemologici al problema della scienza e della conoscenza scientifica: dalla sociologia della scienza di Robert K. Merton (1910-2003) alla teoria critica della Scuola di Francoforte, alla Scuola di Edimburgo e al suo 'programma forte', solo per citarne alcuni. Per lungo tempo si è ritenuto di poter operare una distinzione tra coloro che, da un lato, redigevano una storia 'esterna' della scienza, facendo ricorso a fattori di spiegazione non scientifici, come quelli economici, politici o sociali. Dall'altro, coloro che invece procedevano a una storia 'interna' della scienza, escludendo il ricorso a qualsiasi matrice esplicativa esterna alla scienza stessa, che non facesse cioè appello e non si svolgesse nei termini dei suoi argomenti e delle sue procedure razionali.

In questo quadro, nel 1976, esce *L'ape e l'architetto*, volume che raccoglie scritti di un gruppo di fisici militanti - Giovanni Ciccotti, Marcello Cini (1923-2012), Michelangelo de Maria (1942-2023) e Giovanni Jona-Lasinio - che cerca di dare una risposta in ottica marxista a molte delle questioni menzionate sopra.<sup>3</sup> Ciò pare chiaro già dal titolo, «l'ape e l'architetto», che riprende un famoso passo de *Il Capitale* di Marx.

Un ragno compie operazioni simili a quelle del tessitore; un'ape fa arrossire molti architetti umani con la costruzione delle sue celle di cera. Ma ciò che, fin dappprincipio, distingue il peggiore architetto dalla migliore ape è il fatto di aver costruito la cella nella propria testa prima di costruirla in cera. Al termine del processo lavorativo, si ha un risultato che era già presente all'inizio nella mente del lavoratore; che, quindi, esisteva già come idea. Non è che egli si limiti a produrre un cambiamento di forma nel dato

**3** Questo volume, di cui è uscita nel 2011 una nuova edizione e, nel 2024, la traduzione inglese a cura di Gerardo Ienna e Pietro Daniel Omodeo, è oggetto di rinnovato interesse da parte degli studiosi (cf. Alunni 2020). Su Marcello Cini, cf. Gagliasso et al. 2015; Capocci, Frezza, Gronda c.d.s.

naturale; realizza in esso, nel medesimo tempo, il proprio scopo, uno scopo ch'egli conosce, che determina a guisa di legge il modo del suo operare, e al quale egli deve subordinare la propria volontà. (Marx 2013, 230-1)

Secondo gli autori de *L'ape e l'architetto*, in quel passaggio di Marx si condensa una visione della scienza come un «intreccio oggettività-soggettività che è al tempo stesso intreccio fra causalità, cioè materialismo, e finalità, cioè storia» (Ciccotti et al. 2011, 15). L'uomo si trova ad agire a metà tra questi due poli, tra la materia, la causalità materiale (quella che egli, in quanto animale, prodotto e parte della natura, condivide con l'ape) e la storia, l'agire teleologicamente e ideologicamente preordinato (di cui solo egli, in quanto uomo razionale o architetto, è capace). Il Marx dei *Grundrisse* del '57 costituisce il riferimento fondamentale delle analisi contenute ne *L'ape e l'architetto*, assieme all'Engels dell'*Antidühring* (1877) e della *Dialettica della Natura* (pubblicata postuma nel 1925) e al Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909). Riferimento meno atteso, a cui accenna il sottotitolo del volume («Materialismo storico e paradigmi scientifici»), è il Thomas Kuhn (1922-1996) de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) e l'idea che la scienza sia un prodotto storico e sociale di comunità di ricercatori il cui lavoro è determinato in maniera essenziale da fattori non epistemici. Intento degli autori de *L'ape e l'architetto* è quello di utilizzare l'immagine della scienza proposta da Kuhn contro Engels e il 'materialismo dialettico' da lui proposto. Questo tipo di materialismo, allora dominante, nell'ottica di Cini e compagni conduceva a una frattura insanabile tra natura e storia che bisognava scongiurare.<sup>4</sup>

Nell'*Introduzione* Cini ricostruisce i rapporti tra il partito comunista italiano, il movimento operaio e quello studentesco da un lato e la scienza e la ricerca scientifica dall'altro a partire dal secondo dopoguerra. Il problema epistemologico viene da subito inquadrato all'interno di una prospettiva politica: il movimento operaio, agli inizi degli anni Cinquanta, rivendica il proprio accesso e il proprio diritto di controllo sulla scienza, sulle sue istituzioni, sui suoi mezzi, nonché sui suoi risultati o prodotti.<sup>5</sup> Cini nota come questi proposi-

<sup>4</sup> «Se l'epistemologia non riesce a dare criteri normativi capaci di valutare 'razionalmente', cioè dall'interno della scienza le teorie e i modi del progresso scientifico, allora non rimane altra alternativa oltre quella di tentare di spiegare cambiamenti nei 'paradigmi', per usare un termine di Kuhn, in termini sociologici ricostruendo le cause strutturali e perciò sociali di quelle scelte» (Ciccotti et al. 2011, 120). Su questi aspetti cf. Ienna 2020.

<sup>5</sup> Cf. la descrizione, riportata nel risvolto di copertina de *L'ape e l'architetto*, della collana *Scienza e Politica* in cui il volume di Ciccotti et al. 2011 è pubblicato: «Della scienza si è parlato e si continua a parlare in molti modi: fino a qualche anno fa come di una chiave che avrebbe aperto all'umanità le porte del paradiso terrestre [...] In

ti, uniti spesso a prospettive radicali di cambiamento sociale, erano però imbevuti di quegli ideali di neutralità e universalità della scienza che il marxismo si doveva invece proporre di criticare. In sostanza, l'obiettivo principale della polemica marxista era la scienza non intesa come attività conoscitiva dell'uomo, come attività neutrale, universale in quanto oggettiva, ma la scienza in quanto strumento di potere e di asservimento della classe operaia nelle mani di chi la scienza dirige e plasma a sua immagine, ovvero la borghesia capitalista. La tradizione marxista poneva in sostanza sé stessa come fondamento: come fondamento di una corretta e non ideologica interpretazione storica, come fondamento di un legittimo e neutrale utilizzo dell'impresa scientifica, come fondamento di una futura società migliore.

La comprensione della contrapposizione tra natura, intesa come oggetto dell'unica scienza possibile che 'rispecchia e trasforma la realtà' e storia, 'luogo di scontro tra classi sociali' poteva basarsi solamente sulle categorie filosofiche del materialismo dialettico. Solo così la storia poteva essere considerata sì come luogo di scontro, ma come scontro contestualizzato entro un determinato modo di produzione. A sua volta, il modo di produzione è chiaramente una conseguenza del livello scientifico-tecnologico raggiunto da una società: natura e storia sono strettamente connesse all'interno di una visione materialistica, che mette cioè al centro il sistema produttivo, le sue caratteristiche e le sue esigenze. Ciò porta a dover considerare la scienza non più come un processo neutrale e disinteressato di approssimazione alla realtà e di controllo della medesima - autonomo rispetto al contesto sociale e produttivo che la origina e umanistico, cioè finalizzato al benessere dell'uomo. Lo schema interpretativo marxista imponeva di vedere la scienza, in quanto sovrastruttura, come non ideologicamente scissa dalla struttura economico-politica alla sua base.<sup>6</sup> All'inizio degli anni Sessanta, ricostruisce Cini, lo Stato inizia a sentire l'esigenza di una più strutturata e pervasiva programmazione economica della ricerca scientifica: la borghesia capitalistica iniziava cioè una specie di dirigismo scientifico volto al consolidamento e al progresso del capitalismo. Allo stesso tempo però, proprio in quegli anni andava formandosi una spinta dal basso verso la democratizzazione della scienza, per un suo uso altrettanto strumentale di quello della borghesia, ma rivolto all'instaurazione

---

ogni caso importava nascondere l'intreccio tra scienza e profitto: negare che la scienza sia strumento modulabile per il potere della classe dominante, arma teleguidabile del comando imperialista».

**6** Ancora nel risvolto di copertina si legge: «Una critica di classe all'ideologia del capitale che cerca di attribuire alla scienza, mero prodotto di attività lavorative degli uomini, un ruolo speciale oggettivo che è, invece, del plesso dei rapporti di potere che tra quegli uomini si pongono». Il problema principale, dunque, era costituito dall'innalzamento del 'feticcio scienista', dal misconoscimento cioè, delle radici economico-produttive del sapere scientifico e dalla sublimazione conseguente della sua oggettività.

del socialismo, anziché alla perpetuazione del capitalismo. La scienza, da mezzo di oppressione e riproduzione dei modi capitalistici di produzione poteva diventare strumento di attuazione del socialismo produttivo. Questo significava anche che la scienza in sé non poteva essere risolutiva, perché adempisse al suo scopo umanistico, perché mirasse cioè al vero bene dell'umanità, bisognava che si coniugasse con una corretta struttura sociale, ovvero il sistema socialista. All'epoca, questa consapevolezza era stata raggiunta tramite due constatazioni empiriche che avevano condotto all'abbandono di uno dei capisaldi della dottrina marxista. Nel quadro di quest'ultima si riteneva che il capitalismo (soprattutto nella sua fase monopolistica) non fosse per natura capace di coniugarsi con un adeguato sviluppo scientifico e che questo fosse invece appannaggio specifico della società socialista.<sup>7</sup> L'evidenza storica mostrava invece il contrario: non solo il progresso scientifico si era dimostrato compatibile con il sistema di produzione capitalistico ma era diventato un fattore determinante per il suo successo e il suo perpetrarsi. Ecco che la tecnologia, lungi dal condurre alla liberazione dell'uomo, si trasforma per Cini nello strumento per eccellenza della dittatura di classe.

Secondo la ricostruzione di Cini è solo con l'inizio degli anni Sessanta che il movimento operaio e poi il Partito Comunista si rendono conto che non è più pensabile aspettare il progresso di scienza e tecnologia in seno al mondo capitalistico, per poi sperare di poterne trasportare per così dire gli effetti all'interno del socialismo. Bisognava invece iniziare dall'analisi delle contraddizioni nei rapporti sociali e di produzione per poi procedere al loro cambiamento. Se da prima la critica marxista si limitava all'uso che della scienza faceva il capitalismo, di lì a poco il motto 'scienza è ciò che decide il Pentagono' andava a investire e a puntare il dito anche contro i metodi, le ipotesi e gli obiettivi stessi della scienza. Lo scientismo dogmatico, la pretesa cioè da parte della scienza di rappresentare la realtà in trasparenza, veniva visto inestricabilmente deformato dalla connessione con l'ideologia dominante, fino a rigettare la contrapposizione - su cui lo scientismo stesso doveva necessariamente fondarsi - tra giudizi di valore e giudizi di fatto. Nel '68, su questa spinta, era lo stesso Cini a parlare, in occasione di un convegno organizzato dal Partito Comunista sul tema della ricerca, di 'non neutralità della scienza', ribadendo sostanzialmente che scienza e tecnologia non erano

<sup>7</sup> Ciò si basava sulla previsione che la tecnologia avrebbe diminuito sempre di più il tempo di lavoro dell'operaio, riducendo il numero di ore necessario al soddisfacimento dei bisogni primari. Contrariamente a questa ipotesi l'operaio si trovava sempre più schiavo di un sistema tecnologico di produzione, sempre più in grado di auto-rigenerarsi infinitamente, creando sempre nuovi bisogni da soddisfare. Non solo, ma il relativo aumento del reddito pro-capite (altro portato del progresso tecnologico) è corrisposto da una crescente disuguaglianza dei redditi. La tecnologizzazione del processo produttivo conduce infine a una maggiore gerarchizzazione del lavoro.

strumenti neutri ma dipendenti dai rapporti sociali e che l'ideologia dominante informava di sé i metodi procedurali e le scelte organizzative dell'impresa scientifica stessa, rispetto, ad esempio alle scelte relative a quali ricerche finanziare e quali no. Il modo in cui la scienza veniva condotta, le decisioni che venivano prese riguardo al suo percorso erano lo specchio degli interessi del capitalismo. Cini in quell'occasione esprimeva scetticismo nei confronti della possibilità di una rivoluzione tecnico-scientifica traghettatrice verso il socialismo. Egli rappresentava, cioè, una delle due correnti interne al movimento comunista espresse anche nel '70 in un convegno nazionale sul tema, quella che privilegiava la necessità di operare in direzione di un cambiamento dei rapporti di produzione. Questa corrente si opponeva a un'altra, più attendista, che sperava invece che il progresso conducesse a un riassetto e un riequilibrio automatico dei rapporti sociali. Cini conclude la sua introduzione con una dichiarazione programmatica di intenti: *L'ape e l'architetto* intende contribuire a questi processi fornendo un'analisi della scienza come attività sociale dell'uomo. Tale analisi è basata sui principi marxisti del materialismo storico e della teoria del feticismo:

[R]isulta chiara l'insussistenza di ogni teoria della neutralità della tecnologia. Il concetto di neutralità non è altro, infatti, che una forma specifica del feticismo, che attribuisce a proprietà oggettive intrinseche di questo prodotto dell'attività lavorativa intellettuale e manuale degli uomini ciò che discende dai rapporti sociali che tra di essi intercorrono. (Ciccotti et al. 2011, 100)<sup>8</sup>

Già alla sua uscita, *L'ape e l'architetto* non mancò di suscitare ampie e profonde critiche da più parti. Le critiche provenienti da parte cattolica erano sottese da un'impostazione filosofica tradizionale, in cui la ragione umana, propria di un soggetto assoluto, deve limitarsi a riconoscere e rispecchiare un insieme crescente di certezze oggettive. Esempio di tale punto di vista è il passo seguente, tratto da una recensione apparsa sulla rivista *La civiltà cattolica* nel 1976:

[L]a crisi epistemologica della scienza newtoniana non è una crisi di certezza, ma piuttosto di adeguatezza: si tratta di un avvicinamento asintotico ad una realtà che rimane sempre inesauribile [...] la storia della scienza sembra attestare che i motivi sociali, se influiscono per un certo tempo, agiscono piuttosto in senso contrario alle rivoluzioni scientifiche, le quali si impongono, un poco per volta, quasi a forza [...] Se le rivoluzioni scientifiche, dopo una

<sup>8</sup> Sul problema del feticismo in Marx, cf. Iacono 1983. Per un più generale inquadramento storico-concettuale sulla stessa questione, cf. Iacono 2016.

gestazione più o meno lunga, si impongono e vengono assimilate anche dalle ideologie inizialmente avverse, ciò è dovuto all'accumularsi di motivazioni all'*interno* della ricerca scientifica. (Viganò 1976a, 259; corsivo aggiunto. Cf. Viganò 1976b, c, d, e)

Questa critica aderisce sostanzialmente alla cosiddetta immagine dominante della scienza, altrimenti definita anche «positivistica» in quanto riconducibile all'ottocentesca fede nel progresso dell'umanità attraverso stadi di conoscenza sempre più perfetti, tra i quali ovviamente lo stadio scientifico, dopo quello religioso e quello metafisico, rappresentava il culmine assoluto.<sup>9</sup> Erede di quest'impostazione nel XX secolo è stato il neopositivismo o empirismo logico i cui fautori e interpreti principali sono stati i neopositivisti del *Wiener Kreis*, quali Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970) e Otto Neurath (1882-1945). Una delle tesi principali formulate all'interno di questo movimento consisteva in una forma di riduzionismo che riteneva possibile ricondurre tutti gli enunciati teorici a enunciati di tipo osservativo. Si pensava inoltre di poter dedurre tale principio dal *Tractatus logico-philosophicus* (1921) di Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Ogni enunciato non riconducibile a dati osservativi era ritenuto metafisico e andava quindi escluso tanto dalla scienza quanto dalla filosofia. In questo quadro i dati osservativi – sia relativi a fatti naturali che a fatti sociali – fungevano da termini ultimi di riferimento, componenti del reale e fondamento delle spiegazioni scientifiche. Un modello positivistico di scienza naturale o sociale postula quindi l'esistenza di una realtà distaccata e indipendente dall'osservatore sulla quale formulare, attraverso l'osservazione diretta, tesi neutre, oggettive, esatte e quindi vere. In questo senso l'enfasi posta sulle leggi causali in quanto rivelatrici di regolarità intrinseche alla natura risulta centrale. Credendo nell'assoluta indipendenza dei dati osservativi rispetto alla teoria che li raccoglie e li spiega si delinea così una scissione netta tra quello che è il linguaggio osservativo, che recensisce ed espone i dati, e quello teorico, che li spiega unitariamente in termini causali (Gargani 2000a, XII-XIII; XXIV-XXV). Dai fondamenti assoluti di certezza, forniti da principi primi dai quali si crede muova l'impresa scientifica, consegue la pretesa commensurabilità delle differenti teorie, la possibilità cioè del loro confronto diretto, al fine di stabilire quale teoria rappresenti un superamento e un progresso rispetto all'altra. Scopo della scienza nella sua immagine dominante è quella di essere il più efficace possibile in termini di predizione dei fenomeni naturali o sociali. L'attività scientifica così concepita è un processo razionale e cumulativo, che porta cioè nuovi fatti ad aggiungersi ai vecchi, così come nuove teorie, nascendo dalle

9 Cf. Phillips 1981, cap. III «Due immagini della scienza».

vecchie, ne ampliano l'estensione e aumentano il grado di approssimazione alla realtà, considerata come eterna e immutabile, sempre disponibile all'osservazione diretta. Compito della filosofia è quello di valutare il grado di correttezza delle generalizzazioni tratte dai fatti empirici: quello che è stato chiamato il 'contesto di giustificazione' delle affermazioni scientifiche. Considerazioni e presupposti metafisici, storici, sociologici e psicologici, d'altra parte, appartengono al 'contesto della scoperta' e sono posizionati al di là degli interessi di una 'filosofia scientifica'.<sup>10</sup> Questa impostazione non poteva che risultare per certi aspetti diametralmente opposta rispetto a quella messa in gioco nell'ottica 'esternalista' propria degli autori de *L'ape e l'architetto*.

Ma le critiche vennero anche dal fronte marxista. L'operazione tentata dal volume curato da Cini veniva percepita come una profonda contestazione della scienza e della tecnica condotta in nome di un certo umanesimo, quello considerato come implicito o presupposto dal comunismo. Da questo punto di vista, la presa di distanza degli autori del volume rispetto all'illuminismo scienziato, a cui soprattutto il marxismo sovietico non era estraneo, veniva giudicata insufficiente dai critici. L'accusa principale che si rivolgeva quindi a Cini, tra gli altri, era quella di ridurre tutto il sistema scientifico a un «cocktail ideologico», come lo definiva il filosofo e politico marxista italiano Lucio Colletti (1924-2001), che considerava indistintamente l'aspetto teoretico-conoscitivo della scienza, la tecnica e i rapporti sociali di produzione che guidano le finalità del progetto scientifico all'interno del rapporto uomo-natura (Colletti 1976, 71). In sostanza *L'ape e l'architetto* poneva sì il problema della scienza, della sua neutralità e del suo fondamento, ma finendo per commettere molti degli errori che intendeva criticare. Secondo i critici il volume sostituiva la fiducia cieca nella scienza con quella, apparentemente altrettanto cieca, relativa alla fondatezza dell'analisi condotta dal volume stesso. *L'ape e l'architetto* si presentava cioè come l'antitesi razionale all'utilizzo irrazionale dei mezzi di produzione da parte della classe borghese dirigente. Inoltre, la critica della scienza condotta dagli autori, proprio in quanto 'esternalista', non metteva veramente in discussione l'oggettività e la 'datità' dell'osservazione su cui la scienza positiva si basava.

<sup>10</sup> Anche se l'idea circolava da tempo, la formulazione standard dell'opposizione tra scoperta e giustificazione si trova in Reichenbach 1938, 6-7.



## 2.2 Altre immagini della scienza

Nel 1975, in mezzo a quella temperie culturale, uscì *Il sapere senza fondamenti*, opera in cui Gargani, all'epoca assistente di Badaloni presso l'Università di Pisa, esprimeva una posizione originale e critica sulla questione della neutralità della scienza e dei fondamenti dell'impresa scientifica. Gargani aveva vissuto quell'atmosfera di intenso dibattito a livello accademico e non solo, ed è possibile ipotizzare che conoscesse i contributi contenuti ne *L'ape e l'architetto*, la maggior parte dei quali era apparsa indipendentemente tra il 1965 e il 1975, prima dell'uscita in volume.<sup>11</sup> Fonte più vicina a Gargani era Ludovico Geymonat (1908-1991), figura di punta nel campo della filosofia e della storia della scienza in Italia che, in quegli anni, aveva intrapreso un tentativo di mediazione tra la 'filosofia scientifica' di stampo neopositivista e il materialismo dialettico. L'obiettivo di Geymonat e della scuola milanese da lui guidata era, in questo senso, quello di salvare un'immagine neutrale e progressiva della scienza dopo l'*affaire* Lissenko. Tale obiettivo era quindi in contrasto con quello, espresso dagli autori de *L'ape e l'architetto*, che rompevano con il materialismo di tipo dialettico e che di scienza e tecnica denunciavano la natura ideologica.<sup>12</sup>

In questo quadro, a colpire Gargani era il perdurante utilizzo di schemi concettuali che si rivelavano ai suoi occhi di filosofo analitico come non del tutto adeguati ai fini del dibattito epistemologico. Egli poteva a ogni modo simpatizzare per un certo tentativo di critica della razionalità scientifica classicamente intesa e per un'attività di smascheramento di un certo tipo di feticismo. Infatti, ancora maggiore era la distanza che lo separava dagli oppositori e i critici di quel libro. Contro i rappresentanti della posizione epistemologica 'esternalista', Gargani sferra in più di un'occasione duri attacchi mettendo spesso al centro della sua critica il preteso nesso causale da essi sostenuto tra gli eventi di struttura e quelli di sovrastruttura:

non sarei propenso a pensare, secondo certe categorizzazioni e secondo anche un'autorevole e imponente tradizione ideologica, che ci sia una struttura che suscita la sovrastruttura, ma piuttosto che

<sup>11</sup> Nell'intervista dal titolo «I vari volti della verità» Gargani, riassumendo il suo percorso accademico e umano, accennava a *Il sapere senza fondamenti*, come a un testo «liberatorio», che fermentava in lui da tempo, aspettando di essere finalmente scritto: «*Il sapere senza fondamenti* l'ho scritto in breve tempo, con grande slancio, ma era per me come un libro che stava lì in attesa di esser scritto in me» (Gargani 2002b, 39; corsivo nell'originale).

<sup>12</sup> Cf. Bellone et al. 1974. Su questi aspetti, e in particolare sul dibattito tra il gruppo di Geymonat, lo storico e filosofo della scienza Paolo Rossi (1923-2012) e il già citato Colletti che ebbe luogo anche su quotidiani e periodici nazionali quali *L'Espresso* e *la Repubblica*, cf. Ienna 2020.

ci siano delle forme di vita in cui tutti questi elementi, questi fattori accadono insieme, per cui il pensiero non è il rispecchiamento della struttura più fondamentale che soggiace, che sottostà e che aspetta di essere scoperta; ma piuttosto, il pensiero, la nostra concettualizzazione, le nostre attività simboliche accadono insieme agli eventi di struttura. (Gargani 2002b, 36)<sup>13</sup>

Per Gargani non poteva accettarsi l'idea che ciò che non è scienza, i fattori esterni, siano essi di natura storica, economica o sociale, possano determinare in modo causale la scienza e la conoscenza scientifica stessa. L'approccio marxista lasciava inoltre non investigate le categorie del pensiero scientifico in quanto tali e considerava la scienza come un qualcosa di dato, senza indagarne cioè il divenire storico. Dall'altro lato, l'approccio 'internalista' aveva il difetto opposto, quello cioè di limitare il campo delle spiegazioni a un ambito prettamente intellettualistico, rivelandosi quindi incapace di analizzare le matrici del nostro pensiero e della nostra condotta intellettuale. Così *Il sapere senza fondamenti* nasce dall'esigenza di un superare le limitazioni di entrambi i modelli di analisi (Cf. Iacono 2022).

*Il sapere senza fondamenti* si adoperava cioè per un mutamento di fondo, che andasse nella direzione di un approccio costruttivistico nei confronti del linguaggio, del sapere e della conoscenza. Elaborava, a detta dello stesso Gargani, il «rifiuto di un sapere fondazionale, il rifiuto di basi astoriche, atemporali del sapere» per andare a riconoscere quella che è la «matrice costruttivistica e performativa del sapere [...] in un rapporto critico-polemico con una teoria della verità come corrispondenza» (Gargani 2002b, 39). Obiettivo dell'opera di Gargani è infatti la riscoperta della 'matrice costruttiva' della conoscenza, il suo legame con la forma di vita umana e con la prassi linguistica che all'interno di essa si svolge. Obiettivi polemici sono dunque tutte le strategie fondazionaliste che tendono a voler fondare, radicare, giustificare le nostre pratiche in maniera razionale, logicamente forte, tramite il ricorso a principi o concetti fondamentali e ultimi, considerati come primitivi. In realtà queste strategie, come mette bene in luce l'analisi di Gargani, cercano solo di proteggere tali conoscenze dall'essere corrette, criticate, abbattute o revocate. Le strategie fondazionaliste, che sono anche strategie 'dall'alto', cercano di fondare e spiegare le nostre pratiche e la nostra forma di vita. Tesi fondamentale de *Il sapere* è invece che i nostri paradigmi concettuali affondano le loro radici nelle nostre forme di vita, non in un ordine razionale assoluto, iscritto nella natura, e che queste pratiche e queste forme di vita non sono a loro volta fondabili o legittimabili.

**13** Gargani espresse tutta la sua avversione per quel tipo di clima, di impostazione e di «prospettiva così dirigistica, stalinistica e sovietistica» presente nell'aria in quegli anni, particolarmente in ambito politico e filosofico.

*Il sapere senza fondamenti*, oltre che un testo nato dalle esigenze epistemologiche dettate dal dibattito degli anni Settanta, è un libro fortemente 'wittgensteiniano'. Non in quanto presenti un'esegesi di aspetti particolari del pensiero di Wittgenstein, come lo sono molti altri libri di Gargani, ad esempio *Linguaggio ed esperienza in Wittgenstein* (1966), *Dalla verità al senso della verità* (2003) e l'ultimo *Wittgenstein, musica, parola e gesto* (2008); ma proprio come un testo che prolunga l'impostazione filosofica wittgensteiniana in direzione di una filosofia della scienza declinata in senso storico.<sup>14</sup> Del resto, il pensiero di Wittgenstein, già a partire dal *Tractatus*, risulta fortemente influenzata dalle riflessioni nel campo della fisica teorica condotte, tra gli altri, da Heinrich R. Hertz (1857-1894), Ludwig Boltzmann (1844-1906) e Albert Einstein (1879-1955), a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo (cf. Gargani 2008, XX). La teoria dei modelli, sviluppata dai primi due e in particolare dal secondo, influenzò la visione del rapporto tra linguaggio e mondo proposta dal primo Wittgenstein. Da ragazzo quest'ultimo legge *I principi della meccanica* (1894) di Hertz e gli *Scritti divulgativi* (1905) di Ludwig Boltzmann. Nel primo Wittgenstein trova una visione dell'attività filosofica-teorica come qualcosa che sorge dalla presenza di contraddizioni apparentemente insanabili: rimuovere queste contraddizioni faceva parte del proposito di Hertz di ristabilire la fisica newtoniana senza il problematico concetto di 'forza' come concetto base. Così come per Wittgenstein, anche per il fisico i problemi teorici spariscono quando smettiamo di porci domande illegittime, come quelle ad esempio sulla natura o sull'essenza della 'forza'. Boltzmann, per parte sua, aveva sviluppato una concezione critica della filosofia del tutto simile a quella che Wittgenstein espone a partire dal *Tractatus*: Boltzmann parla delle 'illusioni intellettuali' che derivano dall'utilizzo di determinate espressioni e concetti al di fuori del loro naturale ambito di applicazione. Questo è ciò che contraddistingue in qualche modo anche le 'illusioni grammaticali' di cui parla Wittgenstein. Boltzmann sembra inoltre fornire a Wittgenstein un modello semantico secondo il quale la teoria fisica o linguistica non è mai una rappresentazione speculare dei fatti che essa si propone di rappresentare, bensì funge da modello col quale noi procediamo a confrontare la porzione di realtà in esame.<sup>15</sup> Avere una teoria o un modello col quale leggere la realtà non significa essere a essa più prossimi. Un modello infatti è secondo Boltzmann sì applicato alla nostra esperienza, ma non derivato da essa.

<sup>14</sup> Su questo punto concordano sia Davidson 2009 che Donatelli 2010.

<sup>15</sup> Cf. Gargani 1982a. Ricordiamo di passaggio che Wittgenstein, oltre che conoscere personalmente e stimare il lavoro di Boltzmann, si era anche riproposto, al termine dei suoi studi ginnasiali, di andare a proseguire la sua educazione superiore sotto la sua guida. Proposito poi vanificato dal suicidio del fisico austriaco a Duino nel 1906 (Monk 1990, 26-7).

Nonostante Wittgenstein non si sia mai occupato direttamente né di epistemologia né di filosofia della scienza, la sua filosofia del linguaggio ordinario si è trovata a essere d'ispirazione per almeno due visioni della scienza comunemente considerate come radicalmente contrapposte: negli anni Trenta l'epistemologia neopositivistica del Circolo di Vienna e dagli anni Sessanta in poi la cosiddetta 'filosofia storica della scienza' di cui l'interprete principale fu Kuhn. L'empirismo logico, o neopositivismo, aveva letto il *Tractatus* alla luce della dottrina dei dati di senso o *Erlebnisse* elaborata dal fisico e filosofo Ernst Mach (1838-1916), e ne aveva tratto una teoria della conoscenza che poneva a fondamento del conoscere gli enunciati osservativi o *Protokollsätze*, basati sui dati dell'osservazione. La filosofia storica della scienza degli anni Sessanta si propone invece di operare al di fuori della neutralità e fondatività del dato osservativo puro, considerandolo spesso come già facente parte di un sistema teorico e quindi per natura 'carico di teoria'. Ed è proprio in quanto testo di matrice essenzialmente wittgensteiniana che *Il sapere senza fondamenti* si inserisce all'interno del dibattito epistemologico e di filosofia della scienza. I termini e i concetti principali di quel testo, come logica del doppio, rappresentazione anticipata, critica del fondazionalismo e addestramento, sono tutti di derivazione o ispirazione wittgensteiniana. Ma se l'estrapolazione di questa radice costituirà lo scopo del prossimo capitolo, in questo ci concentreremo sulla posizione epistemologica messa in gioco da Gargani con il suo testo: quale sia l'approccio storiografico adottato, in che posizione si situi tra i due estremi dell'internalismo ed esternalismo, che significato abbia in relazione alla scienza e alle sue teorie il ricorso a una matrice esplicativa storica. Per capire però l'originalità dell'approccio di Gargani è necessario tratteggiare i contorni del concetto di scienza con cui egli si trovava a operare.

### 2.2.1 Kuhn e le rivoluzioni scientifiche

[L]a formazione del sapere scientifico e filosofico non è una progressione lineare e cumulativa di tecniche conoscitive [...] esso non assomiglia ad un patrimonio e non si edifica come un patrimonio, ma è piuttosto una raccolta di strumenti, di abiti concettuali, di modelli comportamentali, di condotte operative, di tecniche decisionali che sorgono dalle forme di vita degli uomini, come loro estensione. (Gargani 2009, 21)

Per provare a far luce su questo punto importante e capire la distanza critica che Gargani voleva assumere nei confronti di uno scientismo illuminista che egli vedeva come ancora operante, è utile leggere *Il sapere senza fondamenti* sulla scia de *La struttura delle rivoluzioni*

*scientifiche* di Kuhn, che nel 1962, tredici anni prima del testo di Gargani, dava una svolta fondamentale alla storia e alla filosofia della scienza, contribuendo a cambiare l'immagine stessa della scienza e della ricerca scientifica.<sup>16</sup> Essendo Kuhn, come già menzionato (vedi § 2.1 *supra*), anche uno dei riferimenti principali per l'operazione compiuta dagli autori de *L'ape e l'architetto*, soffermarci sulla sua proposta ci fornirà un'interessante pietra di paragone.

*Il sapere senza fondamenti* è sostanzialmente in linea con l'idea di Kuhn di una scienza 'normale' strutturata in 'paradigmi', compresi come un *corpora* di nozioni scientifiche sistematizzate che fanno da cornice a prassi di ricerca mirate al consolidamento e alla conferma di quei paradigmi stessi. Il passo de *Il sapere* riportato sopra contiene una definizione implicita di sapere scientifico e filosofico, descritto nei termini di «raccolta di strumenti», «abiti concettuali», «modelli comportamentali», «condotte operative» e «tecniche decisionali».<sup>17</sup> I termini di questa concezione del sapere si avvicinano molto alla definizione kuhniana di paradigma - specialmente quando Kuhn mette questo concetto in relazione a quello di 'matrice disciplinaria' col quale egli intende il «possesso, comune a coloro che sono impegnati nella ricerca di una particolare disciplina» di tutti gli oggetti che costituiscono l'insieme unitario e coeso delle credenze condivise da un gruppo di ricercatori (Kuhn 1995, 220).

[II] termine 'paradigmi' ha una precisa relazione col termine 'scienza normale'. Con la scelta di questo termine ho voluto far presente il fatto che alcuni esempi di effettiva prassi scientifica riconosciuti come validi - esempi che comprendono globalmente *leggi, teorie, applicazioni e strumenti* - forniscono modelli che danno origine a particolari tradizioni di ricerca scientifica con una loro coerenza. (Kuhn 1995, 29-30; corsivo aggiunto)

La scienza normale è paradigmatica in quanto si articola attorno a uno o più paradigmi - anche l'attività di ricerca deve necessariamente

<sup>16</sup> Né Kuhn, né la sua opera principale sono mai citati esplicitamente nelle pagine de *Il sapere*, ma molti sono i richiami indiretti. La citazione più esplicita si trova nella prefazione alla seconda edizione, quando Gargani parla delle teorie dei modelli, dei 'paradigmi', dei 'modi di fare mondi', degli 'schemi concettuali', dei 'modelli della scoperta scientifica', se con la prima espressione si riferisce probabilmente alla teoria di Heinrich Hertz e con la terza a Nelson Goodman e al suo *Ways of Worldmaking*, il termine 'paradigmi' rimanda indirettamente a Kuhn (Gargani 2009, 26). Tutti questi approcci, secondo Gargani, si sviluppano nell'alveo di quel *linguistic turn* che ha imposto alla filosofia analitica e l'epistemologia costruttivista un'attenzione crescente verso gli aspetti di mediazione linguistica nei processi legati alla conoscenza e alla concettualizzazione.

<sup>17</sup> Alcuni di questi concetti, in particolare quello di «abiti concettuali» (Gargani parla anche di «abiti decisionali» e di «abiti della condotta») è riconosciuto da Perissinotto (2022, 4) come un richiamo implicito da parte di Gargani al pragmatismo.

basarsi e svolgersi in larga parte nell'alveo dei risultati raggiunti precedentemente in un determinato campo. La scienza normale, così come il sapere filosofico di un dato momento storico, si configura quindi come una struttura essenzialmente volta all'autoconservazione, costantemente impegnata nell'opera di confermarsi e proteggersi da eventuali cambiamenti. Questa visione essenzialmente 'conservativa' dell'attività scientifica, all'interno della quale le novità e gli eventi inattesi sono rari e non auspicati, è presente anche in Gargani, il quale vi aggiunge però un connotato particolare: non solo la scienza è conservatrice e mira alla sua autoconservazione, ma essa fa ciò essenzialmente tramite un'opera di nascondimento e occultamento delle proprie radici pratiche e 'basse', per così dire. Questo perché la scienza, oltre a essere un'istituzione che assolve a fini conoscitivi e teoretici, è anche un'impresa che ha una funzione disciplinante nei confronti della nostra forma di esperienza e di vita quotidiana.

Altro elemento importante nel raffronto tra l'impostazione di Kuhn e quella messa in atto da Gargani è il fatto che, secondo il primo, il sintomo di una concezione tradizionale della scienza è un tipo di storiografia scientifica che solidarizza con l'immagine di un progressivo accumulo, riducendosi a sua stenografia:

Se la scienza è la costellazione di fatti, teorie e metodi raccolti nei manuali correnti, allora gli scienziati sono uomini che, con maggiore o minor successo, si sono sforzati di contribuire con uno o con un altro elemento a quella particolare costellazione. Lo sviluppo scientifico diventa così il processo frammentario, nel corso del quale questi elementi sono stati aggiunti, singolarmente o a gruppi, al deposito sempre crescente che costituisce la tecnica e la conoscenza scientifica. E la storia della scienza diventa la disciplina che fa la cronaca sia di questi incrementi successivi, sia degli ostacoli che hanno reso difficile la loro accumulazione. (Kuhn 1995, 20)

Kuhn intende criticare sia questo modo di utilizzare la storia sia l'immagine della scienza a esso sottesa, assegnando un nuovo ruolo alla spiegazione storica che non la riduca a mero deposito. La 'rivoluzione storiografica' preannunciata nel capitolo introduttivo de *La struttura* ci spinge a vedere le teorie scientifiche del passato non come superate, in quanto prive di valore in sé: esse non erano, ci dice Kuhn, «né meno scientifiche né il prodotto di idiosincrasie umane più di quanto lo siano quelle di moda oggi» (21).<sup>18</sup> Di conseguenza la storia della scienza non deve tanto proporsi di confrontare le teorie galileiane

**18** «In realtà, non esistono percezioni del senso comune che siano più tolemaiche che copernicane [...] Il dato percettuale comune non costituisce la legittimazione della teoria tolemaica, né la sua matrice di ispirazione. Se si vuol dire che il senso comune 'vedeva' ruotare il sole intorno alla terra, ciò può soltanto significare che vi era una

con quelle odierne, quanto porsi come uno studio dei rapporti e delle relazioni tra le concezioni di Galileo e quelle a lui contemporanee. Anche Gargani ne *Il sapere* si oppone a un'idea di sviluppo scientifico per accumulazione – l'idea cioè di progresso scientifico come avanzamento lineare e cumulativo di un sapere oggettivo sulla natura. L'idea del progresso come accumulazione era solidale a una

epistemologia dominante, secondo la quale la conoscenza è una costruzione che la mente innalza direttamente sulla rozza base dei dati sensibili. (123)

Secondo Gargani, invece, la scienza non può più esser vista come 'costellazione di fatti, teorie e metodi' presentate in maniera storica nei manuali scientifici e la storia non può più limitarsi a fare la cronaca delle conquiste e delle acquisizioni successive della scienza. Anziché aggiungere semplicemente nuovi fenomeni o nuovi oggetti, prima sconosciuti, all'universo fenomenico o ontologico di una vecchia teoria, anziché situarsi semplicemente a un livello superiore rispetto alla precedente, una nuova teoria scientifica richiede di fatto la distruzione di un paradigma esistente e determina un conflitto tra scuole scientifiche avverse. Un nuovo paradigma comporta un vocabolario o un panorama concettuale nuovo, che risulta dalla composizione di alcuni elementi originali e altri invece ereditati e che introduce una visione del mondo non riconducibile a quelle precedenti.

Rispetto quindi sia alla filosofia della scienza tradizionale che alla sociologia marxista, Kuhn permetteva a Gargani di ripensare il 'modello standard' di teoria scientifica – un modello che si propone come una sorta di 'polizia epistemologica' rispetto alle teorie del passato.<sup>19</sup> Con una particolare assonanza con il concetto di 'rottura

---

percezione interpretata all'interno di un assetto teorico di un certo tipo (in questo caso la dottrina tolemaica)» (Gargani 1999, XII).

**19** L'espressione 'polizia epistemologica' è presa in prestito dall'epistemologo e storico della scienza francese Georges Canguilhem: «Si capisce tutta la differenza che passa tra la ricorrenza, intesa come giurisdizione critica sugli antecedenti di un presente scientifico, sicuro proprio perché è scientifico di essere superato o rettificato, e l'applicazione sistematica e quasi meccanica di un modello standard di teoria scientifica, che esercita una specie di funzione di polizia epistemologica sulle teorie del passato» (Canguilhem 1992, 13). Il testo, peraltro, serve a chiarire tutta la distanza che intercorre tra le epistemologie francesi di Gaston Bachelard e Canguilhem, da un lato, e quella di Kuhn, soprattutto a proposito dello scarto tra i concetti rispettivi di 'normatività' (dei primi) e 'scienza normale' (del secondo): «Nonostante un certo numero di punti di incontro tra le due epistemologie, in particolare per quanto riguarda l'aumento delle prove di continuità della scienza da parte dell'insegnamento e dei manuali, e anche per quanto riguarda l'andamento discontinuo del progresso, si deve convenire che i concetti di base che sembrano appartenere alla stessa famiglia di fatto non hanno la stessa genealogia».

epistemologica' proprio di Bachelard, Kuhn faceva della rivoluzione scientifica non l'occasione di un balzo in avanti della ragione e della conoscenza dell'uomo, ma una sorta di *shift* radicale, che porta alla mutazione della visione del mondo da parte degli scienziati. Lo *shift* paradigmatico è tale anche a livello semantico-concettuale, tanto che due teorie, prima e dopo una rivoluzione, sono come due lingue diverse, incongruenti e incompatibili loro.

Che questa idea sia condivisa da Gargani appare in molti luoghi de *Il sapere senza fondamenti*:

Il rifiuto di una teoria scientifica implica non solo l'introduzione di un modulo esplicativo di una classe di fenomeni più valido di quello offerto dal corpo degli enunciati scientifici trasmessi, ma esige l'impegno a consegnarsi ad un nuovo intero apparato categoriale, a nuovi abiti decisionali, a nuove tecniche di legittimazione delle asserzioni scientifiche. (Gargani 2009, 72)<sup>20</sup>

Il passaggio da un assetto paradigmatico della scienza a un altro non è affatto automatico né tantomeno garantito, in quanto sono spesso gli stessi scienziati a opporvisi, cercando per quanto possibile di riconciliare eventuali anomalie con il quadro teorico ancora in vigore. Ogni nuova teoria comporta l'instaurazione di nuove pratiche, nuove regole di condotta scientifica, alle quali i ricercatori devono presto o tardi conformarsi, disciplinando su quei nuovi binari tutto il loro operare.<sup>21</sup> Dal punto di vista del ricercatore, lo spostamento di paradigma si configura come una vera e propria conversione ed è quindi normale riscontrare riluttanza in una misura proporzionale all'estensione del cambiamento di prospettiva richiesto.<sup>22</sup> Dopo che

**20** Cf. Gargani 2009, 33: «Una dottrina scientifica non ne soppianta un'altra lasciando immutato lo statuto oggettuale, cioè le regole e le categorie d'uso del concetto di 'oggetto', né lasciando immutato il sistema delle norme di convalidazione e di legittimazione cui devono sottostare le asserzioni scientifiche. Ciascuna dottrina scientifica stabilisce i propri teoremi costruendo un nuovo modello grammaticale di oggettività e un nuovo sistema di norme di validità e di tecniche decisionali *sulle ceneri dei modelli oggettuali e dei paradigmi decisionali delle teorie soppiantate*. Così, una teoria scientifica è ogni volta un nuovo intero panorama categoriale» (corsivo aggiunto). Anche oltre: «Nella seconda metà del secolo XVII comincia ad entrare in crisi il modello cinematico-geometrico cartesiano. Non soltanto viene definita una nuova legalità del mondo fisico, ma risulta trasformato il panorama categoriale della scienza. Viene definita una nuova immagine scientifico-filosofica del cosmo e contemporaneamente risultano trasformati nelle teorie di Boyle, Newton e Locke i modelli di legittimazione e di decisione delle asserzioni scientifiche» (71).

**21** Dal punto di vista di Kuhn sono poche le teorie veramente rivoluzionarie: rare proprio perché su di esse si consolida nel tempo il consenso di tutta la comunità scientifica. Gargani sembra qui semplificare volutamente, riferendosi comunque alle stesse teorie rivoluzionarie a cui fa riferimento anche Kuhn.

**22** «Di fatto, i filosofi e gli scienziati hanno sovente manifestato una certa riluttanza a rimuovere il sistema degli enunciati scientifici trasmessi che risultava minacciato da una classe di fenomeni rimasti inesplorati. E tanto maggiore difficoltà hanno di fatto



hanno accettato il nuovo paradigma non solo cambia la loro visione del mondo, ma si può dire che essi vivano propriamente in un mondo che è, esso stesso, diverso. Questo cambiamento non è un'evoluzione, una trasformazione che consista nel passaggio spontaneo da un paradigma meno razionale a uno più adeguato e più razionale. Al contrario, ogni nuova teoria, ogni nuovo «paradigma categoriale» costruisce «un nuovo sistema di norme di validità e di tecniche decisionali sulle ceneri dei modelli oggettuali e dei paradigmi decisionali delle teorie soppiantate».

*[U]na teoria non è ordinariamente spiazzata da un esperimento che la falsifica, ma dall'apparato di un'altra teoria [...] le teorie non si confrontano semplicemente e linearmente con esperimenti, ma con altre teorie [e] il confronto avviene tra teorie che incorporano dispositivi sperimentali. (74; corsivo nell'originale)*

Anche *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* può essere definito, come *Il sapere senza fondamenti*, un testo marcatamente wittgensteiniano. L'operazione promossa da Kuhn metteva in crisi anche la concezione delle rivoluzioni scientifiche come movimenti del tutto interni alla logica della scoperta scientifica, dettati cioè dall'accumulo di argomenti razionali che conducano inevitabilmente al superamento di un paradigma scientifico vigente verso paradigmi sempre più compiuti e razionali. Com'è noto, Kuhn ricorre alla psicologia della *Gestalt* e all'immagine dell'«anatra-coniglio» per spiegare il mutamento della concezione del mondo implicato dal passaggio da un paradigma a un altro (Kuhn 1995, 156). La stessa immagine ricorre nelle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, per rendere conto degli aspetti psicologici e linguistici implicati nella percezione e nel «vedere-come» (Wittgenstein 1999a, § 11). Il concetto stesso di paradigma si caratterizza per una forte analogia con quello di gioco linguistico elaborato da Wittgenstein: in entrambi i casi si tratta di attività regolate, ma non necessariamente lungo tutto il loro perimetro e soprattutto non da regole rigide o formalizzabili (vedi Phillips 1981, 145). L'enfasi posta da Kuhn sull'educazione e la formazione, come processi attraverso i quali un ricercatore entra a far parte di una determinata comunità scientifica, è anch'essa non lontana dall'attenzione di Wittgenstein per gli stessi aspetti nel caso dell'apprendimento del linguaggio.<sup>23</sup> Il manuale scientifico, strumento educativo tramite il

---

manifestato quanto più la rimozione del modello tradizionale o comunque dominante implicava l'adesione anche a nuovi modelli filosofici, a nuovi apparati categoriali, a differenti abiti di decisione» (Gargani 2009, 73).

**23** Nella Prefazione, Kuhn parla dell'influenza che su di lui e sull'opera ha rivestito la conoscenza, l'amicizia e la collaborazione con Stanley Cavell, già all'epoca professore e collega di Kuhn a Berkley. Cf. Kuhn 1995, 14.

quale si addestra un individuo a far parte della comunità degli specialisti di un determinato settore scientifico, è la fotografia di finalizzato all'acquisizione di una determinata e complessa 'visione del mondo'. È per il tramite di una determinata impostazione pedagogica che si cementifica e diffonde quell'immagine della scienza e del progresso scientifico che sia Kuhn che Gargani tentano di mettere in discussione. In senso più globale, lo studio del funzionamento di un paradigma scientifico è una attività chiarificatrice anch'essa di spirito wittgensteiniano. Essa è volta a mostrarci altre possibilità, come quella di una scienza che funzioni senza il riferimento univoco e riduttivo a paradigmi ritenuti come necessari e vincolanti (cf. Kuhn 1995, 31).

In un'interessante analogia tra le rivoluzioni scientifiche e quelle politico-sociali, Kuhn asserisce inoltre che a entrambe manca il basarsi su fondamenti razionali. Le rivoluzioni, sia in campo scientifico che in ambito politico-sociale si muovono sul terreno dello scontro paritetico di opzioni e strade diverse, ugualmente percorribili. I fenomeni di persuasione e convincimento sulle rispettive comunità, da parte dei ricercatori da una parte e dei politici dall'altra, risultano quindi centrali.

Analogamente alla scelta fra istituzioni politiche contrastanti, la scelta tra paradigmi contrastanti dimostra di essere una scelta tra forme incompatibili di vita sociale [...] Tanto nelle rivoluzioni politiche come nella scelta dei paradigmi, non v'è nessun criterio superiore al consenso della popolazione interessata. (121-2)

La persuasione è il preludio alla possibilità della dimostrazione che da sola non può smuovere alcun significativo cambiamento paradigmatico. Tutto questo significava, anche in Gargani, rompere con l'idea di una verità stabile e univoca, capace di imporsi agli individui i quali invece non facevano altro che applicare alle questioni della conoscenza gli stessi canoni e strategie utilizzate nel normale commercio della vita. Questo ricorso alla persuasione e al convincimento può aprire la porta a interpretazioni sociologiche di tipo relativistico. Il cosiddetto 'programma forte' promosso dalla scuola epistemologica di Edimburgo, basava la sua visione relativistica sulla mancanza di un fondamento razionale che fungerebbe da pietra di paragone tra un sapere e l'altro, una teoria scientifica e l'altra. Data l'impossibilità di confrontare direttamente tra di loro le teorie o le teorie con le loro basi empiriche, i rappresentanti di quest'approccio sostenevano l'indifferenza, da un punto di vista razionale, tra un paradigma e l'altro e quindi l'arbitrarietà dei cambiamenti teorici. Nella prospettiva di Kuhn, invece, se è vero che la meccanica di Newton, quella di Aristotele e la fisica di Einstein sono teorie incomparabili, vocabolari diversi che descrivono mondi ed esperienze diverse, è altrettanto vero che è possibile tentare una comparazione tra di esse e stabilire

che l'ultima rappresenta un miglioramento delle altre due in quanto a capacità di risolvere specifici problemi o 'rompicapo'. Anche se non è facile stabile quanto e come la scienza progredisca nei termini di una conoscenza del reale, rimane possibile per Kuhn definire il progresso nei termini di un *problem-solving* sempre più articolato (Kuhn 1995, 247).<sup>24</sup>

Dal punto di vista storiografico, Kuhn contribuisce senz'altro a mutare prospettiva rispetto a un utilizzo 'cerimoniale' della storia, ovvero un utilizzo che fa di essa una riserva o un deposito di aneddoti e date che celebrano le tappe dell'avanzamento della scienza. Kuhn elabora un'immagine dell'impresa scientifica che egli deriva e cerca di confermare sulla base del dato storico, sulle fonti, i testi e i documenti storici. Ma il suo ricorso alla matrice storica di spiegazione non è totalmente sovrapponibile a quello di Gargani ne *Il sapere*. L'indagine di Gargani si spinge oltre l'analisi storica dei documenti scientifici e va a indagare più sistematicamente la filosofia, la cultura e la 'forma di vita' di cui un determinato tipo di conoscenza scientifica può essere considerato l'espressione.<sup>25</sup> Per indagare questa differenza dovremmo interrogare l'ultima parte di quel passaggio, citato in apertura di questo paragrafo, in cui Gargani definisce la condotta intellettuale come un'estensione di quella pratica (Gargani 2009, 21).

### 2.2.2 Mach e la concezione 'economica' della scienza

Per capire il concetto di condotta intellettuale o sistema cognitivo che si crea per estensione rispetto a una forma di vita, dovremmo riferirci non tanto a Kuhn, bensì al fisico e filosofo austriaco Ernst Mach (1838-1916).<sup>26</sup> Sia nell'introduzione a *Conoscenza ed errore*

<sup>24</sup> Kuhn dice di potersi ritenere proprio su queste basi un «convinto credente nel progresso scientifico». Si tratta però di una nozione di progresso ben diversa rispetto a quella tradizionale: non si può tracciare nessuna linea evolutiva coerente in termini di 'sviluppo ontologico' fornito da una scienza. La scienza progredisce solo in quanto diviene una tecnica sempre più complessa, articolata e raffinata per risolvere particolari rompicapo posti da un paradigma vigente.

<sup>25</sup> Per Donatelli, questo approccio di Gargani risulta compatibile con un certo tipo di 'materialismo' non marxista. «In *Il sapere senza fondamenti*, the appeal to forms of life had an aspect that I will call materialistic, an appeal to concrete practices of use, and he develops a suggestive and fertile comparison with Marx [...] *Il sapere senza fondamenti* asked us to imagine the constructive conditions as the operating of certain materials on other materials» (Donatelli 2010, 233).

<sup>26</sup> La condotta intellettuale viene a più riprese definita da Gargani come una estensione e una complicazione della nostra forma di vita o della nostra esperienza comune: «alla base dei sistemi linguistico-concettuali e delle proprietà che competono ad un sistema notazionale sussiste una matrice decisionale che è l'estensione e la complicazione di modelli comportamentali formati attraverso i sistemi di permisioni e di divieti delle forme della vita umana» (Gargani 2009, 67); «Le dottrine, i sistemi linguistico-concettuali,

(Gargani 1982a), sia ne *Il coraggio di essere* (Gargani 1992), Gargani esplicita quella che anche all'epoca de *Il sapere senza fondamenti* fu senz'altro una delle matrici della sua operazione filosofica, ovvero la concezione strumentale ed economica della scienza propria di Mach (Gargani 1982a, IX).

Ernst Mach poteva asserire che non esisteva alcuna differenza qualitativa, ma solo una differenza di grado, fra il cacciatore che sulla base di alcuni appostamenti integra il comportamento della sua preda e Galilei che sulla base di alcuni dati relativi alla posizione e alla velocità di un proiettile ne integra la parabola. (Gargani 2009, 27)

Mach fornisce a Gargani un importante modello di spiegazione che lo conduce verso tematiche antropologiche, tese a sottolineare la radice animalesca e istintiva dei nostri sistemi cognitivi e concettuali.<sup>27</sup> Le nostre più alte imprese teoriche, secondo Mach, non differiscono in specie, ma soltanto in grado, dai nostri originari atteggiamenti antropologicamente primitivi (quali l'appagamento della sensazione di fame, la protezione dalla paura e via dicendo), rispetto ai quali le forme di conoscenza costituiscono un raffinamento. In generale si può osservare a partire da Mach come la scienza non assolve a finalità cognitive indipendenti, ma sia in realtà funzionale a un migliore adattamento dell'uomo al suo ambiente. Essa realizzerebbe ciò attraverso un processo 'economico', proprio di una visione mercantile, volto a raggiungere «la massima quantità possibile dell'infinità verità, con il minimo sforzo e il minimo tempo» (Mach, *Le forme dei liquidi*, cit. in Gargani 1982a, IX).

gli apparati delle nostre credenze si sono formati per una sorta di estensione dei modelli pratici della condotta, come una complicazione di quel sistema di permissione e di divieti che hanno costituito la struttura metodica della nostra vita» (116); «I nostri sistemi linguistico-concettuali sono estensioni e complicazioni di combinazioni sorte nella vita» (128). È interessante notare anche come nelle *Ricerche* Wittgenstein parli di complicazione di una forma di vita umana rispetto a una animale, intendendo che la prima, del tutto uguale alla seconda, risulta più complicata in quanto in grado di atteggiamenti peculiari come ad esempio lo sperare. «Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? [...] Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita» (Wittgenstein 1999a, 229).

**27** «Se ci immaginiamo i lenti movimenti del camaleonte ancor più rallentati e, al contrario, i lenti movimenti prensili della liane molto accelerati, scompare notevolmente per l'osservatore, mediante queste due procedure, la differenza tra i movimenti animali e i fenomeni di crescita delle piante» (Mach, *Conoscenza ed errore*, cit. in Gargani 2009, 29). Possiamo leggere questa immagine nel senso di una critica e un abbandono delle differenze ontologico-metafisiche in virtù di un riferimento esclusivo alle procedure operative, le quali fanno scomparire come non necessaria qualsiasi differenza di genere, riportandola a una differenza di grado.

Più in generale, la profonda rilevanza di Mach per *Il sapere senza fondamenti* è data dalla continuità che egli postula tra pensiero comune e pensiero scientifico.<sup>28</sup> L'analogia tra il cacciatore e Galileo ci suggerisce quella che è l'immagine machiana della razionalità: una attività di integrazione di tratti o dati del reale che ci risultano inevitabilmente parziali e necessitanti di un completamento. Questa definizione di razionalità non permette di tracciare divisioni nette, ontologiche, ma solo di grado, tra l'uomo che caccia guidato solo dal suo istinto e lo scienziato che applica la sua conoscenza matematica. Mach fornisce quindi un modello importante di genesi o derivazione 'dal basso' dei nostri sistemi concettuali, i quali, sorti sì dai nostri bisogni pratici e quotidiani, si sono poi a mano a mano rarefatti e distanziati dal sapere comune, prendendo le distanze anche da quei bisogni per il cui soddisfacimento erano nati.

Sia *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* (1883) che *Storia e origine del principio della conservazione del lavoro* (1872), costituiscono operazioni storico-critiche in cui Mach si proponeva di risolvere perplessità concettuali relative alla scienza in generale, oppure rispetto allo statuto di determinate categorie, dottrine o teorie scientifiche. Indagare a livello storico le dottrine scientifiche contribuiva a riportare alla luce la matrice costruttiva che queste strutture, una volta completamente formatesi e coagulatesi in un sistema rigido, avevano in qualche modo reso invisibile. La storia, nell'uso che ne faceva Mach, doveva togliere l'alone di necessità che circonda i nostri sistemi teorici e le nostre forme del sapere. Ritrovare l'origine storica dei sistemi concettuali scongiura la loro trasformazione in strutture metafisiche prive di connessione con i processi che hanno condotto alla loro genesi. La spiegazione storica in Mach non è più la riconduzione di una inintelligibilità a una intelligibilità, quanto piuttosto la riformulazione di una forma di inintelligibilità con un'altra forma di inintelligibilità, ma più vicina a noi e più familiare.<sup>29</sup> Da ciò consegue che solo il riferimento alla storia, più che a una data teoria scientifica o alla logica, ci permette di capire che cosa, in un determinato periodo, può esser fatto valere come fondamento, ovvero come termine ultimo, non ulteriormente indagabile e analizzabile, della spiegazione scientifica.

**28** «Tutta la scienza ha lo scopo di sostituire, ossia di economizzare esperienze mediante la riproduzione e l'anticipazione dei fatti nel pensiero [...] proprio ciò che Husserl sente come umiliante per il pensiero scientifico, cioè il legame con il pensiero comune ('cieco') a me appare ragione della sua grandezza. La scienza non riguarda solo le accademie dei dotti. Essa ha radici profonde nella vita dell'umanità e agisce attivamente su essa» Cf. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, cit. in Gargani 1982a, X.

**29** «Ci si illude solitamente nel ritenere di aver ridotto l'inintelligibile all'intelligibile. La comprensione consiste esclusivamente nell'analisi: e solitamente si riducono inintelligibilità non comuni ad altre inintelligibilità ma più comuni». Cf. Mach, *Conoscenza ed errore*, cit. in Gargani 1982a, XXI.

Si conosce solo ciò che si è già esperito, casualmente, sia con i sensi sia mentalmente. In un campo in cui non si ha nessuna esperienza non si possono risolvere problemi [...] Ancora una volta, l'attività spirituale dello scienziato e dell'inventore si rivela non sostanzialmente diversa da quella dell'uomo comune. Ciò che quest'ultimo esegue istintivamente, lo scienziato lo forma con metodo. (Mach 1982, XXIX)

È questa nozione di casualità della connessione degli elementi dell'esperienza che sta alla base della formazione dei nostri sistemi concettuali, a contrapporre tanto Mach quanto Gargani all'epistemologia post-positivistica contemporanea. Insieme a questa bisogna sì riconoscere che il dato è sempre carico di teoria, ma occorre altresì sottolineare che la conoscenza, non essendo meccanicamente causata da alcunché, risulta piuttosto essere «la strutturazione metodica del caso» (Gargani 2009, 127).

Gargani opera un importante slittamento anche rispetto all'approccio di Mach e all'idea che «la storia ha fatto tutto e la storia può cambiare tutto». <sup>30</sup> Gargani parafrasa questo passaggio di Mach sostenendo che «l'uso finora ha fatto tutto e pertanto può mutare tutto» (69). Con ciò, Gargani sottolinea che più che la riduzione di una disciplina scientifica alla sua storia evolutiva e ai risultati o prodotti in cui essa si manifesta, ciò che è rilevante è il riportare una determinata teoria, un determinato sistema notazionale, un apparato concettuale astratto, all'uso e alla prassi che costruttivamente lo hanno generato. Concentrandosi sulla storia delle grandi sistemazioni scientifiche, Mach non illuminava a sufficienza il momento costruttivo della scienza. Rispetto a Kuhn l'attenzione di Gargani per la prassi e la dinamica della ricerca scientifica è vista in opposizione rispetto a un *corpus* acquisito di nozioni sistematizzate all'interno di una scienza normale e manualistica. In sostanza, sia rispetto a Mach che a Kuhn, Gargani sembra porre in risalto e dare un significato specifico agli aspetti costruttivistici del sapere, alla matrice prasseologica della verità epistemologica, alle pratiche linguistiche, ma anche sociali e politiche che costituiscono la base dell'attività scientifica e conoscitiva stessa.

La posizione delineata ne *Il sapere*, seppur con notevoli debiti nei confronti sia di Kuhn che di Mach, si smarca rispetto ad ambedue e cerca di tracciare una traiettoria autonoma. Gargani, nel primo capitolo («La strategia geometrica del mondo fisico») presenta due approcci alla questione del rapporto tra il sapere scientifico e le forme di vita umana: l'approccio 'storico-culturale' e quello che potremmo definire 'trascendentale'. L'approccio trascendentale inaugurato da

30 Mach, *Die Geschichte und die Wurzel* (1872), cit. in Gargani 1982a, XV.

Kant, invece, delimita le condizioni di possibilità e di validità di un sapere scientifico facendone corrispondere lo statuto epistemologico ad apparati categoriali dati a priori in un soggetto e ad ambiti di oggettualità ben definiti. È il secondo di questi approcci, il trascendentalismo kantiano, ad aver rappresentato la tradizione dominante circa la spiegazione delle condizioni di formazione delle nostre forme di sapere scientifico. Questa impostazione però, in quanto fondata su di un soggetto conoscente unitario – nelle cui facoltà e categorie si è visto il termine ultimo di spiegazione e legittimazione delle conoscenze – riconduce la scienza a matrici e strategie di tipo esclusivamente formali o cognitive. Si tratta pertanto di una strategia di spiegazione tradizionalmente filosofica e intellettualistica, nel senso di non fare ricorso ad altro che non sia il soggetto e le sue facoltà.

L'approccio trascendentale kantiano con la scienza si manifesta nella forma di una struttura categoriale a-temporale che ha il potere di disporre e organizzare un decorso di dati sensoriali offerti nei parametri delle intuizioni pure dello spazio e del tempo. (Gargani 2009, 32)

Il primo approccio, invece, individua condizioni storico-culturali favorevoli all'emergenza di una certa forma di sapere scientifico e fa di quelle condizioni le cause del sapere stesso. Tuttavia, tale sociologia della conoscenza ha per Gargani il limite di non entrare nel merito della formazione degli apparati categoriali della scienza, fermandosi al delineamento delle «condizioni storiche in senso lato che avrebbero promosso un nuovo modulo di ricerca scientifica» (45).

Queste indagini producono una sociologia della conoscenza che resta consegnata ad uno schema rigido delle teorie scientifiche, delle quali esse parlano come se si trattasse di oggetti semplici ed elementari, designabili mediante formule semplificate e comprensive. (45)

La sociologia della conoscenza, di cui *L'ape e l'architetto* fornisce una tra le tante versioni, ha, secondo Gargani, semplificato la natura e la varietà delle dottrine scientifiche, assumendole in definitiva come un potere di disposizione della natura. Così facendo le teorie scientifiche in quanto tali, la loro struttura, il loro funzionamento, non sono analizzate ma semplicemente assunte. Così, all'interno dell'immagine semplicistica della scienza come disposizione dell'uomo sulla natura, non si poteva distinguere tra l'apparato scientifico e categoriale di Cartesio, quello di Newton e quello di Boyle – indistintamente considerati nella loro aspirazione ad accrescere il controllo e il potere dell'uomo sulla natura. Ciò che Gargani si propone è invece di mettere in questione l'oggetto 'teoria scientifica', la sua formazione

(sia storica che categoriale), la sua strutturazione e il suo funzionamento. Dopo quelli storico-culturale e trascendentale Gargani accenna a un terzo approccio, delineandolo appena:

Ma l'approccio filosofico con la scienza ha anche assunto, tra le altre, delle imputazioni esplicative che non fanno riferimento alla struttura formale di quell'unità appercettiva che sarebbe il 'soggetto conoscente', ma si dirigono verso un ambito di condizioni di tipo pragmatico. (32)

Possiamo supporre che questo sia il metodo e l'approccio che Gargani intende perseguire ne *Il sapere*. Si tratta di un approccio filosofico o epistemologico, inteso come indagine dei rapporti tra forme o campi del sapere e «condizioni di tipo pragmatico», vale a dire forme della vita umana. Tramite questo approccio Gargani intende mostrare come le forme del conoscere non siano puramente cognitive, ma implicino la sublimazione e l'istituzionalizzazione di certe categorie pragmatiche quali quelle di norma, regola, disciplina, premio, punizione e strategia.

Rispetto alla riduttiva dicotomia tra le impostazioni esternaliste e internaliste Gargani cerca una terza via: se i marxisti riducevano la scienza ai fattori economici e politici che la producevano e gli storici delle idee alle argomentazioni e ai supporti razionali interni alla teoria stessa, Gargani indicava la prassi e la matrice costruttiva come radici dei nostri sistemi concettuali. Con tali termini non sembra volersi riferire a fattori che causino per così dire la scienza dall'esterno, ma a elementi che, seppur bassi e pragmatici, intrattengono una sorta di relazione intrinseca con le forme di sapere che da quelli prendono avvio. Allo stesso tempo però prassi e matrice costruttiva sono 'interne' solo nella misura in cui risultano fornire la struttura e l'impalcatura del sapere stesso e non in quanto ragioni intellettuali o puramente cognitive: l'operare scientifico di Galileo, esattamente come l'operare istintuale di un cacciatore sono entrambi un agire e una prassi senza fondamento, senza ulteriore spiegazione o giustificazione - che possono cioè essere solo descritti o accettati come tali.



### 2.3 La ricostruzione storico-epistemologica de *Il sapere*

La ricostruzione storico-epistemologica condotta da Gargani ne *Il sapere* percorre attraverso circa quattro secoli il filo rosso del rapporto tra filosofia e scienza. Le coordinate di questa operazione sono costituite dai concetti di soggetto, oggetto, schema oggettuale, considerate da Gargani come mitologie filosofiche da studiare nel loro dipanarsi. La ricostruzione di Gargani è diacronica quanto sincronica, storica ma anche teoretica: è una panoramica e un dibattito allo stesso tempo sui presupposti filosofici della scienza, nelle sue varie forme e modi di presentarsi storici.

Soglia epistemologica imprescindibile è per Gargani il newtonismo, che compie il passaggio dal sistema cartesiano fondato dall'alto su concetti inamovibili dai quali dedurre a cascata un insieme di conoscenze certe a un sistema invece di conoscenze solamente probabili. Nel newtonismo confluisce quella che Gargani definisce una 'esperienza storica integrale':

[S]ulla definizione dei modelli di legittimazione, di decisione della asserzioni scientifiche, e sulla formazione del sistema categoriale, della grammatica del modello oggettuale, confluisce il decorso di una *esperienza storica integrale*. (2009, 76; corsivo nell'originale)<sup>31</sup>

Con ciò Gargani evidenzia il fatto che dibattiti e acquisizioni di altri campi del sapere sono confluiti nella teoria fisica newtoniana. Questo tipo di esperienza è qualificato come 'integrale' in contrasto con una visione 'parziale' o 'particolare' della storia: quella tradizionale, che tende a separare nettamente i campi dell'agire e pensare pratico e quotidiano dall'agire e pensare scientifico o filosofico. In questo senso l'esperienza storica a cui fa ricorso Gargani sarebbe integrale in quanto si porrebbe l'obiettivo di ricomporre questi due aspetti, di trattarli insieme, in maniera congiunta, per rinviarli l'uno all'altro. In sostanza non si possono considerare la condotta intellettuale, la scienza, la filosofia e tutti i sistemi teorici più astratti presi in isolamento, al di fuori delle loro condizioni di insorgenza e di utilizzo all'interno delle forme di vita umana.

Il XVII secolo ha visto il modificarsi irreversibile della forma di vita umana e questo cambiamento non poteva non riflettersi tanto nei modelli di condotta morale quanto nei modelli di produzione e convalida delle asserzioni scientifiche sul mondo. In particolare, in quel periodo entra in crisi il ruolo svolto dalle certezze assolute e inamovibili nei sistemi teorici: emergeva di contro, tanto nella vita pratica, quotidiana, mercantile, quanto in quella morale, religiosa,

<sup>31</sup> Poco oltre, Gargani parla anche di 'esperienza storico-culturale integrale' a proposito del nuovo modello decisionale rappresentato dalle teorie scientifiche di Boyle e Newton rispetto a quelle di Cartesio e Hobbes.

scientifica, la probabilità come principio guida dell'azione.<sup>32</sup> Aumentava la consapevolezza di agire all'interno di un sistema di certezze probabili, per così dire, anziché assolute: questa presa di coscienza non poteva non modificare gli assetti delle teorie religiose, morali o scientifiche. Gargani chiarisce bene la sua idea di esperienza storica integrale anche alla fine del capitolo «Vita quotidiana e condotta intellettuale», dove rinvia l'insorgenza di tali paradigmi decisionali all'uscita dell'uomo dal sistema feudale chiuso e fatto di certezze inamovibili, verso un più rischioso e necessario esporsi alle fatalità dell'attività mercantile dell'epoca moderna.

Si può presumere che gli uomini uscendo dal sistema di ordine e di sicurezza previsionale della vita feudale ed esponendosi alle attività accompagnate da rischio delle imprese mercantili, delle ricerche finalizzate alla massimizzazione dei profitti, formarono modelli di decisione e di condotta conformi alle presunzioni probabilistiche, agli abiti di aspettazione congetturale basati sulle quantità di evidenza e di prova che erano disponibili, entro una forma di vita nella quale ormai non v'era un sistema di certezze garantite. (Gargani 2009, 89)

Quella che nasceva fondamentalmente come una questione morale e religiosa, relativa al dover credere in Dio in base a certezze assolute fornite dalla Santa Romana Chiesa o da certezze probabili, nate e sperimentate dagli uomini tutti i giorni, nel corso delle loro vite; quel che nasceva così si trasferiva in ambito fisico, raccolto da Newton e dal suo sistema privo di certezze precostituite, che negava di sancire definitivamente e di inquadrare a priori lo status di uno degli elementi centrali della sua teoria fisica, quello della forza di gravità ad esempio. E se esiste una conoscenza probabile, se la conoscenza può essere solo probabile, è perché, come vedremo meglio nel secondo capitolo, esiste un 'linguaggio' che è solamente probabile. La probabilità è anche e soprattutto probabilità linguistica, dovuta alla non analiticità a priori delle connessioni linguistiche, che fa sì che tra un soggetto e un predicato di un enunciato non intercorra mai una relazione o connessione interna già precostituita e dimostrabile.

Prima di costituire paradigmi teorici per la decidibilità delle questioni scientifiche, i nuovi modelli di legittimazione e di decisione sono stati modelli di comportamento, schemi di condotta nel medio della vita quotidiana, impiegati da giudici, carpentieri, geometri, viaggiatori e mercanti, nonché da coloro che se ne facevano uno strumento per elaborare le aspettative di una vita eterna. (83)

**32** Si veda a questo proposito la ricostruzione offerta da Hacking 2007.

Aniché approfondire queste osservazioni in senso ‘esternalista’, facendo cioè ricorso a elementi e fattori esterni al sapere per spiegare il sapere stesso, Gargani ricerca un posizionamento epistemologico originale e non riconducibile alla dicotomia internalista/esternalista. Mira quindi a elaborare una «riflessione *a posteriori* sulla scienza, ma immanente alla struttura stessa della teoria» (Gargani 2002b, 34) - una riflessione, cioè, che metta in luce «l’epistemologia che è implicita, ad esempio, nella teoria della relatività, anche se Einstein non ha scritto un trattato di epistemologia» (34). Compito del filosofo o dello storico della scienza è quello di rendere esplicito l’implicito, non nel senso di scoprire ciò che è nascosto, ma dell’articolare quella struttura di pensiero a partire della quale necessariamente una qualsiasi teoria scientifica deve costruirsi.<sup>33</sup> Non si tratta solo di andare alla ricerca delle regole nascoste che guidano l’uso dei concetti, delle ‘categorie della pensabilità’, ma di osservare in modo metodico la pratica scientifica nel suo svolgimento. L’epistemologia tradizionale consisteva in una sorta di «autorappresentazione platonizzante delle proprie regole linguistico-concettuali» (34), facendo dei propri concetti degli ideali conficcati nella realtà che la ragione doveva limitarsi a rispecchiare nella conoscenza. Contrariamente a ciò, l’epistemologia deve scoprire

le effettive matrici, i processi che sono coinvolti nell’elaborazione di una scoperta scientifica, anche nel nostro uso linguistico quotidiano. (34)

Nella riflessione articolata ne *Il sapere senza fondamenti*, lo spostamento della tematica della neutralità della scienza verso quella del suo fondamento si basava infatti su un solido riferimento alla filosofia del linguaggio. Come già sottolineato, questi due aspetti, quello storico e quello linguistico-concettuale si completano e si compenetrano nell’opera di Gargani. Ecco che la filosofia del linguaggio di Wittgenstein risulta imprescindibile per comprendere l’articolazione della posizione epistemologica di Gargani: le posizioni assunte da Gargani ne *Il sapere* sono l’espressione diretta di una metodologia filosofica wittgensteiniana, della quale per certi versi non rappresentano altro che le estreme conclusioni. È da questo punto di vista che Gargani si confronta con le posizioni marxiste e intende fornire versioni riviste dei concetti di feticismo, di neutralità della scienza, di oggettività della conoscenza, così come del ruolo della storia e dei

**33** Anche qui è utile un raffronto con la posizione espressa da Canguilhem: «Infatti il suo problema [dell’epistemologo] è di giungere ad estrarre dalla storia della scienza, in quanto successione esplicita di enunciati più o meno sistematici a pretesa di verità, il percorso ordinato latente, solo ora percettibile, il cui punto di arrivo provvisorio è rappresentato dalla verità scientifica attuale» (Canguilhem 1992, 9-10).

condizionamenti storico-sociali nella scienza. Alla sociologia della conoscenza propria della Scuola di Francoforte, Gargani rimprovera la considerazione semplicistica della scienza alla stregua di una disposizione utilitaristica della tecnica sulla natura, come processo unilaterale di appropriazione e trasformazione della natura. Egli sembra in ultima istanza rifiutare la componente positivista propria di certa sociologia - la pretesa, cioè, di criticare la scienza assumendo però a sua volta e in maniera acritica a uno statuto scientifico.<sup>34</sup>

Il riferimento alla nozione wittgensteiniana di 'forma di vita' è un fattore decisivo di originalità de *Il sapere senza fondamenti* rispetto a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ma neanche rispetto a *Conoscenza ed errore* o a *La storia della meccanica nel suo sviluppo storico-critico*. Tutte queste opere, insieme a molte altre, che Gargani spesso richiamava e accostava al pensiero del suo autore principale, Wittgenstein, servono a illuminarne degli aspetti, a spiegare delle corrispondenze o a evidenziare esiti e sviluppi al di là di Wittgenstein stesso. Tutti questi aspetti e sviluppi però non risultano che parziali, sfaccettature della mossa intellettuale e filosofica wittgensteiniana più globalmente considerata. Di questa mossa intellettuale e filosofica, *Il sapere senza fondamenti* si presenta come una sintesi complessiva e uno sviluppo efficace.

### 2.3.1 Distruzione di idoli

Questo io chiamo il feticismo che aderisce ai prodotti del lavoro non appena sono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione di merci [...] il carattere feticistico del mondo delle merci si origina dal carattere sociale peculiare del lavoro produttore di merci. (Marx 2013, 128)

La feticizzazione della scienza, come di altri fenomeni della vita sociale, e la deificazione delle corrispondenti categorie è un riflesso ideologico falsato di una società in cui la divisione del lavoro ha distrutto la connessione visibile tra le funzioni sociali, separandole nella coscienza dei loro agenti come valori sovrani assoluti. (Bucharin, cit. in Ciccotti et al. 2011, 41)

Le categorie linguistico-concettuali di 'oggetto' o di 'cosa' producono un'effettiva distorsione epistemologica e si rivestono di un alone feticistico quando vengono utilizzati per convalidare o per invalidare un'asserzione mediante un procedimento che è

<sup>34</sup> Per una critica della sociologia positivista con particolare riferimento a Durkheim cf. Phillips 1981.

tranquillamente paragonabile ad un *cerimoniale, ad un rito primitivo e superstizioso*. (Gargani 2009, 62; corsivo nell'originale)

Nikolaj Ivanovič Bucharin (1888-1938) rappresenta un altro punto di riferimento esplicito degli autori de *L'ape e l'architetto*. Nella seconda delle tre citazioni che aprono questo paragrafo egli traspone il concetto di feticismo dalle merci alla scienza, entrambi considerati come prodotti della società capitalistica. Lo scarto tra la concezione di Marx e di Bucharin di feticismo e di feticcio scientifico o epistemologico è dato dall'interposizione del modello analitico-linguistico di spiegazione. Possiamo far risalire la posizione originale di Gargani a questo proposito a uno dei concetti fondamentali di Wittgenstein, quello di 'mitologia' o 'illusione filosofica' (cf. Wittgenstein 2002, § 86-93). Secondo il filosofo austriaco, il nostro linguaggio nasconde delle insidie o trappole incontro alle quali, per natura, noi siamo tentati di correre. Siamo tentati cioè di costruire delle mitologie basate sul dislivello di importanza e potere che facciamo assumere a certe parti del linguaggio (ad esempio i nomi) rispetto ad altre. Questo fenomeno di potere all'interno del linguaggio non risponde a proprietà intrinseche dei nostri sistemi simbolici, ma al nostro modo di operare con essi. Siamo noi che erigiamo delle mitologie, delle illusioni linguistiche finendo poi per farci soggiogare e irretire da esse. Potremmo quindi dire che il feticismo è anzitutto un fenomeno linguistico, di cui quello epistemologico è un analogo o un effetto derivato, visto che la scienza opera, in una certa misura, nell'alveo della capacità linguistica degli esseri umani. Rispetto a ciò, compito della filosofia è, secondo Wittgenstein, quello di «distruggere idoli. E questo significa non crearne di nuovi - magari in 'mancanza di un idolo'» (Wittgenstein 2002, §88). Questa è anche la visione di Gargani, per il quale:

La filosofia è in tal modo il ritrovamento dell'origine 'dal basso' di quelli che si riflettono feticisticamente come gli edifici formali più elevati, come le operazioni intellettuali dotate di un'incomparabile purezza. (Gargani 2009, 127)

I termini in cui Gargani esprime il bisogno di ritrovare l'informazione genetica 'bassa' degli abiti intellettuali puri e astratti degli uomini, non sembrano incompatibili con quell'attività di smascheramento che si propone la filosofia marxista. È per questo che Gargani, rispetto alla filosofia di Marx e a certe immagini da essa prodotte, parla di «analogia formale»:

Esiste un'*analogia formale* tra la distorsione che si è storicamente prodotta nell'interpretazione della relazione uso-significato e quella che si è altrettanto prodotta nella connessione lavoro-merce. I

materiali sui quali opera l'apparato della produzione, per sé presi, non detengono alcuna proprietà o alcun potere oltre le qualità naturali che risultano ascritte ordinariamente ad essi. Nondimeno, allorché questi materiali, attraverso la mediazione dei processi lavorativi, divengono merci, oggetti destinati allo scambio, essi vengono assunti come oggetti che detengono per sé stessi un valore, una proprietà che è stata definita appunto 'sensibilmente sovrassensibile'. (67; corsivo aggiunto)

Gargani stabilisce qui un'analogia tra il processo di feticizzazione applicato alle merci e quello applicato «alla relazione uso-significato». In entrambi i casi si assiste a un fenomeno di innalzamento ideologico e ontologico a cui sottoponiamo la merce, da un lato, e i nostri costrutti linguistico-concettuali, che diventano entità dotate di valore e proprietà intrinseche, scisse del lavoro o dagli usi che le hanno prodotte.<sup>35</sup> La formalità del parallelismo, l'uguaglianza di struttura e rapporti interni, non comporta da parte di Gargani l'assunzione immediata di un materialismo di tipo marxista, anzi, ne conferma forse il rifiuto. Il ricorso di Gargani a questa analogia serve a spiegare quel fenomeno di potere interno al linguaggio a cui ci siamo riferiti poco sopra: l'idea, cioè, che un certo modo di concepire il linguaggio ci conduca a vedere il significato di certe parole e concetti come una proprietà loro intrinseca e non come un risultato dell'uso di quelle parole e concetti. Da questo punto di vista Wittgenstein serve a Gargani proprio per operare una specie di capovolgimento o di «rivoluzione attorno al proprio asse», portandoci a considerare l'uso e la prassi come primari rispetto al significato e alle proprietà dei simboli linguistici.

Ne consegue un modo di praticare la filosofia intendendola non come dottrina o insieme di tesi, ma come attività e come operazione chiarificatrice linguistico-concettuale volta alla dissoluzione delle illusioni e alla liberazione dalle mitologie. È una versione wittgensteiniana del modo di concepire la filosofia come disillusione e smascheramento che sottostà dunque anche all'operazione svolta da Gargani ne *Il sapere*.<sup>36</sup> Le mitologie filosofiche ci governano dall'alto, regolano la nostra vita improntandola a necessità irremovibili. Tanto che pensiamo che non solo l'agire morale, ma anche il conoscere, sia una attività che svolgiamo sotto la coazione di regole rigide. La mitologia, l'illusione, il feticcio, si collocano 'in alto', rispetto all'esperienza, formando la trama di ciò che stipuliamo debba precederla,

<sup>35</sup> Su 'sensibilmente sovrassensibile', espressione utilizzata da Marx per esprimere il rapporto tra valore d'uso - la dimensione materiale - e valore di scambio - immateriale - di un oggetto che diventa merce, cf. Iacono 2022.

<sup>36</sup> Questa idea si trova ad esempio in Donatelli 2010, 230.

anticiparla, legittimarla. Tentano di costituirne, cioè, il fondamento. In altre parole, le mitologie sono solo l'altro aspetto di una teoria filosofica fondazionalista che cerca di ancorare a statuti di irrevocabilità e necessità le nostre pratiche, sia quotidiane che scientifico-filosofiche. Ricondurre queste norme necessitanti al terreno dal quale sono nate, ricollegarle alle pratiche rimettendole sul loro stesso piano, significa smascherare, disilludere, abbattere mitologie linguistiche ed epistemologiche.

Gli uomini sono immersi profondamente nelle confusioni filosofiche, cioè grammaticali. E per liberarsene suppongono che si debbano sciogliere dei legami straordinariamente molteplici in cui sono impigliati. Dobbiamo, per così dire, riordinare il loro linguaggio. - Ma questo linguaggio si è formato/è diventato/così, perché gli uomini avevano (e hanno) la tendenza a pensare *così*. Perciò la soluzione va bene soltanto per coloro che vivono in una rivolta istintiva contro/insoddisfazione istintiva per/il linguaggio. Non va bene per coloro che del tutto istintivamente vivono *nel* gregge che ha prodotto questo linguaggio come loro vera e propria espressione. (Wittgenstein 2002, §90; corsivo nell'originale)

Qui Wittgenstein parla chiaramente del compito della filosofia come di un'attività liberatoria rispetto alle nostre confusioni filosofiche. Il nostro uso del linguaggio, in questo senso, è sia la fonte che la soluzione dei problemi. Non si tratta di rifondare il linguaggio, correggerlo tramite il riferimento a un simbolismo o linguaggio ideale, ma semplicemente di mettervi ordine al fine di acquisire quella che Wittgenstein chiama una «visione perspicua» della nostra grammatica. Non è il linguaggio ordinario in sé a essere problematico, esso è perfettamente «in ordine così com'è» (Wittgenstein 1999a, 41), ma una nostra attitudine nei confronti del linguaggio che rispecchia tendenze umane o antropologiche. Le strategie fondazionaliste, infatti, tentano di fissare tramite rituali o cerimoniali la nostra modalità di esperienza del mondo, facendoci credere che l'attuale organizzazione dell'esperienza sia l'unica vera oltre che l'unica possibile, separandola, innalzandola rispetto a tutte le altre possibili modalità organizzative e proteggendola da esse. È la paura del mutamento, del cambiamento, che Gargani spesso descrive come propria della filosofia della matematica di Hilbert.<sup>37</sup>

**37** «La strategia intellettuale, nella quale ha una parte essenziale la ricerca ossessiva di ciò che è uguale, assolve ad un bisogno di sicurezza e alla tendenza istintiva dell'umanità a «difendersi dalle novità intellettuali» (Gargani 1979a, 14). La frase virgolettata appartiene a un passo dell'*Introduzione alla psicanalisi* di Freud. In questo brano Gargani definisce una nozione di bisogno di sicurezza in termini psicologici che richiamano più marcatamente di quanto non avvenga nei seppur numerosi richiami al

Ecco che lo smascheramento diventa un atto che ci libera dal senso di necessità, un atto che ci mostra altre possibilità rimuovendo quei lacci che ci tengono immobili. È in questo senso che Gargani parla del suo libro come tematizzante una filosofia della libertà (Gargani 2009, 26; cf. Donatelli 2010, 230). Il mascheramento corrisponde all'opera di occultamento che sistematicamente mettiamo in opera nei confronti delle radici pratiche dei nostri sistemi teorici. Esso sembra motivato da una sorta di paura che ci fa credere che il ricondurre questi sistemi alla pratica che li ha generati li esponga al rischio di contraddizione e di revoca.

In questo modo le operazioni, le decisioni e le modalità d'uso approntate da coloro che manipolano il simbolismo vengono illecitamente coperte e risultano funzioni incorporate nel sistema nozionale, intrinseche ad esso. (Gargani 2009, 63)<sup>38</sup>

La filosofia invece deve porsi come un'analisi che mostra possibilità alternative, che ci fa vedere non che ciò che c'è, c'è perché avrebbe dovuto esserci, ma che ciò che c'è avrebbe potuto anche essere diverso. Che ci mostra non le basi degli edifici reali, ma in trasparenza le fondamenta di «edifici possibili».<sup>39</sup>

A me non interessa innalzare un edificio, ma piuttosto vedere in trasparenza dinanzi a me le fondamenta degli edifici possibili. Il mio scopo, quindi, è diverso dall'uomo di scienza, e il movimento del mio pensiero diverso dal suo. (Wittgenstein 2001, 28)<sup>40</sup>

concetto di bisogno ne *Il sapere* un modello esplicativo di tipo analitico. Si rimanda a questo proposito all'introduzione al presente volume.

**38** Vedi anche 64 e 89, dove Gargani scrive: «gli uomini hanno cercato di occultare le radici pratiche dei loro abiti intellettuali, come se presentissero una colpa riposta nelle matrici sociali della loro condotta e anche come se li avvertissero più facilmente esposti alle smentite e alle contraddizioni una volta che ne fossero mostrate le radici nella loro forma di vita». Cf. Davidson 2001, 190: «One goal of Wittgenstein's method is to get us turn toward ourselves, to see ourselves in the uses we make of our concepts, *as if our typical philosophical posture is to deny the humanity of our practices*» (corsivo aggiunto).

**39** La filosofia come creatrice di possibilità è un tema che Gargani mutua da Musil e dalla sua riflessione sugli 'uomini del possibile'. Cf. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. in Gargani 2009, 29: «Se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci dev'essere anche qualcosa che chiameremmo senso della possibilità. Chi lo possiede non dice, ad esempio: qui è accaduto questo o quello, accadrà, deve accadere; ma immagina: qui potrebbe, o dovrebbe accadere la tale o tal'altra cosa; e se gli si dichiara che una cosa è com'è, egli pensa: bè, probabilmente potrebbe anche essere diversa. Cosicché il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che potrebbe egualmente essere, e di non dar maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è». Su questi aspetti di Musil, cf. Bouveresse 1993.

**40** Annotazione scritta nel 1930. Cf. Wittgenstein 2001, 140: «Nulla è più importante della creazione di concetti fittizi che ci insegnano a capire quelli che già abbiamo». E



### 2.3.2 Antropologia speculativa

Ciò sarebbe, secondo Bouveresse, lo scopo principale di quella che egli chiama *l'antropologia speculativa*, ideata e impiegata da Wittgenstein, in particolar modo all'interno delle sue *Note sul Ramo d'Oro di Frazer*.<sup>41</sup> L'antropologia speculativa consisterebbe «nell'inventare sistematicamente forme di vita, tecniche di calcolo o di misurazione, giochi linguistici, ecc. immaginari, lontanissimi da quelli cui siamo abituati» (Bouveresse 2000, 63). Wittgenstein iniziò a interessarsi all'opera di Frazer nel 1930, anno in cui cercò di affrontarne la lettura, abbandonata, a quanto pare, dopo pochi capitoli del primo volume. La maggior parte delle annotazioni redatte da Wittgenstein al riguardo risalgono all'anno successivo, il 1931 - un gruppo minore di annotazioni è del 1936, le parte restante è successiva al 1948. La tematica antropologica Wittgenstein compie il passaggio, ripercorso poi anche da Gargani, da una considerazione prettamente linguistica del tema e del fenomeno del feticismo a una dimensione antropologica. Ne *Il sapere senza fondamenti* Gargani estende alla scienza lo stesso tipo di considerazioni elaborate da Wittgenstein sulla religione, sulla credenza religiosa, sui suoi cerimoniali e feticci. La differenza tra scienza e magia, tra atteggiamento scientifico e atteggiamento magico nei confronti della spiegazione degli eventi naturali, non si basa, secondo Wittgenstein, su una differenza ontologica tra lo scienziato e il mago, né tantomeno su una pretesa superiorità o maggiore efficacia delle sue categorie rispetto a quelle magico-religiose. La differenza sta nel percepirsi proprio della scienza come di un progresso, di un cammino orientato in avanti, laddove la magia non possiede nessuna direzionalità di questo tipo.<sup>42</sup> Se leggiamo quelle annotazioni wittgensteiniane in relazione a quelle scritte nello stesso periodo circa i fondamenti della matematica, è possibile concludere che certi feticci, siano essi religiosi o scientifici, assolvono alla precisa funzione di soddisfare alcuni bisogni quali quello di sicurezza.<sup>43</sup> Nella prospettiva di Wittgenstein i sistemi cognitivi, in quanto

---

anche: «Uno dei più importanti metodi che uso sta nell'immaginare uno sviluppo storico delle nostre idee diverso da quello accaduto realmente. Se facciamo questo vediamo i problemi da un punto di vista interamente nuovo» (78).

**41** Le annotazioni contenute nelle *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer* furono pubblicate per la prima volta, insieme al dattiloscritto complessivo di cui facevano parte, nel 1967. Erano quindi disponibili alla lettura di Gargani, all'epoca in cui egli scrisse *Il sapere senza fondamenti*. Su Wittgenstein e l'antropologia di Frazer si veda Rofena 2011.

**42** «Può suonare troppo semplice ma si può dire che la differenza fra magia e scienza consiste in questo, che esiste un progresso nella scienza ma non nella magia. La magia non ha una direzione di sviluppo che le sia intrinseca» (Wittgenstein, 2000b, 38).

**43** Le osservazioni di Wittgenstein aventi per oggetto la matematica furono redatte tra il 1934 e il 1944. Cf. Wittgenstein 1988.

tali, non tendono verso qualcosa, siamo noi che 'agiamo così', cioè in base a uno o più schemi cognitivi religiosi o scientifici «e ci sentiamo poi soddisfatti» (Wittgenstein 2000b, 22). È impropria la visione che attribuisce l'innalzamento di idoli a una mentalità 'primitiva' e alla sua scarsa comprensione delle cause naturali, perché anche nel quadro di una mentalità 'primitiva' si è in grado di operare una distinzione, proprio come facciamo noi comunemente, tra l'atto di trafiggere un'effigie raffigurante il proprio nemico e l'atto 'reale' di costruire una capanna di legno. Questo perché è insita nella natura la distinzione, presente quindi tanto nel 'primitivo' quanto in noi 'moderni', tra elemento cerimoniale ed elemento non cerimoniale o accidentale. Insita negli esseri umani sembra esserci la tendenza, non spiegabile ulteriormente, a superare i limiti linguaggio creando idoli e feticci ai quali poi permettiamo di governare e disciplinare le nostre vite e le nostre condotte, come se si trattasse di entità indipendenti e assolute.

Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale. Questo è in parte sbagliato, in parte assurdo, ma contiene anche qualcosa di giusto. (26)

Più che un animale razionale, dunque, l'uomo si definisce, almeno in parte, per il suo essere 'cerimoniale'. «Se si osserva la vita e il comportamento degli uomini sulla terra», scrive Wittgenstein,

si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare 'animali' quali nutrirsi, ecc., ecc., ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare 'rituali'. (22)

Per Wittgenstein come per Gargani tra questi rituali non rientrano solamente quelli a sfondo religioso o magico, ma anche quelli scientifico-matematici.

Nelle sue *Note su Frazer*, Wittgenstein mette anche in guardia dai pericoli della spiegazione storica: con essa si corre il rischio di presentare gli eventi sotto la forma di una progressione cronologica teleologicamente orientata. Qui come in molti altri luoghi, egli si mostra critico contro quella che è l'applicazione del nesso causa-effetto, modello esplicativo per la natura e le scienze naturali, alla storia e alla spiegazione storia. Anziché a una spiegazione storica in termini causali ed evolutivi dovremmo quindi mirare a una 'visione perspicua' dei fatti storici, delle nostre forme di vita. Tale visione consiste in una descrizione che porta in rilievo, in primo piano, le somiglianze e i nessi intermedi, senza voler stabilire tra di loro alcun nesso logico, ma sottolineando semplicemente una compresenza. Il rischio insito nel paradigma causalistico o nella 'prospettiva causale' consiste, secondo Wittgenstein, in una seduzione che ci

porta a dire: 'È ovvio - così doveva succedere'. Mentre si dovrebbe pensare: può essere andata così, oppure in molti altri modi. (Wittgenstein 2001, 77; corsivo nell'originale)<sup>44</sup>

La critica del concetto di causa è solidale con l'avversione nei confronti dell'ingerenza della 'meccanicizzazione logica' nella matematica, che, secondo Wittgenstein, si caratterizza sempre di più per il ricorso a modelli e apparati logico-deduttivi.<sup>45</sup>

Giusto e interessante non è dire: questo è nato da quello, ma: questo potrebbe esser nato così. (Wittgenstein 2000b, 50; corsivo nell'originale)

L'obiettivo di liberarci dalle gabbie costituite dai modelli scientifici necessitanti verso una definizione di possibilità alternative si raggiunge tramite una analisi chiarificatrice del nostro linguaggio, vale a dire del nostro apparato linguistico-concettuale preso nel suo insieme.<sup>46</sup> Come sostiene Wittgenstein nelle *Note*, «la magia poggia sempre sull'idea del simbolismo e del linguaggio», un linguaggio all'interno del quale «si è depositata un'intera mitologia» (Wittgenstein 2001, 31). Ecco quindi che si riafferma il tema della centralità del linguaggio, come luogo di contemporanea insorgenza dei rompicapo e delle perplessità filosofiche, come anche della possibilità di una loro dissolvenza. È a partire da questa prospettiva che Gargani intende ricondurre la scienza all'interno di un 'regime di grammaticalità' proprio del *linguistic turn*.

Tribù che danzano per avere la pioggia invece che usare la meteorologia o che immaginano che un uomo possa andare sulla luna, formano gli esempi dell'antropologia speculativa wittgensteiniana (Wittgenstein 1999c, § 106). L'obiezione fondamentale mossa da Wittgenstein al metodo antropologico-filosofico di Frazer è che, vere o false, giuste o sbagliate possono essere soltanto opinioni e non forme

<sup>44</sup> Annotazione del 1940. Tra le annotazioni tarde, sempre riportate in *Pensieri diversi*, rimandiamo anche alla seguente, datata 1947: «Nulla è più sciocco, ad esempio, delle chiacchiere su causa ed effetto nei libri di storia; nulla di più stravolto, di meno ragionato. Ma chi potrebbe fermarle dicendo questo?» (Wittgenstein 2001, 119).

<sup>45</sup> L'espressione *logische Mechanisierung* ('meccanicizzazione logica') appartiene a Robert Musil (*Der Mann ohne Eigenschaften*, cit. in Gargani 2003, 110). A questa critica si ricollega anche il tema della distinzione tra cause e ragioni delle azioni umane, ampiamente trattata da Wittgenstein nel *Libro blu* (si veda ad es. Wittgenstein 2000a, 23) e poi nelle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein 2009a, 294). Sul problema della causalità si veda anche Wittgenstein (2006).

<sup>46</sup> «I filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, ed hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza. Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità completa» (Wittgenstein 2000a, 28).

di vita. È erroneo e fuorviante affermare che danzare per far piovere sia un 'errore' basato sull'ignoranza delle cause naturali della pioggia così come appurate dalla scienza. Una cerimonia funziona come un sistema di divieti e permissioni: dice cosa devi e cosa non devi fare, senza un vero fondamento, senza bisogno di interrogarsi sul senso extra-cerimoniale di tali atti. Tali atti hanno senso solo all'interno della cerimonia e, viceversa, la cerimonia si definisce solo in rapporto a tali atti: essa non può dirsi tale se manca di qualcuno dei passaggi ritualizzati, ripetuti sempre uguali a sé stessi. In un certo senso così funziona anche la scienza, che, con tutte le sue procedure di verifica, di formazione e controllo sperimentale degli enunciati, non è altro che un insieme di riti e di cerimonie. Gli antichi temevano che disturbando l'armonia della natura un popolo e l'universo intero potessero esser trascinati in una comune catastrofe. In modo analogo l'uomo moderno protegge la sacrale divinità della scienza come parte integrante della sua forma di vita, che altrimenti risulterebbe esposta a possibilità di contraddizioni e revoca. Su questa base, Gargani, ne *Il sapere*, trae la convinzione che i nostri sistemi teorici, i nostri principi organizzatori dell'esperienza e della conoscenza, non assolvono a pure e disincantate funzioni cognitive, ma sono volte al controllo e al disciplinamento della nostra vita ed esperienza comune.

Il 'fondamento', l' 'essenza', i 'principi basici' non soddisfano funzioni cognitive, ma assolvono a differenti scopi che concernono le istituzioni sociali e culturali che disciplinano la nostra vita. (Gargani 2009, 22)<sup>47</sup>

Risultano funzionali a tale operazione tutte le entità concettuali astratte che hanno tagliato i ponti con le loro matrici costruttive, dimenticando di essere entità storicamente e antropologicamente prodotte, come l'essenza, il significato, la mente. A queste entità assegniamo lo scopo, una volta costituitesi, di spiegare qualcos'altro, di fungere da fondamento per qualcos'altro. Vale a dire che il sapere, una volta costituitosi sulla base delle nostre attività quotidiane e della nostra esperienza comune, nasconde e dimentica questa sua origine umile e bassa per poter controllare dall'altro che tale forma di esperienza rimanga costante e non vari nel tempo.

<sup>47</sup> Cf. Wittgenstein 2001, 25: «Che l'ombra dell'uomo, che ha l'aspetto di un uomo, o la sua immagine speculare, che la pioggia, il temporale, le fasi lunari, l'avvicinarsi delle stagioni, la somiglianza e la diversità degli animali fra di loro e rispetto all'uomo, i fenomeni della morte, della nascita e della vita sessuale, in breve tutto ciò che l'uomo anno per anno osserva intorno a sé, intrecciato nei modi più diversi, svolga un ruolo nel suo pensiero (nella sua filosofia) e nelle sue usanze, è ovvio o, possiamo dire, è proprio ciò che sappiamo realmente e che è interessante».

All'interno de *Il sapere senza fondamenti* Gargani fa ricorso, almeno dalla seconda metà in poi, a modelli interpretativi marcatamente antropologici:

Il ripercuotersi perentorio di un sistema di divieti e di permisioni entro l'interiorità animale ha modellato quella struttura di intese, di circuiti cognitivi, di atteggiamenti 'motivati' cui diamo ordinariamente il nome di 'pensiero' [...] La riflessione è sorta dalle resistenze opposte da un ambiente di vita [...] *Gli ostacoli, i pericoli, le difficoltà hanno impersonato le prime norme, le prime regole, cioè l'originario sistema di divieti e di permisioni.* (Gargani 2009, 116; corsivo nell'originale)

Gargani fa cioè risalire il nostro sistema di regole, la nostra sintassi grammatico-concettuale a un sistema di norme che abbiamo trovato e ricevuto dalla natura e a i pericoli che ci mettono di fronte all'alternativa tra pensare o morire. In quest'ottica il pensiero assumerebbe lo statuto darwiniano di carattere selettivo che ha permesso agli individui che pensavano di sopravvivere, condannando gli altri a sopperire. Qui Gargani scrive ancora da una prospettiva machiana, in base alla quale la scienza è la strutturazione di un pensiero nato dal bisogno antropologico dell'uomo di adattarsi all'ambiente. In quest'ottica, egli sostiene infatti che:

*Il pensiero è una paura trasformata, è una paura che si è data una attrezzatura metodica.* (116; corsivo nell'originale)

Oltre a ciò, nelle pagine conclusive de *Il sapere*, Gargani si appella a un altro fattore antropologico: il fatto che la nostra vita sia basata sull'appropriazione privata di oggetti (123-5). Su questo stesso modello o bisogno antropologico abbiamo conformato anche la nostra conoscenza e la nostra condotta intellettuale. Anche quest'ultima assume l'aspetto di una lotta continua per l'acquisizione di un potere disposizionale privato sugli oggetti, in questo caso oggetti di conoscenza. Gargani sembra presentare questo come un dato ultimo, ineliminabile, semplicemente da riconoscere. Gli aspetti antropologici de *Il sapere* sono forse tra gli esiti più problematici e controversi del volume. In particolare, lo statuto di norme affidato a ostacoli naturali quali un burrone o un incendio provocato da un fulmine rimane poco chiaro. Quello che ci interessa sottolineare è che in essi si compie una strategia epistemologica ispirata tanto a Mach quanto a Wittgenstein, in cui la scienza è descritta come nato e sviluppatosi 'insieme', sullo stesso piano, di moltissime altre attività umane, considerate non scientifiche, non intellettuali.

*Il sapere* ricevette molte e feroci critiche, contribuendo così a rinfocolare il dibattito epistemologico e filosofico in generale.<sup>48</sup> Parlare di conoscenza come «strutturazione metodica del caso» significava mettere in crisi in maniera radicale la possibilità di una scienza vera, universale e oggettiva. Gargani sottraeva l'aspetto della necessità e dell'inesorabilità dalla nostra forma di esperienza del reale, dalla conoscenza scientifica, nonché dalle procedure operative e linguistico-concettuali che la producono e sostengono. Così facendo *Il sapere senza fondamenti* veniva criticato per incoraggiare un irrazionalismo relativista e conservatore, che dispiaceva per ragioni diverse tanto ai marxisti quanto ai cattolici. Insieme alla scienza finivano nell'obiettivo critico de *Il sapere* anche tutti gli altri tipi di conoscenza o attività intellettuale, come quella matematica, filosofica e religiosa.

Rispetto al problema storiografico, rimane aperta la questione relativa al ruolo che riveste ne *Il sapere* l'appello alla storia e alla spiegazione storica. Come abbiamo visto, in generale esso sembra risultare in un appello alla natura umana e alle sue forme di vita. A volte, invece, questo sembra configurarsi come un appello non antropologico a una prassi, intesa come l'attività dell'operare con i simboli (linguistici, simbolici, matematici), come un fattore al contempo interno ed esterno alla scienza o alla struttura del sapere in genere, che possa funzionare come riferimento esplicativo ultimo. Il concetto di forma di vita, con tutta la sua ambiguità e problematicità non può servire da salvagente filosofico o *passe-partout*: un termine che pretende di spiegare troppe cose non ne spiega in realtà alcuna. Dietro al fatto che per Wittgenstein una forma di vita non si può fondare o spiegare, ma solamente descrivere, si è spesso argomentato che di essa non si può di conseguenza dire niente, che su di essa non può far presa alcuna critica né uno sguardo esterno. Questo ha condotto inevitabilmente a letture relativistiche di Wittgenstein e conseguentemente, in maniera solidale, alla sanzione di una filosofia conservatrice contrassegnata da un totale immobilismo all'insegna del dover 'lasciare tutto com'è'.

Nel capitolo seguente proveremo a 'dissodare il linguaggio', ponendoci l'obiettivo di mostrare come sia proprio nella filosofia del linguaggio di Wittgenstein che si possono reperire le risorse filosofiche e le condizioni di possibilità per un collegamento effettivo della scienza e dei campi del sapere alla prassi e alle forme di vita (Wittgenstein

<sup>48</sup> Gargani 2002b, 40: «Devo dire che questo libro, *Il sapere senza fondamenti*, che credo che abbia avuto molta diffusione, ebbe vicissitudini tormentose, nel senso che anche colleghi che mi erano molto vicini provavano diffidenza, lo trovavano un libro addirittura pericoloso; nella casa editrice che l'ha pubblicato, l'Einaudi, il libro per alcuni mesi sparì, non se ne sapeva nulla [...] Esposi questo libro una volta all'Istituto Gramsci di Roma, dove fui quasi dileggiato».

2001, 27). Una disamina e uno sguardo più vicino alla matrice wittgensteiniana dei concetti chiave de *Il sapere senza fondamenti* attraverso i quali si opera la critica linguistica del feticismo scientifico ci permetterà di articolare una risposta alla questione relativa al legame tra sapere e condotte umane.





---

## 3 Wittgenstein: dal linguaggio come calcolo ai giochi linguistici

---

**Sommario** 3.1 Alcune tradizioni interpretative. – 3.2 Il *Libro blu*. – 3.2.1 Grammatica. – 3.2.2 Il modello grammaticale oggettuale. – 3.3 Il *Libro marrone*. – 3.3.1 Addestramento e disciplina. – 3.3.2 Logica del doppio e rappresentazione anticipata. – 3.3.3 Desiderio di generalità. – 3.3.4 Giochi linguistici.

L'uso della parola *nella prassi*  
è il suo significato.  
(Wittgenstein, *Libro blu*, 1933-34)

### 3.1 Alcune tradizioni interpretative

Sulla vita e il pensiero di Ludwig Wittgenstein (1889-1951) esiste una vastissima bibliografia in continua espansione.<sup>1</sup> Fino agli anni Sessanta, la ricezione di Wittgenstein è stata quasi globalmente incentrata sulle tematiche logico-formali legate alla sua opera filosofica principale, l'unica da lui pubblicata in vita, il *Tractatus logico-philosophicus*. Essa iniziò a destare enorme interesse già a partire dagli anni Venti, conseguentemente alla sua pubblicazione,

---

**1** Per un'introduzione complessiva al pensiero di Wittgenstein cf. Perissinotto 2018 e per una discussione critica di alcuni degli aspetti linguistici, ontologici ed etici della filosofia wittgensteiniana si veda Perissinotto 2010c.

soprattutto nell'ambiente accademico viennese. La pubblicazione graduale dell'immenso *Nachlass* ad opera degli esecutori testamentari Alice Ambrose (1906-2001), Rush Rhees (1905-1989) e Georg H. von Wright (1916-2003), ha poi passo dopo passo aperto la strada a nuove letture dell'opera del filosofo austriaco. L'importante lezione di Francesco Barone (1923-2001) traghettò in Italia, attraverso Wittgenstein, i temi del neopositivismo logico a cui soprattutto i membri del Circolo di Vienna avevano legato l'immagine e l'insegnamento di colui che consideravano il loro maestro e ispiratore. Altri interpreti della prima generazione italiana furono Mario Trinchero (1934-2009) e Amedeo G. Conte (1934-2019), che pure agirono nell'alveo dell'impostazione propria anche di Barone. Gargani, allievo di Barone, ha contribuito fortemente a una 'virata' delle modalità interpretative da applicare alla filosofia dell'austriaco. Dall'inizio i suoi lavori sono improntati a un carattere storiografico, volti a inserire ogni concetto, ogni nozione all'interno del percorso filosofico complessivo di Wittgenstein e poi, di lì, all'interno di quel panorama culturale mitteleuropeo fatto di scienza, letteratura, arte, musica e architettura in cui il pensatore viennese si formò e visse parte della sua vita.<sup>2</sup>

Pierre Hadot (1922-2010), con una serie di quattro saggi redatti a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta,<sup>3</sup> è stato tra i primi a introdurre Wittgenstein e la sua filosofia in Francia.<sup>4</sup> Dapprima interessato al misticismo del *Tractatus*, Hadot si è poi rivolto al tema della storicità comportata dal concetto di giochi linguistici, con particolare riferimento alle *Ricerche filosofiche*. Jacques Bouveresse (1940-2021) è stato poi il vero capostipite dei commentatori francesi di Wittgenstein, contribuendo sin dalla fine degli anni Sessanta a una declinazione delle tematiche a egli legate in direzione antropologica.

In America invece, dopo Ambrose, Max Black (1908-1988) e Norman Malcolm (1911-1990), che furono studenti di Wittgenstein, Stanley Cavell (1926-2018) è stato tra i primi a sviluppare da un interesse sistematico per il filosofo del linguaggio austriaco un progetto

<sup>2</sup> Per un inquadramento della ricezione di Wittgenstein in Italia cf. Gargani 1973 e Belohradsky 1972.

<sup>3</sup> *Reflexions sur les limites du langage, à propos du Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein* era il titolo di una conferenza tenuta da Hadot il 29 aprile del 1959 presso il Collège Philosophique, il cui testo fu poi pubblicato nello stesso anno all'interno della *Revue de Métaphysique et de Morale*; «Wittgenstein philosophe du langage I e II» sono due articoli scritti per la rivista *Critique*, sempre nel '59; ancora sulla *Revue de Métaphysique et de Morale* Hadot pubblicò, nel 1962, il testo intitolato «Jeux de langage et philosophie». Questi testi sono raccolti in Hadot 2006.

<sup>4</sup> Riguardo a questo primato è Hadot stesso a riconoscere che in realtà già Albert Shalom, con una serie di articoli annuali a partire dal 1956, e Stanislas Breton nel suo volume *Situation de la philosophie contemporaine* (1959), si erano interessati al filosofo austriaco.

filosofico autonomo.<sup>5</sup> La sua tesi di dottorato, *The Claim to Rationality*, rimasta inedita fino alla sua riformulazione nel 1979, nell'opera monumentale *The Claim of Reason* (Cavell 1999), è una pietra miliare che ha aperto nuove prospettive filosofiche legate al pensiero di Wittgenstein. Cavell si è occupato di etica, estetica, letteratura, di Shakespeare e di scetticismo e il suo uso originale di Wittgenstein ha generato una spinta interpretativa che ancora non si è esaurita. Dal 2000 c'è stata infatti una svolta radicale nell'ambito della filosofia wittgensteiniana, grazie all'uscita del volume *The New Wittgenstein* (Crary, Read 2000)<sup>6</sup> opera collettanea che raccoglie contributi di commentatori americani come Cavell, appunto, James Conant, Cora Diamond, Hilary Putnam (1926-2016) e David Finkelstein. Il *New Wittgenstein*, principalmente attorno ai temi dell'etica non normativa e del nonsense, ha intrapreso una strada interpretativa originale che si è andata opponendo spesso in maniera frontale a quella definita per opposizione 'standard', di cui Gordon P. Baker (1938-2002) e Peter M.S. Hacker sono considerati i rappresentanti principali in ambito anglosassone.<sup>7</sup> Tra i lettori anglosassoni, Gargani ha sicuramente tratto molto da Brian McGuinness (1927-2019) e molti sono i suoi riferimenti anche alle riflessioni di Baker e Hacker.<sup>8</sup> Possiamo però constatare come dopo il 2000 l'interesse per il filone 'newwittgensteiniano' sia cresciuto in Gargani, mentre sono diminuiti i richiami a Baker e Hacker.<sup>9</sup> Il mio tentativo è quello di far interagire questi filoni tra di loro e, attraverso Gargani, in vista di un approccio epistemologico di matrice wittgensteiniana, che può essere considerato come risultante di tutti questi indirizzi eterogenei. Per il filone americano ci riferiremo soprattutto al Cavell di *The Claim of Reason*, precursore del *New Wittgenstein*, prestando particolare

<sup>5</sup> Per una storia della recezione e dei 'tradimenti' della filosofia di Wittgenstein in ambito anglosassone cf. Tripodi 2009.

<sup>6</sup> Con contributi di S. Cavell, D. Cerbone, J. Conant, A. Crary, C. Diamond, D.H. Finkelstein, J. Floyd, J. McDowell, H. Putnam, R. Read, E. Witherspoon.

<sup>7</sup> Per due testi che ben condensano le ragioni dell'opposizione di questi due filoni interpretativi ci riferiremo anche in seguito a Hacker 2003; Conant 2005.

<sup>8</sup> McGuinness fu tutore di Gargani durante un soggiorno di studio e ricerca di quest'ultimo all'Università di Oxford, all'inizio degli anni Sessanta.

<sup>9</sup> È possibile mettere in relazione ciò con il crescente interesse, nel percorso filosofico di Gargani, per tematiche e modelli esplicativi più orientati verso i domini dell'etica e soprattutto dell'estetica. Già nel corso degli anni Ottanta Gargani inizia a dedicarsi intensamente anche alla narrazione, a problematiche filosofiche legate alla letteratura nonché a temi di antropologia della conoscenza. L'interesse poi per il nuovo filone interpretativo è segnalato senza dubbio prima da *Wittgenstein. Dalla Verità al Senso della Verità* (2003) e successivamente da *Wittgenstein, musica, parola, gesto* (2008), in cui le acquisizioni del gruppo di filosofi americani vengono tematizzate esplicitamente da Gargani, che riesce a inglobarle in una svolta interpretativa già in un certo senso avvenuta autonomamente in lui. Si veda a questo proposito Donatelli 2010.

attenzione alla versione fornita dalla Pitkin in *Wittgenstein and Justice* (Pitkin 1993).

La filosofia di Wittgenstein viene presentata come divisa in due fasi diverse e successive, la prima corrispondente alle tesi espresse nel *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e la seconda comprendente una lunga serie di riflessioni culminate nella pubblicazione postuma delle *Ricerche filosofiche* (1953). Talvolta si fa riferimento anche a un 'terzo' Wittgenstein, relativo alle riflessioni su concetti epistemologici quali 'conoscenza', 'credenza' racchiuse principalmente in *Della certezza* (1969). A lungo, il 'secondo' e il 'terzo' Wittgenstein sono stati presentati come in totale contrapposizione rispetto al 'primo'. La letteratura secondaria più recente, invece, ha cercato di sottolineare gli elementi di continuità tra i diversi momenti della riflessione wittgensteiniana.<sup>10</sup> Rispetto a questo schema, il Wittgenstein sul quale ci concentreremo è un Wittgenstein 'di mezzo', per così dire, a metà strada tra il *Tractatus* e le *Ricerche*. Tutta la serie di riflessioni attorno ai temi del linguaggio e dell'antropologia sviluppate da Wittgenstein negli anni Trenta è ancora relativamente poco studiata rispetto all'attenzione che la letteratura pone sui due testi cardine del 1921 e del 1953. Questa fase si caratterizza per elementi di pensiero la cui originalità non viene notata se si considerano semplicemente come un preambolo o una anticipazione della seconda maniera di filosofare di Wittgenstein. Questa ricognizione delle tematiche del 'Wittgenstein intermedio' ci aiuterà a capire meglio quali capisaldi wittgensteiniani siano presupposti dalla filosofia espressa ne *Il sapere* all'interno del dibattito epistemologico italiano degli anni Settanta. La strategia filosofica dispiegata ne *Il sapere senza fondamenti*, nonché gran parte dei concetti fondamentali su cui poggia la sua struttura argomentativa, sono elaborati a partire da analoghi concetti wittgensteiniani: 'logica del doppio', 'critica del fondamento', 'esperienza comune', 'prassi', 'educazione', 'addestramento'. Altri temi de *Il sapere* sono di estrazione o ispirazione wittgensteiniana, come la critica del 'modello oggettuale' e dell'ontologia a esso connessa.

<sup>10</sup> Sulla questione del 'conteggio' delle differenti fasi della filosofia di Wittgenstein cf. Perissinotto 2018, 21-2.

### 3.2 Il Libro blu

Il *Libro blu* e il *Libro marrone* (nomi dovuti ai colori delle copertine con le quali copie ciclostilate dei testi circolarono tra gli studenti di Cambridge) furono pubblicati nel 1958 sotto il nome di *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations" Generally Known as the Blue and Brown Books*, in quanto comunemente ritenuti gli scritti preparatori che abbozzano i temi e i concetti la più compiuta espressione dei quali si trova nelle *Ricerche filosofiche*.<sup>11</sup>

Le osservazioni contenute nel *Libro blu* vengono dettate da Wittgenstein ai suoi studenti di Cambridge nel 1933-34 e rappresentano quindi uno spaccato vivido delle riflessioni del filosofo austriaco al punto in cui esse si trovavano tra la fine degli anni Venti e la prima metà dei Trenta, tra quella che viene normalmente considerata la sua 'prima' e la sua 'seconda' filosofia. Vizio di molta letteratura secondaria, specie anglosassone, è quello di riferirsi quasi esclusivamente alle *Ricerche filosofiche* e a pochi altri scritti tardi, per spiegare la cosiddetta seconda maniera di filosofare del filosofo austriaco.<sup>12</sup> Più che a essere accurati a livello storiografico, riconoscere l'originalità della fase intermedia del pensiero di Wittgenstein, prestare attenzione al mutare e alle ragioni interne del mutamento stesso, serve a gettare maggior luce su molti aspetti problematici della sua filosofia. Se si mette la lente d'ingrandimento su questo periodo salta agli occhi un insieme di concetti, termini e nozioni che appaiono, spariscono e poi in alcuni casi ritornano, spesso con significati radicalmente diversi. Questi concetti testimoniano un lavoro intellettuale, segno a sua volta di una mutazione graduale, di un processo senza salti, sebbene tutt'altro che lineare. Le conversazioni, osservazioni e annotazioni wittgensteiniane degli anni che prenderemo in esame, che vanno grossomodo dal 1929 al 1935, sono contenute sotto numerosi titoli tratti dal corposo *Nachlass*. Le conversazioni di Wittgenstein con gli esponenti del Circolo di Vienna, il *Big Typescript*, le *Osservazioni filosofiche*, la *Grammatica filosofica*, le *Lezioni di Cambridge 1930-1933*, il *Libro blu* e il *Libro marrone* fotografano il processo subito dalla filosofia di Wittgenstein fra la pubblicazione del *Tractatus* (1921) e la composizione delle *Ricerche filosofiche* (1941-49).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Per una guida alla lettura delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein cf. Spinicci 2002.

<sup>12</sup> *The Claim of Reason*, ad esempio, nelle parti esplicitamente dedicate alla disamina delle articolazioni della filosofia del linguaggio wittgensteiniana, fa uso massiccio e quasi esclusivo delle *Ricerche*. Questo ha dettato un po' la linea anche per molti autori successivi, che hanno incentrato gli appigli di moltissime tematiche wittgensteiniane solo a sezioni delle *Ricerche*. La critica deve essere rivolta anche ad analisi come quelle della Pitkin, che, pur avendo inaugurato una direzione proficua negli studi wittgensteiniani, dimentica o sorvola sul carattere specifico del Wittgenstein del periodo intermedio.

<sup>13</sup> Per un tentativo di periodizzazione della vita e dell'opera di Wittgenstein cf. Soladini 2009.

Prima di passare all'analisi di questa fase intermedia, tuttavia, occorre richiamare per sommi capi la visione del linguaggio del cosiddetto 'primo' Wittgenstein. Com'è noto, Wittgenstein nel *Tractatus* aveva sviluppato una teoria del linguaggio che si basava sul potere di raffigurazione degli enunciati atomici, non ulteriormente analizzabili e indipendenti tra loro. Questi enunciati avevano la capacità di raffigurare la realtà, o meglio un singolo stato di cose, in maniera del tutto indipendente. Vale a dire che nessun enunciato atomico era per principio deducibile e quindi dipendente da altri. Ciò consentiva, una volta scomposti gli enunciati complessi nei loro componenti atomici, di confrontare singolarmente questi ultimi, termine a termine, con la realtà. Ciò era possibile grazie al presupposto dell'isomorfismo logico che Wittgenstein postulava tra linguaggio e realtà, i quali condividevano la stessa forma logica, cioè la stessa molteplicità e la stessa struttura.<sup>14</sup> A seguito della composizione del *Tractatus*, Wittgenstein decide di abbandonare la filosofia, ritenendo, tra l'altro, di averne risolto nell'essenziale i problemi fondamentali (Wittgenstein 2009a, 5).

Il *Tractatus* però aveva suscitato interesse a Vienna, tanto che alcuni anni più tardi, nel 1927, Wittgenstein fu coinvolto in alcune discussioni con Carnap, il matematico Herbert Feigl (1902-88), Moritz Schlick (1882-1936) e Friederich Waismann (1896-1959), ovvero alcuni dei membri di quello che di lì a poco si costituirà col nome di Circolo di Vienna. Nel 1929, dopo otto anni di sospensione formale dell'attività di ricerca filosofica, Wittgenstein decide tornare a dedicarsi alla filosofia, spinto dalla possibilità di contribuire alle discussioni allora in corso circa i fondamenti della matematica.<sup>15</sup> Durante le conversazioni con alcuni degli esponenti del Circolo di Vienna (che rifiutò peraltro sempre di incontrare in gruppo, durante le normali sedute del giovedì), poi ridottisi ai soli Schlick e Waismann, tutte a cavallo degli anni Venti e Trenta (protrattesi almeno fino al 1932, cioè anche dopo il definitivo insediamento di Wittgenstein a Cambridge), Wittgenstein discute soprattutto di tematiche legate alla matematica e alla filosofia della matematica. La spinta propulsiva assicurategli dai problemi di questa disciplina gli fornisce l'occasione per ripensare lati della sua filosofia precedente, esposta nel *Tractatus*. In particolare, Wittgenstein, è sempre più portato a dubitare della sua idea di linguaggio come raffigurazione della realtà, in virtù della considerazione che

<sup>14</sup> Per un'introduzione alla lettura del *Tractatus* si veda Frascolla (2000). Si rimanda invece a Vagelli 2012a per la discussione di alcune nuove interpretazioni di quest'opera di Wittgenstein.

<sup>15</sup> Secondo più resoconti (McGuinness 1975, 5; Monk 1990, 249-51; Wright 1967, 13) ciò avvenne principalmente a causa del fatto che Waismann e Feigl invitarono Wittgenstein ad assistere, nel Marzo del 1928, a una conferenza tenutasi a Vienna dal matematico intuizionista Luitzen Brouwer (1881-1966), dal titolo *Mathematik, Wissenschaft und Sprache* e che impressionò moltissimo lo stesso Wittgenstein.

una medesima coordinata della realtà (ad esempio il colore di un oggetto, la sua lunghezza e via dicendo) può essere effettivamente determinata in modi diversi. La sua concezione raffigurativa non aiutava cioè a escludere le contraddizioni dal linguaggio, in quanto non bastava per imporre al linguaggio una descrizione univoca della realtà. A essere problematica era proprio la presupposta indipendenza degli enunciati atomici, che componevano il linguaggio, tanto che Wittgenstein inizia a virare verso una concezione del linguaggio come sistema di proposizioni, unite tra di loro e applicate in un certo senso tutte insieme, direttamente o indirettamente, al singolo stato di cose preso in considerazione. Le costanti logiche, che prima erano sole a rendere possibili inferenze e passaggi deduttivi all'interno del linguaggio, adesso non bastano più e Wittgenstein rivolge la sua attenzione anche alle regole di un linguaggio, considerate come una sintassi più ampia rispetto alle costanti. Le regole o costanti logiche sono soltanto una parte di tutte le regole che caratterizzano la sintassi linguistica (vedi Gargani 2000a, XVII). È dunque a partire dalle conversazioni con gli esponenti del Circolo di Vienna che Wittgenstein inizia a interessarsi al concetto di regole. Regole qui ancora intese come insieme di relazioni interne tra le proposizioni che formano il sistema del linguaggio, come i legami e i lacci che tengono unito e rendono coerente quel sistema. Loro compito principale è evitare inferenze scorrette non più in riferimento alle caratteristiche intrinseche delle costanti logiche e in modo interno rispetto a una singola proposizione, ma secondo regole 'sistemiche', che connettono e uniscono cioè tutto il sistema delle proposizioni:

Se dico p. es. che quel punto nel campo visivo è *blu*, so anche che non è verde, rosso, giallo, ecc. Io ho applicato ad esso d'un sol colpo l'intera scala dei colori. Ho applicato di un sol colpo l'intera *scala dei colori*. Questo è il motivo per cui un punto non può avere contemporaneamente diversi colori [...] Tutto questo non lo sapevo ancora quando scrivevo il mio libro [...] Non avevo ancora visto che un'inferenza può anche questa forma: un uomo è alto due metri, perciò non è alto tre metri. (Wittgenstein 1975, 51; corsivo nell'originale)

Parte importante delle annotazioni redatte da Wittgenstein tra il febbraio del 1929 e il luglio del 1930, raccolta sotto il titolo di *Osservazioni filosofiche*, è volta a sottolineare l'importanza attribuita al concetto di 'relazione interna' per una descrizione univoca o non contraddittoria della realtà. In questa fase Wittgenstein riflette sulla possibilità che il linguaggio assomigli a un sistema chiuso e autosufficiente, dominato da ferree regole di sintassi logica. In questo quadro il linguaggio veniva a essere accomunato da Wittgenstein a un calcolo, a una notazione con la quale effettuare procedure di calcolo. Come in un calcolo matematico, se si hanno determinati operatori (nel nostro

caso operatori linguistici o logici) e si vuole con essi compiere un'operazione, giungere a un risultato, è necessario e sufficiente che si seguano le regole sintattiche implicate dagli operatori stessi. In questa fase, il rapporto tra linguaggio e calcolo è per Wittgenstein qualcosa di più di un'analogia. Il 21 settembre 1931, nel corso di una conversazione con Waismann, Wittgenstein fa un esempio illuminante a proposito della sua concezione del linguaggio come calcolo: se c'è un contenitore di benzina con un'etichetta che dice «benzina», quell'etichetta fungerà come regola della tua applicazione, del tuo calcolo, quando ti dirò «passami la benzina» e tu andrai a prendere, leggendo l'etichetta, proprio quel contenitore e non un altro (Wittgenstein 1975, 159). L'azione di andare a prendere il contenitore rappresenta per Wittgenstein nient'altro che «un passo ulteriore nel calcolo determinato da regole», per il quale si danno due sole possibilità: il procedere o il non procedere secondo le regole. Comprendere una proposizione e agire conseguentemente significa, in questo quadro, calcolare secondo le regole. Le regole del linguaggio-calcolo venivano assunte come guide esatte che 'dall'alto', in maniera preordinata rispetto alle applicazioni e quindi alle procedure di calcolo, determinavano quelle procedure operative stesse. Si supponevano in grado di far ciò secondo una prerogativa di determinazione analitica di una sequenza di valori potenzialmente infinita a partire da una formulazione iniziale. Come scrive giustamente Gargani, in questa fase Wittgenstein è del tutto convinto che nella proposizione si applichino «le parole in conformità alle regole della sintassi, così come nella matematica applichiamo i segni secondo le regole del calcolo» (Gargani 2000a, XXI). L'unità linguistica di base, il nome o sostantivo, in questa fase, è concepito, come lo era già nel *Tractatus*, come una etichetta che si appone, per così dire, alle cose al fine di calcolare o operare con esse. Questa concezione è in vigore, o quanto meno si riverbera fino al *Libro blu*, quindi almeno fino al 1933:

Io ho sempre cercato di eliminare la tentazione di pensare che 'debba esservi' ciò che si chiama: un processo mentale di pensiero, di speranza, di desiderio, di credenza, indipendente dal processo d'espressione d'un pensiero, d'una speranza [...] E ti darò questa regola meccanica: se tu hai perplessità sulla natura del pensiero, della credenza, della conoscenza, e così via, sostituisci al pensiero l'espressione del pensiero, etc. La difficoltà che sta al centro di questa sostituzione consiste in questo: l'espressione della credenza, del pensiero, etc., non è che un enunciato - e l'enunciato ha senso solo come membro d'un sistema di linguaggio; come espressione entro un calcolo. (Wittgenstein 2000a, 58)

Wittgenstein sostiene che non abbiamo bisogno di rinviare le spiegazioni linguistiche a stati o atti mentali, in quanto il nostro linguaggio



funziona esattamente come un calcolo.<sup>16</sup> Egli suggerisce di sostituire domande sulla natura del pensiero e degli atti mentali con domande circa l'espressione del pensiero. I nostri atti mentali non si mostrano a noi se non come 'espressioni mentali', cioè come enunciati linguistici, che, come tutti gli altri, fanno parte di un sistema e quindi di un calcolo. Questa concezione del linguaggio come sistema e calcolo si rivelerà di lì a poco insoddisfacente per Wittgenstein in quanto rigida e limitata, quindi transitoria. La riflessione sulle regole e sul loro significato, infatti, non è ancora emersa nel modo esplicito e preponderante come lo sarà nel *Libro marrone* con la tematica del 'seguire una regola' e la sua connessione con l'educazione e l'addestramento (vedi Rhees 1958). In effetti Wittgenstein non sembrò mai pienamente soddisfatto di questa riformulazione del suo pensiero, tanto che osteggiò sempre, anche se spesso in modo indiretto, la pubblicazione di uno scritto che contenesse queste tesi, la cui stesura e la cui prefazione sarebbero state a cura dello stesso Waismann.

Siamo nel momento di transizione dalla concezione del linguaggio come raffigurazione a quella del significato come uso: questa seconda, molto nota acquisizione del pensiero wittgensteiniano ha le sue basi proprio nella visione intermedia del linguaggio come sistema o calcolo e quindi nel *Libro blu*. Ciò perché la struttura di relazioni interne che tiene insieme un sistema linguistico lo fa funzionare governando l'uso delle espressioni, consentendo cioè alcuni usi e proibendo altri. Come già detto, le costanti logiche del *Tractatus* non esauriscono la sintassi: questa adesso ha una presa diretta sugli usi linguistici, che salgono di conseguenza in primo piano. Il linguaggio inizia a diventare cioè una grammatica, ovvero un insieme di regole che, almeno per come sono intese in questa fase, paiono dirci ciò che ci è permesso fare e ciò che non ci è permesso fare con le proposizioni. Questa visione risulta ancora in costruzione nelle *Osservazioni filosofiche*, considerate all'epoca da Wittgenstein come l'abbozzo di un'opera da pubblicare e che più delle conversazioni con Schlick e Waismann fa da cerniera o da ponte con i *Libri blu e marrone*. Nelle *Osservazioni*, ad esempio, Wittgenstein si riferisce ancora all'idea di un isomorfismo tra quelle che considera come relazioni interne a un simbolismo e relazioni che ritiene invece essere esterne rispetto a esso.<sup>17</sup>

È possibile sostenere che, fino al 1930-32, il pensiero di Wittgenstein attraversi una fase intermedia dai contorni sfumati,

<sup>16</sup> Riflessioni rilevanti a proposito della dottrina degli atti intenzionali sono già presenti nelle *Osservazioni filosofiche*.

<sup>17</sup> Wittgenstein 1999b, 17: «Vorrei dire: se ci fosse soltanto la connessione esterna, proprio nessuna connessione si lascerebbe descrivere, perché noi descriviamo la connessione esterna solo con l'aiuto dell'interna. Se questa viene a mancare, ci viene a mancare l'appoggio indispensabile per poter descrivere una qualsiasi cosa».

difficilmente definibile, dalla quale sarebbe anche potuto procedere per direzioni diverse o ripiegare invece all'indietro, verso il *Tractatus*. Ciò è segnalato, tra l'altro, dal fatto che il ritorno di Wittgenstein alla filosofia e a Cambridge è segnato dalla pubblicazione, che rimase la sua ultima, dell'articolo «Some Remarks on Logical Form», che si inserisce pienamente nell'alveo del *Tractatus*. Più tardi Wittgenstein stesso rivelò a George E. Moore (1873-1958) che questo articolo era per lui di pressoché nessun interesse o importanza:

Nel luglio successivo, sempre nel 1929, Wittgenstein partecipò alla sessione congiunta della *Mind Association* e della *Aristotelian Society* a Nottingham, presentando un breve contributo intitolato *Some Remarks on Logical Form*. Questo fu il solo scritto di filosofia che pubblicò in tutta la sua vita oltre al *Tractatus*. In una lettera a *Mind* del 1933 giudicò 'debole' questo suo saggio; e dopo il 1945 gli occorre di parlarne in maniera ancor più svalutativa, dicendo all'incirca che, quando l'aveva scritto, stava elaborando delle nuove idee che erano ancora a uno stadio di incertezza e confusione, e che perciò non credeva che esso meritasse la minima attenzione. (Moore, cit. in Wittgenstein 2009b, 58)

Se «incertezza e confusione» caratterizzano ancora questa fase, è però indubbio che con il *Libro blu* Wittgenstein compia dei passi in avanti decisivi, ad esempio rispetto al modo di concepire il rapporto tra linguaggio «ideale» e linguaggio «comune»:

È errato dire che in filosofia noi consideriamo un linguaggio ideale contrapposto al nostro linguaggio comune. Ciò, infatti, dà l'impressione che noi pensiamo di poter migliorare il linguaggio comune. Ma il linguaggio comune è perfettamente in regola. (Wittgenstein 2000a, 40)<sup>18</sup>

È l'abbattimento della distinzione o antitesi tra un linguaggio ordinario, quotidiano, ambiguo, inaffidabile e perciò inservibile e un linguaggio invece primario o ideale, che avviene a totale favore del

**18** Cf. Wittgenstein 1975, 34: «Credo che abbiamo essenzialmente un solo linguaggio, il linguaggio comune. Non abbiamo bisogno di inventarne uno nuovo o di costruire una simbolica: il linguaggio quotidiano è già il linguaggio, a condizione che sia liberato dalle ambiguità che contiene» (corsivo nell'originale). Questo pensiero fa parte di una conversazione tenutasi a casa di Schlick domenica 22 dicembre 1929, quindi grossomodo coevo alle altre annotazioni sullo stesso tema, presenti nelle *Osservazioni filosofiche*. Cf. Wittgenstein 1999b, § 1: «Il linguaggio fenomenologico, o 'linguaggio primario', come io lo chiamavo, oggi non l'ho più in mente come obiettivo; oggi non lo ritengo più indispensabile»; § 3: «Che strano se la logica si occupasse di un linguaggio 'ideale' e non del nostro! Che cosa dovrebbe esprimere infatti, quel linguaggio ideale? Di certo quello che ora esprimiamo nel nostro linguaggio ordinario; ma è questo linguaggio, allora, che la logica deve indagare».

primo linguaggio sul secondo, a dischiudere definitivamente le porte al nuovo modo di pensare di Wittgenstein. Occorre precisare ancora che non si tratta di una svolta nel senso di mutazione radicale, di abbandono totale dell'impostazione filosofica precedente o dei risultati raggiunti fino a quel momento: si tratta piuttosto di un accumulo progressivo di riflessioni critiche che, nel corso degli anni, portano Wittgenstein a riformulare gran parte delle stesse immutate questioni filosofiche in una forma diversa, oppure a tentare di scioglierle con una metodologia o un approccio diversi. Riflessioni come quella riportata sopra, a cavallo tra la fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta, possono sembrare sorprendenti, se confrontate con le tesi ancora espresse da Wittgenstein in «Some Remarks on Logical Form», che, pubblicato nel 1929, presenta ancora una distinzione netta tra linguaggio fenomenologico e ordinario.

Alla concezione del significato di una espressione linguistica come il suo uso, Wittgenstein arriva, sempre a cavallo tra il '29 e il '30, tramite una tesi intermedia espressa nelle *Osservazioni filosofiche*, secondo la quale «il senso della proposizione è il suo scopo» (Wittgenstein 1999b, § 15; corsivo aggiunto). Considerando le cose da questa prospettiva, Wittgenstein inizia a concepire le parole come strumenti, considerati, valutati e compresi in virtù dell'operazione che ci consentono o meno di portare a termine. Un'asta, in questo senso, diventa una leva solo grazie all'applicazione che se ne fa (§ 14). Il linguaggio, globalmente considerato, può essere assimilato a una cabina di pilotaggio o posto di manovra, in cui le parole sono come delle leve che servono tutti a scopi diversi, ma tutte sono mosse con le mani (§ 13). Su questa scia il significato di una proposizione può essere concepito come l'uso regolato di essa - in modo del tutto solidale con il proposito, già espresso da Wittgenstein, di allontanarsi in modo sempre più definitivo da un riferimento a stati, processi o rappresentazioni mentali o psicologici che starebbero dietro alla proposizione. Il pensare non è un'oscura attività mentale ma l'attività dell'operare con i segni, del loro uso regolato. Qui avviene il ribaltamento fondamentale di prospettiva che fa delle modalità di impiego delle espressioni linguistiche l'unica vera matrice del loro significato, rifiutando qualsiasi appello a ogni eventuale paradigma ideale di significato.

Nel *Libro blu*, e ancor più nel *Libro marrone*, Wittgenstein modifica anche la sua concezione delle regole. Quelle che governano il linguaggio non sono delle regole rigide e le nostre pratiche linguistiche non sono guidate da una grammatica costituita da regole indipendenti rispetto al nostro uso delle espressioni linguistiche stesse. Già all'interno del *Libro blu* le regole iniziano a esser messe in discussione, alla luce del fatto che il nostro utilizzo del linguaggio non è mai così rigido e schematico come prevede la similitudine con il calcolo. «In generale», sostiene Wittgenstein, «noi non usiamo il linguaggio

secondo regole rigorose - né, d'altronde, esso ci è stato insegnato secondo regole rigorose» (Wittgenstein 2000a, 37). Ciò che succede è che noi, tentati dai modelli di razionalità scientifico-matematica, cerchiamo di estendere quei modelli anche al nostro linguaggio. Ciò corrisponde a un «modo molto unilaterale di considerare il linguaggio»:

In pratica, ben di rado noi usiamo il linguaggio come un tale calcolo. Non solo noi non pensiamo alle regole d'uso (definizioni, etc...) mentre usiamo il linguaggio, ma in molti casi non sappiamo neppure indicarle quando ce lo chiedono [...] sarebbe come supporre che i bambini, ogni volta che giocano a palla, giochino un gioco secondo regole rigorose. (37)

Da questo punto di vista il significato di un'espressione non può più essere la posizione da essa assunta all'interno del sistema di tutte le proposizioni, ma diventa invece il ruolo che essa ricopre all'interno di un'attività simile a un gioco. Per una migliore analisi del problema del significato Wittgenstein suggerisce di passare dallo studio dell'espressione 'significato di una parola' a quello dell'espressione 'spiegazione del significato di una parola', in quanto la grammatica della seconda espressione può aiutarci a capire la prima. Ci sono domande davanti alle quali ci arrestiamo, che ci sembrano metafisiche e invece sono grammaticali: invece di chiedere 'che cos'è la lunghezza?', dobbiamo muoverci in senso operativo e domandarci 'come la misuriamo?'. Questo è ciò che secondo Wittgenstein scioglie il crampo mentale generato da una domanda metafisica sul significato di una parola.

Ci troviamo di fronte ad una delle grandi fonti di disorientamento filosofico: noi cerchiamo una sostanza in corrispondenza ad un sostantivo; un sostantivo ci induce a cercare una cosa che corrisponda ad esso. (5)

Facciamo domande metafisiche sul significato perché crediamo che a esso corrisponda una qualche tipo di essenza o entità nel mondo, sia esso un oggetto fisico o uno stato mentale, interno e psicologico. Corriamo il rischio di voler «cercare il carciofo reale spogliandolo delle sue foglie» (162)<sup>19</sup> o di concepire il significato come «il nesso occulto istituito dalla mente tra una parola e una cosa», come se questo nesso magico contenesse «tutto l'uso della parola così come

**19** Cf. Gargani 2009, 68, dove si sottolinea come noi, di fatto, misconosciamo la matrice costruttiva, derivata dall'uso, delle nostre espressioni, quando crediamo che «il significato» di esse appaia «come una proprietà occulta, interna all'espressione del simbolismo». Di questa concezione 'essenzialistica' del significato Gargani mette in luce le connessioni con il modello oggettuale e quindi con il fondazionalismo.

il seme può dirsi contenere l'albero» (100).<sup>20</sup> Tendiamo inoltre a pensare il funzionamento del linguaggio come scisso in due parti, una inorganica, che consiste nella manipolazione dei segni, e una organica che consiste nel comprenderli, nell'intenderli, ovvero nel pensare (8). Come se il segno linguistico fosse un segno morto, che riceve il soffio vitale dall'atto mentale nel momento in cui viene da esso inteso. Smontare questa impostazione sostanzialistica del significato è ciò che Wittgenstein si propone nel *Libro blu*, sostenendo ad esempio, che l'unica cosa che dà vita al segno è l'uso (11). Qui compie quel passaggio fondamentale, caratteristico della svolta linguistica da lui promossa, che consiste nel passare da una domanda ontologico-metafisica sull'esistenza a una linguistica sul significato e quindi sull'uso.

Il passare dal domandarsi che cosa una cosa significhi, per capire che cosa una cosa sia, al chiedersi come in generale rendiamo conto del significato di un termine è una mossa che nel *Libro blu* però adombra ancora in qualche modo quella concezione secondo cui la spiegazione del significato di una parola, efficacemente condensato in una definizione, può sopperire al gap di comprensione tra parlanti. Per rendere conto del significato di una parola o di un'espressione linguistica, Wittgenstein prende in esame due tipi di definizione: quella verbale e quella ostensiva. Della prima si è insoddisfatti, in quanto ci fa passare di definizione in definizione senza mai farci avvicinare all'oggetto. La seconda, che consiste nell'indicare un oggetto, pare invece permetterci questo avvicinamento, ma solo in un primo momento. Ci si rende presto conto che anche questa soluzione è problematica in quanto di molti termini del nostro linguaggio, come 'uno', 'non', 'numero', non sembra potersi dare una definizione ostensiva. Secondariamente, anche l'atto di indicare, in cui propriamente consisterebbe la definizione, è a sua volta passibile di interpretazione, quindi non necessitante. Le osservazioni raccolte nel *Libro blu* vanno complessivamente nella direzione di legare il significato all'uso, ma tramite quelli che Wittgenstein chiama 'criteri'. Questi sono intesi come aspetti o contesti dell'uso di un'espressione che sono esplicitati nella sua definizione. Il concetto di criterio tiene quindi in gioco il ruolo della definizione o della spiegazione verbale nella teoria del significato.<sup>21</sup> I criteri per l'utilizzo di una espressione han-

**20** La posizione al riguardo rimane costante anche nel *Libro Marrone*, dove si ripete: «v'è una fortissima tentazione di immaginare che il dare un nome consista nel mettere in relazione, nel correlare, in un modo peculiare e piuttosto misterioso, un suono (o un altro segno) con qualcosa [...] Si potrebbe quasi immaginare che il denominare sia fatto mediante un peculiare atto sacramentale, e che questo produca qualche relazione magica tra il nome e la cosa» (Wittgenstein 2000a, 219).

**21** Infatti, sempre nel *Libro blu*, si trova l'osservazione seguente: «Ora, una definizione spesso ci chiarisce la *grammatica* di una parola [...] Non dimenticare: le parole hanno i significati che noi abbiamo dato ad esse, e ad esse noi diamo significati mediante spiegazioni. È possibile che io abbia dato una definizione d'una parola ed abbia

no un rapporto tautologico e definitorio nei confronti dell'espressione stessa. I criteri di una espressione linguistica, o per converso i criteri che rendono una situazione o un contesto passibili dell'applicazione di una determinata espressione linguistica, determinano il modo in cui la grammatica di quell'espressione si connette al mondo.

### 3.2.1 Grammatica

Il concetto di grammatica gioca in Wittgenstein un ruolo fondamentale. Seppur in questa fase sia solo accennata, essa è già sufficientemente tratteggiata da permettere a Wittgenstein un allontanamento ulteriore rispetto alla visione del linguaggio come calcolo. Per grammatica Wittgenstein non intende l'insieme delle norme o precetti meta-linguistici per la corretta formazione di proposizioni. La grammatica di una determinata espressione consiste, nel *Libro blu*, nell'insieme degli usi e delle corrette applicazioni di quella determinata espressione, nell'elenco immaginabile delle sue occorrenze possibili o intellegibili. In più di un'occasione, nel *Libro blu*, Wittgenstein usa intercambiabilmente il termine «grammatica di un'espressione» con quello «uso di un'espressione» (Wittgenstein 2000a).<sup>22</sup> Nella sua prospettiva, infatti, la grammatica infatti va a coincidere con l'uso linguistico di un'espressione e non si identifica, invece, con qualcosa di esterno che sarebbe preposto al regolamento 'da fuori' della pratica linguistica. Questo tema sarà affrontato frontalmente, da Wittgenstein, nelle *Ricerche filosofiche*. Nella sezione 138 si conserva tutto il senso di grammatica già elaborato nel *Libro Blu*: «Della grammatica della parola 'sedia' fa parte l'espressione 'sedere su una sedia'» (Wittgenstein 1999a, § 138).

L'idea cioè che certe espressioni del nostro linguaggio siano collegate all'interno di una grammatica e che la relazione che noi stabiliamo tra *definiens* e *definiendum* non è necessaria. Essa non è neanche arbitraria però: la connessione tra espressioni del nostro linguaggio, come 'misura della lunghezza' e 'lunghezza', o 'misurazione del tempo' e 'tempo', è una connessione tra concetti e a stabilirla non è una convenzione verbale che possa essere rimossa e rimpiazzata in ogni momento da qualsiasi altra. Secondo alcuni interpreti, Wittgenstein pensa alle connessioni della grammatica come il riflesso di quelle che sperimentiamo nella nostra vita: il fatto che noi normalmente

---

usato quella parola conformemente alla definizione, oppure che coloro che mi hanno insegnato l'uso di quella parola mi abbiano dato la spiegazione» (Wittgenstein 2000a, 38-40; corsivo nell'originale).

<sup>22</sup> Wittgenstein 2000a, 35: «Dicevamo che un modo d'esaminare la grammatica (l'uso) della parola 'sapere' era domandarci che cosa noi chiameremmo: 'venire a sapere' nel particolare caso che noi stiamo esaminando».

usiamo una sedia, un oggetto fatto in un certo modo, per il proposito di sederci in un certo modo, è una connessione che sperimentiamo di fatto, che viene quindi registrata all'interno del nostro 'codice grammaticale' non scritto e poi nuovamente applicata o proiettata nei vari contesti tramite i criteri (vedi Pitkin 1993, 116-39). Come solo un'azione svolta in un determinato modo, secondo determinati criteri, appunto, conta come un sedersi, così non un qualsiasi oggetto potrà essere una sedia, ma solo quell'oggetto specifico che consente il sedersi in quel determinato modo.

Dobbiamo quindi concludere che la grammatica dipende da come stanno in realtà le cose? A questa domanda, postagli durante una lezione a Cambridge nel febbraio del 1936, Wittgenstein risponde che effettivamente la grammatica deve dipendere dal fatto che le cose stanno «in un certo modo», perché se così non fosse, «se [le cose] non fossero costanti - non saremmo portati a fare ciò che con esse facciamo». La proposizione «Questo è il piede di Greenwich», riferito a una linea tracciata alla lavagna, è una proposizione grammaticale, cioè definisce parte della grammatica dell'espressione «piede di Greenwich»; mentre, sempre in riferimento alla stessa linea, «Questo è lungo I piede» non lo è, perché è una proposizione empirica, informativa sul mondo, effetto di una misurazione. Ora, dice Wittgenstein, se quella linea alla lavagna, il nostro modello, cambiasse continuamente di lunghezza, non saremmo disposti ad accettarlo come modello, come riferimento del misurare. Ecco in quale senso si può dire che la grammatica dipende dai fatti, cioè da come stanno le cose, indipendentemente da noi.<sup>23</sup> Per meglio dire: la grammatica e il nostro linguaggio non possono basarsi su delle regolarità naturali o su fatti generali riguardo la realtà. Ma queste regolarità e fatti non sono necessità logiche. Ciò sembra implicare che per cambiare la nostra grammatica o per mutare il fatto che le occorrenze delle espressioni 'sedia' e 'sedere su una sedia' siano associate o associabili, dovrei cambiare il mio modo di usare le sedie. In questa prospettiva la grammatica wittgensteiniana ha due piani, livelli o direzioni: un piano, un livello o una direzione dal basso, per il quale la grammatica è in qualche modo non arbitraria ma ancorata, per così dire, alla nostra vita, alla nostra esperienza comune; dall'altro lato però la grammatica sembra dettare dall'alto i limiti

**23** Wittgenstein 2007b, 115: «Se la grammatica usata dipenda da come stanno in realtà le cose. Si suggerisce che in certe condizioni i giochi linguistici perdono il loro senso. (Disegnando una linea alla lavagna): 'Questo è il piede di Greenwich', in quanto deve essere distinto da 'Questo è lungo I piede'. La seconda proposizione dipende da una misurazione, la prima no. Se trovassimo che il segno di cui si tratta non è rimasto costante, non saremmo portati a usarlo come riferimento nel misurare. È questo il modo in cui la grammatica dipende dai fatti. Se le cose non stessero in un certo modo - se non fossero costanti - non saremmo portati a fare ciò che con esse facciamo».

possibili della nostra esperienza empirica.<sup>24</sup> La grammatica quindi galleggerebbe in equilibrio, a metà tra questi due estremi, equidistante da questi due piani.

La problematicità del rapporto tra la nostra grammatica, ovvero i nostri criteri linguistici da una parte, e le nostre forme di vita, dall'altra, è al centro dell'interesse di Cavell. Nel mondo di un bambino che sta imparando il linguaggio non si può dire che esistano cose come i bilanci, i fatturati o le aliquote. Egli apprende dell'esistenza di alcune cose imparando il significato delle parole che servono a esprimere quelle cose nel linguaggio. Il fatto che un qualcosa esista nel mondo di un bambino è legato al significato che la parola o le parole che si usano per esprimerle hanno un significato per lui. E il significato di quelle parole dipende a sua volta dal modo in cui il bambino le ha apprese e dalle forme di vita in cui questo apprendimento è avvenuto.<sup>25</sup> Cavell ci parla ad esempio dell'espressione «nutrire», che non può non avere relazioni grammaticali con espressioni come «aver fame», «essere sazio» e via dicendo. Proprio il collegamento che ci è dato di sperimentare nella forma di vita ci rende possibile collegare quelle espressioni e capire pienamente il significato di «dare da mangiare ad una scimmia», ad esempio (Cavell 1999, 183). Nella grammatica di una espressione si trova traccia anche delle differenze tra quella espressione e molte altre, a essa collegabili. È in questo senso che la concezione del linguaggio come sistema può rimanere valida: quando compio consapevolmente l'azione di cui «nutro una scimmia» è l'espressione, so che questa espressione è simile, ma anche diversa da quella «nutro un leone», perché esse non si risolvono nella medesima azione. Usi metaforici o insoliti delle espressioni linguistiche, come ad esempio «nutri la macchina», diventano comprensibili perché, grazie alla grammatica, siamo in grado di «dotare di senso» la proiezione di uno o più termini già noti in contesti o formulazioni nuove. Per Cavell, impariamo le parole in determinati contesti e la nostra capacità di *sense making*, di 'fare senso', cresce in maniera commisurata alla nostra acquisizione di criteri. In lettura il concetto di criterio è una connessione non rigida e non a-priori tra la grammatica di una espressione e il suo uso o la sua applicazione. Ciò sgombra il campo dal rischio che i criteri diventino a loro volta delle norme che guidano in anticipo l'applicazione, misconoscendo

**24** La Pitkin parla a questo proposito di una versione 'trascendentale' in senso kantiano della grammatica, in quanto il sistema grammaticale fornirebbe le condizioni di possibilità della nostra esperienza del mondo.

**25** Cavell 1999, 177: «In learning language you learn not merely what the name of things are, but what a name is; not merely what the word for 'father' is, but what a father is [...] you do not merely learn the pronunciation of sounds, and their grammatical orders, but the 'forms of life' which make those sounds the words that they are, do what they do [...] And Wittgenstein sees the relations among these forms as 'grammatical' also».



così l'apporto costruttivistico che l'applicazione ha avuto sui criteri. In secondo luogo, questa lettura contribuisce a spostare l'attenzione dal significato inteso come forma o struttura occulta e soggiacente all'espressione linguistica ai processi di attribuzione del significato da parte dei parlanti.

Molti interpreti ritengono che la discussione sul dove e come tracciare il confine tra ciò che nel linguaggio ha significato e ciò che non lo ha sia lo snodo fondamentale della filosofia di Wittgenstein. In questo, gli interpreti vedono anche il principale punto di continuità tra la filosofia del *Tractatus* e quella delle *Ricerche*, cioè tra la prima e la seconda maniera di filosofare di Wittgenstein. Un problema, quello del senso e del nonsenso, che ha insomma accompagnato Wittgenstein in tutte le fasi della sua vita e della sua riflessione. Se questo è un punto che genera un certo consenso tra gli interpreti di Wittgenstein è altrettanto vero che questi si dividono nettamente sul modo di intendere il problema in oggetto. Secondo Baker e Hacker, ad esempio, c'è una sostanziale continuità tra il concetto di grammatica del Wittgenstein intermedio e quella che, nel *Tractatus*, Wittgenstein definiva la *sintassi logica del linguaggio*:

Wittgenstein had, in the *Tractatus*, seen that philosophical or conceptual investigation moves in the domain of rules. An important point of continuity was the insight that philosophy is not concerned with what is true or false, but rather with what makes sense and what traverses the bounds of sense [...W]hat he called 'rules of grammar' [...] are the direct descendants of the 'rules of logical syntax' of the *Tractatus*. Like rules of logical syntax, rules of grammar determine the bounds of sense [...] Grammar, as Wittgenstein understood the term, is the account book of language. Its rules determine the limits of sense, and by carefully scrutinizing them the philosopher may determine at what point he has drawn an overdraft on Reason, violated the rules for the use of an expression and so, in subtle and not readily identifiable ways, traversed the bounds of sense. (Baker, Hacker 1985, 39-55)

Si ritiene comunemente che per l'espressione di un determinato pensiero sia sufficiente che le parole componenti l'espressione del pensiero siano di per sé significanti e che esse siano combinate correttamente, secondo regole opportune. Solitamente si ritiene anche che il 'primo Wittgenstein' imponesse alle proposizioni il limite della sintassi logica, cioè la necessaria compatibilità logica delle parti costituenti la proposizione, come regola per la loro sensatezza. Il 'secondo Wittgenstein' avrebbe sostituito la grammatica alla sintassi logica come limite invalicabile, semplicemente aggiungendo al criterio della correttezza sintattica quello della compatibilità di certi significati con determinati contesti d'uso. Muovendo da questo quadro, interpreti

come Baker e Hacker, ritengono che si diano frasi intrinsecamente o grammaticalmente significanti o insignificanti e contesti intrinsecamente adatti o inadatti a quei significati. Così facendo si rischia, però, di assumere la grammatica come il discriminare tra enunciati sensati da enunciati insensati, da un lato, e di fare di Wittgenstein, dall'altro, il filosofo che si sarebbe impegnato tutta la vita a prescrivere al linguaggio e ai parlanti cosa essi possano e non possano dire. Si finisce così per creare due livelli distinti di nonsenso (e quindi di senso): il nonsenso semantico, proprio di un enunciato intrinsecamente insensato, e quello pragmatico, di un enunciato invece incomprensibile, in quanto ben formato e in sé sensato, ma applicato a un contesto specifico tale da renderlo incomprensibile. Il significato, la sensazione di un'espressione, torna a essere qualcosa di scisso dall'uso, qualcosa che appartiene alla proposizione per sua natura e che può proiettarsi o meno in un determinato contesto.

Questi sono i rischi di una concezione forte della grammatica e del nonsenso messi in luce soprattutto dagli interpreti del *New Wittgenstein*, i quali si propongono, invece, di mettere in luce una versione opposta, non-sostanziale, del nonsenso. Il problema del nonsenso, in Wittgenstein, sta nella ricerca, propria della filosofia tradizionale, dei significati delle espressioni linguistiche prese in isolamento, senza un riferimento 'sistematico' al loro uso e al contesto del loro utilizzo. Vale a dire che i filosofi usano spesso un linguaggio che in realtà è 'in vacanza', che 'gira a vuoto'. Ciò non accade normalmente, quando seguiamo il nostro linguaggio ordinario, ma soprattutto quando filosofiamo. A quel punto il significato delle parole inizia a farsi confuso e ambiguo e ciò che sperimentiamo è una vera e propria 'allucinazione' o 'illusione di significato': il filosofo pensa di dire qualcosa quando in realtà non sta dicendo alcunché. Questo nonsenso filosofico non è dovuto a una erronea costruzione della frase a livello sintattico, o a una proiezione erronea, in un contesto sbagliato, di una proposizione corretta: il linguaggio 'gira a vuoto' semplicemente perché non riceve un senso dal contesto in cui lo si applica. Per quanto visto, l'idea centrale che si va facendo strada nel Wittgenstein del periodo intermedio è quella del collegamento sempre più sistematico del significato all'uso. Da questo possiamo solo concludere che ciò che le parole dicono, ciò che significano, dipende da ciò che esse fanno all'interno di un contesto d'uso.<sup>26</sup> Come abbiamo visto, ne-

**26** La concezione non-sostanziale del nonsenso soggiace e detta la linea anche un po' a tutti gli altri scritti contenuti nel *New Wittgenstein*, rappresentandone sotto molti aspetti una delle acquisizioni più innovative e cariche di conseguenze. Questa concezione gioca un ruolo centrale in funzione del mantenimento della possibilità di critica nei confronti del nostro linguaggio e delle nostre forme di vita. Una funzione quindi indispensabile per la possibilità stessa del cambiamento sociale razionale. Vedi anche Gargani 2008, XIII-XV.

gli anni che vanno grossomodo dal 1929 al 1935, Wittgenstein supera la tentazione di tale visione rigida delle regole, della grammatica e del funzionamento del nostro linguaggio. Se nel biennio 1929-30 Wittgenstein si esprime spesso ancora a favore di una sintassi che regola in precedenza l'uso delle espressioni, è altrettanto vero che sta contemporaneamente tralasciando queste posizioni, sempre più convinto della loro carattere fuorviante.

Il concetto di grammatica rappresenta uno degli snodi più importanti della filosofia del linguaggio di Wittgenstein, senz'altro uno dei più profondi e articolati. La grammatica sembra il luogo dove si gioca la partita filosofica relativa agli errori e ai grattacapi concettuali. Spesso Wittgenstein definisce un errore filosofico come un errore grammaticale: un errore cioè che consiste nell'attribuzione di una grammatica propria di un enunciato empirico a un enunciato invece metafisico (Wittgenstein 2002, § 90). Su questo tipo di errore, che potremmo definire categoriale, Wittgenstein non cambia idea: è l'unico tipo di errore che ravvisa e critica come tale sin dal *Tractatus*. Ma, contrariamente a quanto sembrano sostenere Baker e Hacker, il modo di dissolvere un tale errore non è quello di mostrare quali criteri grammaticali siano stati violati in una data circostanza. Ciò che fa scomparire un errore di questo tipo è piuttosto una 'visione perspicua' della grammatica della parola o dell'espressione linguistica coinvolta. Strumentale al raggiungimento di una tale visione è un tipo di ricerca grammaticale che potremmo definire, sulla scorta di Cavell, come una ricerca che riunisce tutti i nostri criteri per l'utilizzo di un concetto particolare (vedi Conant 2005, 63-4).

Sostanzialmente nello stesso spirito della mossa di Cavell e di Conant, anche se molti anni prima, Bouveresse, in un intervento intitolato «La notion de 'grammaire' chez le second Wittgenstein», contrastava in modo provocatorio e interessante la nozione di grammatica in Wittgenstein con la cosiddetta grammatica generativa di Chomsky. Quest'ultima, basandosi sui principi della ricorsività e della generazione automatica, voleva spiegare la peculiare creatività della nostra competenza linguistica nei termini di una facoltà mentale innata di generare meccanicamente e in modo potenzialmente illimitato nuove applicazioni o proiezioni per un termine acquisito. La grammatica generativa di Chomsky, basandosi sui principi della ricorsività e della generazione automatica, portava alle estreme conseguenze il concetto di una grammatica intesa in senso forte. Bouveresse mostra abilmente come ciò, oltre a non spiegare affatto la creatività del parlante (in quanto si fa riferimento all'attualità di un'estensione automatica infinita, il contrario quindi della creatività), sia estremamente diverso e opposto al modo in cui Wittgenstein concepisce la grammatica e il modo in cui la grammatica entra in relazione con le nostre performances linguistiche e, tramite queste, con la nostra esperienza del mondo.

Pour lui [Wittgenstein] une 'grammaire' représente nécessairement beaucoup plus qu'un système de réglementation formel de la parole et de l'écriture, elle est une institution qui régit tous les aspects interdépendants d'un même comportement social et ce que Wittgenstein appelle la 'grammaire' d'un mot, par exemple, c'est toujours les règles de son usage effectif dans un jeu de langage particulier. (Bouveresse 1970, 180)

Concorde a ciò è il rifiuto wittgensteiniano di un modello meccanicistico automatico-causale, sia nella spiegazione della dimostrazione o deduzione matematica, sia nella spiegazione dell'apprendimento o della performance linguistica. La grammatica non è un sistema formale di regolamentazione della parola e della scrittura, ma una istituzione che sottostà ed è presupposta da tutti i nostri comportamenti sociali. Da questo punto di vista, la conclusione che è possibile trarre è che la grammatica è tutt'altro che un insieme di norme sintattiche rigide e univoche che determina o causa l'azione. La grammatica può e deve essere intesa come un'istituzione fondamentalmente sociale, in quanto inestricabilmente connessa con la nostra forma di vita.

### 3.2.2 Il modello grammaticale oggettuale

Un tale modo di concepire la grammatica, il ruolo che essa riveste nell'apprendimento del linguaggio e nei confronti della strutturazione dell'esperienza può essere utile all'epistemologia. È su questa concezione della 'grammatica' che Gargani costruisce molti dei passaggi argomentativi del *Il sapere senza fondamenti*, che rappresenta così un punto di contatto estremamente fecondo tra la filosofia del linguaggio e l'epistemologia, intesa come filosofia della scienza. Ne *Il sapere* Gargani parla della grammatica, della creazione di una nuova grammatica, come di uno degli aspetti più rilevanti legati alla costituzione e all'introduzione di una teoria scientifica. Egli radicalizza in ottica wittgensteiniana il discorso epistemologico di Kuhn, mettendo in luce il legame tra una visione standard della teoria scientifica, da un lato, e un concetto forte o sostanziale di grammatica, dall'altro.

Per teoria scientifica Gargani intende un costrutto intellettuale che consiste di due parti o operazioni fondamentali: la costruzione di una grammatica e, parallelamente, l'istituzione di un 'mondo di oggetti'.

Si può dire che ciascuna teoria scientifica ha offerto nel corso storico una grammatica del proprio ambito oggettuale, ossia ha espresso un corpo di asserzioni su una sfera di oggetti modellati secondo regole e procedure la cui definizione è immanente alla grammatica

(cioè alle categorie dell'uso logico-linguistiche) che disciplina l'intera strategia del ragionamento scientifico. (Gargani 2009, 33)

Nella grammatica di una teoria scientifica gli 'oggetti' sono le entità teoriche ai quali la teoria si riferisce, delle quali essa si predica. Ogni teoria stabilisce una nuova grammatica, nel senso che la grammatica introdotta da una teoria scientifica delinea gli oggetti del discorso scientifico e la modalità del riferimento a essi. Essendo l'enunciato la modalità di riferimento all'oggetto, la grammatica stabilisce le condizioni di possibilità di enunciati-veri e corrispondentemente di enunciati-falsi circa gli oggetti. La teoria scientifica è così una grammatica nella misura in cui fa delle asserzioni su degli oggetti e con ciò compie il doppio gesto di definire questi oggetti enunciandoli e di stabilire il modo di formulare asserzioni corrette su di essi. Un'asserzione scientifica, sostiene Gargani, «deve sottostare a regole secondo cui un modello grammaticale consente l'accesso al dominio degli oggetti» (34).

Gargani riconosce come a questa visione della scienza siano giunti in molti, alcuni dei quali addirittura spingendosi oltre e arrivando a vedere in tutto questo processo grammaticale soltanto una tautologia. Il rapporto stretto tra categorie grammaticali della scienza, oggetti della scienza e suoi enunciati rischia di diventare solo un rapporto tra verità arbitrarie, analitiche e autoevidenti. Secondo l'analisi che Gargani compie nel capitolo intitolato «Strategia geometrica del mondo fisico», è stato Cartesio a impostare la rappresentazione degli oggetti scientifici, della *res extensa*, da parte del sapere scientifico, attraverso un modello concettuale precedente l'esperienza, innato. L'innatismo cartesiano si fondava infatti, secondo Gargani, sull'evidenza, ovvero sul principio dell'autoriferimento analitico del soggetto alle proprie strutture cognitive.

Sulla scorta di Wittgenstein, Gargani sottolinea come la grammatica scientifico-filosofica abbia assunto tradizionalmente il ruolo strategico di una ontologia, cioè di una teoria degli oggetti e delle entità del mondo. Come abbiamo visto, negli anni 1929-35 Wittgenstein supera la tentazione di ridurre il linguaggio a un calcolo, la cui grammatica operi in modo rigoroso e preordinato rispetto agli usi, decretandone a priori il senso o la mancanza di senso. La riflessione wittgensteiniana prosegue nella direzione di una critica della grammatica intesa in senso forte. Gargani, su questa scia, scandaglia tutti i rischi del riferimento ossessivo e feticistico alla grammatica in ambito epistemologico.

Già nella nozione di linguaggio come sistema di proposizioni tra loro interconnesse da una serie di relazioni interne, Wittgenstein compiva il fondamentale passo strategico di avversare il modulo ontologico degli oggetti (o «modello oggettuale», come Gargani lo definisce ne *Il sapere*) proprio di tutta la filosofia tradizionale, fino a Frege e Russell.

Quando Frege e Russell parlavano di oggetti, avevano sempre in mente ciò che il linguaggio rende con un sostantivo, diciamo cioè i corpi come sedie e tavoli. L'intera concezione degli oggetti è dunque strettissimamente correlata con la forma soggetto-predicato delle proposizioni. (Wittgenstein 1975, 30)<sup>27</sup>

Il 'modello oggettuale' veniva da Wittgenstein rifiutato sul piano logico-matematico, in quanto la formalizzazione di proposizioni del tipo «in questa stanza tutti gli uomini indossano pantaloni», è pensata da Russell come basata sulla possibilità di un'enumerazione completa degli oggetti presenti nella stanza. È nel tentativo di emanciparsi da questa procedura meccanica che Wittgenstein va alla ricerca di altri modi di descrizione.

La filosofia è stata, ed è tuttora dominata dal modello 'oggetto-designazione', 'soggetto-predicato'. Gli oggetti sono ritenuti sussistenti di per sé, vale a dire in modo indipendente rispetto alle nostre concettualizzazioni. In quanto entità autonome essi costituiscono la base delle teorie scientifiche, le quali sugli oggetti del mondo dovevano edificarsi, basarsi, fondarsi e a essi rivolgersi e ritornare, al fine di enunciare verità su di essi. L'impostazione logica aristotelica ha dettato non solo un modello di analisi logica imperniato sulla diade soggetto e predicato, ma anche un modello filosofico e ontologico generale. Da esso è derivato il modello semantico oggetto-designazione, che ha regnato incontrastato fino in epoca moderna, con Frege. È come se ci fossimo abituati ad analizzare la realtà, a «scomporre le cose in pezzi nel mondo», sminuzzandolo nei suoi componenti atomici, concordemente all'analisi logica del linguaggio. Ma, come sostiene Wittgenstein, «diciamo di questa sedia che è verde e di quella sedia che è verde e questo non analizza la sedia né la fa a pezzi» (Wittgenstein 2007a, 94; Cf. Gargani 2010b, 91-2).

È a questo proposito che Gargani ci parla dello schema oggettuale come parte integrante di una teoria scientifica, ed è qui, in questa concezione linguistica-filosofica, che risiede la possibilità di una filosofia della libertà, una filosofia, cioè, che va alla ricerca di possibilità differenti e alternative di organizzazione intellettuale. Per Gargani studiare, analizzare, relativizzare e quindi anche intravedere una possibilità di revoca del modello oggettuale significa in fin dei conti spingerci a una visione perspicua della nostra grammatica, relativizzandola e rendendo al contempo pensabile un cambiamento di strategia grammaticale per i nostri comportamenti linguistici. Ciò è possibile se ci sforziamo di intravedere la possibilità di altre grammatiche, grammatiche 'non oggettuali'. Non si tratta di mettere in

<sup>27</sup> Questo frammento fa parte di una conversazione avvenuta domenica 22 dicembre 1929.

questione l'esistenza di una realtà indipendente e oggettiva. Si parla, piuttosto, del modo in cui una teoria mira a parlare della realtà. Per Gargani, avere una grammatica oggettuale, imperniata sullo schema oggettuale, significa avere un modello semantico di connessione tra linguaggio e realtà impostato sulla relazione oggetto-designazione e un modello proposizionale di tipo analogo, quello soggetto-predicato. Questa duplice impostazione ha dominato e domina tutt'ora dall'alto quasi ogni tipo di produzione del discorso, da quello scientifico a quello di senso comune, passando per quello letterario. Ma questa visione standard non è in realtà iscritta in un ordine delle cose, né in un ordine cognitivo né in uno ontologico.

Gargani trova in Wittgenstein la possibilità di rinunciare a descrivere la realtà in termini di oggetti e di loro proprietà, riconoscendo il ruolo essenzialmente strategico, grammaticale, funzionale e non ontologico che ha rivestito e riveste la nozione di 'oggetto'.<sup>28</sup> La simbologia logica impostata sul modello oggettuale ha disciplinato dall'alto la nostra descrizione del mondo fisico e dell'esperienza comune, dice Gargani, puntando sempre alla massima generalità e univocità.

Il modello oggettuale degli elementi della rappresentazione dell'esperienza, o i sistemi della logica e della matematica, nei loro ambiti rispettivi, non sono descrizioni o raffigurazioni di dati di fatto, o rispettivamente, di strutture ideali compatte per sé compiute. Essi sono o riflettono procedure operative; sono sintomi, cioè, di qualcosa che si è fatto o che si è costruito, anziché di qualcosa che si sarebbe semplicemente descritto o intravisto. (Gargani 2009, 50; cf. 2002b, 39)

Il riferimento all'oggetto è in questo senso simile al riferimento alla 'sostanza' o a un 'fatto': oggetto, sostanza e fatto sono comunemente utilizzati come terminali, elementi costitutivi di teorie, spiegazioni o descrizioni del mondo. Dovremmo invece riconoscerli come nient'altro che modelli grammaticali e, in quanto tali, come fluidi e revocabili. Non si tratta di eliminare il concetto di sostanza o di oggetto, quanto piuttosto di riportarne alla luce la formazione 'artigianale' (Gargani 2009, 64).

La scienza e le sue teorie ripresentano lo stesso schema duale, fondato sugli oggetti con le loro proprietà e su un soggetto cosciente con le sue facoltà cognitive. L'oggettificazione è un fenomeno che avviene all'interno del linguaggio, un fenomeno di potere: di

**28** L'esempio usato in questo caso da Gargani è quello della teoria quantistica e del ruolo strategico da essa svolto nel far emergere la consapevolezza della pluralità di modelli formali diversi, tutti legittimi, dell'osservazione scientifica sperimentale: se può cambiare il dispositivo sperimentale di verifica messo all'opera per un certo fenomeno, allora deve poter cambiare anche il modulo grammaticale e il parametro di misurazione relativo. Cf. Gargani 2009, 48-50.

appropriazione cioè di una specie di superiorità linguistica da parte di una categoria, di un insieme di strumenti linguistici, in questo caso i nomi, su altre categorie e su altri strumenti. Si tratta insomma di un 'dominio dei nomi', come se tutte le parole fossero nomi, cioè etichette da associare a 'oggetti', e l'essenza e lo scopo unico del linguaggio non consistesse che nel nominare. Una funzione del linguaggio, la nominazione, si è cristallizzata e ha strategicamente acquisito un certo peso rispetto ad altre, che sono rimaste invece fluide. Agli oggetti fisici abbiamo fatto corrispondere termini linguistici 'coagulati', che si sono 'resi oggetti' all'interno del flusso del linguaggio.

La parola 'dati di senso' ha lo stesso significato di 'apparenza' ma introduce un modo particolare di considerare l'apparenza. Lo potremmo chiamare 'oggettificazione' [...] Supponi che dica 'Se questo cappotto appariva grigio, allora qualcosa deve essere stato grigio'. Questa è un'oggettificazione. Assimiliamo la grammatica dell'apparenza a quella degli oggetti fisici. (Wittgenstein 2007a, 116)

Nel 1936, in un corso a Cambridge in cui si concentrò in modo particolare sulla critica alle nozioni di dati di senso e di esperienza privata, Wittgenstein parla del nostro trasformare quello che crediamo essere un dato di senso relativo a una esperienza, in una specie di oggetto. L'oggettificazione, complice la nostra grammatica impostata su quello che Gargani chiama il modello oggettuale, è quel processo che fa della parola una cosa, un oggetto, sulla cui esistenza o non esistenza è possibile discutere. Lo stesso avviene con i cosiddetti 'dati di senso'. L'apparenza relativa a un fenomeno sensoriale viene oggettificata tramite l'analogia con la grammatica degli oggetti fisici, così possiamo discutere se il 'mal di denti' esista o meno, sia privato o meno.<sup>29</sup> Già nel *Libro blu* Wittgenstein parla indirettamente dell'oggettificazione, del processo del farsi oggetto, a cui sottoponiamo le esperienze personali, portandole, tramite una analogia fuorviante, a essere trattate come simili a oggetti fisici. Ciò si mostra quando trattiamo «ho mal di denti» nello stesso modo in cui trattiamo «ho un dente d'oro in bocca», o quando pretendiamo che «so che provo dolore» o «solo il mio dolore è reale» esprimano una qualche verità o

**29** Vedi la lezione del 25 maggio: «Siamo tentati di usare per le parole che indicano impressioni la stessa grammatica che usiamo per le parole che indicano un oggetto fisico. Nel nostro linguaggio primitivo la maggior parte dei sostantivi si riferisce a qualche oggetto fisico. In seguito, quando parliamo di impressioni, siamo tentati di usare lo stesso tipo di grammatica. Nasce così un problema che non sembra un problema grammaticale [...] Affermo che questo è un problema grammaticale benché sembri un problema metafisico [...] Ciò che desideriamo fortemente è rendere la grammatica del dato di senso simile a quella del corpo fisico. Ecco perché è stato introdotto il termine 'dato di senso' - perché è l'oggetto privato' che corrisponde all'oggetto pubblico» (Wittgenstein 2007a, 163).



conoscenza oggettiva. In realtà, per Wittgenstein stiamo solo confondendo una frase grammaticale con una empirica su uno stato di fatto.

Spesso, come in un normale sistema circolatorio, anche in quello linguistico le sublimazioni, le oggettificazioni sono talmente numerose o imponenti da bloccare interamente o mettere in serio pericolo il normale scorrere, fluire, girare del linguaggio. Come dice Gargani nel capitolo «I rituali epistemologici», il riferimento alle strutture cristallizzate di oggetti blocca il propagarsi dell'articolazione linguistica.<sup>30</sup> Parimenti, Bouveresse ci ricorda come le frequenti metafore sulla fluidità del linguaggio, del suo essere un qualcosa di vivo non siano una ripresa da parte di Wittgenstein della visione organicistica del linguaggio dei filosofi romantici, ma la sottolineatura della dinamicità dei fenomeni linguistici come manifestazioni privilegiate dell'esistenza collettiva (vedi Bouveresse 1970, 180-1). È da questi fenomeni che prende avvio il feticismo, che avviene la creazione e l'innalzamento di feticci linguistici o di mitologie linguistiche. Di queste, quelle scientifiche, antropologiche, politiche e culturali in generale, non sono che un effetto derivato, di secondo ordine. Nella prospettiva di Gargani sono feticistiche tutte quelle teorie che assumono come criteri di legittimazione delle asserzioni il semplice riferimento a classi di oggetti (vedi Gargani 2009, 53). Potremmo emanciparci da questo schema, liberarcene, trovando altri modi, altrettanto validi o funzionali di riferirci al mondo, per descrivere la realtà, senza mobilitare cioè la categoria di oggetto.

È chiaro che laddove non esiste la forma soggetto-predicato, non si può parlare in questo senso di oggetti. Ora, posso descrivere la stanza anche in maniera differente - p. es.: descrivo la superficie della stanza analiticamente mediante un'equazione e indico la ripartizione dei colori su tale superficie. In questo tipo di descrizione non si fa più parola di singolo 'oggetti', di sedie, libri, tavoli, né della loro collocazione spaziale. Qui non abbiamo relazioni - tutto questo non c'è. (Wittgenstein 1975, 30)<sup>31</sup>

Possiamo emanciparci, immaginare nuove modalità di descrizione, proprio perché quella soggetto-predicato non è necessaria o più

**30** Gargani 2009, 62: «Fare riferimento ad una classe di entità oggettuali senza fornire lo stato del modo in cui intendiamo impiegarle e senza specificare la funzione che ripromettiamo di assolvere dal loro uso significa costruire delle mitologie filosofiche ed esercitare un blocco arbitrario della prassi linguistica [...] È come, allora, se la funzione dell'articolazione linguistica trovasse un ostacolo alla propria propagazione».

**31** Conversazione avvenuta domenica 22 dicembre 1929. Cf. Gargani 2009, 57-59. Gargani 2002b, 40: «[R]icordo che io sostenevo la varietà dei paradigmi secondo i quali possiamo descrivere la realtà: possiamo dunque, dissenso, dispensarci dall'usare la categoria di cosa, di oggetto, possiamo descrivere un divano come quell'oggetto di senso comune del linguaggio ordinario, ma possiamo anche descriverlo come un sistema di equazioni senza impiegare categorie ontologiche».

fondamentale rispetto alle altre. Tra il predicato e il soggetto a cui il predicato si lega non c'è una connessione analitica, intrinseca, già implicita, solo da estrapolare o da riflettere nel linguaggio. Quel soggetto non implica necessariamente, o per legge di natura quei predicati, a esso connessi. Nel capitolo «Vita quotidiana e condotta intellettuale» de *Il sapere*, Gargani scrive che «tra soggetto e predicato di una proposizione non è possibile accertare alcuna connessione interna, né intuitiva, né dimostrativa». Ogni asserzione è necessariamente probabilistica, da provare e legittimare tramite risorse che si trovano al di fuori di essa (Gargani 2009, 87).

Questa conclusione è basta su quella che Gargani chiama la «dissoluzione dell'analiticità», ispirata ancora una volta da Wittgenstein. Quest'ultimo ne dà un esempio quando descrive la tentazione di credere che nel recitare le lettere dell'alfabeto esse siano concatenate in modo che ogni lettera si tiri automaticamente dietro la seguente (Wittgenstein 2000a, 56).<sup>32</sup> In Wittgenstein possiamo trovare la sostituzione del «data questa cosa, segue quest'altra» o «una cosa mi dà necessariamente l'altra» con il «data una cosa, si dà anche l'altra» o «se ho una cosa ho insieme anche l'altra».<sup>33</sup> Da una conseguenza logica e necessitante a una constatazione di concomitanza di eventi, senza istituzione di alcun nesso di causalità tra di essi. In linea con queste considerazioni è la critica, tanto da parte di Wittgenstein che di Gargani, di tutti quei tentativi di esportare indebitamente il modello di spiegazione causale, proprio delle scienze, ad altri ambiti discorsivi e al linguaggio in generale.<sup>34</sup>

### 3.3 Il Libro marrone

Mentre il *Libro blu* fu dettato da Wittgenstein a tutti gli studenti che nel 1933-34 seguirono il suo corso, il *Libro marrone* fu dettato nel biennio successivo ai soli Francis Skinner e Alice Ambrose. In esso

<sup>32</sup> Il tema della dissoluzione dell'analiticità è ampiamente trattato da Gargani (vedi «Flusso analitico e coerenza» in Gargani 2003, 118-29; 2008, cap.7, 113-21). L'immagine della corda, che trarrebbe la sua forza non da una fibra che la percorre in tutta la sua lunghezza, ma dal «sovrapporsi di molte fibre» è spesso usata da Gargani in questo contesto ed è tratta dal *Libro marrone* (Wittgenstein 2000a, 116). Wittgenstein la riprende poi anche nelle *Ricerche* (1999a, § 67).

<sup>33</sup> L'espressione è di R. Musil, *L'Europa abbandonata a sé stessa, ovvero, Viaggio di palo in frasca* (1922, cit. in Gargani 2003, 122).

<sup>34</sup> Gargani, spesso collega questo tema all'opposizione tra *Kultur* e *Zivilisation* presente in Robert Musil, constatando come nella nostra società industrializzata e scientifica la *Zivilisation* domini ormai sulla *Kultur*, espressione invece di valori, imponendole una *logische Mechanisierung*, una organizzazione automatizzata e meccanicistica che ha informato di sé tutta la nostra cultura, a partire dalle nostre procedure matematiche. Cf. § 2.4.2 *supra*.

si porta a compimento l'abbandono definitivo, da parte di Wittgenstein, della teoria verificazionista del significato. Quest'ultimo, anziché alle definizioni o alle spiegazioni date dal parlante, viene ricondotto all'addestramento o educazione linguistica.

### 3.3.1 Addestramento e disciplina

In questa annotazione tarda, appartenente all'ultimo Wittgenstein, il fenomeno della comprensione linguistica tra parlanti, cioè la possibilità per due parlanti di scambiarsi espressioni linguistiche dotate di significato e in virtù di ciò comprensibili a entrambi, è ricondotta sia alla spiegazione, come avviene già dal *Libro blu*, sia all'addestramento. Con il *Libro marrone* si compie un passaggio che porta all'abbandono della definizione o della spiegazione del significato di una parola come strumento privilegiato della comprensione e ci si affida sistematicamente all'addestramento e all'educazione linguistica. Quell'educazione, cioè che un bambino riceve nel suo ingresso graduale nella comunità dei parlanti. Questo spostamento dell'attenzione di Wittgenstein risponde al principio metodologico secondo il quale per comprendere il linguaggio e i fenomeni della significazione occorre analizzare il modo in cui quel linguaggio è stato appreso. La spiegazione è una capacità successiva rispetto all'addestramento e non può che venir dopo di esso, sia cronologicamente che logicamente.<sup>35</sup>

'L'ordine comanda la sua esecuzione'. Allora conosce la sua esecuzione, ancor prima che questa abbia luogo? - Ma questa era una proposizione grammaticale, e vuol dire: Se un ordine suona: 'Fa questo e quest'altro', allora chiamo esecuzione dell'ordine il fare questo e quest'altro. (Wittgenstein 1999a, § 458)

Il tema dell'apprendimento si ricollega ad alcune idee già prefigurati da Wittgenstein a partire dalle *Osservazioni filosofiche*. In una fase ancora 'verificazionista' e in cui il linguaggio è ancora concepito come un calcolo, Wittgenstein intraprende la sua riformulazione della dottrina degli atti intenzionali: «significare», «desiderare», «aspettare» non possono essere i termini di un confronto a tre, tra quegli stati mentali, un evento esterno e un terzo fatto che sarebbe riconosciuto come il soddisfacimento dell'aspettativa espressa dallo stato mentale. Gli atti intenzionali sono concepiti da Wittgenstein in questa fase piuttosto come forme vuote contenute nella nostra grammatica che

<sup>35</sup> Cf. Wittgenstein 2007b, § 186: «Frintendimento - incomprensione. La comprensione è provocata dalla spiegazione, ma anche dall'addestramento». Più avanti, Wittgenstein stabilisce la priorità dell'addestramento sulla spiegazione: «Il fondamento di ogni spiegazione è l'addestramento» (§ 419).

gli eventi esterni vanno a riempire dando così luogo al nostro soddisfacimento. Ma la verifica di una proposizione non può avvenire tramite l'istituzione di un confronto tra la proposizione stessa e il fatto che dovrebbe verificarla. Per Wittgenstein è in virtù di relazioni interne alla grammatica linguistica che l'intenzionalità è possibile e non grazie a relazioni 'esterne'.

Nel *Libro marrone*, abbandonata la fase verificazionista e conseguentemente l'idea che il linguaggio o il pensiero «adombri in anticipo la sua verifica», intendendo quell'ombra come il significato del pensiero, Wittgenstein non crede più neanche nel confronto tra due termini. Egli abbandona cioè l'idea che gli atti intenzionali (e il linguaggio in genere) servano a istituire un contatto con fatti esterni al linguaggio e respinge così la distinzione tra forma cava e forma piena che combaciano nel soddisfacimento degli atti intenzionali (Wittgenstein 2000a, 216; cf. Gargani 2000a, XXXIV). La grammatica, intesa come una geometria di relazioni interne al linguaggio, fa sì che sia all'interno di esso che «aspettativa e soddisfacimento si toccano», non all'esterno. Ciò significa che da un ordine impartito non scaturisce la serie delle applicazioni in automatico. A decidere se sto seguendo o meno la regola non può essere la regola stessa: in quanto norma dell'azione una regola ha sempre bisogno di essere interpretata per poter essere applicata. Da un lato, una regola è passibile di ricevere interpretazioni diverse, e, dall'altro, ogni decorso di applicazioni può essere riconosciuto come applicazione di una regola. Se Wittgenstein fosse rimasto legato a una concezione forte dell'intenzionalità, fatta di regole prescrittive che comandano l'azione dall'alto, probabilmente non sarebbe mai giunto ai temi dell'addestramento e dell'educazione come fenomeni costruttivi e costitutivi del nostro sapere, del nostro linguaggio, della nostra grammatica e quindi della nostra forma di esperienza del mondo.

Già nel *Libro blu* troviamo un primo richiamo all'importanza dell'addestramento:

Come possono legittimamente coesistere diversi metodi di misurazione, che a volte ci paiono incompatibili? Ciò si spiega con il riferirsi all'apprendimento, cioè a come abbiamo appreso a misurare, come siamo addestrati a misurare. Così come per chiarire il modo in cui usiamo una parola dobbiamo riferirci al modo in cui l'abbiamo imparata, al modo in cui siamo stati addestrati al suo utilizzo (il modo in cui ci è stata insegnata e il modo in cui abbiamo imparato ad usarla). L'apprendere a fare una valutazione può essere sia la causa del valutare, cioè la causa, l'origine della mia attività valutativa, sia una regola per la mia valutazione (regola=causa). (Wittgenstein 2000a, 19)

A partire dal problema, ben presente a Wittgenstein dal 1929, della non contraddittorietà degli enunciati all'interno di un sistema linguistico,

egli riconduce all'addestramento la varietà dei metodi di asserzione o valutazione di cui disponiamo per riferirci alla realtà. L'educazione è vista come l'origine della molteplicità di applicazioni o proiezioni di una medesima espressione in svariati contesti, o, viceversa, delle diverse possibilità di descrizione di un medesimo stato di cose. Il modo in cui si è appreso il significato di una data espressione, ovvero come si è appreso a utilizzarla, nella nostra pratica quotidiana, riveste ora un ruolo centrale. La regola qui è ancora intesa come qualcosa che causa al contempo causa, cioè rende possibile, e giustifica, o fornisce una ragione, per un'azione futura. Proprio su questo punto il *Libro marrone* compie un passo in avanti rispetto al *Libro blu*. Nel *Libro marrone* il riferimento all'addestramento linguistico si fa cioè più cogente e pervasivo, fino a diventare sistematico. Esso va a sostituire l'appello, ancora presente nel *Libro blu*, al potere esplicativo della definizione come ragione della comprensione linguistica tra i parlanti.

Il bambino apprende questo linguaggio dagli adulti mediante l'addestramento all'uso di esso. Io uso la parola 'addestramento' in modo strettamente analogo a quello in cui noi parliamo di addestramento degli animali a fare certe cose. Ciò si fa mediante l'esempio, il premio, la punizione, etc. (104)

È interessante notare come Wittgenstein intenda l'addestramento in senso animale, per così dire, in modo molto lontano, cioè, da ogni tipo di 'indottrinamento' scolastico o intellettuale in genere. L' 'iniziazione' - come la chiama Cavell - al sistema linguistico passa attraverso l'iniziazione alle forme di vita proprie di una determinata società. Esempio, premio e punizione sono gli strumenti attraverso cui si acquisisce la competenza non solo del linguaggio, ma anche dell'intero spazio categoriale che nel corso della vita sarà riempito di nozioni e concetti sempre più complessi. Questo richiamo è imprescindibile, sancisce un passaggio per certi versi irreversibile: il nostro sapere è 'innervato' dalle strutture del nostro linguaggio che a loro volta affondano le loro radici nell'apprendimento, nell'educazione, ovvero nel modo in cui siamo stati educati al linguaggio e alla vita. Quando Gargani parla della matrice costruttiva delle nostre pratiche linguistiche concettuali, scientifiche o filosofiche, si riferisce al significato come uso e, ancora più in particolare, al concetto wittgensteiniano di addestramento. Le nostre costruzioni teoriche, anche le più alte, non possono rinnegare la loro origine qui, sullo sfondo delle pratiche umane.<sup>36</sup>

Che cosa sia il linguaggio ce lo dice il modo in cui l'abbiamo imparato. Che cosa sia un oggetto, un concetto, una entità di qualsiasi tipo

<sup>36</sup> Cf. Gargani 1982a. Per la ricostruzione di questo tema, che Gargani mutua in parte anche da Mach, si veda § 2.2.2 *supra*.

ce lo dice la parola, il significato della parola che esprime quell'oggetto, concetto o entità. Il significato di quella parola è il modo in cui abbiamo imparato a utilizzarla. Da bambini impariamo contemporaneamente, tramite l'educazione, quale sia il 'significato' della parola «padre» e che cosa un padre 'sia'. L'addestramento viene da Wittgenstein postulato come la matrice dell'istituzione delle connessioni o associazioni linguistiche che toglie di mezzo il ricorso a un'immagine mentale quale causa dell'azione (Wittgenstein 2000a, 118).

Ora noi diamo all'alunno l'ordine: 'Addiziona 1'. Dopo un po' di tempo, noi osserviamo che egli, superato 100, ha fatto ciò che noi chiameremmo: addizionare 2; superato 300, ha fatto ciò che noi chiameremmo: addizionare 3. (182)

In una situazione del genere saremmo portati a rimproverare l'alunno per aver seguito correttamente la regola fino a 100 e poi aver cambiato regola subito dopo. Può darsi che lui rimanga convinto di aver fatto ciò che gli era stato chiesto, senza alcun cambiamento, di aver continuato ad applicare cioè 'lo stesso' ordine. Qui l'errore secondo Wittgenstein sta nel voler concepire la regola iniziale, «Addiziona 1», come una norma che «*prefigurava* già tutti i passaggi che dovevano farsi secondo essa» (corsivo nell'originale). Come se, sin dall'inizio, col solo atto di enunciare quel comando, chi l'ha enunciato avesse istantaneamente *inteso* anche il sotto-comando «a 100 fai seguire 101» e così via. Ma, continua Wittgenstein, in realtà, «l'assunzione di una prefigurazione non ci porta avanti, poiché non colma lo iato tra la prefigurazione ed il passaggio reale». La comprensione di una regola, che soggiace all'interpretazione che noi diamo di essa, è per Wittgenstein non un atto di intuito, ma una reazione, o meglio, un «atto di decisione» (183). L'operazione che Wittgenstein porta a compimento nel *Libro marrone* è quindi di grande rilevanza: ogni nuovo passo in una dimostrazione, ogni applicazione, ogni proiezione linguistica in un contesto nuovo non è la conseguenza di una intuizione, ma la conseguenza di una decisione che a sua volta non ha giustificazione o fondazione ulteriore. Nasce qui quell'avversione, che sarà poi ripresa nelle *Ricerche filosofiche* e mantenuta in tutta la sua seconda filosofia, per ogni tentativo di fondare in un antecedente logico di qualsiasi sorta la nostra conoscenza e tanto meno il nostro operare e il nostro agire. Dobbiamo liberarci dall'idea che qualcosa debba farci fare quel che facciamo:

Non occorre avere una ragion di seguire la regola così come la seguiamo. La catena delle ragioni ha un termine, una fine. (184)

Ne *Il sapere* Gargani costruisce molti capitoli su questa nozione basilare di decisione, che è vista non tanto come un atto di deliberazione

cosciente, quanto come un agire semplicemente così. Assumiamo le leggi e le regole in base a cui vogliamo educare o disciplinare i nostri comportamenti come universali, con la pretesa cioè che essi funzionino, si estendano e valgano indistintamente per tutti i casi possibili. Questa pretesa universalità, che ci educa e ci addestra al linguaggio, alla conoscenza e alle forme di vita umana, è in realtà lo 'statuto di una decisione' particolare che vuole valere universalmente.

Questi temi fanno da sfondo al richiamo da parte di Gargani alla prassi e al suo modo di intenderla come una condotta infondata (Gargani 2009, 94). È questo concetto pratico di addestramento, inoltre, che sta alla base del concetto di disciplinamento delle teorie filosofiche e scientifiche di cui Gargani ci parla ne *Il sapere senza fondamenta*. Egli parlando di quella che chiama «sanzione disciplinare», prende in considerazione il potere di orientamento e disciplinamento che il modello oggettuale possiede sopra le nostre operazioni simboliche e sulle nostre procedure di conferma e controllo degli enunciati. Gargani tematizza l'esistenza di un sistema disciplinare inestricabilmente legato al sapere e ai paradigmi, fatto di premi e di punizioni, di esclusione del caso particolare in favore della regola generale. Rendiamo possibile al sapere scientifico-filosofico questo potere di disciplinamento sulle nostre vite proprio perché manchiamo di riconoscere le radici pratiche di quei sistemi, che assumiamo invece come entità o norme ideali e universali, ma

L'universalità o generalità in quanto funzioni decisionali non soltanto rispecchiano l'assetto di una regola, di un comando non passibili di eccezioni o revoche, ma assolvono al compito di convogliare entro un modello di condotta compatto e unitario i comportamenti umani. (99)

Il sapere, sia scientifico che filosofico, si configura come una struttura che lega a sé tutte le nostre procedure cognitive e ci governa per così dire dall'alto. Se Wittgenstein, parlando di addestramento, ha messo in luce ciò che sta alla base del funzionamento di un sistema normativo come quello linguistico, Gargani ha ribaltato la questione, andando a osservare quali sono gli effetti disciplinari e educativi che un sistema di conoscenze ha sugli individui che vi risultano implicati.

### 3.3.2 Logica del doppio e rappresentazione anticipata

Gargani individua nel modello oggettuale uno dei tratti più caratterizzanti della nostra sintassi linguistica. Tale modello ci fa porta a concepire gli oggetti e le loro possibilità combinatorie come dettate a priori da regole rigide. Questa concezione ha come ulteriore

conseguenza il fatto di ritenere la conoscenza e la verità come esistenti a priori e solo da scoprire o esplicitare secondo apposite tecniche analitiche. La critica verso quest'impostazione filosofica trova la sua origine nel Wittgenstein del periodo intermedio:

Immaginiamo come sia un siffatto esperimento. Esso consiste nell'osservare il cervello mentre il soggetto pensa. Ora, tu potrai pensare che la ragione, per la quale la mia spiegazione fallirà, sia che naturalmente l'autore dell'esperimento percepisce i pensieri del soggetto solo indirettamente, quando gli vengono comunicati [...] Ma io eliminerò questa difficoltà assumendo che l'autore dell'esperimento sia il soggetto stesso che osserva il proprio cervello [...] Osserva il soggetto-autore un'unica cosa? O ne osserva egli due? [...] Il soggetto-autore dell'esperimento osserva una correlazione di due fenomeni. Egli chiama uno dei due fenomeni: il pensiero. (Wittgenstein 2000a, 15)

La nostra tendenza a raddoppiare i fenomeni (i fenomeni del significato ad esempio) inizia da qui, dalla nostra tendenza a voler sdoppiare il pensiero dalla sua espressione, il significato dal simbolo, dal segno o dal suono che lo esprime. Questa illusione filosofica si basa sul presupposto che la nostra mente sia uno specchio, una superficie riflettente fatta per riprodurre fedelmente la realtà al di fuori di essa. La realtà esisterebbe quindi una prima volta in quanto tale e poi una seconda nel nostro pensiero.

Ma Wittgenstein, nel passo citato, sostiene indirettamente che i processi osservabili in quell'esperimento non possono essere due, ma uno soltanto. Ciò proprio in virtù di quel principio di immanenza del significato, di autosufficienza del linguaggio che a lui era già chiaro ai tempi del *Tractatus* ma che adesso, in questa fase, riveste un peso ancora maggiore. Il linguaggio esprime ciò che esprime di proprio pugno: «auf eigene Faust» (Wittgenstein 2009a, 115).<sup>37</sup>

Quando faccio sì che il volto eserciti un'impressione su di me, è come se esistesse un doppiante della sua espressione, come se il doppiante fosse il prototipo dell'espressione e come se il vedere l'espressione del volto fosse trovare il prototipo cui essa corrisponde - come se nella nostra mente vi fosse uno stampo, e l'immagine che vediamo fosse caduta in quello stampo combaciando con esso. Ma, in realtà, noi facciamo cadere l'immagine nella nostra mente, facendole imprimere ed incidere uno stampo su di essa. (Wittgenstein 2000a, 208-9)

<sup>37</sup> Annotazione del 5 Novembre 1914 riportata nei quaderni preparatori al *Tractatus*.



Nel *Libro marrone* si amplia la portata dell'analisi del meccanismo della duplicazione filosofica, fino a comprendere il problema estetico del 'vedere come', del riconoscere qualcosa in qualcos'altro. Quando diciamo che in un complesso di linee improvvisamente riconosciamo un volto passiamo l'idea erronea che esistano due oggetti visuali, le linee confuse e il volto ben ordinato. Il vedere in un complesso di linee un volto «non implica un confronto tra un gruppo di linee ed un reale volto umano» (210), non viene istituito cioè alcun confronto tra due oggetti distinti e indipendenti. Questo perché il linguaggio non serve a indicare qualcosa al di fuori di sé, ma è in qualche modo interamente compreso in sé stesso, come esprime bene anche il paragone con la frase musicale, sempre appartenente alle riflessioni del 1934-35:

Ciò che chiamiamo: 'comprendere un enunciato' è, in molti casi, molto più simile al comprendere un tema musicale di quanto penseremmo [...] Comprendere un enunciato significa afferrare il suo contenuto; ed il contenuto dell'enunciato è nell'enunciato. (212)

All'inizio del terzo capitolo de *Il sapere*, Gargani analizza il concetto di «rappresentazione anticipata», applicandolo a molta scienza e filosofia tradizionale. Secondo questa visione, la realtà, vista come sussistente indipendentemente dal soggetto, darebbe una rappresentazione anticipata di sé stessa attraverso le categorie mentali - tipo quella di soggetto, sostanza, sostrato, struttura della realtà - di cui dota il soggetto conoscente. Questo è in realtà, secondo Gargani, un pregiudizio religioso che fa della scienza un puro cerimoniale epistemologico. Questo perché credere ciò equivale a dire che il mondo parli da solo, ci consegna, per così dire, le strutture cognitive per poter parlare di lui, ci inserisca in una relazione con ciò che ci circonda tale da permetterci il discorso vero sul reale.

È, per esempio, grossolano ritenere che il sapere filosofico e scientifico sia il corpo di una formazione cumulativa di esplicitazione lineare delle strutture di una realtà [...], se con tale assunzione si vuole intendere che il sapere scientifico sia una formazione concettuale cumulativa in qualche modo diretta e guidata dalla struttura compatta e ben formata di una realtà che sta alle spalle della ricerca, ma che stranamente, al tempo stesso, anticipa una notizia di sé sotto forma di schemi filosofici unitari e complessivi. (Gargani 2009, 51)

In un passo che ricalca quello già citato nel primo capitolo, a proposito della concezione cumulativa della scienza criticata anche da Kuhn, Gargani radica il problema all'interno del modello della rappresentazione anticipata. Seguendo fino in fondo tale modello, la scienza rischia di diventare un processo tautologico, una tappa nel processo

di autodispiegamento della natura. Sarebbe la natura stessa, in una sorta di 'automovimento', a parlare attraverso noi, il nostro pensiero, le nostre strutture categoriali e linguistico-concettuali. Queste ultime non sarebbero che dei mezzi di trasduzione neutra o di riproduzione icastica della realtà. La scienza diviene un processo naturale e cumulativo verso un sapere sempre maggiore, verso una conoscenza sempre più perfetta del reale. Così facendo però, nell'ottica di Gargani, la scienza si trasforma in un cerimoniale che manca di riconoscersi come un'impresa costruttiva e performativa. Come conclude Gargani stesso, «la conoscenza e il ragionamento scientifico» diventano «inutili cerimonie una volta che riducono il procedimento cognitivo all'esplicitazione di un ordine delle cose o dell'esperienza che risulta previamente acquisito» (52). Queste sono quelle che Gargani definisce «le strategie teoriche dall'alto», grazie alle quali, un sistema riesce a far derivare analiticamente tutte le verità dagli oggetti semplici che sono alla base del sistema stesso, proprio come se tutte le verità fossero in qualche modo già incluse in essi, conseguenti a essi, quindi solo da estrapolare. In un tale sistema a tutte le possibili domande sono già associate tutte le possibili risposte. L'impresa cognitiva umana non è chiamata ad altro che al dispiegamento e all'esplicitazione di una specie di antefatto contenuto nella realtà stessa. Questa relazione intrinseca e interna tra linguaggio e mondo, logicamente fondante, presente in tutta la tradizione scientifico-filosofica occidentale, secondo Gargani è basata sul misconoscimento del significato come uso, sul mancato riconoscimento del ruolo della prassi, delle radici pratiche e costruttive dei nostri sistemi linguistici e concettuali – insieme con una concezione delle procedure cognitive come governate da regole logiche forti, in grado di predeterminare 'a volo' tutta la serie delle loro applicazioni (Gargani 1987, XV-XVI). Questo platonismo delle forme si trova ad esempio nell'idea di Gottlob Frege (1848-1925) secondo cui, rispetto a una funzione che la descrive, una retta risulterebbe già da sempre tracciata e noi non possiamo far altro che limitarci a trascrivere e mettere in atto ciò che in realtà c'è già da sempre.<sup>38</sup>

La struttura rigida e chiusa dei sistemi presi in considerazione da Gargani lo spinge a credere che tali sistemi non svolgano in realtà finalità puramente cognitive, ma vengano assunti a veri e propri modelli di comportamento e disciplinamento della vita umana. Tali sistemi sembrano volti a sancire degli schemi di pensiero fissi che invitano a ricodificare sia le nostre operazioni intellettuali sia i nostri comportamenti pratici. Essi sono in pratica nient'altro che strategie

<sup>38</sup> L'espressione è utilizzata da Gargani ne *Il sapere senza fondamenti* (Gargani 2009, 64); cf. Wittgenstein 1975, 155: «Frege una volta ha detto: 'La retta è già tracciata prima di essere tracciata' [...] Frege evidentemente intende dire che è possibile tracciare la retta. Ma la possibilità non è ancora realtà. La retta è tracciata solo quando è tracciata».

di disciplinamento della vita umana. Solidali a ogni strategia teorica dall'alto sono risultati i modelli di sostanza, di oggetto o di struttura fattuale: l'oggetto, la sostanza, il fatto sono stati utilizzati come appigli su cui basare la legittimazione degli enunciati. Il problema è l'accettazione acritica e indiscussa di tale modello o schema oggettuale: esplicitare anticipatamente il modo in cui si intende fare riferimento o usare tale serie di oggetti nominati da una teoria, e soprattutto chiarire che tale modello o schema non è assoluto ma relativo, consentirebbe di evitare molti problemi. In questo passaggio invece, come abbiamo visto in precedenza, secondo Gargani il riferimento 'congelante' a una classe di oggetti extra-linguistici ostacola il fluire, altrimenti scorrevole, delle procedure linguistiche, bloccando addirittura il linguaggio dallo svolgere pienamente la sua funzione.

La logica del doppio e il modello della duplicazione sono solidali con il modello oggettuale: ciò che li origina è l'idea per cui tutti gli stati di cose sono già contenuti implicitamente nella forma logica degli oggetti semplici. Questa idea caratterizza anche alcune delle tesi che Wittgenstein aveva espresso nel *Tractatus*: quell'opera, secondo Gargani, ha in comune con la metafisica di Cartesio, il sistema etico di Spinoza, la filosofia di Leibniz o la teoria logica di Frege, il fatto di essere una strategia teorica 'dall'alto'.

### 3.3.3 Desiderio di generalità

Causa di molti problemi filosofici, secondo Wittgenstein, è un'innata tendenza all'universale. È proprio il Wittgenstein dei primi anni Trenta a dirigere la sua attenzione su questa ricerca della totalità, su questa paura del caso singolare come di una possibile eccezione che minaccia il sistema da dentro.

Nel *Libro blu* egli parla del nostro «desiderio di generalità» come di qualcosa che ci impedisce di pensare al linguaggio come a un insieme di giochi linguistici. Questo consiste in quella «tendenza a cercare qualcosa di comune a tutte le entità che noi designiamo con un unico termine generale»:

Una tendenza [...] a pensare che chi ha appreso a comprendere un termine generale, poniamo, il termine 'foglia', sia con ciò venuto in possesso di un'immagine generale d'una foglia, immagine distinta dalle immagini delle singole foglie particolari [...] Il nostro desiderio di generalità ha un'altra grande fonte: il valore che noi annettiamo al metodo della scienza. L'idea che per comprendere il significato di un termine generale si debba trovare l'elemento comune a tutte le sue applicazioni paralizza la ricerca filosofica, perché induce a respingere come irrilevanti i casi concreti. (Wittgenstein 2000a, 26-7)

Filosoficamente, il desiderio di generalità si riscontra nel tentativo di predicare a livello linguistico-concettuale la stessa cosa di molti oggetti, nel voler individuare 'ciò che è uguale', 'ciò che è costante', 'ciò che non muta'. Wittgenstein ci dice che tale generalità, tale somiglianza intrinseca delle cose non esiste, non si dà in natura. Siamo noi a costruirla a livello linguistico. Il linguaggio è il luogo del rinvenimento delle somiglianze tra le cose, della generalità, proprio mentre queste si istituiscono. Il linguaggio al contempo crea e riconosce la generalità. Dobbiamo emanciparci dall'idea che esista una tale immagine generale della foglia, che sussumerebbe sotto di sé tutte le foglie possibili, senza però identificarsi con nessuna di esse in particolare. L'avversione di Wittgenstein nei confronti della generalità, come pretesa di far valere delle regole automaticamente e all'infinito, al fine di coprire tutti i casi possibili, può essere fatta risalire al 1931. Domenica 4 gennaio, durante una conversazione avvenuta a casa di Schlick, infatti, Wittgenstein, a proposito della matematica, sostiene che «l'essenza della regola, la generalità, è inesprimibile. La generalità si mostra nell'applicazione» (Wittgenstein 1975, 144-5).

Gargani tematizza questa tendenza in più luoghi de *Il sapere senza fondamenti*, in particolare nel capitolo ottavo, intitolato «Universalità ed empiria come statuti della decisione». Anche lui riconduce la questione dell'universalità a quello della validità di una norma, di una regola: la generalità nasce solo dal desiderio di estendere all'infinito un ordine. I concetti di universalità e generalità, comunemente assunti come garanzia, fondamento, legittimazione, del grado di certezza di una teoria scientifica o di qualsiasi altro tipo di conoscenza, risultano essere i prodotti e le funzioni di quella volontà di certezza e legittimazione.

Lo statuto di generalità di un codice pratico assolve alla funzione di esaltare l'efficacia di un comportamento dirigendolo nella direzione di un modello esclusivo di condotta. La generalità è in tal modo prima che un coefficiente concettuale, la funziona statutoria di una decisione, di un comando per i quali non si prevede alcuna devianza. (Gargani 2009, 100)

L'opposizione che viene così definita tra 'universalità' da una parte ed 'empiria' dall'altra, corrisponde alla divisione strategica tra «decisioni che non ammettono eccezioni» e decisioni o modelli di condotta che invece vengono bollati come «revocabili». La forza o l'essenza di una norma o di una legge, viene qui ridotta da Gargani al suo essere nient'altro che una decisione. Questo passaggio di ispirazione wittgensteiniana, che si realizza nelle pagine de *Il sapere*, riveste una rilevanza filosofica ed epistemologica fondamentale. L'universalità non è il fondamento della decisione del singolo, dell'individuo, che fa appello a una norma generale per giustificare una sua operazione contingente; è al contrario la decisione a dar luogo all'universalità.

Per questo ogni una legge scientifica o morale che si pone come universale, si intende anche come un codice pratico volto al controllo e al disciplinamento delle condotte umane. Da qui nasce la nostra paura del caso particolare, empirico, che si presenta come devianza, come eccezione non ricondotta all'ordine. Le strategie epistemologiche fondazionaliste sono strutture teoriche fatte per valere 'in assoluto', nascondendo le proprie radici pratiche e costruttive, per paura di esser smentite, per paura della contraddizione. È come se le nostre asserzioni sul mondo fisico avessero bisogno di essere protette per poter continuare a funzionare come fanno. E Wittgenstein nel passo citato mette esattamente in luce quella che è l'influenza di un modello scientifico: quella che ci porta a fare del significato il denominatore comune, l'essenza condivisa da tutte le applicazioni di una determinata espressione linguistica o di tutte le istanze di una determinata entità.

### 3.3.4 Giochi linguistici

Il concetto di 'giochi linguistici' si lega strettamente a questi sviluppi e sarebbe impensabile senza questa progressione del pensiero wittgensteiniano. Contrariamente al desiderio di generalità, i giochi linguistici sono il frutto di un'attenzione, da parte di Wittgenstein, per regolarità locali. I giochi linguistici rappresentano il distacco definitivo dalla nozione di linguaggio come sistema unitario e calcolo, sono invece intrinsecamente legati all'individuazione della matrice del significato di un'espressione linguistica nel suo uso.

Il tema del gioco inizia a emergere nelle conversazioni di Wittgenstein con Schlick e Waismann, soprattutto in riferimento al gioco degli scacchi, che fungono da pietra di paragone per comprendere l'idea di calcolo. Spesso si tende a pensare alla dimostrazione come alla descrizione di un calcolo, alla legittimazione e al fondamento di una procedura inferenziale. Dovremmo invece pensare alla dimostrazione come a un nuovo calcolo. Wittgenstein suggerisce di concepire calcolo e dimostrazione matematica come due aspetti di un medesimo gioco. Waismann, da parte sua, cerca di istituire un raffronto tra il gioco degli scacchi e la teoria del gioco degli scacchi, da un lato, e il gioco matematico e la teoria del gioco matematico dall'altro - assumendo in questo caso la metamatemática di Hilbert come teoria della matematica. Ma Wittgenstein ribatte che una teoria della matematica sarebbe come una sintassi per un linguaggio matematico, allo stesso modo in cui la geometria è la sintassi per le proposizioni spaziali - in quanto la geometria non è altro che la sintassi grammaticale dello spazio visivo per il Wittgenstein di quella fase. Teoria della matematica e geometria non sono metalinguaggi, ma sono

a loro volta calcoli e giochi linguistici (Wittgenstein 1975, 124).<sup>39</sup> Per Wittgenstein la configurazione di un gioco è la sua sintassi e ciò che contraddistingue la sintassi e quindi il gioco stesso è che nessuno dei due può in alcun modo essere giustificato, né tantomeno fondato.

Come si vede, il gioco, soprattutto nel caso preferito da Wittgenstein, ovvero quello degli scacchi, viene da subito inteso come sinonimo di calcolo, come un insieme di operazioni effettuate su dei segni. L'analogia col gioco però fornisce a queste operazioni un contesto meno rigido e più strategico, più legato a meccanismi di azione e reazione connessi con le nostre forme di vita.<sup>40</sup> Il gioco non è concepito come un'attività collettiva in vista della vittoria: nei giochi che prende in esame Wittgenstein non c'è un vincitore, la posta in palio è solo l'azione, cioè il riuscire a compiere una mossa significativa all'interno di un dato gioco linguistico. Il gioco interessa al filosofo austriaco nella sua peculiare dimensione di attività sociale regolata, strutturata cioè da regole non-rigorese, come quelle che soggiacciono al gioco del girotondo o all'attività del bambino che tira la palla contro un muro e la riprende. Giochi dove non si vince, dove l'obiettivo è la sussistenza, il funzionamento stesso del gioco. L'aspetto fondamentale dei giochi è il loro carattere ultimo e irriducibile di strategicità: una strategia è necessaria anche senza che vi sia una posta in gioco, senza un obiettivo che non sia la continuazione del gioco.

Il concetto di giochi linguistici fa la sua prima apparizione nel *Libro blu*, ma tra la sua prima occorrenza e la sua tematizzazione nel *Libro marrone* è possibile evidenziare alcune differenze fondamentali. Nel *Libro blu*, cioè nel 1933-34, il gioco linguistico è ancora considerato come un caso limite, come l'unità minima di significato disponibile per lo studio dei fenomeni del linguaggio: la forma di vita umana più semplice, appena sufficiente per fondare l'unità linguistica minimale.

<sup>39</sup> Cf. Wittgenstein 1975, 110: «Posso giocare secondo certe regole con le pedine degli scacchi. Ma potrei anche inventare un gioco in cui gioco con le regole stesse: allora le regole degli scacchi sono le pedine del mio gioco e le regole del gioco sono p. es. le leggi logiche. *In tal caso ho di nuovo un gioco e non un metagioco. Ciò che Hilbert fa è matematica e non metamatematica. È di nuovo un calcolo, proprio come ogni altro*» (corsivo nell'originale).

<sup>40</sup> Wittgenstein (1975, 160-1): «Qual è la differenza fra il linguaggio e un gioco? Si potrebbe dire: il gioco finisce dove inizia la serietà e la serietà è l'applicazione. Bisognerebbe in realtà dire che il gioco è ciò che non è né una cosa seria né un divertimento [...] Non posso quindi dire che il calcolo mi diverte se è un gioco, ma solo che un calcolo è un gioco *se posso concepirlo in modo tale* che mi diverta. Il calcolo stesso non implica un rapporto né con la serietà né con il divertimento. Pensiamo al gioco degli scacchi! Oggi lo chiamiamo un gioco. Ma se in una guerra le truppe combattessero su un prato a forma di scacchiera e perdesse la guerra colui che subisce scacco matto, gli ufficiali si chinerebbero sulla scacchiera proprio come oggi sono chini sulle carte militari. Gli scacchi non sarebbero più un gioco ma una cosa seria» (corsivo nell'originale).

I giochi di linguaggio sono modi d'usare i segni, modi più semplici di quelli nei quali noi usiamo i segni del nostro complicatissimo linguaggio quotidiano. I giochi di linguaggio sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole. Lo studio dei giochi di linguaggio è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi [...] Noi vediamo che le forme complicate si possono costruire a partire dalle forme primitive aggiungendo gradualmente forme nuove. (Wittgenstein 2000a, 26)

Questi giochi linguistici basilari o primitivi, come vengono chiamati da Wittgenstein, sono in sé incompleti, cioè privi di quella molteplicità e complessità interne che invece riscontriamo nella normale attività linguistica. Ma proprio nella loro essenzialità, essi riescono a essere unità analitiche utili per lo studio del funzionamento normale del linguaggio ordinario, che di quei giochi rappresenta un'estensione, un ampliamento.

I giochi linguistici non hanno un'essenza comune a cui tutti i giochi possano essere ridotti o ricondotti. Tra di loro ci sono soltanto 'somiglianze di famiglia':

In una famiglia, alcuni membri hanno lo stesso naso, altri le stesse sopracciglia, altri la stessa andatura; e queste somiglianze si combinano e si intrecciano. (27)<sup>41</sup>

Nel *Libro marrone* invece, un anno più tardi, i giochi linguistici sono già concepiti come porzioni di linguaggio in sé complete e autonome. Non per niente vengono definiti «sistemi di comunicazione»:

Noi, tuttavia, consideriamo i giochi di linguaggio da noi descritti non come parti incomplete d'un linguaggio, ma come linguaggi in sé completi, come sistemi completi di comunicazione umana. (109)

Il considerare i giochi linguistici completi piuttosto che incompleti marca una differenza fondamentale. Nel primo dei due 'quaderni', infatti, i giochi linguistici sono esempi, casi particolari ed estremamente semplici del sistema di linguaggio complessivo, che rimane sostanzialmente unico. Nel *Libro blu* i giochi linguistici sono notazioni peculiari, oppure porzioni particolari di una notazione linguistica.

<sup>41</sup> Ciò è ben ripreso anche nel *Libro marrone*, dove Wittgenstein spiega: «Immagina che qualcuno voglia darti un'idea dei tratti del volto di una certa famiglia. Egli farebbe ciò mostrandoti un gruppo di ritratti di famiglia ed attirando la tua attenzione su certi tratti caratteristici, e il suo compito principale consisterebbe nell'opportuna disposizione di questi ritratti, nel disporli in modo che tu veda come certe influenze abbiano gradualmente cambiato i tratti, in quali modi caratteristici i membri della famiglia siano invecchiati, quali tratti caratteristici si siano accentuati» (Wittgenstein 2000a, 162-3; corsivo nell'originale).

Spesso Wittgenstein fa riferimento al fatto che un problema concettuale può risolversi semplicemente con l'abbandono di una vecchia notazione e l'adozione di una nuova. Nel *Libro marrone*, invece, c'è un cambiamento radicale: il sistema linguistico cessa di essere uno solo e i giochi diventano, in sé, dei «sistemi completi di comunicazione», cioè non più l'espressione di un unico sistema in notazioni differenti e inter-traducibili. In questo senso, la nozione di giochi linguistici, concepita come irriducibilmente plurale, sancisce la rottura definitiva con quel residuo di schematismo universale che ancora era presente nel concetto di grammatica proprio della fase intermedia. Questo cambiamento rende possibile un'apertura alla dimensione storica dei concetti, attraverso la storia dei giochi linguistici in cui essi sono intervenuti. La storia diventa possibile, innestandosi sul concetto già presente di naturalità delle forme di vita.<sup>42</sup> Questa naturalità può adesso essere vista sotto una luce antropologica contestualizzata. Nel *Libro blu* la concezione del linguaggio come sistema è ancora forte e fa sì che il segno riceva la sua vita sì dall'uso, ma dall'uso all'interno del sistema: la comprensione passa attraverso tutto il sistema del linguaggio. Nel *Libro marrone*, invece, questo il riferimento al sistema non è più necessario e i giochi linguistici risultano indipendenti. Mentre nel 1932-33 immaginare giochi linguistici diversi significava immaginare forme di notazione diversa, adesso significa immaginare diverse forme di vita. In questo passaggio è strumentale il concetto di addestramento: l'apprendimento del gioco linguistico - e non più la spiegazione dei significati - adesso risulta primario e determinante rispetto ai significati delle parole. È dunque possibile vedere il concetto di giochi linguistici come l'esito di molte delle riflessioni che caratterizzano il percorso di Wittgenstein dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche* che abbiamo tentato di ricostruire. La teoria del significato come uso trova espressione compiuta nei giochi linguistici. Anziché come una gabbia, il linguaggio è concepito come un insieme di pratiche aperte e dai contorni sfumati. La sintassi logica, la grammatica, l'insieme delle norme che governano il nostro linguaggio sono l'espressione di regolarità fluide, che caratterizzano le nostre pratiche, come fluidi sono tutti i modelli grammaticali e tutti i concetti come oggetto, fatto e sostanza.

Il cammino che abbiamo tentato di costruire fino a qui, attraverso la 'fase intermedia' di Wittgenstein, ci ha mostrato una sorta di progressione dalla 'grammatica' (come l'insieme delle occorrenze sensate di un tipo di espressione linguistica e di quelle a essa collegate),

<sup>42</sup> Il riferimento è qui al passo delle *Ricerche* (Wittgenstein 1999a, § 23), in cui Wittgenstein sottolinea l'estrema varietà e molteplicità dei giochi linguistici, affermando che «questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte. Nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati».



ai 'criteri' (come regole non scritte che rendono le caratteristiche di un determinato contesto passibili o meno dell'attribuzione di una determinata espressione linguistica) verso l'uso e la pratica linguistica non più regolata in modo meccanico dalla sua sintassi. Un linguaggio ricondotto alle strategie di un gioco, ai comportamenti strategici di azione e reazione.

Wittgenstein non dà una definizione univoca ed esaustiva del concetto di giochi linguistici, ma lo illumina da diverse prospettive e lo utilizza, a sua volta, per illustrare vari aspetti caratterizzanti le pratiche linguistiche. Nel *Libro blu* esso indica, come abbiamo visto, il semplice gioco d'apprendimento del linguaggio da parte del bambino, oppure un sistema notazionale tecnico come quello della matematica. In altre occasioni, sia nel *Libro blu* che nelle *Ricerche*, Wittgenstein enumera diversi giochi linguistici, che sembrano indicare particolari sezioni del nostro linguaggio ordinario, aree che corrispondono più o meno ad azioni che svolgiamo linguisticamente. La loro natura indefinibile è data inoltre dal loro presentarsi sempre intrecciati o mescolati gli uni agli altri e mai in forma pura e indipendente.

Tutto quel che diciamo qui può comprendersi solo se si comprende che una grande varietà di giochi è giocata con gli enunciati del nostro linguaggio: dare ordini, ed obbedire a ordini; fare domande, e rispondere a domande; descrivere un evento; narrare una storia; raccontare una barzelletta; descrivere una esperienza immediata; far congetture intorno ad eventi nel mondo fisico; formulare ipotesi e teorie scientifiche; salutare qualcuno, etc., etc. (Wittgenstein 2000a, 92)<sup>43</sup>

Wittgenstein oscilla tra il concepire i giochi linguistici come attività linguistiche particolari, pratiche locali, limitate a scopi altrettanto definiti e unici, e il considerarli invece come uno strumento analitico col quale analizzare il linguaggio. Wittgenstein dice, infatti, di immaginarsi, inventare, creare giochi linguistici, per poter pensare tramite essi altre modalità d'impiego del linguaggio che risultino anche radicalmente diverse dalle nostre pratiche quotidiane.<sup>44</sup> In

<sup>43</sup> Cf. Wittgenstein 1999a, § 23: «Qui la parola '*giuoco* linguistico' è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita. Considera la molteplicità dei giuochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi: Comandare, e agire secondo il comando - Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni - Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno) - Riferire un avvenimento...» (corsivo nell'originale).

<sup>44</sup> Wittgenstein 1999a, § 130: «I nostri chiari e semplici giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, - non sono per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell'attrito e della resistenza dell'aria. I giuochi linguistici sono piuttosto *termini di paragone*, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissomiglianze, sullo stato del nostro linguaggio» (corsivo

questo senso lo strumento analitico dei giochi linguistici diventa anche uno strumento di critica, col quale poter in qualche modo 'distaccarsi' dalla nostra pratica quotidiana e giudicarla, per vederne possibilità alternative. È possibile interpretare queste due funzioni del concetto di giochi linguistici come compatibili e complementari anziché come alternative. Il loro carattere di attività circoscritte e delimitate attorno a uno scopo è ciò che ci permette di tracciare confini tra un gioco linguistico e l'altro - confini che restano comunque sempre provvisori, funzionali all'analisi che si svolge in un determinato momento. In questo senso, talvolta «predizione» e «conferma» sono dichiarati parte del gioco linguistico della matematica, altre volte come giochi linguistici a sé stanti (Wittgenstein 1988, 212-14). La matematica stessa può, a seconda dell'indagine che si sta svolgendo, essere considerata come un gioco a sé stante oppure come parte integrante della scienza intesa come gioco linguistico diverso dalla letteratura, ad esempio. I giochi linguistici esprimono una modalità del linguaggio che ci permette di cogliere determinate relazioni tra le espressioni all'interno di determinati contesti della vita: connessioni che non sono né interamente convenzionali, né interamente determinate dal contesto di osservazione. Essi descrivono connessioni che adoperiamo normalmente, ma permettono anche relazioni alternative, potenziali e non attuali. Da un lato, è pertanto possibile concepire la scienza come un gioco linguistico composto da una pluralità di altri giochi interni, per così dire, come ad esempio la biologia o la fisica. Dall'altro, è possibile considerare queste discipline specialistiche come a loro volta composte da giochi, quali il chiedere spiegazioni e il dare spiegazioni, il confermare, il provare, il calcolare e via dicendo (Philipps 1981, 140). Secondo una celebre immagine appartenente alle *Ricerche filosofiche*, il linguaggio può essere paragonato a una vecchia città, di cui «il simbolismo della chimica e la notazione del calcolo infinitesimale» rappresentano i sobborghi, le parti più esterne:

Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi. (Wittgenstein 1999a, § 18)

Le diverse discipline o, ancora, le diverse teorie all'interno di ciascuna disciplina, sono altrettanti giochi linguistici il cui obiettivo è quello di descrivere una limitata porzione di realtà. Ogni disciplina

---

nell'originale). Cf. Wittgenstein 2001, 140: «Nulla è più importante della creazione di concetti fittizi che ci insegnano a capire quelli che abbiamo già» (1948).

o teoria, infatti, costituisce in qualche modo un linguaggio a sé, costruito in vista di questa descrizione.

A differenza di altri interpreti, come Bouveresse, Cavell, Hacker e Baker, Gargani mette maggiormente l'accento sull'effetto di ritorno del nostro sapere, del nostro linguaggio, della nostra grammatica, sulla nostra vita. Gargani è interessato al modo in cui un certo modo di concepire il linguaggio disciplina e struttura le nostre vite, dall'alto. Osserva e tematizza gli effetti del feticcio linguistico ed epistemologico sull'umanità, non solo l'aspetto di creazione della mitologia. Unisce al movimento dal basso verso l'alto, quello di ritorno dall'alto verso il basso. Le analisi condotte da Gargani nel *Sapere* sono particolarmente vicine a quelle del Wittgenstein della 'fase intermedia', cioè degli anni 1929-35. Fino alla svolta dei giochi linguistici, infatti, Wittgenstein operava ancora per certi versi sotto l'influsso logicizzante della sua prima maniera di filosofare. Il *Libro blu* e il *Libro marrone* preparano invece la sua seconda filosofia. Nel *Libro marrone*, con la riduzione del significato all'uso e all'addestramento, con l'enfasi sul tema dell'educazione tramite esempio, punizione o ricompensa piuttosto che sul potere esplicativo di definizioni o spiegazioni, Wittgenstein compie un'operazione filosofica imprescindibile e crea un paradigma perfetto per gli obiettivi critici de *Il sapere* di Gargani. L'antifondazionalismo di Wittgenstein nasce in questa fase a proposito della matematica e delle sue procedure, che non si possono fondare perché il loro significato sta nell'uso che ne facciamo, perché ogni passo in una dimostrazione matematica è una nuova decisione e non l'adeguamento a una norma prescritta, perché la matematica è una sintassi e come tale è un insieme di regole arbitrario, non necessario e non necessitante, quindi senza possibilità di contraddizioni che non possano essere eliminate a loro volta da altre regole. Non si può dimostrare la non contraddittorietà della matematica («Credo che dimostrare la non-contraddittorietà possa significare unicamente: aver compreso le regole. Non posso far altro» Wittgenstein 1975, 127), quindi non se ne può dimostrare nemmeno la fondatezza. Come dirà infatti Wittgenstein pochi anni più tardi:

I problemi matematici dei cosiddetti fondamenti non fondano per noi la matematica più di quanto la roccia dipinta sostenga la torre dipinta. (Wittgenstein 1988, 224)<sup>45</sup>

<sup>45</sup> La stessa immagine è ripresa da Gargani ne *Il sapere*: «Un corpo di enunciati matematici è generato da una tecnica operativa condotta all'interno di un sistema notazionale; ma una procedura è a sua volta una condizione irriducibile. La ricerca di un suo fondamento ulteriore corrisponde ad un atteggiamento ingenuo, come quello di un fanciullo che chiedesse di fronte ad un quadro se la collina dipinta sostiene la casa dipinta» (Gargani 2009, 102).

La matematica non si può ridurre alla logica, l'aritmetica non si può ridurre all'algebra e così via. La ricerca di qualcosa di sempre più fondamentale o formale, di un antecedente logico senza il quale riteniamo impossibile ogni forma di sapere è destinata a fallire. Ciò vale in generale per il linguaggio, di cui la notazione matematica è solo un caso particolare. Questo vale anche per la filosofia, che non ricerca e non scopre essenze nascoste, significati o stati mentali dietro alle parole, ma si limita a chiarire la sintassi del linguaggio mettendocela, per così dire, davanti agli occhi. A mostrarci che quando ci blocciamo e non sappiamo più andare avanti, in qualsiasi campo concettuale, è perché ci siamo impigliati nelle stesse regole che ci siamo dati, oppure perché abbiamo smesso di seguirle, allontanandoci da esse.

*Strategia del fondamento, essenzialismo, modulo oggettuale, riflessione, duplicazione, sono i luoghi teorici di una medesima strategia filosofico-scientifica correlata ai bisogni di una forma di vita umana.* (Gargani 2009, 108; corsivo nell'originale)

Questo passo ben esprime l'intrinseca solidarietà che accomuna tutti gli atteggiamenti filosofici la critica dei quali è stata affrontata in questo capitolo. Di questa critica abbiamo visto la genesi e la prima articolazione nella 'fase intermedia' della filosofia di Wittgenstein, partendo dall'abbandono della dottrina tradizionale del significato, secondo la quale le parole sono sempre e solo nomi, della teoria del riferimento diretto e del modello oggetto-designazione. Abbiamo visto il sorgere dell'uso e della prassi linguistica come paradigma esplicativo principale, la prassi dell'addestramento e del decidere ogni mossa come matrice delle procedure di calcolo. La critica e l'abbandono di una teoria oggettivistica, di un modello oggettuale, della rappresentazione anticipata e della logica del doppio come moduli solidali a una strategia filosofica fondazionalistica. Abbiamo anche visto come la critica e l'opposizione alla pervasività del modello di spiegazione scientifico, fondato sulle generalizzazioni necessitanti, sul paradigma causale, sul concetto di sostanza, sulla razionalità, siano per Gargani deducibili direttamente dall'analisi linguistica di Wittgenstein. A questo punto, ci sembra interessante porre l'interrogativo rispetto al possibile significato 'politico' dell'operazione epistemologica, che consiste nel ricondurre costrutti linguistici e campi di sapere a pratiche umane e forme di vita. Dal riconoscimento e l'accettazione delle forme di vita come qualcosa di 'dato' segue necessariamente la sfiducia nei confronti della possibilità del cambiamento sociale e quindi una posizione impolitica e 'quietista'? Scopo del prossimo capitolo è cercare di articolare una risposta a questa domanda.

---

## 4 Linguaggio e cambiamento sociale

---

**Sommario** 4.1 Wittgenstein ‘politico’. – 4.1.1 Interpretazioni ‘standard’. – 4.1.2 Approccio del New Wittgenstein. – 4.1.3 Wittgenstein e la giustizia. – 4.2 Filosofia della libertà. – 4.3 Verso un’epistemologia ‘politica’.

Chi conosce le leggi secondo cui si sviluppa la società? Sono convinto che anche l’essere più intelligente non ne ha la minima idea. Se lotti, lotti. Se spero, spero.

(Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*, 1947)

### 4.1 Wittgenstein ‘politico’

La vita e l’opera di Wittgenstein sono state oggetto di diverse letture in senso politico. Wittgenstein viene considerato come un filosofo ‘impolitico’, oppure come un pensatore politicamente conservatore, basandosi sulla convinzione che egli ritenesse di fatto impossibile o illegittima qualsiasi critica esterna alle nostre pratiche e alla nostra forma di vita. Ritenerne in linea di principio impossibile una critica delle nostre pratiche fa sì che l’unico modo di vivere in maniera coerente sia abbandonare ogni proposito di cambiamento e adeguarsi alla propria forma di vita. Altri interpreti sono giunti a considerazioni diametralmente opposte, considerando Wittgenstein come un pensatore radicale o progressista.

Alcuni elementi biografici tratti dalla vita del filosofo austriaco sono spesso addotti a suffragio della seconda interpretazione. Alcuni commentatori riferiscono, ad esempio, della fascinazione di Wittgenstein per l'organizzazione sociale e lavorativa della Russia post-rivoluzionaria, il fatto che leggesse giornali riformisti o progressisti o il fatto che molti dei suoi amici fossero marxisti.<sup>1</sup> A proposito del rapporto tra Wittgenstein e il marxismo, Monk, nella sua biografia, sottolinea come il filosofo ne accettasse in maniera entusiastica la 'pratica', ma non la 'teoria'. All'origine dell'interesse per il marxismo e l'Unione Sovietica Monk colloca la lettura che Wittgenstein fece di un libretto di John M. Keynes (1883-1946), dal titolo *A Short View of Russia* (1925). In questo testo, l'economista criticava fortemente il lato economico del marxismo sovietico in quanto obsoleto e scientificamente erraneo, ma ne elogiava invece l'aspetto religioso, che rendeva il marxismo una fede capace di esaltare l'uomo comune e di escludere il ricorso a qualsiasi tipo di credenza sovranaturale. Rispetto alla religione cristiana, inoltre, il marxismo si poneva come una vera e propria «religione del futuro». Indice dell'entusiasmo suscitato da queste idee in Wittgenstein è il fatto che, subito dopo la lettura del libro di Keynes, egli scrisse all'architetto e amico Paul Engelmann (1891-1965) circa il suo proposito di fare un viaggio in Russia (Monk 1990, 247-8).<sup>2</sup> In sostanza, l'essere un comunista «nel cuore», come ebbe a dire lo stesso Wittgenstein a proposito di sé stesso, non aveva niente a che vedere con un'adesione alla teoria politica o economica marxiste, quanto piuttosto un entusiasmo per il tipo di vita pratica che egli pensava si conducesse in quel paese (Monk 1990, 343).

In questo capitolo non intendo riferirmi alle eventuali inclinazioni politiche personali di Wittgenstein, né alla numerosa scorta di osservazioni (spesso generiche e occasionali) da lui redatte sulla società o sulla politica. L'obiettivo non è quello di mostrare quali opinioni politiche personali abbiano o meno animato il filosofo austriaco e se esse soggiacciano o meno a determinate posizioni filosofiche, quanto piuttosto quello di valutare un possibile impatto della filosofia di Wittgenstein sulla filosofia della politica largamente intesa. Ritengo possibile ricondurre, cioè, diverse letture politiche del pensiero di Wittgenstein a diversi modi di interpretare la filosofia del linguaggio wittgensteiniana e più precisamente la questione del significato e dei limiti del senso.

**1** Vedi ad esempio von Wright 2002, 26: «l'unica rivista che gli ho visto leggere senza fare critiche fu 'The New Statesman and Nation', che era assai più in sintonia con i gusti degli intellettuali di sinistra che con quelli dei conservatori apolitici». Tra gli amici marxisti Monk annovera l'economista Piero Sraffa (1898-1983), George Thomson (1892-1975), Maurice Dobb (1900-1976) e Nicolas Bachtin (1894-1950).

**2** Durante il 1934 Wittgenstein decise a tal proposito di prendere lezioni di lingua russa, rivolgendosi perciò a Fania Pascal, moglie di Roy Pascal, membro del Communist Party.

La questione del significato politico della filosofia di Wittgenstein riguarda da vicino il senso che si attribuisce alla sua analisi del linguaggio, che può essere caratterizzata in base a molteplici tensioni o polarità. La 'normalità' del linguaggio ordinario può essere vista in tensione o in continuità rispetto alla normatività della politica. Il problema del significato porta con sé al contempo la nozione di limite e la discussione circa la possibilità di superamento di quel limite. Tra le altre polarità che emergono vi sono quella tra la determinazione antropologica delle nostre pratiche e la possibilità del cambiamento rispetto a questo radicamento. Tra la dimensione collettiva del cambiamento e una dimensione invece individuale o atomica; tra rivoluzione linguistica o riforma di parti del nostro linguaggio; tra l'emergere spontaneo di una nuova pratica e l'avversione deliberata a una pratica già costituita e così via. Più che indagare e ricostruire con esattezza storica quale fosse l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della sua contemporaneità, e quali implicazioni filosofiche e politiche possiamo trarre da quest'atteggiamento, mi concentrerò sulle indicazioni metodologiche della filosofia del linguaggio di Wittgenstein, le quali ci offrono un modo di analizzare tutti gli usi linguistici, compresi quelli facenti parte del discorso afferente alle sfere del 'politico'. Si tratta in sostanza di analizzare la regione del discorso politico in termini di giochi linguistici, come una regione particolare del linguaggio, accanto a quelle della scienza, dell'etica e dell'estetica. Prima di dedicarci a ciò, però, è utile passare in rassegna alcuni dei punti che dividono i cosiddetti wittgensteiniani 'di destra' dai wittgensteiniani 'di sinistra'.

#### 4.1.1 Interpretazioni 'standard'

I wittgensteiniani 'di destra' riferiscono il pensiero di Wittgenstein ad altri pensieri conservatori, come quelli di Edmund Burke (1729-1797), Oswald Spengler (1880-1936), Karl Mannheim (1893-1947) e Michael Oakeshott (1901-1990), i quali pongono l'accento sulla vita, più che sulla ragione, sulla pratica, più che sulle norme e sull'essere, più che sul pensiero. J.C. Nyíri inserisce Wittgenstein nel quadro della cosiddetta 'rivoluzione conservatrice', un generale movimento di rinascita di tendenze conservatrici e reazionarie avvenuto durante e subito dopo la Prima Guerra Mondiale (Nyíri 1982, 44-68). Nyíri mette così in luce quelle che chiama le «somiglianze di famiglia» tra molte osservazioni dell'ultimo Wittgenstein e alcune delle tesi del movimento neo-conservatore, dominante soprattutto nei paesi di lingua tedesca.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Tra quelli passati in rassegna da Nyíri vi sono il già citato Karl Mannheim, Moeller van den Bruck (1876-1925), conservatore tedesco la cui edizione dei *Fratelli Karamazov* era probabilmente nota a Wittgenstein e Adolf Grabowsky (1880-1960), pubblicista e professore a Basel.

Secondo Oakeshott, teorico conservatore inglese spesso accostato a Wittgenstein, in

an arid and unpleasant world [...] the conservative attitude will transform itself into a search for a firmer foothold [...] a recourse to an exploration of the past. (M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* 1962, cit. in Nyíri 1982, 47)

Il conservatore è quindi colui che, di fronte all'inadeguatezza o all'estraneità verso la cultura prevalente nella civiltà moderna, si rifugia nel passato, nell'adorazione di una mitologica epoca d'oro di giustizia e rigore. È possibile ricondurre quest'atteggiamento anti-modernista all'inizio del XIX secolo e alla reazione conservatrice alla Rivoluzione Francese e il suo razionalismo, contro il quale si opponeva un fiero disgusto per tutte le teorie e le astrazioni concettuali. Ma mentre il vecchio conservatorismo di inizio Ottocento mirava al recupero e alla restaurazione di un ordine divino, quello contemporaneo a Wittgenstein, a cavallo tra gli anni Venti e i Trenta del XX secolo, non è direttamente legato allo stesso progetto di ristabilimento religioso. I neoconservatori lottano contro le tendenze moderniste della società contemporanea, ma spesso in assenza di un ideale alternativo verso cui tendere.

Nyíri tenta di inserire Wittgenstein all'interno di questo quadro anti-modernista e anti-progressista, attirando l'attenzione sul suo disprezzo per la contemporaneità culturale e su una sorta di nostalgia per l'epoca d'oro di Schubert e Beethoven.<sup>4</sup> Wittgenstein ha inoltre dimostrato, in varie fasi della sua vita, un profondo senso religioso o quanto meno una tensione etica e spirituale che, pur non traducendosi nell'appartenenza a una confessione religiosa particolare, si esprimeva, tra l'altro, in un rispetto quasi reverenziale per tutte le forme legittime di autorità.<sup>5</sup> L'attitudine etica di Wittgenstein era in un certo senso radicale, basata sulla ricerca della causa del dissidio con il mondo esterno all'interno di sé stesso e non al di fuori. Una certa diffidenza nei confronti dell'idea di rivoluzione, fino a

<sup>4</sup> Wittgenstein 2001, 20: «Mi domando spesso se il mio ideale di civiltà sia nuovo, cioè attuale, o se esso non risalga all'epoca di Schumann. Quanto meno mi sembra una prosecuzione di quell'ideale, ma non la prosecuzione che esso ha di fatto avuto a quell'epoca. Dunque escludendo la seconda metà del secolo XIX. Devo dire che questo è avvenuto per puro istinto, e non come risultato di una riflessione».

<sup>5</sup> La visione conservatrice del mondo ha numerosi aspetti di continuità con quella di tipo religioso. Esse sono accumulate, secondo Grabowsky, dal concetto di 'reverenza', che distingue l'atteggiamento conservatore da quello liberale, democratico e razionale. Le due visioni non sono però identiche, poiché mentre quella religiosa conserva un quadro di verità assoluta e oggettivamente determinabile come presupposto, il neoconservatorismo, ritenendo fondamentalmente ogni verità come relativa, ne sostituisce il concetto con quello di 'cerimoniosità' (*cerimoniousness*). Cf. Nyíri 1982, 56.



un possibile rifiuto di essa, fosse intesa in senso sociale, politico o linguistico, traspare da molti dei pensieri annotati di Wittgenstein. Nell'ottica di Nyíri, a completare il ritratto conservatore del filosofo austriaco contribuisce il riferimento a Dostoevskij e Tolstoj quali due autori di tendenze conservatrici tra i più influenti sulla vita e sull'opera di Wittgenstein. Spengler, uno dei più attivi pensatori neoconservatori del primo dopo guerra, è considerato da Nyíri come uno dei maggiori modelli per l'ultimo Wittgenstein. Di quest'ultimo viene sottolineato anche l'affinità con il poeta e drammaturgo Paul Ernst (1866-1933) e con la sua visione delle concezioni magico-mitologiche come causate da una interpretazione che fraintende la tendenza del linguaggio, un'interpretazione effetto della nostra forma di vita borghese. Secondo Ernst questa ci costringe a vivere in modo innaturale, tenendoci lontani dalla forma di vita propria degli esseri umani, che è essenzialmente organica. In questa forma di vita contemporanea, sempre secondo Ernst, siamo completamente abbandonati a noi stessi, quando avremmo invece bisogno di regole e schemi precisi secondo cui vivere. La società inorganica moderna è individualista e corruttrice proprio perché rompe l'unità e l'organicità del sociale, della collettività (cf. Bastianelli 2010). La corrente neoconservatrice si sgretola proprio all'inizio degli anni Trenta, con l'ascesa di Hitler al potere in Germania. Quello del neo-conservatorismo fu un fallimento politico, ma non teorico, tanto che, secondo Nyíri, Wittgenstein rimase aggrappato a quelle posizioni reazionarie, accentuandole e sistematizzandole lungo tutta la sua seconda maniera di filosofare. Tanto da poter definire l'opera di analisi concettuale svolta dal pensatore austriaco nella seconda parte della sua vita come il vero atto di fondazione filosofica conservatorismo (Nyíri 1982, 61).

In questa prospettiva, il processo del seguire una regola, snodo centrale della filosofia del cosiddetto secondo Wittgenstein, è interpretato come un processo 'cieco', che non può essere cioè giustificato o spiegato. Esso consiste in

un'abitudine, una istituzione radicata negli accordi, nelle corrispondenze comportamentali all'interno della società. (58)

Questi accordi ovviamente non sono accordi nelle opinioni, ma «regolarità nelle fondamenta del giudizio», nel comportamento comune del genere umano. Nyíri conclude così:

All criticism presupposes a form of life, a language, that is, a tradition of agreements; every judgement is necessarily embedded in traditions. That is why traditions cannot be judged. (59)

Basandosi sulle considerazioni di Wittgenstein circa lo scopo esclusivamente descrittivo della filosofia - in contrasto con la sua pretesa di

fondatività - Nyíri conclude per l'impossibilità di una critica e quindi di una modifica delle nostre forme di vita.<sup>6</sup> La forma di vita è perciò ritenuta un limite invalicabile, che non può essere trasceso in alcun modo. Certo si riconosce, insieme a Wittgenstein, l'esistenza di una pluralità di forme di vita, tutte dello stesso valore, tutte egualmente espressione della medesima natura umana. Questa natura, intesa come un fatto antropologicamente inalterabile è una precondizione sia del pensiero e della riflessione, sia dell'individuo in quanto essere umano, che ha bisogno, per essere definito tale, di «una qualche forma di vita, di una qualche rete di tradizioni» (59). Secondo Nyíri il fatto che ordini sociali alternativi al nostro siano possibili, a partire dalla stessa natura umana, non diminuisce affatto la forza che ci lega al nostro di sistema sociale. Wittgenstein osserva come sia attraverso un'educazione e un insieme di pratiche che abbiamo imparato a concepire il contare come qualcosa di caratterizzato da un'impetosa esattezza e che ci lega indissolubilmente al fare seguire due a uno e a marcare come errore ogni comportamento deviante rispetto a questa norma (Wittgenstein 1988, 7). Possiamo speculare sull'esistenza di tribù presso le quali il contare sia qualcosa di completamente diverso, qualcosa, per esempio, per cui non è richiesto un'implacabile identità nella ripetizione, ma ciò non significa poter intrattenere «un atteggiamento liberale nei confronti della nostra società» (61) e del nostro modo di calcolare. La possibilità di mutazioni all'interno di una forma di vita o di un sistema sociale, di nuove regole e nuove attività, sono concepite da Nyíri solo se procedenti in modo estremamente graduale e 'organico' rispetto alla forma di partenza. Questa impostazione, che il filosofo ungherese trova coerentemente sviluppata in Oakeshott, conduce a una critica del razionalismo in generale e del razionalismo politico in particolare, inteso come quella visione per la quale

le azioni umane, la società e le istituzioni possono e devono essere pianificate e guidate da un'autorità da loro indipendente: la ragione autonoma. (62)

La lettura di Nyíri non è priva di appigli, dal momento che Wittgenstein, come abbiamo visto, si esprime spesso in termini critici sia nei confronti della razionalità scientificamente intesa, sia in generale della modernità scientifica, artistica, politica e sociale. Il punto sta nel valore da attribuire a questa critica e quest'avversione per una forma che potremmo definire 'borghese' di razionalismo. In un'ottica conservatrice, l'atteggiamento di Wittgenstein ci spinge verso

<sup>6</sup> Si veda ad esempio Wittgenstein 1999a, § 109: «E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto» (corsivo nell'originale).

un quietismo immobilista, una filosofia passiva che si chiude nella nostalgia per il passato o si limita all'auspicio di un futuro migliore. Ma la stessa avversione per la modernità può essere conforme anche a un desiderio di cambiamento del presente, nel quale giochi un ruolo attivo il riferimento al modo in cui conduciamo le nostre vite e la filosofia intesa come attività di chiarificazione intellettuale. Von Wright, ad esempio, concorda con Nyíri sull'idea di considerare «il rifiuto wittgensteiniano della civiltà occidentale contemporanea come riflesso di un fondamentale atteggiamento verso la vita» e sul definire negativamente questo rapporto, cioè nel vedere in Wittgenstein un pensatore sostanzialmente antimoderno (von Wright 2002, 17). Egli dà, però, una lettura di questo atteggiamento che è in contrasto con quella di Nyíri. Anche von Wright inserisce Wittgenstein in una costellazione di pensatori conservatori, sia precedenti che contemporanei al filosofo austriaco, tutti, da Kierkegaard a Dostoevskij a Nietzsche, in qualche modo ostili alla modernità. La modernità è qui da intendersi come l'insieme di quei processi scaturiti dall'Illuminismo e la Rivoluzione Francese e caratterizzati dalla fede nella scienza, nella tecnologia, nel progresso e dalla predilezione per un assetto politico di tipo democratico-liberale. Filosofi di Cambridge come Bertrand Russell (1872-1970) e neopositivisti logici come Carnap sono spesso considerati eredi novecenteschi di questa impostazione. Se le due guerre mondiali avevano indebolito ma non cancellato l'entusiasmo e la fiducia nei confronti del progresso, esse avevano sensibilmente accentuato la sfumatura apocalittica delle osservazioni di Wittgenstein sulla sua contemporaneità:

La vera visione apocalittica del mondo è quella secondo cui le cose *non* si ripetono. Ad esempio non è insensato pensare che l'era scientifica e tecnica sia il principio della fine dell'umanità, che l'idea del grande progresso sia un abbaglio, come anche quella che si finisca per giungere alla conoscenza della verità; che la conoscenza scientifica non arrechi nulla di buono o di desiderabile e che l'umanità, mirando ad essa, cada in una trappola. Non è affatto ovvio che le cose non stiano così. (Wittgenstein 2001, 109-10; corsivo nell'originale)<sup>7</sup>

Il tono di queste osservazioni si avvicina a quello usato da Spengler per descrivere il tramonto dell'Occidente. Von Wright nota però che

<sup>7</sup> Questa osservazione è del 1947. Dello stesso anno è anche quest'altra osservazione, dello stesso anno e dal medesimo tono: «È possibile che scienza e industria, e il loro progresso, siano le cose più durature del mondo contemporaneo. Che ogni supposizione di un loro fallimento sia per ora, e resti per molto tempo, un mero sogno, e che esse in seguito, con infinito strazio, pervengano a unificare il mondo, cioè a contrarlo in una cosa sola, dove poi, naturalmente, tutto dimorerà fuorché la pace. Scienza e industria decidono infatti le guerre, o almeno così pare» (Wittgenstein 2001, 120-1).

l'interesse dimostrato da Wittgenstein per certi aspetti dell'opera di Spengler non esclude la possibilità di una critica da parte del primo verso il secondo. L'espressione più completa della visione apocalittica di Wittgenstein è comunemente individuata negli abbozzi della prefazione scritta nel 1930 per un'opera poi mai portata a termine:

Questo libro è scritto per coloro che guardano amichevolmente allo spirito in cui è scritto. Questo spirito, io credo, è diverso da quello della grande corrente della cultura europea e americana. Lo spirito di questa cultura, che si esprime nell'industria, nella musica, nell'architettura, nel fascismo e nel socialismo del nostro tempo, è estraneo e non congeniale all'autore [...] La civiltà è come una grande organizzazione, che indica a chiunque le appartenga il posto in cui può lavorare nello spirito del tutto [...] Ma in un'epoca, come la nostra, di non-civiltà le forze si frantumano e la forza del singolo viene consumata da forze contrarie e da resistenze d'attrito [...] Io considero senza simpatia la corrente della cultura europea, né ho comprensione verso i suoi fini, ammesso che ne abbia. (26-7)<sup>8</sup>

Nyíri suggerisce di vedere in questa prefazione redatta da Wittgenstein «un prologo al lavoro analitico di tutta la sua vita da quel momento in avanti» (Nyíri 1982, 58). Un'altra versione di questo testo introduttivo, redatta anch'essa nel 1930, risulta però emendata di tutte le parti più ricollegabili a un pensiero conservatore, come ad esempio la visione organicistica della società.<sup>9</sup> Von Wright legge questa seconda versione come un contrappunto polemico alla prefazione scritta due anni prima da Carnap per *Der Logische Aufbau der Welt* (1928).<sup>10</sup> Ciò lascia spazio all'ipotesi che, in Wittgenstein, la critica,

**8** Annotazione redatta da Wittgenstein nel 1930.

**9** Wittgenstein 1999b: «Questo libro è scritto per coloro che verso il suo spirito siano amichevolmente disposti. Non è lo spirito della grande corrente della civiltà europea e americana, in cui tutti ci troviamo. Quest'ultimo si esterna in un progresso, in una costruzione di strutture sempre più ampie e complicate; l'altro, in una tensione verso la chiarezza e trasparenza di qualsiasi struttura...». Questa premessa è estratta da un quaderno di Wittgenstein e aggiunta da Rush Rhees in apertura alle *Osservazioni filosofiche*. Essa appare su una pagina non numerata dell'edizione italiana curata da Marino Rosso, tra la fine della 'Nota alla traduzione' e l'inizio delle *Osservazioni filosofiche*.

**10** R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), cit. in von Wright 2002, 25: «Noi avvertiamo un'intima consonanza dell'atteggiamento che sta alla base del nostro lavoro filosofico con l'atteggiamento spirituale che si fa sentire oggi in ogni altro campo della vita; noi avvertiamo questo atteggiamento nelle correnti dell'arte, in particolare nell'architettura, e nei movimenti che si adoperano per una configurazione significativa della vita umana: della vita personale e comunitaria, dell'educazione, degli ordinamenti pubblici in generale. Soprattutto qui avvertiamo lo stesso stile di pensiero e di azione. [...] La convinzione che il futuro appartiene a questo modo di vedere sorregge il nostro lavoro».

anche feroce, nei confronti dell'oscurità del tempo a lui presente non sia necessariamente riconducibile a un atteggiamento conservatore che operi per il ripristino di uno *status quo* o per il recupero di tradizioni e stili di pensiero passati.

In una nota sezione delle *Ricerche*, Wittgenstein sembra prestare il fianco, se non al conservatorismo, quantomeno a un pensiero quietista che disarmi la filosofia di ogni pretesa illecita di cambiamento del reale:

La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è. Lascia anche la matematica com'è, e nessuna scoperta matematica può farla progredire. Un 'problema-chiave di logica matematica' è per noi un problema di matematica, come qualsiasi altro. (Wittgenstein 1999a, § 124)

È con particolare riferimento a questa sezione che Herbert Marcuse (1898-1979), ne *L'uomo a una dimensione* (1964), parla di «masochismo accademico» e accusa Wittgenstein e la sua filosofia di oscurantismo e conformismo.<sup>11</sup> Quella di Wittgenstein sarebbe l'emblema di una filosofia che descrive e che «lascia tutto com'è», una filosofia privata di ogni ruolo e importanza per la nostra vita, che può limitarsi solo a registrare e prendere passivamente atto del reale. Il pensiero di Wittgenstein rappresenterebbe quindi, secondo Marcuse, quello che anche Lukács avrebbe potuto definire come il culmine del pensiero irrazionalistico e antidialettico (vedi § 2.1 *supra*).<sup>12</sup> Chiedendo una aderenza totale al reale e allo stato presente delle cose esso eliminerebbe qualsiasi possibilità di distacco critico, dunque di senso della possibilità e del cambiamento.

<sup>11</sup> Marcuse 1967, 186: «l'affermazione di Wittgenstein che la filosofia 'lascia tutto come si trova' - tali dichiarazioni tradiscono, secondo me, il sado-masochismo accademico, l'autoumiliazione e l'autodenigrazione dell'intellettuale la cui fatica non dà risultati di tipo scientifico o tecnico apprezzabili. Simili affermazioni di modestia e di dipendenza sembrano riecheggiare il virtuoso appagamento con cui Hume parlava delle limitazioni della ragione [...] Resta il fatto che quando Hume voleva 'sgonfiare' le sostanze egli combatteva contro una possente ideologia, mentre i suoi successori provvedono oggi una giustificazione intellettuale per quello che la società ha da lungo tempo realizzato - vale a dire, la denigrazione dei modi alternativi di pensare che contraddicono l'universo stabilito di discorso».

<sup>12</sup> Molti dei rappresentanti del pensiero conservatore europeo tratteggiato da Nyíri figurano peraltro anche nella tradizione reazionaria e irrazionalista criticata da Lukács ne *La distruzione della ragione*. La descrizione dei movimenti conservatore e neo-conservatore da parte di Nyíri è consonante, ma non del tutto sovrapponibile con quella fatta da Lukács a proposito della tradizione del pensiero reazionario e irrazionalista: quest'ultima vedeva una continuità che andava sostanzialmente 'da Schelling a Hitler', mentre Nyíri sostiene che il nazifascismo abbia messo in crisi e soppiantato il movimento neo-conservatore.

D'altro canto, secondo von Wright, se da un lato la filosofia wittgensteiniana ha un uso eminentemente descrittivo, che si prefigge al massimo un riordinamento di ciò che già sappiamo, senza ambizione di produrre nuove conoscenze o teorie, dall'altro essa si configura anche, secondo le parole di Wittgenstein stesso, come «una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio» (Wittgenstein 1999a, 109).

Noi lottiamo contro il linguaggio. Siamo in lotta contro il linguaggio. (Wittgenstein 2001, 36)<sup>13</sup>

Ciò significa che Wittgenstein sottolinea anche la funzione attiva della filosofia: essa «lascia tutto com'è» nel senso che non cerca nuove conoscenze, ma analizza e riordina quelle che abbiamo e mettendo ordine apre alla possibilità di trovare nuove vie, nuove strade per l'azione. La filosofia deve liberarci dagli effetti di distorsione provocati dalle mitologie presenti nel nostro linguaggio e può fare ciò tramite il raggiungimento di una visione perspicua della nostra grammatica:

L'incantamento del nostro pensiero ad opera del linguaggio si dà quando le parole si caricano di ciò che Wittgenstein chiama uso 'metafisico'. Si può dire, dunque, che la lotta di Wittgenstein contro il linguaggio fu una lotta contro la metafisica. (von Wright 2002, 39)

La metafisica, secondo von Wright, non è tanto quella di cui erano impregnati i sistemi filosofici tradizionali, quanto quella generata da un uso del linguaggio che ne prende le espressioni e le usa in isolamento, al di fuori dei giochi linguistici nei quali normalmente esse sarebbero inserite. Nonostante il proposito di combattere la metafisica o l'uso metafisico del linguaggio sia qualcosa che a prima vista accomuna Wittgenstein ai neopositivisti del Circolo di Vienna, in realtà, per il filosofo austriaco sono proprio i fautori dell'empirismo logico, tramite la ricerca e la produzione ossessiva di termini astratti e generali a esemplificare un tale uso 'corrotto' del linguaggio (40).

Per quanto riguarda l'atteggiamento critico nei confronti della modernità, von Wright osserva in conclusione che Wittgenstein non è ostile alla scienza e all'attività scientifica in quanto tali, quanto piuttosto all'ingerenza del modello scientifico in altri campi e domini.

La malattia di un'epoca si guarisce cambiando il modo di vita degli uomini; la malattia dei problemi filosofici si potrebbe guarire solo cambiando modo di pensare e di vivere, non con una medicina

**13** Annotazione del 1931.

trovata da un singolo. Immagina che l'uso dell'automobile provochi e favorisca certe malattie, e che l'umanità sia afflitta da questa malattia finché, per cause qualsiasi, come risultato di uno sviluppo qualsiasi, non perda di nuovo l'abitudine di andare in automobile. (Wittgenstein 1988, 74-5)

È necessario capire a fondo il 'senso' dell'avversione wittgensteiniana per la modernità e per il modello scientifico applicato fuori dai suoi limiti. Nell'osservazione riportata sopra Wittgenstein ricorre a un linguaggio metaforico, che assimila la società a lui contemporanea a un organismo malato. Sebbene questa immagine ricorra spesso nelle riflessioni di stampo conservatore, essa si presenta qui con un significato diverso. Wittgenstein immagina una possibile cura alla malattia della società-organismo e questa è rappresentata da un cambiamento del modo di vita degli uomini. Non un cambiamento nei concetti o nelle opinioni, né un cambiamento ispirato o imposto da un singolo, ma un cambiamento collettivo – e in questo senso 'sociale' – nel modo di condurre le esistenze da parte degli esseri umani. Questa annotazione, letta insieme al passo del *Big Typescript* citato precedentemente,<sup>14</sup> ci fa credere che la nostra chiarificazione concettuale attraverso il linguaggio, la nostra «Kampf mit der Sprache», serva in ultima analisi a cambiare indirettamente il modo stesso in cui viviamo. Questa ipotesi va in una direzione opposta rispetto alle letture di Wittgenstein come conservatore; essa apre la strada, invece, a una lettura in senso 'radicale' di Wittgenstein.

È Bernard Williams ad aver introdotto la distinzione tra wittgensteiniani 'di destra' e 'di sinistra', inserendosi tra le fila dei secondi (Williams 2000, 212-16). Le interpretazioni 'di destra' hanno fatto leva sull'antifondazionalismo dell'ultimo Wittgenstein visto come una sorta di generico rifiuto dell'astratto. Particolarmente recettive nei confronti di questa lettura della filosofia dell'austriaco si sono dimostrate le scienze sociali che ne hanno sfruttato le conclusioni olistiche e organicistiche. Secondo questa prospettiva, ogni pratica sociale è concepita come parte integrante di una forma di vita e pertanto l'eventuale modifica o soppressione di quella pratica conduce necessariamente alla modifica della forma di vita tutta. Perciò a tal proposito si è introdotto una visione forzosamente gradualistica del cambiamento sociale, in base alla quale i cambiamenti della

<sup>14</sup> Wittgenstein 2002, § 90: «Gli uomini sono immersi profondamente nelle confusioni filosofiche, cioè grammaticali. E per liberarsene suppongono che si debbano sciogliere dei legami straordinariamente molteplici in cui sono impigliati [...] Perciò la soluzione va bene soltanto per coloro che vivono in una rivolta istintiva contro/insoddisfazione istintiva per/il linguaggio. Non va bene per coloro che del tutto istintivamente vivono *nel* gregge che ha prodotto questo linguaggio come loro vera e propria espressione» (corsivo nell'originale). Vedi § 2.4.1 *supra*.

società devono avvenire lentamente, un passo alla volta, per risultare comprensibili e non arbitrari. Ma, conclude Williams, questa visione non porta che a un «cortese eufemismo», in quanto è disposta a concedere la possibilità di un cambiamento sociale solo nel caso in cui questo si trovi già a essere effettivamente avvenuto. È vero che, seguendo Wittgenstein, siamo costretti ad ammettere il mutamento concettuale solo in stretta connessione e interdipendenza con quello sociale, cioè delle pratiche sociali. Ma dobbiamo anche riconoscere come tra le pratiche sociali e discorsive a nostra disposizione ci sia anche la pratica della critica: «pratica non significa soltanto», argomenta Williams, «pratica della pratica, ma anche pratica della critica» (214). Non è necessario essere fondazionalisti per salvare la possibilità della critica sociale e il conservatorismo tradizionalista e immobilista a livello etico-politico non è un'alternativa al fondazionalismo. In altri termini, Williams dimostra che è possibile disincagliare Wittgenstein dalle letture che ne fanno un pensatore conservatore e allo stesso tempo trovare nella sua filosofia le risorse per uscire da una logica di contrapposizione frontale tra razionalismo e irrazionalismo, assolutismo e relativismo, internalismo ed esternalismo.

#### 4.1.2 Approccio del New Wittgenstein

Questa strada è stata in parte battuta dagli autori del *New Wittgenstein*, i quali hanno contribuito in maniera centrale a far emergere con evidenza tutti i rischi legati a una interpretazione 'standard' di Wittgenstein. Alice Crary, nel suo saggio «Wittgenstein's philosophy in relation to political thought», giudica ambedue le posizioni interpretative, quella 'di sinistra' come quella 'di destra', come erranee e basate su di un altrettanto scorretta visione del significato (Crary 2000). Questa concezione, oltre a essere scorretta, rende di per sé inconcepibile una critica sensata delle pratiche e delle tradizioni ricevute all'interno di una comunità o collettività sociale.<sup>15</sup> Da un lato, le *conservative lectures* insistono sulla mancanza di basi che rendono dotate di senso le richieste e le ricerche di un cambiamento sociale in senso progressista. Dall'altro, i *radical readers*, ritengono che tali possibilità di senso per un cambiamento sociale, anche radicale o rivoluzionario, si diano, ma solamente al di là della nostra immaginazione - quest'ultima essendo limitata dalla nostra forma di vita.

La teoria del significato come uso viene spesso concepita come una nuova teoria semantica secondo la quale l'uso delle parole determina e fissa il significato delle stesse, opponendosi alla teoria tradizionale

<sup>15</sup> Crary 2000, 118: «The debate in its most familiar form presupposes a widely accepted interpretation on which Wittgenstein advocates a view of meaning that inclines towards ruling out the very possibility of criticism of practices and traditions».



che al contrario concepiva l'uso come conseguenza di un significato già stabilito. Secondo il modo comune di intendere la teoria del significato come uso siamo quindi portati a credere che ogni uso diverso o insolito di una espressione linguistica sia destinata a cambiarne inevitabilmente il significato. Conseguentemente a ciò non siamo mai in realtà in una posizione legittima per poter parlare sensatamente dell'adeguatezza o inadeguatezza dei nostri discorsi rispetto a ciò di cui stiamo parlando. Se cambiamo l'uso di certe parole quelle parole cambiano automaticamente di significato, risulta quindi che quando usiamo nuovamente quelle parole non stiamo più parlando della stessa cosa di prima, ma di qualcosa di completamente diverso. Ecco che, secondo questa prospettiva, sarebbe un errore concettuale parlare di superiorità o inferiorità delle nostre visioni del mondo rispetto a quelle dei nostri antenati. Ugualmente un errore è il credere di poter riformare il nostro linguaggio corrente. Da ciò deriva che esistono forme permesse di criticismo, quelle 'interne' a un determinato gioco linguistico, e forme proibite, quelle 'esterne', che pretendono di parlare di un particolare gioco linguistico, magari al fine di assicurare a tale gioco un fondamento razionale, pur stando al di fuori di esso. Queste, che Crary definisce le *inviolability interpretations* sono solidali con le letture di Wittgenstein come relativista a livello etico-culturale, proprio in quanto viene da esse riconosciuta la possibilità di differenti convenzioni linguistiche essenzialmente diverse dalla nostra. Ne consegue che non è possibile valutare pratiche linguistiche che seguono convenzioni diverse dalla nostra in quanto ogni convenzione costituisce un sistema di riferimento a sé stante. Espressioni linguistiche quali i giudizi sulle pratiche linguistiche di altre culture risultano inintelligibili a causa di ciò che esse tentano, invano, di dire. Espressioni di questo tipo ci risultano intellegibili nella misura in cui siamo in grado di intuire ciò che esse tentano di dire, ma in realtà esse sono costruzioni insensate composte a partire da elementi linguistici normalmente significanti. Questa è la nozione di un nonsenso sostanziale, secondo la quale si danno determinati pensieri (ad esempio quelli esprimenti valori etici, estetici, religiosi o le proprietà formali del linguaggio), che noi non possiamo esprimere, che non possono cioè venir detti. Tale nozione sostanziale del nonsenso è, secondo la Crary, condivisa tanto dagli interpreti di Wittgenstein in senso conservatore, sia da quelli che lo leggono in senso relativistico (Crary 2000, 121). Un atteggiamento scettico nei confronti della riflessione e della critica razionali, e nella possibilità che queste possano supervisionare l'azione e la pratica, spinge i fautori di entrambe le letture a concludere che «la critica sociale è in sé incapace di raccomandare un genuino cambiamento nei nostri modi di procedere» e quindi che siamo necessitati a considerare la forma di vita data come assolutamente non trascendibile (122; Nyíri 1982, 59). Da qui consegue, per i conservatori, la convinzione di dover recuperare il passato e le sue

tradizioni, di difendere e mantenere lo *status quo*. I relativisti, invece, evidenziano come illegittimi i tentativi di alterare forme di vita o organizzazioni sociali diverse dalla nostra. L'idea che sia impossibile giudicare le proprie tradizioni e tanto meno quelle altrui – appartenenti cioè ad altre comunità o ad altre forme di vita – si basa, secondo la Crary, sul fraintendimento della dottrina del significato e della concezione wittgensteiniana del nonsenso. Si ritiene erroneamente che la proposizione che esprime una considerazione critica circa usi o tradizioni nostre o altrui, sia un'espressione linguistica che sembra dire qualcosa anche se in realtà non dice niente. I sintagmi che compongono l'espressione ci sembrano dotate di senso, ma all'espressione considerata nel suo insieme non possiamo associare alcun significato: essa sarebbe un insieme insensato di termini significanti. Le interpretazioni di tipo standard attribuiscono il cortocircuito a una violazione della sintassi logica o della grammatica del linguaggio che si è cercato invano di forzare al fine di farlo esprimere ciò che esso costitutivamente non può esprimere.

Tra i «radical readers», Crary trova in Richard Rorty (1931-2007) uno dei più eminenti rappresentanti delle *inviolability interpretations*. Per Rorty la filosofia di Wittgenstein è uno degli antidoti più efficaci al realismo linguistico, a quella concezione cioè del linguaggio, della verità e della conoscenza come 'rispecchiamento' del mondo e delle sue proprietà. Da questo punto di vista non può darsi alcun modo per stabilire se un discorso costituisca una rappresentazione migliore del mondo rispetto a un altro. Non ci sono standard per poter decidere se un cambiamento all'interno del nostro linguaggio riesca a rispecchiare o meno i nostri bisogni e la nostra natura. Ritroviamo qui la distinzione, annunciata in precedenza, tra forme di critica interna ed esterna – queste ultime viste come illegittime. Tuttavia, nonostante lo scetticismo rispetto alla possibilità che la riflessione razionale ingeneri un cambiamento sociale, Rorty non approda a un immobilismo conservatore. Egli ritiene, al contrario, che non si debba rinunciare al proposito di migliorare i nostri modi di vivere. La possibilità del cambiamento è legata alla possibilità di usare le espressioni linguistiche in nuovi modi e ottenere così nuovi significati. Nuovi significati rendono possibile un processo liberatorio di produzione interna di nuove pratiche, che ci emancipano dal senso di oppressione e di costrizione datoci dalle vecchie.

La proposta di Rorty, secondo l'opinione della Crary, per quanto recettiva rispetto agli elementi liberatori e possibilisti della filosofia wittgensteiniana è, come altre, basata su una erronea concezione di fondo riguardante il significato. Crary esprime il fraintendimento nei seguenti termini:

Although it is right to read him [Wittgenstein], as most commentators indeed do, as attacking views which stipulate that meaning is

---

fixed independently of use, he should not therefore be understood as claiming that use fixes meaning. (Crary 2000, 131)

Secondo la Crary, gli abbozzi della teoria del significato come uso si trovano nel 'periodo intermedio' di Wittgenstein. Come visto nel capitolo 3, questo periodo va sostanzialmente dal 1929 ai primi anni Trenta, anni in cui il filosofo austriaco attraversa una sua fase 'verificazionista'. In questa fase egli s'interessa alla possibilità di collegare il significato di una espressione al metodo con cui possiamo accertare la sua verità. Legare il senso di una proposizione alla sua verifica portava tra le altre cose Wittgenstein alla paradossale conclusione per la quale una proposizione non avrebbe senso prima di ricevere una prova adeguata. Ciò implicherebbe quindi che la proposizione iniziale non è in effetti la stessa di quella finale, dotata di senso in quanto provata o verificata. La maggioranza degli interpreti wittgensteiniani, secondo Crary, si riferisce implicitamente a questa fase dello sviluppo del pensiero di Wittgenstein e a queste idee per concludere che non si dà un cambio nel metodo di verifica di una proposizione che non ne implichi anche il cambiamento di significato. La conclusione ulteriore che viene tratta in questo contesto è che, attraverso i cambiamenti del metodo di verifica, la critica non è consentita. La Crary è tuttavia convinta che delle argomentazioni proposte da Wittgenstein in questa fase si possa anche dare una lettura diversa. Si potrebbe sostenere, ad esempio, che la procedura di verifica sia per certi versi 'guidata' da una certa comprensione del significato della proposizione da verificare. Non ogni uso differente di una espressione deve poi necessariamente avere come risultato un significato nuovo di quell'espressione.

Le *inviolability interpretations* leggono le osservazioni del secondo Wittgenstein a proposito di pratiche linguistiche, di calcolo o di misurazione essenzialmente diverse dalla nostra semplicemente come una constatazione circa la contingenza dei nostri sistemi concettuali e dei nostri modi di operare con essi. Questo tipo di interpretazione, infatti, sottolinea la convenzionalità dei giochi linguistici: dal momento che non ci sono caratteristiche della realtà che determinano la correttezza o meno delle nostre pratiche linguistiche, queste sono tutt'al più, il prodotto di convenzioni (Crary 2000, 137). Contro questa lettura, la Crary sostiene che, in realtà, Wittgenstein non solo non sostiene una concezione convenzionalista, ma intenda attaccarla frontalmente. L'obiettivo di Wittgenstein non è tanto dimostrare che le nostre pratiche siano contingenti, né che esse siano corrette. È l'idea che soggiace a quest'alternativa tra contingenza e correttezza che è al centro della critica di Wittgenstein: essa implica la possibilità di assumere una posizione esterna al linguaggio dalla quale stabilire se le nostre espressioni si accordano con le nostre pratiche o con le nostre convenzioni. In realtà, noi siamo capaci di giudicare le

applicazioni delle espressioni solamente dall'interno di un sistema di regolarità di un certo tipo. Non c'è una posizione dalla quale possiamo stabilire se certe pratiche fissano o meno un significato per una espressione, risparmiandoci così il compito di controllare se un nuovo uso conservi o meno il significato originale.

Su questo punto i sostenitori della teoria del linguaggio come uso, che ritengono cioè il significato come determinato in maniera forte dall'uso, non si distinguono dai sostenitori di teorie semantiche più tradizionali, che ritenevano il significato fissato indipendentemente dall'uso. In entrambi i casi si rende necessaria l'adozione di una prospettiva esterna al linguaggio. Analogo è anche il modo di considerare la questione dei limiti del senso: entrambi gli approcci ritengono possibile individuare le categorie logiche a cui le espressioni appartengono in modo indipendente rispetto all'uso di quelle stesse espressioni in un discorso sensato. Il corto circuito avviene quando si pensa di poter determinare la legittimità o meno dell'uso di una data espressione proprio in base a quelle categorie logiche, individuate nel modo appena detto. La differenza tra i due approcci sta nel fatto che il primo (quello relativo alla teoria del linguaggio come uso) fa fissare le categorie logiche dalle convenzioni, mentre il secondo (l'approccio semantico tradizionale) le suppone come stabilite in modo indipendente da esse. Segue quindi da entrambe, nuovamente, la tesi del nonsense sostanziale, per la quale le espressioni insensate sono causate da una erronea combinazione di espressioni tra loro intrinsecamente incompatibili o incompatibili a priori. Per questo le espressioni che sono insensate sono tali, in un certo senso, da sempre. Contrariamente a ciò, la Crary sostiene che:

a bit of language is rejected as nonsense - not when there is something wrong with (what we are tempted to call) the sense it does have, but - when we have failed to give meaning to it; that is, when we have no notion what (if anything) will count as the fulfilment of it. (Crary 2000, 139)

La filosofia crede di poter imporre alla pratica della critica i limiti che essa riconosce al linguaggio stesso, ovvero quelli del senso. Ma nell'impostazione promossa da Cavell prima e da Diamond successivamente, è l'idea stessa di limiti prestabiliti del linguaggio e del pensiero a dissolversi. Diamond, in particolare, ha riletto Wittgenstein alla luce dell'idea che gli usi linguistici «hanno un carattere esplorativo e non fissano in anticipo le loro applicazioni future» (Donatelli 2022, 121).<sup>16</sup> Gli usi passati e presenti delle espressioni linguisti-

**16** Donatelli (2022, 121) si esprime così a proposito delle tesi espresse da Diamond in Diamond 1991. Donatelli continua così: «Questa è una lezione importante che si trae dalla filosofia di Wittgenstein, in cui l'appello ai giochi linguistici e alle forme di

che non determinano, quindi, né limitano, gli usi possibili e futuri. Gargani tendeva a vedere in ciò un'acquisizione del secondo Wittgenstein, mentre gli autori del *New Wittgenstein* e Diamond, in particolare, vedono in ciò una sostanziale continuità con il *Tractatus*. È comunque interessante notare come anche Gargani, concordemente a quanto visto nel capitolo precedente, critichi una applicazione rigida della teoria del significato come uso. L'essenzialismo, la 'caccia alle essenze', è, secondo Gargani, un atteggiamento metafisico che caratterizza non solo la filosofia tradizionale ma anche quella analitica, quando questa ricerca «principi e concetti necessitanti»: una identificazione stretta tra significato delle parole e loro uso implica una normatività forte del linguaggio ordinario e, a livello sociale, un atteggiamento riduzionista verso una prassi retta da regole a priori (Gargani 2010b, 77).

#### 4.1.3 Wittgenstein e la giustizia

Un esempio di analisi consapevole dei rischi derivanti da una concezione relativistica della filosofia del linguaggio di Wittgenstein è quella realizzata da Hanna F. Pitkin. In *Wittgenstein and Justice*, la Pitkin mette in contatto la filosofia del linguaggio wittgensteiniana con la teoria politica e sociale (Pitkin 1993). Il Wittgenstein preso in esame dalla Pitkin è dichiaratamente il Wittgenstein filosofo del linguaggio ordinario di Stanley Cavell, del quale ella cita ininterrottamente passi da *The Claim of Reason* usandoli come puntelli argomentativi, pioli nella scala che conduce dalla sfera del linguaggio a quella politica.<sup>17</sup> *Wittgenstein and Justice* è sicuramente debitore nei confronti di Cavell di un'analisi comparativa tra discorsi o giudizi gnoseologici, scientifico-epistemologici e giudizi invece morali e estetici. I primi si ritengono comunemente fondati a partire da standard di razionalità e oggettività che escludono o limitano le discussioni e i disaccordi tramite il richiamo a standard decisionali, quali la misurazione, la prova empirica, il calcolo e simili. I secondi, invece, vengono normalmente ascritti a un ambito di imponderabilità arbitraria

---

vita svolge un ruolo particolare, che non è quello di mettere il singolo individuo con le spalle al muro ancorandolo a pratiche prefissate, bensì di chiarirgli che ciò che riuscirà a fare del linguaggio, di nuovo e creativo, le svolte che saprà imprimervi, dipendono dal fatto che sarà riuscito a esprimersi, producendo un'affermazione che incontrerà la comprensione - che è sensata e quindi oggettiva - al di là della privatezza dei suoi tentativi di impiegare il linguaggio in un modo o in un altro». La conclusione, quindi, è che «non siamo prigionieri dei codici linguistici che utilizziamo per pensare, così come non siamo prigionieri della sega e dei chiodi che utilizziamo per costruire un tavolo» (123).

**17** In realtà il testo di Cavell non era stato ancora pubblicato; infatti, la Pitkin si riferisce alla tesi di dottorato dello stesso Cavell, dal titolo *The Claim to Rationality*, da cui poi fu tratta la pubblicazione nel 1979.

e soggettiva. Rispetto a questo quadro, Cavell va alla ricerca di standard di oggettività, razionalità e decidibilità anche per gli ambiti discorsivi della morale e dell'estetica. Nelle scienze si punta a ridurre il dissenso tramite l'accordo su standard empirici quali quelli relativi, ad esempio, alla misurazione. Nelle sfere dell'etica e della morale, invece, non si tratta di raggiungere una posizione che annulli il conflitto: scopo ultimo del discorso morale o estetico è piuttosto la chiarificazione delle posizioni morali o estetiche assunte, introdotte dai dibattenti. Più che di un accordo sul disaccordo, come osserva Cavell nella prefazione all'edizione italiana del suo testo, si tratta di un riconoscimento reciproco tra i parlanti.

Prende avvio da qui l'analisi della Pitkin, che chiarisce che il contributo che la filosofia di Wittgenstein porta a una riflessione politica e sociale non sta in nuove scoperte o teorie, ma nell'acquisizione di una nuova prospettiva, di una nuova 'abitudine di pensiero' o 'stile di ragionamento'. Ciò sembra del resto in linea con ciò che Wittgenstein pensava del suo lavoro e degli effetti che questo poteva produrre sulla filosofia in generale. Per capire cosa sia il linguaggio e come funzioni, per la Pitkin è fondamentale il richiamo di Wittgenstein alle diverse modalità in cui esso viene da una parte insegnato e dall'altra appreso. A questo proposito è importante considerare il linguaggio in quanto discorso, cioè come attività o pratica discorsiva che si apre su domini o ambiti diversi, quali ad esempio quello etico, estetico o politico.<sup>18</sup> I parlanti che si trovano a condividere il gioco linguistico di una determinata regione del linguaggio sono in una situazione analoga ai ricercatori di una della comunità scientifica operante all'interno di un paradigma di Kuhn. Si pone cioè il problema della commensurabilità e dell'inter-traducibilità tra le diverse regioni di discorso, in che senso e misura è possibile confrontare e rendere mutualmente comprensibili le regioni discorsive, ad esempio, della politica con quelle afferenti alla scienza? Gli standard – quelli che Gargani chiamerebbe i «criteri procedurali» – per la formulazione e la convalida degli enunciati, così come i criteri di prova e verifica delle proposizioni sono relativi a una determinata area linguistica. Così ciò che vale come prova, ciò che vale come conferma, ciò che vale come confutazione può cambiare di regione in regione. Dura a sradicare è la tendenza a vedere nella logica e nella razionalità propria

**18** L'idea di «regioni del linguaggio» è rintracciabile, ad esempio, in due sezioni delle *Ricerche*: «Perciò la nostra è una ricerca grammaticale. E questa ricerca getta luce sul nostro problema, in quanto sgombra il terreno dai fraintendimenti. Fraintendimenti che riguardano l'uso delle parole: prodotti, fra l'altro, da certe analogie tra le forme di espressione, in differenti regioni del linguaggio» (Wittgenstein 1999a, § 90) e «Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi» (§ 18).

della scienza, l'unica logica e l'unica forma di razionalità possibili. Contrariamente a ciò è necessario riconoscere forme di razionalità in regioni non-scientifiche di discorso. La presenza di standard in tutte le regioni del discorso rende possibile il riconoscimento della correttezza, dell'errore, della regola così come dell'eccezione all'interno di ognuna di esse (Pitkin 1993, 236). Sembriamo ritenere comunemente che solo le proposizioni scientifiche e matematiche possano appellarsi a garanzie trascendentali, mentre affermazioni appartenenti ad altre regioni del discorso, come quelle etiche e quelle politiche, sarebbero sostenute solo da forme soggettive di impegno e di responsabilità personale.

When we speak impersonally, in a way that claims universal validity, in an objective mode, it is never because we have transcendent, superhuman guarantees, nor because we are absolutely certain that no one will disagree with us. Instead we, as it were, announce what attitude we are prepared to take toward those who disagree with us. (239)

In realtà, come sostenuto del anche da Gargani, anche le dimostrazioni matematiche si fondano su di un «impegno decisionale» che ci impone di non dubitare al riguardo delle deduzioni stesse.<sup>19</sup> All'interno della matematica ciò che rende una proposizione un assioma è la particolare posizione che quell'espressione ha ricevuto nel sistema in seguito a una decisione, non una sua proprietà intrinseca.

La Pitkin trova in Wittgenstein una critica della visione tradizionale del linguaggio come riferimento, rappresentazione o corrispondenza alla realtà. Se il linguaggio è inteso come discorso e quindi come azione posso distinguere vari tipi di discorso o di azione a seconda dei diversi scopi che quelle azioni si prefiggono. Il Wittgenstein della Pitkin è 'filtrato' attraverso la scuola di Oxford e la filosofia del linguaggio ordinario di John L. Austin (1911-60), da cui la Pitkin mutua l'attenzione verso ciò che noi facciamo con le parole, le attività e le azioni che compiamo con esse. È necessario trasformare le domande relative ai problemi concettuali da metafisiche a linguistiche, spostando l'attenzione dalla libertà alla parola «libertà», dalla domanda «che cos'è la libertà?» a quella «che cosa significa 'libertà'?» e di lì a «come abbiamo imparato il termine 'libertà'?», «come lo adoperiamo di solito?» o anche «cosa consideriamo come un utilizzo sensato del termine 'libertà'?». Wittgenstein e gli oxoniensi non intendono correggere o confutare una o più dottrine filosofiche tramite evidenze

<sup>19</sup> Gargani 2009, 113: «Quando una regola è configurata nella forma di un modello fattuale o oggettuale, essa rappresenta una decisione, una stipulazione che viene messa al di fuori del discorso, al di fuori delle mediazioni comunicative che si stabiliscono tra gli uomini».

tratte dall'uso quotidiano del linguaggio. Piuttosto, in questa metodologia filosofica una domanda metafisica ontologica passa a essere una domanda relativa al significato di un'espressione e, da lì, una domanda sull'apprendimento e sull'uso di quell'espressione. L'obiettivo della filosofia è di aiutarci a sciogliere i puzzle concettuali che bloccano il nostro lavoro in determinate regioni discorsive, ostacolando il normale fluire normale del linguaggio e quindi del pensiero. L'idea non è quella di ridurre lo studio filosofico della politica a uno studio del linguaggio, ma quella di affiancarlo a un'analisi concettuale dei puzzle che bloccano comunemente la cosiddetta scienza politica.

Nella politologia e nelle scienze sociali degli anni Venti, secondo la Pitkin, si è assistito al proliferare del positivismo scientifico e di modelli importati dalla fisica. Distinzioni nette come quelle tra fatti e valori, tra descrizione e prescrizione sono alla base di assunti circa il mondo reale concepito come consistente esclusivamente o in fatti, descrivibili in termini di enunciazioni osservative dirette, oppure in valori, su cui emettere invece enunciati normativi. L'atteggiamento positivista ha, un questo quadro, portato a prediligere «l'astratto e il generale sul concreto e sullo specifico; l'oggettività sulla soggettività; la razionalità sull'affetto» e a considerare inoltre queste categorie come mutualmente escludentisi (Pitkin 1993, 22). Nel corso del XX secolo la sociologia positivista è stata spesso contrastata con il richiamo agli opposti estremi - la particolarità, l'emotività, la soggettività. L'approccio sviluppato da Pitkin propone di considerare i rompicapi filosofici come derivanti da un uso 'scientifico' del linguaggio, un uso cioè che persegue, come nella scienza, le generalizzazioni e che asseconda quello che Wittgenstein chiama il «desiderio di generalità». Della scienza si cerca anche di imitare il richiamo all'ordine, all'eleganza e alla sistematicità. L'uso scientifico del linguaggio conduce, inoltre, a una considerazione delle espressioni linguistiche in astratto, in condizioni innaturali di purezza, senza l'attrito della pratica.<sup>20</sup> Ma, come abbiamo già notato sulla scorta di von Wright, considerare il linguaggio in isolamento rispetto ai casi concreti di utilizzo manda il linguaggio «in vacanza», lo fa letteralmente «girare a vuoto». La Pitkin sottolinea ancora come una certa sociologia marxista, applicando un modello scientifico, si proponga di operare una riduzione causale dei fenomeni politici a termini non politici, vale a dire a fenomeni sociali. Come se i fatti politici e la politica in quanto tale non esistessero, ma fossero solo una espressione, una funzione della società. L'impostazione positivista alla base di tale sociologia la rendeva fiduciosa di poter finalmente prevedere e quindi controllare

**20** Wittgenstein 1999a, § 107: «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro!» (corsivo nell'originale). Su questi aspetti cf. Donatelli 2018.



le forze sociali tramite una conoscenza scientifica di esse. La scienza, naturale o sociologica, è sempre un puro strumento finalizzato al controllo della natura, sia essa fisica o sociale.

Nel suo libro la Pitkin fornisce un'analisi linguistica di uno dei concetti che costituisce uno dei punti nevralgici della filosofia della politica - il concetto di giustizia. Classicamente, già nelle *Repubblica* di Platone, l'idea di giustizia è fonte di aporie che ostacolano la possibilità di una definizione univoca e non contraddittoria di ciò che è giusto o sbagliato. Analizzare questo concetto tramite la filosofia del linguaggio di Wittgenstein permette, secondo la prospettiva della Pitkin, di sciogliere questo impasse. Quando adoperiamo il termine 'giustizia' applicandolo a un evento o a un fatto non stiamo mai applicando quel singolo termine, ma, come mostra bene Wittgenstein dagli anni Trenta in poi, uno spettro e un sistema più ampio di concetti. Perché una situazione data sia riconosciuta come un esempio di giustizia, di atto giusto, di decisione giusta e così via serve essere in grado di collegare quel termine e quel concetto a tutta una rete di altri termini e concetti. Quando sostengo che qualcosa è giusto mi porto dietro il mio concetto di ingiusto, di prendere una decisione e via dicendo. Ciò ci rimanda a tutte quelle connessioni linguistico-concettuali che abbiamo imparato, assorbito insieme al termine 'giustizia'. Ma anche se impariamo che cosa sia la giustizia in connessione con le istituzioni esistenti e con le pratiche reali di giustizia, ciò non significa, conclude la Pitkin, che non possiamo usare quei termini al fine di criticare e cambiare quelle istituzioni e quelle pratiche. Altro snodo fondamentale del discorso politico, sempre inteso come sottospecie del linguaggio o discorso globalmente considerato, è quello relativo al concetto di potere. Anche qui, anziché scandagliare il concetto in astratto, andando alla ricerca di supposte proprietà essenziali, la Pitkin propone di concentrare l'attenzione sulla parola e quindi sul concetto di potere per investigarlo linguisticamente nei suoi contesti di utilizzo. L'analisi non deve limitarsi al solo concetto di potere, ma allargarsi a tutti i concetti e termini a esso inestricabilmente connessi. 'Individuo', 'società', 'cultura', 'stato' sono concetti e quindi parole del nostro linguaggio. Il significato di queste espressioni è determinato dall'uso che ne facciamo e questo dipende, a sua volta, dal modo in cui le abbiamo apprese. Capire che cosa sia un individuo o che cosa sia una società è quindi legato indissolubilmente alle grammatiche dei termini 'individuo' e 'società'.

Questa strategia fa riferimento alle forme grammaticali della nostra esperienza, considerandole come preliminari e informative rispetto all'esperienza stessa. È possibile ricondurre questo tipo operazione a Wittgenstein e al suo modo di intendere la funzione della grammatica. Gargani, ne *Il sapere senza fondamenti*, sembra sfruttare queste proprietà della grammatica per analizzare il rapporto di reciproca determinazione che una teoria scientifica intrattiene

con le nostre forme di esperienza del reale. Non si tratta di determinismo linguistico, cioè di una prefigurazione totale da parte della nostra grammatica e del nostro sistema linguistico-concettuale nei confronti della realtà. La determinazione è reciproca: linguaggio e mondo sono legati da una sorta di tensione dialettica, di lavoro di spola. Questo ci riporta all'immagine del linguaggio come un insieme di strumenti diversi, ognuno utilizzabile secondo più funzioni, regolate in modo dinamico da una grammatica. La grammatica è un insieme di regole non rigide che, da un lato, determinano e costituiscono la nostra esperienza possibile del mondo, dall'altro lato, da questa stessa esperienza traggono il loro contenuto e la loro forma. Secondo la Pitkin, il concetto di forma di vita, in Wittgenstein, serve a riconciliare queste due prospettive: esso esprime un'idea di appartenenza a un sistema-linguaggio che è analoga all'appartenenza a una comunità socio-politica. Un soggetto acquisisce la sua individualità entrando a far parte di una comunità linguistica e sociale. Questo ingresso non è pianificato consciamente da parte del soggetto, il quale vi si trova implicato fin dall'inizio della sua esistenza. Le espressioni linguistiche e i concetti vengono assorbiti senza che siano scelti o selezionati dal soggetto: la comunità linguistica e sociale forma in questo senso il parlante-cittadino a sua immagine e somiglianza, almeno inizialmente.

Per smarcarsi da una visione deterministica dell'influenza dei nostri sistemi di norme linguistico-sociali sulla libertà d'azione e la possibilità della critica e del cambiamento, la Pitkin si sofferma anche su quelle che sono le differenze tra un'appartenenza intesa in senso linguistico e una in senso sociale. L'appartenenza sociale è ritenuta diversa da quella linguistica in quanto all'interno della prima si dà la possibilità di rivoluzioni o di cambiamenti improvvisi, a volte per iniziativa di singoli individui, cosa che invece è del tutto impossibile all'interno della seconda sfera, quella del linguaggio. La Pitkin sostiene anche che, contrariamente a ciò che avviene in politica o nella società, dal linguaggio e dalle considerazioni su di esso è sempre escluso il ruolo dell'interesse, dello scopo e del conflitto. Non è possibile, cioè, imporre un cambiamento linguistico in modo coercitivo, tramite l'imposizione di una forza o di un potere esterni al linguaggio stesso. In modo analogo, secondo la Pitkin, il linguaggio non fa uso del potere o della coercizione: il processo del seguire una regola non avviene mai per una imposizione linguistica da parte di un potere esterno al parlante. Le procedure linguistiche sono interiorizzate spontaneamente dall'individuo, senza forzature. Il potere invece, fatto di leggi, si caratterizza per la sua facoltà di obbligare, di costringere. Per la Pitkin, in sostanza, mentre il linguaggio sarebbe una sorta di potere passivo e non coercitivo, il potere politico sarebbe sia attivo che coercitivo. Questo è quanto meno opinabile, alla luce di quello che abbiamo visto nei precedenti capitoli: il

linguaggio e le strutture linguistico-concettuali che in esso operano hanno in realtà un fondamentale aspetto coercitivo e disciplinante nei confronti delle nostre pratiche. Per quanto riguarda, invece, la prima differenza introdotta dalla Pitkin dobbiamo notare che, se è vero che un cambiamento radicale e rivoluzionario, per di più individuale, è possibile, questo non significa che esso si dimostri veramente efficace e profondo. Come sottolinea la Pitkin stessa più avanti nel corso del libro, ogni cambiamento individuale, tanto nel linguaggio quanto nella società, è destinato a fallire, oppure a non essere duraturo. E ciò avviene proprio nella misura in cui esso rimane individuale e non condiviso.

Obiettivo della Pitkin è quello di offrire un'alternativa alle letture di Wittgenstein improntate al conservatorismo. Queste, prendendo a modello l'appartenenza di un individuo a un sistema linguistico, concludono che non possono darsi critiche o cambiamenti radicali all'interno di una forma di vita. Ciò conduce a posizione scettiche anche relativamente alla possibilità di critiche e cambiamenti in ambito sociale e politico. Se da un lato è vero che l'analisi wittgensteiniana porta a concepire il cambiamento come difficile, essa serve anche a mettere in luce l'infondatezza di certi costrutti linguistico-concettuali. Con infondatezza si intende l'impossibilità di riferire tali costrutti ad altro (come, ad esempio, ad assunti o principi metafisici o ontologici) che non siano le pratiche della nostra forma di vita. Sottolineare la non fondatezza dei nostri sistemi linguistico-concettuali significa contemplarne la non necessità e la fondamentale contingenza. Secondo questo modo di intendere l'analisi di Wittgenstein, ciò che viene messo pienamente in luce è la pluralità di alternative disponibili alle nostre forme di vita attuali. È in questa pluralità che è possibile trovare la fonte di principio di libertà, così come della possibilità di un cambiamento genuino. La presa di coscienza rispetto ai condizionamenti e ai vincoli imposti dalle nostre forme di vita non costituisce un limite invalicabile, una gabbia che immobilizza: al contrario, essa è il presupposto necessario per un possibile cambiamento. L'insistenza di Wittgenstein sul concetto di grammatica, con tutte le sue differenti sfumature e implicazioni, serve a chiarire quale tipo di cambiamento sia perseguibile e quale no - ad avvertirci, cioè, che non ogni cambiamento è possibile o che non ogni cambiamento verrà riconosciuto come tale. Il discorso politico deve far propria la pluralità dischiusa dall'analisi wittgensteiniana e porsi, conseguentemente, come lo spazio logico capace di accogliere prospettive e posizioni diverse, anche se difficilmente conciliabili o apparentemente incompatibili. Una teoria politica che voglia tenere conto della metodologia applicata da Wittgenstein allo studio del linguaggio deve rifuggire le teorizzazioni generali e i principi universali e favorire, invece, l'attenzione verso i casi particolari e i localismi, così come un atteggiamento terapeutico verso le confusioni grammaticali.

## 4.2 Filosofia della libertà

Gargani condivide con la Pitkin l'assetto analogico del raffronto tra linguaggio e politica, la comparazione sistematica tra diverse aree di discorso come quelle scientifiche e quelle estetiche o etiche, nonché la concezione di una convenzionalità non arbitraria del nostro sistema linguistico-concettuale.<sup>21</sup> Tale sistema è radicato nella condizione e nella condotta umana, cioè nella forma di vita. Anche il modo in cui Gargani legge e adopera Wittgenstein si presta a una applicazione etico-politica. Sulla scorta di quanto detto, è interessante provare a collocare *Il sapere senza fondamenti* rispetto alle critiche che Crary rivolge alle *inviolability interpretations* e, più in generale, rispetto alle letture 'politiche' di Wittgenstein. Visto il riferimento alla prassi e l'invito ad arrestare la ricerca delle spiegazioni di fronte al riconoscimento della nostra forma di vita, si potrebbe pensare che quella di Gargani rappresenti la versione elaborata di un pensiero conservatore. Il rifiuto dell'astrazione e della generalità in favore della concretezza e dell'attenzione al caso particolare, un certo olismo esplicativo sono elementi caratteristici di un pensiero conservatore che, come abbiamo visto, molti hanno rintracciato in tutta la filosofia di Wittgenstein e che possono parimenti essere individuati anche nel testo di Gargani.<sup>22</sup> Dall'altro lato, però, *Il sapere senza fondamenti* si pone come obiettivo la liberazione dal senso di costrizione dato dalla necessità e da una concezione di razionalità come di uno stato di coazione sotto regole attraverso l'immaginazione di una pluralità di possibili ed equivalenti alternative. L'abbandono di una ragione forte in favore di forme storicizzate e locali di essa è propria, come abbiamo visto, degli interpreti in senso relativistico di Wittgenstein. Comune a entrambi i punti di vista, conservatore e relativista, è lo scetticismo di rispetto a ogni effettiva possibilità di critica delle nostre tradizioni, pratiche e forme di vita (Crary 2000, 134-5).

Le implicazioni 'politiche' de *Il sapere senza fondamenti* risiedono nell'idea di «filosofia della libertà» che esso si propone di sviluppare.<sup>23</sup> Quella tentata da Gargani è una liberazione nei confronti di un

<sup>21</sup> Cf. ad esempio Gargani 2000b, VII dove, in riferimento all'intento dell'opera del fisico e storico della scienza Yehuda Elkana (1934-2012), *Antropologia della conoscenza*, scrive: «vediamo finalmente irrompere sul terreno delle matrici della scienza un ordine di considerazioni che eravamo abituati a ritenere proprie ed esclusive di altri tipi di vocabolari e di discorsi, cioè dei testi letterari, delle scienze umane e dell'ermeneutica, e che pertanto non ritenevamo che potessero avere un ruolo nella ricostruzione della dinamica delle teorie scientifiche». Sugli aspetti etici ed estetici dell'analisi del linguaggio, cf. Rofena 2010a; 2010b.

<sup>22</sup> Qui ci riferiamo in particolare all'elenco fornito da Bloor 2000, 3-4.

<sup>23</sup> Gargani 2009, 26: «Il passo decisivo che questo volume si proponeva e tuttora si propone era quello di emancipare il linguaggio e la grammaticalità da schemi, architetture concettuali prearrangiati e precostituiti, introducendo il ruolo eminente dell'uso, della pratica, dell'applicazione degli strumenti simbolici nelle circostanze della nostra

senso di necessità inesorabile, di razionalità come stato di coazione sotto regole, che, spesso implicitamente, caratterizza il nostro modo di concepire la conoscenza. *Il sapere* mirava a emanciparci dalla sensazione di necessità e irrevocabilità che attribuiamo ai nostri apparati categoriali in virtù della loro presupposta universalità e atemporalità. L'attribuzione di queste caratteristiche avviene perché si nascondono, attraverso ciò che Gargani chiama «cerimoniali metodologici», le radici storiche e sociali della conoscenza, come se le origini 'basse' e pragmatiche di quest'ultima la esponessero a critica e smentita (Gargani 2009, 89). La filosofia della libertà è quindi invisibile dalla storia: è solo rintracciando le radici storiche del privilegio accordato al cerimoniale superstizioso del modello oggettuale che si può sperare di aprire nuovi spazi di possibilità (65).

Nelle parole di Gargani, le modalità con cui egli aveva tentato, in quel testo, di ricucire il «legame tra concetti, idee e procedure», da un lato, e «compagini della comunità sociale», dall'altro, erano quelle di una «morfologia sociale». <sup>24</sup> È significativo che Gargani abbia parlato in questi termini a distanza di più di 30 anni dall'uscita de *Il sapere*, nella prefazione alla nuova edizione di quel testo. Il tema di una attinenza diretta di una filosofia del linguaggio rispetto alla riflessione filosofica sulla politica, infatti, non emerge esplicitamente e in maniera compiuta nel testo del 1975. Essa agisce piuttosto in modo latente attraverso immagini e metafore, alcune delle quali ritorneranno in modo costante nei suoi testi. La più suggestiva delle analogie tra la politica e il linguaggio sviluppate da Gargani è sicuramente quella tra capitale economico e significato linguistico. A livello linguistico, una corretta attività di chiarificazione ci fa considerare una o più modalità di attribuzione del significato a un termine o a un'espressione data. Essa non ci mostra, cioè, che il significato segue necessariamente e che lo fa da principi astratti, ma ci mostra solo alcune modalità possibili della significazione. Allo stesso modo, a livello politico-sociale l'organizzazione capitalistica del lavoro non è detto che sia l'unica possibile (Gargani 2009, 69). Possiamo immaginarci altri modelli di organizzazione della produzione e di divisione del lavoro, così come altri modelli di assetti politici. La filosofia della libertà o della liberazione serve a toglierci il senso della necessità anche rispetto alle istituzioni politiche, rispetto alle quali spesso agiamo e pensiamo in termini di inesorabilità e inevitabilità.

---

vita, nei dintorni del nostro agire, incluso quello scientifico. E in questo senso, *Il sapere senza fondamenti* costituisce e tematizza una filosofia della libertà».

**24** Gargani 2009, 26: «Questo era ed è il *sapere senza fondamenti*: ossia un assetto di concetti, idee, procedure, comportamenti il significato dei quali dipende esclusivamente dai modi del loro uso e della loro applicazione nelle circostanze della nostra vita e nelle compagini della *comunità sociale*. *Il sapere senza fondamenti* è il sinonimo di una *morfologia sociale*» (corsivo aggiunto).

*Crisi della ragione* (1979), volume, curato da Gargani, che raccoglieva contributi eterogenei proprio sulle prospettive delineate da *Il sapere senza fondamenti* mirava, in un certo senso, ad attuare il programma de *Il sapere*, anche alla luce delle critiche e dei fraintendimenti che il testo del 1975 aveva generato. Crisi della ragione non significa infatti abbandono della ragione: Gargani non intende approdare a un irrazionalismo nichilistico, né avvicinarsi ai più svariati esiti del cosiddetto ‘pensiero debole’. La crisi in questione è quella della ragione classica, che è presa come punto di partenza per documentare nuovi modi di pensare la razionalità. In questo senso, quella di cui i vari contributi raccolti nel volume del 1979 danno conto è una crisi, sì, ma si tratta in un certo senso di una «crisi di crescita» della ragione (Gargani 2002b, 42). Riconoscere il nostro sapere come privo di fondamenti, accettare il fatto, cioè, che il nostro sapere non possa essere fondato in alcun modo, non conduce al crollo o alla destituzione di ogni forma di conoscenza. Alla fine degli anni Settanta Gargani è impegnato nel recupero e nella riarticolazione filosofica di un sapere di tipo ipotetico-congetturale, sullo sfondo di una ragione demitizzata.

Nella sua lunga e articolata introduzione a *Crisi della ragione*, Gargani coglie l'occasione per sviluppare il parallelismo tra linguaggio e potere o vita politica. Si tratta di articolare ulteriormente quell'analogia formale, sancita quattro anni prima, ne *Il sapere*, tra fenomeni feticistici all'interno del linguaggio e fenomeni feticistici all'interno della sfera politica. Un modello di razionalità forte e assoluta si è sempre rispecchiato, secondo Gargani, in una visione idealistica della storia, intesa come un cammino che accompagna il progressivo dischiudersi della ragione:

In quel paradigma di razionalità si rispecchiano i partiti e le organizzazioni politiche che legittimano la propria strategia come lo sbocco finale e inesorabile di un processo storico lineare, con il quale procedono a identificarsi. Così facendo, un partito politico traccia un paradigma dei processi storico-sociali che ha unicamente la funzione preliminare di garantire l'esclusiva legittimità della propria strategia e della propria condotta. (Gargani 1979a, 17)

Da queste pagine emerge una lucida critica dell'impostazione politica e filosofica del sistema partitico in generale in quanto tacitamente operante all'interno di quella visione della razionalità e della storia. Non solo i partiti che si richiamano a una impostazione storico-filosofica di tipo marxista, dunque, ma tutte quelle formazioni politiche mosse dalla pretesa illusoria di fondare la propria posizione a partire da una razionalità storica, di cui si considerano al contempo autori e interpreti principali.

Nel quadro determinato da un tipo di razionalità classica la condotta intellettuale si configura come un potere disciplinare capace

di irreggimentare le pratiche umane, anche quelle di tipo non intellettuale, attorno a un sistema di norme o principi. Tali principi, come nel caso degli assiomi della matematica menzionati al paragrafo precedente, sono proposizioni che sono state sottratte, per così dire, al gioco linguistico di cui facevano parte, in seguito a una mossa decisionale. Esse vengono considerate in isolamento, e in questo modo ci sembrano eterne e neutrali, non coinvolte in alcuna strategia di gioco. Esse sono invece il risultato di una precisa strategia che mira al disciplinamento, alla strutturazione delle nostre condotte quotidiane tramite quella della nostra esperienza intellettuale. Anche il concetto di rituale epistemologico, ripreso in questo saggio introduttivo a *Crisi della ragione*, rappresenta uno dei punti di continuità tra questo volume e *Il sapere*. Un rituale epistemologico è qui descritto come la copertura, come l'occultamento dell'atto di forza compiuto da una ragione incontenente che trascende i propri limiti (Gargani 1979a, 12).<sup>25</sup>

Il feticismo linguistico interessa pezzi di linguaggio che vengono considerati in isolamento e ipostatizzati. In modo forse ancora più incisivo rispetto a quanto sostenuto ne *Il sapere*, Gargani qui sostiene come sia stata una ontologia di tipo assolutistico ad avere, tramite un processo di «transustanziazione», trasformato determinate espressioni linguistiche in oggetti, cose, realtà oggettive.<sup>26</sup> Se non è possibile individuare una ragione intellettuale, epistemologica, del perché alcune espressioni si impongono ed esercitano un potere disciplinante su di noi, allora la ragione è da rintracciare in una dimensione strategica che non è né vera né falsa ma che precede il gioco del vero e del falso.

A livello della nostra condotta quotidiana agiamo in conformità con quelli che sono dei veri e propri paradigmi 'storico-sociali', analoghi ai paradigmi che secondo Kuhn caratterizzano la scienza 'normale'. I paradigmi di Kuhn ritagliano gli oggetti presenti nel campo di esperienza e guidano la ricerca scientifica. Allo stesso modo, come sostiene Gargani, lo scopo dei paradigmi 'storico-sociali' è quello di regolamentare, «ordinare, disciplinare le esperienze singole dei gruppi sociali e degli individui all'interno dei gruppi sociali»:

Tanto poco questi paradigmi sono determinati dai gruppi sociali e dagli individui quanto lo spazio e il tempo assoluti di Newton

<sup>25</sup> A questo proposito Gargani richiama un'immagine calzante che trova in Schönberg: «Colui che dall'esterno fa violenza, attraverso una funzione particolare, su tutte le altre, fa pensare a uno di quei cattivi artigiani che, per nascondere le pecche della costruzione, vi sovrappongono tappezzerie, intonaci, vernici, nichelature, e così via» (Gargani 1979a).

<sup>26</sup> Gargani 1979a, 12-13: «Una sorta di assolutismo ontologico accompagnava la ragione classica e la ricerca scientifica era costretta ad aggirarsi entro una raccolta sterminata di oggetti. Questo atteggiamento aveva consacrato il rito della transustanziazione dei concetti, dei numeri, delle espressioni linguistiche in oggetti, cose e realtà oggettive».

lo erano da parte dei corpi che esistono nell'universo. È in questo senso che partiti e organizzazioni politiche sono ancora subalterni, in varia misura, del modello classico di razionalità. (Gargani 2009, 18)

I partiti e le organizzazioni politiche hanno un ritardo sistematico rispetto al fluire delle esperienze sociali che si svolgono alla loro base. Essi non riescono a irreggimentare completamente le esperienze e dimostrano di essere sintesi sempre più pesanti e meno efficaci. La realtà dell'esperienza sociale trascina gli steccati dei paradigmi: ciò è ben testimoniato, secondo Gargani, da tutte le forme di spontaneismo politico, quali movimenti e iniziative che nascono fuori dal sistema partitico e ne risultano non inquadrati e di conseguenza non controllati. Esse si formano come «accumuli di energie fluttuanti che l'usura dei codici in corso impedisce di interpretare» (Gargani 1979a, 18). Alcune forme partitiche di potere si ritengono immuni dalla critica e questa pretesa immunità è analoga a quella di una espressione linguistica sublimata a principio, che pretende di escludersi dalle procedure di verifica e di controllo a cui normalmente sono sottoposti tutte le altre espressioni. Certe forme di argomentazione politica risultano aride e astratte nella misura in cui tentano di adottare strutture logico-deduttive di ragionamento. Il modello di razionalità presupposto da tali argomentazioni si configura come una gerarchia concettuale che esercita una funzione di potere nella redistribuzione asimmetrica di poteri subalterni. I rapporti di potere come quelli di causa-effetto permeano e disciplinano la logica e la ferrea concatenazione tra principi, premesse e conclusioni. Ma tali rapporti caratterizzano anche la storia, che tramite il nesso prima-dopo fa del presente una ritualizzazione del passato. Un tale potere si fonda sul rifiuto del sapere comune, il sapere 'basso', empirico, che sfugge alla nostra coazione a ripetere (20). La scienza moderna è sorta prendendo le distanze dalle superstizioni, l'inganno dei sensi e l'approssimazione del ragionamento dell'uomo comune. Essa ha preteso di fondarsi sull'astratto e sull'universale come insiti nella natura, e non come statuti decisionali.

Opporsi a un potere concepito su queste basi facendo appello a una razionalità 'superiore' e ricorrendo a un'azione politica fatta di pratiche 'ordinarie', quali petizioni o lettere ai giornali, è, secondo Gargani, nient'altro che un «residuo della credenza nell'efficacia della preghiera» (Gargani 1987, XV).<sup>27</sup> Piuttosto, secondo Gargani, è l'abbandono di certe forme cerimoniali di marxismo a essere indispensabile al fine di costruire un'immagine della nostra condotta intellettuale che si esponga alla prova dei fatti, anziché limitarsi a pretendere

<sup>27</sup> L'immagine è presa da John M. Keynes, *Two Memoirs*, 1949.



di governarli incasellandoli in ordini precostituiti. È necessario rintracciare la radice essenzialmente strategica in tutti quegli atteggiamenti che si presentano come puramente cognitivi.

Il dramma religioso della razionalità moderna è consistito, quindi, nel porsi come manifestazione o vangelo di una verità la quale traduce un mondo in cui ogni cosa è logicamente decisa e nulla o pressoché nulla è lasciato ai processi costruttivi del sapere. (Gargani 1979a, 13)

In un contributo scritto da Gargani sette anni dopo rispetto all'introduzione a *Crisi della ragione* troviamo di nuovo l'analogia tra linguaggio e politica. La filosofia tradizionale, osserva Gargani, assumeva la conoscenza nei termini di un rispecchiamento statico tra la realtà da conoscere da un lato e le strutture conoscitive del soggetto dall'altro. Queste strutture fungevano così da antefatto logico, da anticipazione delle dell'organizzazione stessa della realtà, che l'impresa conoscitiva, ridotta così a un cerimoniale, doveva limitarsi a rendere esplicita.

È sintomo di questa concezione di antefatto e duplicazione, sul piano socio-politico, l'idea aberrante che un partito politico sia una componente della struttura e dello sviluppo della realtà stessa, per cui ogni suo atto e movimento risulterebbero garantiti nell'antefatto reale e storico di cui esso sarebbe semplicemente l'esplicitazione. (Gargani 1987, XV)

La distorsione di cui cadono vittima i partiti che si considerano agenti di una storia già scritta è l'effetto del modello filosofico della duplicazione che ci induce a duplicare ogni oggetto di conoscenza dandolo una volta come esistente per sé e un'altra nel nostro pensiero, nella nostra raffigurazione di esso. A livello linguistico questo atteggiamento comporta uno sdoppiamento del significato rispetto al segno significante - come quando ci si illude di poter riconoscere un volto in un disegno di considerare quel volto come altro rispetto alle linee che lo compongono. Secondo una visione diffusa, infatti, i significati vengono aggiunti, per così dire, dall'esterno, a oggetti e segni considerati come morti, cioè in sé privi di senso.

Strumentale rispetto a questa visione tradizionale è una concezione delle norme logico-linguistiche e della nostra grammatica intesa in modo rigido, come se predeterminasse a volto tutti i passi futuri delle nostre procedure simboliche «dirigendoli e connettendoli lungo binari che portano all'infinito» (Gargani 1979a, 40). Sul piano politico ciò si traduce in un pensiero del reale e dell'esistente come logicamente e storicamente necessari e quindi inevitabili proprio in virtù della loro evidenza e apparente neutralità. In quest'ottica, la

riflessione e il pensiero, globalmente considerati, sono nient'altro che una duplicazione dell'ordine sociale (Gargani 2009, 121). La mossa immanentista di Wittgenstein riconosce invece l'inerenza del significato alla proposizione linguistica stessa, permettendole così di esprimere il senso «di proprio pugno». Tale mossa, sul piano socio-politico, si traduce nell'idea che il significato degli eventi e degli agenti storici non è già dato in anticipo, ma è presente in modo immanente rispetto al loro accadere. L'operazione di Gargani serve a restituire il senso del possibile storico, ridando quindi dignità al presente, che non deve più essere necessariamente visto come la conseguenza ineluttabile di un determinato antefatto. Il presente e soprattutto il futuro devono essere per questa via sottratti all'effetto vincolante che il passato sembra esercitare nei loro confronti.

Dall'analisi di Gargani emerge dunque che duplicazione e rappresentazione anticipata vanno di pari passo. Quest'ultima ci porta a ritenere, come si è fatto a lungo nella tradizione occidentale, che la scienza e la conoscenza non siano altro che una scena già iscritta in una sorta di antefatto, che è sufficiente rendere esplicita a livello cognitivo. Il riconoscimento della matrice costruttiva del nostro sapere porta alla dissoluzione di questi antefatti, intesi come fondamenti logicizzanti e sovranità epistemologiche, e con essi termina anche la fiducia in una relazione diretta tra linguaggio e mondo.

Riconoscere la fine di questa relazione e fare l'analisi delle sue conseguenze comporta un'attività filosofica di liberazione. La portata etica di questa attività consiste nel mostrare possibilità alternative di strutturazione dell'esperienza e, di conseguenza, nel riaprire lo spazio alla scelta e alla responsabilità. Dal momento che il sapere, anziché come un rispecchiamento, viene concepito come una 'costruzione', diventa allora possibile mettere in luce e analizzarne le procedure. Da ciò segue il ripristino della nostra responsabilità intellettuale rispetto alla scelta dei criteri di correttezza che regolano le diverse aree della nostra vita, da quella scientifica a quella sociale e politica. È opportuno insistere sulla rilevanza etica degli spazi creati dallo smascheramento filosofico, da quella filosofia, cioè, intesa come attività di liberazione dalle mitologie (Donatelli 2010, 230). Bisogna riconoscere la matrice aperta, pubblica e sociale delle nostre operazioni intellettuali, la natura pubblica e inter-controllabile della scienza, così gli aspetti costruttivi del potere e delle istituzioni politiche. Questo intento, già latente ne *Il sapere senza fondamenti*, viene ripreso e amplificato da Gargani a partire dalla fine degli anni Settanta.

Una filosofia della libertà è anche, principalmente, una filosofia della possibilità.<sup>28</sup> In «Anche il passato cambia», Gargani discute l'a-

**28** A Musil e al «senso della possibilità» è dedicato uno dei due motti che aprono *Il sapere*. Su questo aspetto cf. Gabbani 2015. Vedi anche § 2.4.2 *supra*.

nalogia, introdotta da Yehuda Elkana, tra la scienza e il teatro greco.<sup>29</sup> Il rapporto tra teatro tragico e teatro epico, nell'antichità, è utilizzato come pietra di paragone per comprendere la differenza tra una epistemologia «tragica» e una «epica». Il modulo tragico, sia nel teatro greco che nell'epistemologia, consiste nella visione degli eventi come ineluttabili, prevedibili e intellegibili proprio in virtù della loro inesorabilità deduttiva. Il mondo tragico è un mondo all'interno del quale tutte le domande hanno già da sempre le loro risposte, dove tutto è già deciso e già dato, da sempre, dove la natura è una freccia orientata, oppure un destino al quale l'individuo moderno si sottopone alla stessa maniera in cui un personaggio teatrale sottostava alle decisioni di un fato ineluttabile. Diametralmente opposto è il mondo epico, il mondo dell'imprevedibile, dove la natura è invece una storia, dove niente, né la scienza, né alcun altro tipo di sapere esiste prima di essere costruito.<sup>30</sup> In questo testo del 1989 Gargani parla della scienza come di un gioco, ovvero, wittgensteinianamente, come di un'attività regolata. E, in modo simile a quanto già affermato da Kuhn ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, osserva che la scienza non è un gioco regolato da regole rigorose, né è circondato ovunque da regole (Kuhn 1995, 67). Qui viene anche ripreso il concetto di morfologia socio-culturale, applicandolo stavolta alla scienza stessa, in quanto descrizione complessa della natura, che tiene conto di una molteplicità e una complessità di piani di spiegazione e apparati concettuali diversi e sovrapposti. In questo senso la scienza è una 'descrizione densa' nello studio delle cui teorie rientra necessariamente anche lo studio delle relazioni che queste teorie intrattengono con la cultura filosofica, religiosa e giuridica (Gargani 2000b, IX-X).

Sia la filosofia della scienza neo-positivista di Carnap e Reichenbach, sia quella post-positivista di Popper, Lakatos, Quine e Putnam, pur nelle loro differenze e contrapposizioni, agiscono nell'alveo di una «ragione epistemica», vale a dire di una ragione intesa in senso forte, classico. A essa Gargani oppone, sulle tracce di Elkana, una «ragione metica» o «inventiva», la quale esplora un «dominio di possibilità alternative secondo le quali si possono declinare le interpretazioni dei fenomeni naturali entro un contesto storico-sociale definito

<sup>29</sup> Questo testo è l'introduzione scritta per Gargani al volume di Elkana, *Antropologia della conoscenza* (Gargani 2000b). Wittgenstein 2001, 32: «In questo mondo (il mio) non vi è tragicità e quindi neppure tutte le infinite cose che producono la tragicità (come frutto). Tutto è, per così dire, solubile nell'etere del mondo; non vi sono durezze. Vale a dire, la durezza e il conflitto non danno luogo a qualcosa di splendido, bensì ad un errore» (corsivo presente nell'originale). Questa annotazione è stata redatta da Wittgenstein nel 1931.

<sup>30</sup> A mio avviso è in questo senso che Arnold Davidson, nella sua prefazione alla seconda edizione de *Il sapere senza fondamenti*, chiamando in causa Brecht, ha parlato de *Il sapere* come di un «grande libro del teatro epico filosofico» (Davidson 2009, 17).

di legittimazioni metodiche, tradizioni, assunzioni filosofiche, valori, interessi, norme della condotta teorica così come di quella pratica, giuridica e politica» (Gargani 2000b, IX). Tale contesto viene ulteriormente qualificato come un

insieme complesso e coerente di atteggiamenti intellettuali quali fiuto, saggezza, previsione, acume, vigilanza, senso dell'opportunità, capacità di ingannare. (XXI)

La ragione «metica» o «inventiva» è l'espressione del carattere costruttivo, poetico di tutte le nostre procedure simboliche, liberate dalla metafora di un potere misterioso che le governa:

Nessun simbolismo può autoidentificarsi e soltanto precise e definite modalità di impiego e di procedure costruttive hanno la facoltà di attribuire ai simbolismi un significato. (Gargani 1987, XV)

Il lettore è quindi invitato a riesaminare criticamente anche il contributo di Kuhn, da Gargani ritenuto la «figura più avanzata e coraggiosa dell'epistemologia contemporanea» (Gargani 2000b, XVI). Sebbene Kuhn abbia contribuito a imprimere una svolta decisiva negli studi sulla scienza, egli è nondimeno rimasto trappola di alcune contraddizioni, quali quelle relative a:

a) una scelta tra realismo e relativismo culturale, b) una ragione epistemica basata su una categorizzazione e su una formalizzazione della scienza concepita come potenza deduttiva di alcune assunzioni di partenza, c) la rinuncia alla spiegazione razionale della scienza dal momento che la comparsa di fattori sociologici e storici nell'impresa scientifica avrebbe l'effetto di distruggere al tempo stesso la dimensione razionale. (XVI)

Rispetto a queste limitazioni che Gargani definisce come persistenti retaggi analitici, egli sembra sottoscrivere l'intenzione di Elkana di aprire l'epistemologia all'irruzione del «fiume della storia, con le sue componenti antropologiche, culturali, socio-politiche» (XVI-XVII). Ciò non costituisce una rinuncia e un abbandono della razionalità, ma al contrario l'unica indagine possibile su ciò che chiamiamo 'razionalità scientifica'. Il modello sociologico è rigettato in virtù del suo determinismo causale, vale a dire, in quanto analisi volta all'individuazione di «condizioni necessarie e sufficienti affinché il destino ineluttabile della scienza trovi il proprio compimento» (XXVIII). A esso Gargani oppone un'impostazione metodologica di matrice wittgensteiniana, votata alla descrizione dei regimi di contingenza che caratterizzano la conoscenza e alle

chiarificazioni delle condizioni necessarie del perché le vicende della scienza, pur potendo andare anche diversamente da come sono andate, sono accadute in un certo modo definito. (XXVIII)

La scienza e il conflitto delle diverse possibili narrazioni della scienza diviene, anziché lo scenario cerimoniale del dispiegamento di una razionalità epistemica, la rappresentazione di uno «stato contingente di un conflitto tra le alternative possibili». La scienza, infatti, è costituita da una pluralità di metodi:

non c'è il metodo della scienza, bensì metodi e procedure diversi, che non c'è un solo modo di praticare la scienza, ma v'è una varietà di modi diversi e alternativi tra loro di giuocare *il gioco della scienza*. È parte rilevante di questa consapevolezza l'avvertenza che di tempo in tempo anche il passato cambia. (Gargani 2000b, XXVIII; corsivo aggiunto)<sup>31</sup>

La scienza, la principale attività conoscitiva umana, emerge all'interno di un contesto dialogico, un gioco di interrogazioni e risposte che l'uomo svolge con sé stesso e con la natura. La filosofia deve farsi interprete di una razionalità meno rigida, più flessibile e conscia delle possibilità alternative con cui tale gioco può essere condotto. Attraverso il linguaggio un mondo è tanto descritto, scoperto, quanto fatto e costruito (Gargani 1987, XVI).

Possiamo quindi provare a tirare delle conclusioni rispetto all'interrogativo con cui abbiamo aperto questo paragrafo, rispetto alla caratterizzazione delle implicazioni 'politiche' della filosofia di Gargani. Gli elementi raccolti fin qui ci consentono di concludere non solo che Gargani ritenesse di fatto la critica possibile - *Il sapere senza fondamenti* è essenzialmente un'operazione di critica - ma che la ritenesse come la premessa di un cambiamento possibile. Gargani esercita una critica nei confronti delle nostre pratiche e condotte intellettuali invitandoci a demitizzarle e a ricondurle a pratiche storiche, ma non perché esse abbiano un valore in sé, tale da imporci la loro conservazione, preservazione dal mutamento e la loro trasformazione in idoli al di sopra della ragione.<sup>32</sup> Piuttosto, egli fa ciò per mostrarci la loro contingenza, la loro non necessità proprio in vista di un loro possibile cambiamento. Come già visto, Gargani considera la possibilità di descrivere uno stato di cose senza ricorrere al 'modello oggettuale', ma utilizzando, ad esempio, un sistema di equazioni quantistiche

**31** Sulla scienza come pluralità di 'stili' e metodi cf. Gargani 1993b.

**32** È in questo senso possibile pensare di Gargani ciò che Donatelli sostiene a proposito di Wittgenstein, Cavell e Diamond: in tutti questi autori «l'appello alle forme di vita e alle condizioni ordinarie dell'esistere non ha lo scopo di ancorare il potere della ragione ai limiti concreti dell'esistenza umana» (Donatelli 2022, 126).

(Gargani 2002b, 40; 2009, 47-50).<sup>33</sup> È proprio perché, come sostiene Wittgenstein, «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita», (Wittgenstein 1999a, § 19) che, allora, dischiudere la possibilità di usi linguistici alternativi significa immaginare altri modi di vivere. Immaginare altre forme di organizzazione sociale, altri tipi di rapporti comunitari, altri linguaggi e in definitiva altre forme di vita. L'esempio di Gargani, quindi, indica altre possibilità descrittive della realtà, altre pratiche e comportamenti linguistici che possano dar luogo, a loro volta, a pratiche e comportamenti sociali 'altri'.<sup>34</sup> Ci sembra quindi di poter trovare ne *Il sapere senza fondamenti* sponde utili per un rifiuto tanto del conservatorismo quanto del relativismo. In quest'ottica, è possibile vedere l'operazione sottesa a *Il sapere*, così come a molte delle considerazioni sviluppate da Gargani negli anni successivi, come ispirata da una visione essenzialmente progressista del cambiamento, sia a livello epistemologico che sociale. Nel prossimo paragrafo cercherò di delineare i motivi per i quali tale visione, e più in generale un approccio wittgensteiniano al problema della scienza e della conoscenza scientifica, possono condurre a una visione 'politica' di essa. Nel tratteggiare l'idea di una epistemologia 'politica' allargheremo l'orizzonte della nostra analisi, e, utilizzando un comune riferimento a Wittgenstein, attireremo l'attenzione su alcune corrispondenze tra l'approccio di Gargani e quello di Michel Foucault.

### 4.3 Verso un'epistemologia 'politica'

Per quanto ancora relativamente poco diffuso, 'epistemologia politica' non è un termine inedito nei dibattiti correnti all'intersezione tra filosofia, storia e sociologia della scienza.<sup>35</sup> Arnold Davidson lo utilizza nella sua prefazione alla nuova edizione de *Il sapere senza fondamenti*, in quanto vede in quel testo la possibilità di fondare una epistemologia, una concezione del sapere, che non vada più alla ricerca di basi o fondamenti ideali per le nostre conoscenze, ma che si rimetta al gioco delle pratiche delle attività umane, politiche e sociali.<sup>36</sup> La scienza e, più in generale, il sapere, devono essere ricondotti alle loro radici pragmatiche, antropologiche e politiche. Specialista,

<sup>33</sup> Cf. Wittgenstein 1975, 30. Vedi § 3.2.2 *supra*.

<sup>34</sup> La critica di Gargani non si limita alle condotte intellettuali, essa si rivolge anche agli effetti di queste ultime sulle pratiche quotidiane. Si veda ad es. il richiamo di Gargani alla forma di vita e alla conoscenza come strutturate secondo «una attività di appropriazione privata di oggetti». Vedi § 2.4.2 *supra*.

<sup>35</sup> Indicativo in tal senso è Omodeo 2019.

<sup>36</sup> Davidson 2009, 16: «tramite un lungo e approfondito studio di Wittgenstein, Aldo Giorgio Gargani è riuscito ad inaugurare ne *Il sapere senza fondamenti* un nuovo campo filosofico, quello che mi farebbe piacere chiamare l'epistemologia politica».

tra l'altro, della filosofia di Michel Foucault, Davidson legge Gargani facendo emergere i punti di contatto, anche inattesi, tra quest'ultimo e il pensiero foucaultiano.<sup>37</sup> Nella prospettiva di entrambi ogni discorso, sia esso scientifico, filosofico o politico è caratterizzato dalla sua immanenza, dal suo essere cioè radicato e per larghi tratti definito da un insieme sfumato e storicamente mutevole di attività discorsive ed extra-discorsive nel cui alveo si forma e si svolge. Il sapere poi si mostra doppiamente 'politico': esso emerge sullo sfondo di un contesto sociale e politico, quello che Foucault descriverebbe come un contesto di lotta e scontro, e ha poi un risvolto ancora politico in quanto funziona come un 'sistema disciplinare'. Con ciò si intende dire che il sapere emerge dal basso e poi si riversa sulle proprie basi, per controllarle, disciplinarle e conservarle immutate.<sup>38</sup>

In questo senso, l'epistemologia politica deve necessariamente prendere in considerazione quella che Foucault chiamava la «politica della verità» (Foucault 1998a, 94). Una visione politica e non esclusivamente epistemologica della verità è ottenibile attraverso una attività chiarificatrice, una cosiddetta «filosofia analitica della politica» o «filosofia analitico-politica», cioè

una filosofia centrata sui rapporti di potere più che sui giochi di linguaggio, sui rapporti che permeano il corpo sociale più che sugli effetti del linguaggio che attraversano il pensiero. (104)<sup>39</sup>

In questi passaggi Foucault dimostra di appropriarsi direttamente di strumenti analitici propriamente wittgensteiniani, quali il concetto di giochi linguistici, per lo studio delle relazioni di potere. Tali relazioni, esattamente come il linguaggio, non «ingannano mai, né rivelano nulla», questo come quelle «vanno semplicemente giocati».

**37** Gargani stesso aveva rilevato tra alcuni punti da lui sollevati e il movimento generale del pensiero di Foucault una sorta di sintonia (Gargani 2002b, 35-7 e 43-4). Cf. 55: «Io non posso riferirmi a questi autori come ad un antecedente che mi ha guidato [...] È un riscontro oggettivo, e forse certe volte i riscontri oggettivi sono perfino più interessanti della filiazioni storiche». Anche Davidson sottolinea questa affinità: «l'impostazione filosofica di questo libro ci consente di tracciare una linea di contatto tra la filosofia wittgensteiniana e una corrente notevole della filosofia francese contemporanea» (Davidson 2009, 7). La traduzione francese de *Il sapere senza fondamenti*, nel 2013, all'interno di una collana (*Philosophie du présent*) che pubblica, tra l'altro, scritti e conferenze inedite di Foucault, ha permesso a Gargani di entrare idealmente in contatto l'epistemologia storica francese. Cf. Vagelli 2015.

**38** Vedi Foucault 1998a, 89-95, dove, richiamandosi a un tema nietzschiano, sottolinea come la conoscenza non consista in un adeguarsi pacifico e neutrale alla natura, ma scaturisca in realtà da una lotta, una battaglia degli istinti naturali tra di loro. Il carattere prospettico della conoscenza non deriva dunque «dalla natura umana, ma sempre dal carattere polemico e strategico della conoscenza».

**39** Conferenza tenuta da Foucault il 27 aprile 1978 all'Asahi Kodo, centro conferenze di Tokyo e sede del giornale *Asahi*.

Le relazioni di potere sono nient'altro che «giochi di potere, da studiare in termini di tattica e di strategia, di regola e di caso, di posta in gioco e di obiettivo». <sup>40</sup> Tanto il riferimento ai giochi linguistici, in Wittgenstein, quanto quello alle relazioni di potere, in Foucault, corrispondono a un atteggiamento antimetafisico e anti-sostanzialista, che permettono ai due di analizzare linguaggio e potere in termini di strategie locali e contestualizzate. Foucault propone un'estensione del modello dei giochi linguistici e una sua applicazione all'analisi politica del potere e del suo funzionamento:

Sarebbe venuto il momento di considerare questi fatti del discorso non più unicamente sotto il loro aspetto linguistico, ma, in certo modo - e qui mi ispiro alle ricerche realizzate dagli anglo-americani -, come giochi, games, giochi strategici d'azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e di sottrazione, come pure di lotta. Il discorso è questo insieme regolare di fatti linguistici a un certo livello, e di fatti polemici e strategici a un altro livello. (84-5)

I giochi linguistici, già in Wittgenstein, segnalano il superamento della sfera dei fatti propriamente linguistici verso quella non-linguistica, fatta dalle nostre attività e dei nostri modi di agire. Tanto che Wittgenstein considera il linguaggio alla stregua di una reazione che fa parte della nostra «storia naturale», così come il camminare, il bere e il mangiare. <sup>41</sup> Il passaggio proposto da Foucault, dalle disquisizioni filosofiche sulle tazze di tè in un salotto di Oxford a un'analisi di quella che è la «strategia del discorso in un contesto storico più reale», può essere considerata come un prolungamento possibile dell'impostazione wittgensteiniana. L'analogia tra il linguaggio come sistema di relazioni o giochi linguistici e la politica come sistema di relazioni o giochi di potere è presente anche Gargani, ad esempio quando paragona gli effetti delle ipostatizzazioni e dei paradigmi istituzionalizzati all'interno del sistema linguistico, delle mitologie del linguaggio con quelle della politica (Gargani 1979a, 15). <sup>42</sup> Seguendo

<sup>40</sup> Foucault si era interessato ai dibattiti 'anglosassoni' su significato e verità e aveva letto Wittgenstein, così come Russell, Tarski e Strawson, tra gli altri, negli anni Sessanta, durante la preparazione de *L'archeologia del sapere* (Foucault 2006a). Su questo si veda Rueff 2015. Per il riferimento esplicito di Foucault a Wittgenstein e per l'adozione, da parte della filosofia politica del primo, di metodologie ispirate all'analisi del linguaggio del secondo ci permettiamo di rinviare a Vagelli 2010. Più in generale, per un raffronto tra Foucault e Wittgenstein, cf. Gros, Davidson 2011; Gillot, Lorenzini 2016; Vagelli 2012b; 2016.

<sup>41</sup> Wittgenstein 1999a, 25: «Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchiere, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare». Wittgenstein 2001, 67: «L'origine e la forma primitiva del gioco linguistico è una reazione: solo sulla base di questa possono crescere le forme più complicate. Il linguaggio - direi - è un affinamento, 'in principio era l'azione'».

<sup>42</sup> Vedi § 4.2 *supra*.



questa traccia, si profila la possibilità di ritenere l'epistemologia politica una specificazione dell'epistemologia storica, o meglio la sintesi rappresentata del confluire in un contesto unico di ricerca dell'analisi storica, dell'analisi politica e di quella epistemologica. Dal punto di vista epistemologico si tratta di riconoscere che tutti i concetti epistemologici quali 'conoscenza', 'oggettività', 'evidenza', 'razionalità' e così via, non sono idee costanti, indipendenti ed eterne.<sup>43</sup> Il risultato di una tale indagine sarà il riuscire a dischiudere nuove possibilità, sia epistemologiche che politiche:

La filosofia deve afferrare il modo in cui, ciò che c'è, e il modo in cui ciò che c'è, potrebbe non esser tale [...] La descrizione, dovrebbe sempre esser accordata con quella specie di rottura virtuale che apre uno spazio di libertà, compresa come uno spazio di concreta libertà, di possibile trasformazione [...] Ciò non significa, che le varie forme di razionalità susseguentesi nella storia siano irrazionali, ma che giacciono su una base di pratiche umane e storia umana e così come queste pratiche si sono state, esse potrebbero anche non esserci state, una volta dimostrato il come queste ci sono state, come sono venute ad essere. (Foucault 1998c, 253-61)<sup>44</sup>

Quello tra Foucault e Gargani è un caso di corrispondenza tra due filosofi che, negli anni Settanta, pur seguendo strade del tutto indipendenti, si sono posti problemi simili, applicando una metodologia simile. Mentre Foucault sembra concentrarsi sui saperi relativi alle scienze dell'uomo, legandoli a pratiche sociali e a giochi di potere storicamente determinati, Gargani estende e radicalizza quest'opera di critica e riconduzione anche alle scienze naturali e alla matematica, a quelle cioè che sono comunemente ritenute scienze 'alte' in virtù del loro grado di astrazione, neutralità ed esattezza. Le conferme esplicite di queste corrispondenze, in Gargani, arriveranno più tardi:

Un filosofo continentale estraneo alla tradizione analitica della cultura anglosassone è Michel Foucault, che però, come Wittgenstein, respinge la tradizionale filosofia del soggetto (quella che

<sup>43</sup> Su questo modo di intendere l'epistemologia storica cf. Braunstein et al. 2019; Vagelli 2018; c.d.s.

<sup>44</sup> Cf. Gargani 2009, 21: «Dagli abiti decisionali e dalla condotta operativa espressi nelle questioni della fede religiosa, o nelle presunzioni probabilistiche, nei calcoli concernenti le imprese commerciali [...] si sono *storicamente* formate le condizioni che hanno modellato gli apparati concettuali, gli usi linguistici, le regole di legittimazione e di decisione cui sono state consegnate le dottrine scientifiche e filosofiche» (corsivo aggiunto). Su questo punto si veda anche Davidson 2001, 189: «Rather, his [Foucault's] recourse to history was meant to provide a space to help to free us from a sense of fatalism. The analysis of concepts, I have been arguing, need not be fatal, if we learn to return our concepts to our human practices, the practices from which they emerged and which sustain them».

segue la linea che da Cartesio, passando per Locke, arriva ad Hegel e Nietzsche) e delinea un analogo intreccio di relazioni e contesti storici, di istituzioni socio-politiche, giuridiche, religiose e culturali e di relazioni che gli individui intrattengono con se stessi e con il potere che esercita la sua azione, avendo come effetto quello di strutturare la pratica del discorso del 'vero' e del 'falso'. Questo intreccio *strutturale* consegnato alla storicità delle epoche della cultura umana determina e crea le regole, dunque i vincoli, in conformità ai quali viene praticato il gioco del vero e del falso. (Gargani 2005, 163; corsivo dell'autore)<sup>45</sup>

Dunque, l'affinità sta proprio nel ricercare da parte di entrambi le matrici delle forme di sapere in «un ordine di vincoli che non sono di carattere cognitivo, ma che precedono lo spazio logico-linguistico e sperimentale della conoscenza». In questo quadro, la verità epistemologica è studiata sullo sfondo di una varietà di pratiche umane e sociali, politiche, amministrative, commerciali, religiose o giuridiche. Da queste pratiche si sono storicamente originati tanto nuovi campi del sapere e nuovi oggetti di conoscenza quanto nuove forme di soggettività. Come sottolineato da Gargani nella seconda prefazione a *Il sapere*, il compito di quel testo è «riconoscere e accertare le condizioni e i fattori pre-cognitivi, che non sono né veri, né falsi, che semplicemente esistono, ma che dischiudono il gioco del vero e del falso all'interno di una comunità linguistico-sociale» (Gargani 2009 27).<sup>46</sup> Dal punto di vista di Wittgenstein, la grammatica non è solo un immobile apparato di norme arbitrarie ma è la codificazione dell'insieme dei nostri modi di agire, i quali risultano essere infondati. Dove infondati non significa irrazionali, ma pre-razionali, aprenti il gioco della razionalità e dell'irrazionalità, del vero e del falso.<sup>47</sup> Sia in Gargani, che in Wittgenstein e in Foucault si assiste così a una critica della trascendenza: un atteggiamento anti-dogmatico che si oppone alla postulazione di qualsiasi principio superiore che venga inteso come scaturigine di ogni realtà o spiegazione. Un principio, ad esempio, come quello del soggetto e delle sue facoltà cognitive, in riferimento alle quali la tradizione filosofica occidentale, da Cartesio in poi, ha sempre spiegato e ricondotto il processo della conoscenza:

<sup>45</sup> Ringrazio la prof.ssa Cecilia Rofena per avermi segnalato il passo in questo articolo di Gargani. Sulla crisi del soggetto in Wittgenstein e Foucault, cf. Vagelli 2016.

<sup>46</sup> Cf. Gargani 2008, 130: «Sotto questo aspetto si può dire che Wittgenstein condivide un assunto comune a Nietzsche e a Foucault, ossia l'idea che l'assetto linguistico-concettuale del vero e del falso venga aperto e fondato in un ordine pre-cognitivo, in una forma di vita di cui non si può predicare né il vero né il falso».

<sup>47</sup> In un breve scritto del 1984, Foucault afferma come il suo lavoro consista nel fare «la storia dell'emergere dei giochi di verità», cioè, non della «scoperta delle cose vere», ma quella delle «regole in base a cui quello che un soggetto può dire a proposito di certe cose rientra nella questione del vero e del falso» (Foucault 1998d, 249).

L'individuo è senza dubbio l'atomo fittizio di una rappresentazione 'ideologica' della società, ma è anche una realtà fabbricata da quella tecnologia specifica del potere che si chiama 'la disciplina'. Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi [...] In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. (Foucault 1993, 12)

Per Gargani, il soggetto non può rappresentare l'ultimo bastione delle strategie del fondamento, più di quanto i suoi stati mentali, le sue percezioni o la sua interiorità possono costituire l'ultimo appiglio per forme tardive di umanesimo (Gargani 2009, 125).<sup>48</sup> Sia Gargani che Foucault lavorano, nello stesso torno di anni, al delineamento di un concetto di verità che non è più possibile restringere e inquadrare nel solo ambito epistemologico.<sup>49</sup> Una concezione 'costruttiva' della verità, che la mostra sullo sfondo di un insieme di pratiche umane, a loro volta infondate, né vere né false. Foucault parla a questo proposito di una verità che «non è libera per natura», la cui esistenza è dovuta a una costruzione, a una determinazione in base a certi rapporti di potere (Foucault 2006b, 56). Quella di Foucault è una storia «esterna» della verità, una storia che si oppone a una visione «interna», secondo la quale essa sarebbe la proprietà intrinseca di una certa classe di proposizioni.<sup>50</sup> Quella foucaultiana, invece, è una storia della verità che ne illumina soprattutto i presupposti e le conseguenze non epistemologiche all'interno di quell'interno di pratiche linguistiche e sociali il cui intreccio costituisce la nostra forma di vita.<sup>51</sup>

**48** Cf. Gargani 1987, XIV; Foucault 1998a, 170-1.

**49** Wittgenstein 1999c, § 204: «Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere [...] ma è il nostro agire che sta a fondamento del giuoco linguistico». In relazione a questo passo, Gargani commenta: «La certezza di cui Wittgenstein parla risiede nell'azione, nella nostra forma di vita, e non in un'impresa epistemologica. Ciò che era stato assunto in precedenza come una certezza epistemologica relativa alla verità degli enunciati risulta convertito nella relazione di familiarità con il contenuto di un'espressione» (Gargani 2008, 109).

**50** Foucault 1998a, 86: «L'ipotesi che mi piacerebbe porre che vi sono due storie della verità. La prima è una sorta di storia interna della verità, la storia di una verità che si corregge a partire dai propri principi regolativi: è la storia della verità come si fa nella storia delle scienze o a partire da essa. D'altra parte, mi pare che esistano nella società, numerosi altri luoghi in cui la verità si forma, in cui un certo numero di regole del gioco vengono definite - regole del gioco a partire dalle quali si vedono nascere certe forme di soggettività, certi ambiti di oggetto, certi tipi di sapere - , e di conseguenza, si può fare, a partire da lì, una storia esterna, esteriore della verità». Cf. Gargani 2005b, 158.

**51** Per una lettura recente che rende compatibili gli approcci di Wittgenstein e Foucault al tema della verità cf. Lorenzini 2023.

Gargani, dal canto suo, apre alla possibilità di operare al di là della distinzione tra storia interna ed esterna.<sup>52</sup> Tanto l'internalismo, che cerca forme di legittimazione metafisica o logica necessitanti per il sapere, quanto l'esternalismo, che fa del contesto storico, politico ed economico la matrice di spiegazione delle costruzioni teoriche in termini causali, rispondono per Gargani a strategie fondazionaliste. Alcuni interpreti hanno ravvisato un certo 'materialismo', una forma di riduzione di «certi materiali ad altri materiali», nell'analisi de *Il sapere*, che Gargani avrebbe poi superato nei suoi lavori successivi, indirizzandosi sempre più verso orizzonti antropologici ed estetici di spiegazione dei fenomeni linguistici e intellettuali.<sup>53</sup> In primo luogo, la sfumatura materialista di alcune delle osservazioni di Gargani ne *Il sapere* è dovuta al confronto con il registro marxista, più che all'adozione di quel registro stesso: in generale, l'operazione di Gargani consiste propriamente a evitare il riduzionismo proprio «del materialismo grezzo e fideistico» (2002, 51). Quella di Gargani non può essere dunque considerata un'analisi 'materialista' in senso classico o pieno, nella misura in cui si riferisce a processi, più che a entità materiali, così come a un insieme di concetti, già peraltro fortemente connotati in senso antropologico, quali la paura o il bisogno.<sup>54</sup> In secondo luogo, Gargani preferisce parlare di «riconduzione», anziché di «riduzione», delle strutture cognitive elevate a forme di vita ed esperienza quotidiane, 'basse'. Ciò implica, tra l'altro, che egli non persegue l'eliminazione della teoria in favore della pratica, dell'alto in favore del basso, ma che vuol studiarli nel loro permearsi reciproco (Gargani 2009, 26-7). Nella stessa direzione va la scelta del termine «estensione», preferito a «derivazione»: gli abiti intellettuali si formano per estensione, ma non sono deducibili in maniera causale da una 'struttura' produttiva, economica e sociale, di partenza. Come terzo punto, alle forme esternaliste di spiegazione della scienza proposte in varia misura dal marxismo, dalla sociologia della conoscenza e dalla Scuola di Francoforte, Gargani obietta l'abbandono dell'indagine strutturale degli apparati categoriali della scienza. Per quanto Gargani abbia talvolta parlato del «vero» come della «conseguenza tradiva di un gesto sociale che l'ha preceduto»,

**52** Gargani indica ad esempio Alexandre Koyré come un modello di superamento dell'opposizione tra metodologia internalista e metodologia esternalista (Gargani 2000b, XXV-XXVI).

**53** Si veda ad esempio Donatelli 2010. Per uno dei passaggi in cui Gargani presta il fianco a tale lettura si veda Gargani 2009, 68 a proposito di «vibrazioni dell'aria» o «macchie di inchiostro sulla carta» come «oggetti materiali attraversati dal soffio vitale del significato».

**54** Il rifiuto del riduzionismo materialistico è senz'altro più evidente nelle opere successive, dove Gargani presta un'attenzione crescente nei confronti delle tematiche estetiche dell'ultimo Wittgenstein quali l'espressivismo linguistico, la concezione del significato come fisionomia e come «suono proposizionale». Su questi aspetti cf. Gargani 2008.

l'appello che egli fa alla prassi e alle forme di vita non è assimilabile a una spiegazione 'esternalista' (Gargani 2005, 180).<sup>55</sup> La verità, come premette Gargani, «non la perdiamo», di essa dobbiamo fare uno studio sia sulle condizioni di possibilità che sulle implicazioni dovute ai suoi differenti usi. Condizioni di possibilità e implicazioni sono da reperire tanto sul piano cognitivo che su quello extra-cognitivo. Tale studio sarà quindi epistemologico, storico e 'politico': studierà la verità nella sua relazione con categorie quali l'oggettività, probabilità e evidenza. Metterà al contempo in relazione la legittimazione di questi costrutti teorici con la traiettoria diacronica dei loro usi in vari contesti epistemologici. Ricostruirà la relazione biunivoca che lega tali costrutti con le forme di vita umana, sociale e politica.

---

**55** Cf. Gargani 1993b, cap. 6, per una critica serrata nei confronti della sociologia della scienza. Occorre notare che, per quanto nel passaggio citato sopra, Foucault parli di una storia «esterna», la sua visione del marxismo è altrettanto critica di quella del Gargani (vedi ad esempio Foucault 1998a, 170-1).



---

## 5 Conclusioni

---

E il vero, allora, lo perdiamo? Ma no, il vero sarà, come è sempre stato, la conseguenza tardiva di un gesto sociale che l'ha preceduto.

(Aldo G. Gargani, «Vincoli e possibilità nei codici del sapere», 2005)

Molte trame si sono intrecciate in questa trattazione: l'epistemologia, gli approcci filosofici e storici alla scienza, la filosofia del linguaggio e la filosofia della politica. Nei capitoli precedenti abbiamo discusso differenti visioni o narrazioni della scienza, così come diversi aspetti di un atteggiamento metafisico, inteso come dimenticanza delle radici pratiche di un sistema teorico, come uso del linguaggio al di fuori dei giochi linguistici, come l'acquisizione di una posizione esterna rispetto al linguaggio, alla storia e alla scienza, dalla quale osservare e giudicare. Attraverso i capitoli il nucleo concettuale è rimasto Wittgenstein e la sua filosofia del linguaggio, ma l'attenzione è stata anche rivolta a tutti quei generi di discorso (epistemologico, antropologico, etico e politico) che gravitano intorno alla sua filosofia. Nell'analisi delle molteplici letture e utilizzi 'politici' di Wittgenstein, abbiamo evidenziato il rischio che una riduzione del significato all'uso così come l'appello alla nozione 'forma di vita' legittimino forme di immobilismo o quietismo politico. Abbiamo cercato di articolare una posizione alternativa a questa configurazione, rifiutando tanto i presupposti relativistici quanto gli esiti conservatori e

facendo della concezione del significato e del nonsenso la chiave di volta per mantenere la possibilità della critica e del cambiamento sociali.<sup>1</sup> Critica e cambiamento, tanto a livello linguistico quanto a livello sociale, sono indispensabili perché una filosofia delle possibilità alternative non rimanga un puro ideale.

Il filo conduttore che ci ha permesso di legare insieme questi temi tratti dalla filosofia di Wittgenstein è stata la lettura de *Il sapere senza fondamenti* di Gargani. Più che al concetto di giochi linguistici, ne *Il sapere senza fondamenti* è pervasivo il riferimento al concetto di grammatica, che caratterizza soprattutto la fase 'intermedia' della riflessione di Wittgenstein, tra il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*. Una ricerca grammaticale, in Wittgenstein, reperisce e analizza i criteri per l'utilizzo di un concetto al fine di sgomberare il terreno da fraintendimenti circa l'uso delle parole (Wittgenstein 1999a, 90. Cf. § 3.2.1 *supra*). Gargani traspone questo concetto a livello epistemologico e considera le teorie scientifiche come regimi grammaticali, che istituiscono oggetti epistemici insieme alle modalità del riferimento ad essi. Gargani declina l'indagine grammaticale wittgensteiniana, non solo in senso epistemologico, ma anche in senso storico: *Il sapere*, attraverso una doppia strategia, filosofica e storica, mira a localizzare i diversi regimi di grammaticalità all'interno dei contesti storici tanto delle scienze che della vita quotidiana.

Se la matrice grammaticale riferisce le teorie scientifiche agli oggetti discorsivi e alle regole di formazione degli enunciati introdotte dalla loro sintassi, la 'matrice costruttiva', secondo Gargani, mira piuttosto a ricondurle all'uso, alle pratiche e ai modelli comportamentali di una forma di vita. Così, Gargani tende a vedere il carattere probabilistico e fallibilista della scienza moderna come l'estensione e la complicazione delle attitudini pratiche degli uomini del XVII secolo. Mercanti, falegnami, giudici e religiosi che discutono sulla «regola di fede» hanno sviluppato procedure decisionali in situazioni di rischio e incertezza, traducendosi poi «in modelli di conduzione intellettuale, in paradigmi di decisione su questioni concettuali» (Gargani 2009, 80; 87).

Rintracciare le 'matrici costruttive del sapere' porta a vedere come il sapere sia, al contempo, 'strutturazione dell'esperienza comune' e 'strutturazione metodica del caso'. Il sapere viene 'dal basso' e ha origini pratiche, pragmatiche e operative. Ciò che ci succede è di fare della conoscenza scientifica e filosofica dei feticci epistemologici, dimenticando o nascondendo le radici pratiche del sapere. Così facendo noi poniamo il sapere su di un piedistallo dal quale esso

---

**1** Il presente volume si colloca quindi in un'ottica di sostanziale continuità con le letture di Wittgenstein proposte ad esempio in Conant, Diamond 2010.



pare governarci come fosse un'entità metafisica superiore e autoimponentesi. Permettiamo così che il sapere ci governi dall'alto tramite procedure di addestramento, disciplinamento, tramite premi e punizioni. Ciò conduce a forme metafisiche, ipostatizzate, feticistiche e quindi ritualizzate e cristallizzate di potere, in cui modelli precostituiti e univoci di condotta e di esperienza del mondo sono percepiti come necessari e inevitabili. A questo si arriva tramite la creazione di mitologie linguistiche, vale a dire tramite un processo di solidificazione di parti del linguaggio rispetto ad altre che rimangono fluide.

L'analisi condotta su questi temi ci ha permesso di distinguere almeno due aspetti della teoria del feticismo, nella versione rivista, che Gargani dà implicitamente nelle pagine de *Il sapere*. Il feticismo epistemologico è centrato sul «modello grammaticale oggettuale» che orienta e disciplina le operazioni simboliche, apparentemente votate alla convalida delle affermazioni ma che, in realtà, hanno la funzione di proteggerle da una possibile smentita (Gargani 2009, 69-70). Il feticismo linguistico è invece legato all'idea di un potere intrinseco al linguaggio, ai sistemi notazionali logici o matematici, e consiste nella determinazione 'dall'alto' di una serie potenzialmente infinita e gerarchicamente organizzata di termini e procedure (60-4; 103-4). Infine, solidale con i primi due, si può intravedere un terzo feticismo, suggerito da alcuni passaggi de *Il sapere* e sviluppato da Gargani alcuni anni dopo: il feticismo 'politico' che sta dietro all'atteggiamento di tutti i «partiti e organizzazioni politiche» che si identificano con l'esito ineluttabile di un processo storico razionale e lineare, tracciando «un paradigma dei processi storico-sociali che ha unicamente la funzione preliminare di garantire l'esclusiva legittimità della propria strategia e conduzione» (Gargani 1979a, 17. Cf. § 4.2 *supra*). In tutti e tre i casi si tratta di una manovra strategica volta alla protezione, al 'disciplinamento' e al controllo degli apparati categoriali, imponendo loro una resistenza al cambiamento.

Tra le diverse modalità in cui un discorso epistemologico può 'ibridarsi' con uno di tipo politico è stata approfondita quella in cui il discorso epistemologico si pone in un'ottica chiarificatrice, analizzando sia la scienza che la politica come regioni linguistiche determinate, da studiare tramite una filosofia del linguaggio storicizzata. In questa direzione si situano molte delle immagini sviluppate da Gargani, in particolar modo quella del rapporto tra il capitale-significato e il lavoro-uso. Non si tratta di applicare una sorta di riduzione da una problematica e una verità di tipo scientifico a una tipo politico-sociale, per il tramite di una linguistico-concettuale. Scienza e linguaggio non si dissolvono nel 'politico', così come filosofia della scienza e del linguaggio non vengono eliminate o ridotte alla filosofia politica. Si tratta, piuttosto, di applicare tanto nella filosofia della scienza quanto in quella della politica un tipo di analisi che mostri la natura non esclusivamente epistemologica dei nostri concetti, un'analisi,

cioè, che riscopra la relazione tra le ipostatizzazioni linguistico-concettuali e le pratiche umane, sociali e politiche.

Contrariamente alle interpretazioni teoreticistiche di Wittgenstein, le quali tendono a interpretare la sua filosofia come un insieme sistematico di tesi e dottrine più o meno organicamente connesse, Gargani preferisce una lettura terapeutica. Secondo questa lettura, la filosofia non ha il compito di enunciare teorie ma quello di chiarire la grammatica del nostro linguaggio, sede delle confusioni e dei rompicapo che alterano o bloccano il fluire della nostra normale attività linguistico-concettuale (cf. Perissinotto 2010b). Il chiarimento della grammatica, il raggiungimento di una visione perspicua di essa conduce al dissolvimento delle domande e dei problemi metafisici, l'incessante tendenza verso i quali rende manifesta una 'malattia' nel nostro modo di vivere. Lo scopo essenzialmente terapeutico della filosofia non prevede soltanto l'abbattimento delle mitologie filosofiche contenute nel linguaggio, ma anche la liberazione dell'uomo dal senso di necessità dovuto a queste ultime. L'indagine filosofica si pone dunque come liberazione dell'uomo tramite la ricerca di possibilità diverse e alternative di utilizzazione del linguaggio e di organizzazione della nostra esperienza. In quello che è il suo ultimo scritto Gargani definisce questa impostazione wittgensteiniana come una «metodologia possibilista» volta a sottolineare l'importanza dell'assetto modale del discorso filosofico.<sup>2</sup> Una filosofia che non si propone di enunciare il vero sul mondo, ma di liberarci dalle false immagini che ci tengono prigionieri non è una attività accessoria: essa si profila come un'azione etica, necessaria, che serve a ripristinare il senso di responsabilità che dobbiamo avere nei confronti dei nostri costrutti teorici così come dei nostri comportamenti intellettuali.

Di Gargani ci siamo limitati a seguire lo snodo di alcuni concetti cardine, quali quelli di 'matrice costruttiva', 'rituale epistemologico' e 'rappresentazione anticipata', a partire da *Il sapere senza fondamenti* e attraverso un numero relativamente limitato di altri testi. Il compito di ricostruire il vasto spettro del pensiero di Gargani spetta a un'altra trattazione. *Il sapere senza fondamenti* ci ha permesso non solo di «pensare Wittgenstein», ma anche di pensare, 'con' Wittgenstein, temi quali la scienza, il linguaggio e la società. L'esame delle angolazioni filosofiche elaborate da Gargani ci ha consentito di mettere in luce l'originalità delle tesi espresse nel testo del 1975. Abbiamo detto del tentativo di Gargani di dare una risposta indiretta e fornire un'alternativa rispetto ai termini marxisti del dibattito epistemologico italiano degli anni Settanta (cf. § 2 *supra*). Oltre a ciò, *Il sapere* si stacca sullo sfondo anche di quella «atmosfera anti-fondazionalista»

<sup>2</sup> Gargani 2010, 76. Sul tema della libertà come *trait d'union* tra *Il sapere senza fondamenti* e quasi tutta la sua produzione successiva, cf. Donatelli 2010 § 4.2 *supra*.

negli ultimi decenni del secolo scorso, smarcandosi dai progetti legati all'idea di «pensiero debole».<sup>3</sup> Di queste abbiamo sottolineato la contemporaneità con alcune delle analisi di Foucault circa i rapporti tra forme del sapere e pratiche sociali (vedi § 4.3 *supra*). Ma occorre anche rilevare l'anticipo con cui Gargani formula certi problemi relativi al fondazionalismo in epistemologia rispetto, ad esempio, al Goodman di *Ways of Worldmaking* (1978) e al Rorty di *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) - i quali hanno peraltro rappresentato riferimenti di grande importanza per la filosofia di Gargani.<sup>4</sup> In quanto combinazione feconda tra prospettiva storica e filosofica nello studio della scienza, *Il sapere senza fondamenti* conserva intatta tutta la sua originalità, di fronte a quello che sembra il declino o uno scetticismo diffuso nei confronti di questo tipo di studi. La portata critica rispetto a certe forme di materialismo e di analisi in chiave sociologica della scienza rimane attuale, a fronte di un panorama, come quello dei programmi STS (*Science and Technology Studies* o *Science, Technology & Society*), dominato da approcci empirici e 'naturalizzati'. Da questo punto di vista, *Il sapere senza fondamenti* è senz'altro un 'classico' della filosofia contemporanea: un libro, cioè, che non ha ancora finito di dire quel che ha da dire.

---

<sup>3</sup> Sull'«atmosfera anti-fondazionalista» si veda Perissinotto 2010b. Il riferimento principale rispetto all'idea di pensiero debole è Rovatti, Vattimo 1986.

<sup>4</sup> Gargani ha curato l'edizione italiana degli scritti filosofici di Rorty (Gargani 1993a; 1994). Per un'analisi delle affinità tra Rorty e Gargani, si veda Perissinotto 2022.



---

## Bibliografia

---

- Alunni, C. (2011). «Aldo Giorgio Gargani (1933–2009) *In Memoriam*». *Revue de Synthèse*, 132, 153-63.
- Alunni, C. (2020). «Alfred Sohn-Rethel en Italie – question de contexte. L'opéraismo ou de l'araignée au tisserand». *Recherches germaniques*, 15: 11-22.
- Baker, G.P.; Hacker, P.M.S. (1985). *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity*. Vol. 2, *Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Hoboken: Basil Blackwell.
- Bastianelli, M. (2010). *Linguaggio e mito in Paul Ernst. Indagine su una fonte di Wittgenstein*. Milano: Mimesis.
- Bellone, E.; Geymonat, L.; Giorello G., Tagliagambe, S. (1974). *L'attualità del materialismo dialettico*. Roma: Editori Riuniti.
- Belohradsky, V. (1972). *Interpretazioni italiane di Wittgenstein*. Milano: Marzorati.
- Bloor, D. (2000). «Wittgenstein as a Conservative Thinker». Kusch, M. (ed.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Berlin: Springer, 1-14.
- Bloor, D. (2004). «Institutions and Rule-Scepticism: A Reply to Martin Kusch». *Social Studies of Science*, 34(4), 593-601.
- Bouveresse, J. (1970). «La notion de 'grammaire' chez le second Wittgenstein». Granger, G.G. (éd.), *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*. Paris: Éditions du CNRS, 173-92.
- Bouveresse, J. (1993). *L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris: Éditions de l'éclat.
- Bouveresse, J. (2000). «Wittgenstein antropologo». Wittgenstein, L., *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi, 57-90.

- Bouveresse, J. [1991] (2002). «L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno». Sparti, D. (a cura di), *Wittgenstein politico*. Milano: Feltrinelli, 35-63.
- Bouveresse, J. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin.
- Braunstein, J.-F. et al. (éds) (2019). *L'Épistémologie Historique: Histoire et méthodes*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Cacciari, M. (1976). *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli.
- Canguilhem, G. (1992). *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*. Firenze: La Nuova Italia.
- Capocci, M.; Frezza, G.; Gronda, R. (in corso di stampa). «Per una medicina non neutrale. Trasformazioni epistemologiche nelle lotte operaie contro la nocività dell'ambiente di lavoro». Capocci, M.; Ienna, G., *Marcello Cini tra scienza e critica*. Pisa: ETS.
- Cavazzini, A. (2011). «Épistémologie Historique Italienne». *Revue de Synthèse*, 132, 165-8.
- Cavell, S. [1979] (1999). *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (2002). «Il Tramonto al Tramonto. Wittgenstein Filosofo della Cultura». Sparti, D. (a cura di), *Wittgenstein Politico*. Milano: Feltrinelli, 64-93.
- Cavell, S. [1969] (2022). *Must We Mean What We Say?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciccotti, G.; Cini, M.; de Maria, M.; Jona-Lasinio, G. [1976] (2011). *L'ape e l'architetto, paradigmi scientifici e materialismo storico*. Milano: FrancoAngeli. Trad. en.: *The Bee and the Architect. Scientific Paradigms and Historical Materialism*. Venezia: Verum Factum, 2024.
- Colletti, L. (1976). «La dea Sragione», *L'Espresso* 22(17), 2 maggio, 66-71.
- Conant, J. (1998). «Wittgenstein on Meaning and Use». *Philosophical Investigations* 21(3), 225-50. <https://doi.org/10.1111/1467-9205.00069>.
- Conant, J. (2005). «Stanley Cavell's Wittgenstein». *The Harvard Review of Philosophy*, 13(1), 51-65.
- Conant, J.; Diamond, C. (2010). *Rileggere Wittgenstein*. Donatelli, P. (a cura di). Roma: Carocci.
- Crary, A. (2000). «Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought». Crary, A.; Rupert, R. (eds), *The New Wittgenstein*. London; New York: Routledge, 118-45.
- Crary, A.; Read, R. (eds) (2000). *The New Wittgenstein*. London; New York: Routledge.
- Davidson, A.I. (2001). *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge: Harvard University Press.
- Davidson, A.I. (2009). «Dai Giochi Linguistici all'Epistemologia Politica». Gargani, A.G., *Il sapere senza fondamenti*. Milano: Mimesis, 7-17.
- Diamond, C. (1989). «Rules: Looking in the Right Place». Phillips, D.Z.; Winch, P. (eds), *Wittgenstein: Attention to Particulars*. New York: Martin's Press, 12-34.
- Diamond, C. (1991). *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Donatelli, P. (2010). «Forms of Life, Forms of Freedom». *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, 2(1), 231-9.
- Donatelli, P. (2011). «La Vie des Mots: Cavell et un Nouveau Départ pour l'Éthique Analytique». *Revue Internationale de Philosophie*, 65(256), 129-50.

- Donatelli, P. (2018). *Il lato ordinario della vita. Filosofia ed esperienza comune*. Bologna: il Mulino.
- Donatelli, P. (2022). «La forza della ragione», in «Aldo Giorgio Gargani. L'attrito del pensiero», num. monogr., *Aut/Aut*, 393, 114-29.
- Egidi, R. (a cura di) (2002). *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*. Roma: Donzelli.
- Ferrarese, E.; Laugier, S. (éds) (2018). *Formes de vie*. Paris: Éditions du CNRS.
- Foucault, M. [1975] (1993). *Sorvegliare e punire*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. [1974] (1998a). «La Verità e le Forme Giuridiche». *Archivio Foucault* 3. Milano: Feltrinelli, 83-165.
- Foucault, M. [1978] (1998b). «La Filosofia Analitica della Politica». *Archivio Foucault* 3. Milano: Feltrinelli, 98-113.
- Foucault, M. [1984] (1998c). «Che cos'è l'Illuminismo?». *Archivio Foucault* 3. Feltrinelli: Milano, 253-61.
- Foucault, M. [1984] (1998d) «Foucault». *Archivio Foucault* 3. Feltrinelli: Milano, 248-52.
- Foucault, M. [1971] (2004). *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. [1969] (2006a). *L'archeologia del sapere, una metodologia per la storia della cultura*. Milano: BUR.
- Foucault, M. [1976] (2006b). *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Frascolla, P. (2000). *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- Gabbani, C. (2015). «Weaver of the Wind. Aldo Giorgio Gargani and the 'Sense of Possibility'». *Philosophical Inquiries* 3(1), 185-98. <https://doi.org/10.4454/philinq.v3i1.120>.
- Gagliasso, E. et al. (a cura di) (2015). *Per una scienza critica. Marcello Cini e il presente: filosofia, storia e politiche della ricerca*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gargani, A.G. (1966). *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*. Firenze: Le Monnier.
- Gargani, A.G. (1971). *Hobbes e la scienza*. Torino: Einaudi.
- Gargani, A.G. (a cura di) (1979a). *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*. Torino: Einaudi.
- Gargani, A.G. (1979b). *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*. Torino: Stampatori.
- Gargani, A.G. (1982a). «La Buona Austriacità di Ernst Mach». Mach, E. *Conoscenza ed errore*. Torino: Einaudi, VII-XXXIII.
- Gargani, A.G. (1982b). *Freud, Wittgenstein, Musil*. Milano: Shakespeare and Company.
- Gargani, A.G. et al. (1983a). *Wittgenstein: Momenti di una critica del sapere*. Napoli: Guida.
- Gargani, A.G. (a cura di) (1983b). *Wittgenstein e la cultura contemporanea*. Ravenna: Longo.
- Gargani, A.G. (a cura di) (1984). *Il Circolo di Vienna: "...tra la scoperta del senso e la scoperta della verità" = Atti del Convegno di Studi* (Ravenna, 19-20 aprile 1983). Ravenna: Longo.
- Gargani, A.G. (a cura di) (1985). *La crisi del soggetto: Esplorazione e ricerca del sé nella cultura austriaca contemporanea*. Firenze; Lucca: La Casa Usher.
- Gargani, A.G. (1987). «Le procedure costruttive del sapere». *Alfabeta*, 92, XIV-XV.
- Gargani, A.G. (1990). *La frase infinita: Thomas Bernhard e la cultura austriaca*. Roma-Bari: Laterza.
- Gargani, A.G. (1992). *Il coraggio di essere: Saggio sulla cultura mitteleuropea*. Roma-Bari: Laterza.

- Gargani, A.G. (a cura di) (1993a). *Richard Rorty. Scritti filosofici*, vol. 2. Roma-Bari: Laterza.
- Gargani, A.G. (1993b). *Stili di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*. Milano: Feltrinelli.
- Gargani, A.G. (a cura di) (1994). *Richard Rorty. Scritti filosofici*, vol. 1. Roma-Bari: Laterza.
- Gargani, A.G. (1995). *Il pensiero raccontato. Saggio su Ingeborg Bachmann*. Roma-Bari: Laterza.
- Gargani, A.G. (1999). «Scienza, filosofia e senso comune». Wittgenstein, L., *Della certezza*. Torino: Einaudi, VII-XXX.
- Gargani, A.G. (2000a). «Introduzione». Wittgenstein, L. *Libro blu e marrone*. Torino: Einaudi, VII-XLV.
- Gargani, A.G. (2000b). «Anche il passato cambia». Elkana, Y., *Antropologia della conoscenza*. Roma; Bari: Laterza, X-XXVIII.
- Gargani, A.G. (2002a). «Linguaggio ed intenzionalità in Wittgenstein». Egidi, R. (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*. Roma: Donzelli, 45-59.
- Gargani, A.G. (2002b). «'I vari volti della verità'. Intervista teoretico-biografica a cura di Manlio Iofrida». *Iride*, 15(1), 21-74. <https://doi.org/10.1414/7701>.
- Gargani, A.G. (2003). *Wittgenstein, Dalla verità al senso della verità*. Pisa: Edizioni PLUS.
- Gargani, A.G. [1973] (2005a). *Introduzione a Wittgenstein*. Laterza, Roma-Bari.
- Gargani, A.G. (2005b). «Vincoli e Possibilità nei Codici del Sapere». *Teoria*, 25(2), 155-81.
- Gargani, A.G. (a cura di) (2006). *Dialogo su Wittgenstein*. Firenze: Cadmo.
- Gargani, A.G. [1973] (2007). *Introduzione a Wittgenstein*. Roma-Bari: Laterza.
- Gargani, A.G. (2008). *Wittgenstein: musica, parola, gesto*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gargani, A.G. [1975] (2009). *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*. Milano: Mimesis. Trad. fr.: *Le savoir sans fondement. La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*. Paris: Vrin, 2013.
- Gargani, A.G. (2010a). *La seconda nascita*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Gargani, A.G. (2010b). «Filosofia e Modalità nell'Opera di Wittgenstein». Perissinotto, L. (a cura di), *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*. Milano: Mimesis, 73-94.
- Gargani, A.G.; McGuinness, B.F. (eds) (1985). *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gillot, P.; Lorenzini, D. (éds) (2016). *Foucault. Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Paris: Éditions du CNRS.
- Gros, F.; Davidson, A. (éds) (2011). *Foucault-Wittgenstein: De Possible Rencontres*. Paris: Éditions Kimé.
- Guerraggio, A. (a cura di) (2010). *Il 68' e la scienza in Italia*. Milano: Centro Pristem.
- Hacker, P.M.S. (1997). *Wittgenstein on Human Nature*. London: Phoenix.
- Hacker, P.M.S. (2003). «Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians». *The Philosophical Quarterly*, 53(210), 1-23.
- Hacking, I. [1987] (2007). *L'emergenza della probabilità*. Milano: Il Saggiatore.
- Hadot, P. (2006). *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.



- Iacono, A.M. (1983). «Sul Concetto di 'Feticismo' in Marx». *Studi Storici*, 24(3/4), 429-36.
- Iacono, A.M. (2009). «La parabola filosofica di Aldo Gargani». *Il Manifesto*, 19 giugno 2009. <https://archiviopubblico.ilmanifesto.it/Articolo/2003149111>.
- Iacono, A.M. (2016). *The History and Theory of Fetishism*. London: Palgrave MacMillan.
- Iacono, A.M. (2020). «Aldo G. Gargani: la filosofia come analisi delle possibilità». Marinucci, A. et al. (a cura di), *Scienza e filosofia della complessità. Studi in memoria di Aldo Giorgio Gargani*. Roma: Carocci, 11-12.
- Iacono, A.M. (2022). «Il sapere senza fondamenti tra il '68, Marx e Wittgenstein», in «Aldo Giorgio Gargani. L'attrito del pensiero», num. monogr., *Aut/Aut*, 393, 98-113.
- Ienna, G. (2020). «Fisici italiani negli anni '70 fra scienza e ideologia». *Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, 55(1-2), 415-42.
- Iofrida, M. (2009). «Ricordo di Aldo G. Gargani». *Iride: Filosofia e Discussione Pubblica*, 22(3), 497-510. <https://doi.org/10.1414/31432>.
- Iofrida, M. (2022). «Una critica antinichilistica della modernità», in «Aldo Giorgio Gargani. L'attrito del pensiero», num. monogr., *Aut/Aut*, 393, 82-97.
- Kuhn, T.S. [1962] (1995). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.
- Lorenzini, D. (2023). *The Force of Truth. Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*. Chicago: Chicago University Press.
- Lukács, G. [1954] (2011). *La distruzione della ragione*. Milano: Mimesis.
- Mach, E. (1982). *Conoscenza ed errore*. Torino: Einaudi.
- Marcuse, H. (1967). *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi.
- Marinucci, A. et al. (a cura di) (2020). *Scienza e filosofia della complessità. Studi in memoria di Aldo Giorgio Gargani*. Roma: Carocci.
- Marx, K. (2013). *Il Capitale*. Torino: UTET.
- McGuinness, B. (1975). «Presentazione». McGuinness, B. (a cura di), *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna, colloqui annotati da Friederich Waismann*. Firenze, La Nuova Italia: 1-26.
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. Glencoe: Free Press.
- Nyíri, K. (1982). «Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism». McGuinness, B. (ed.), *Wittgenstein and his Times*. Oxford: Blackwell, 44-68.
- Omodeo, P.D. (2019). *Political Epistemology. The Problem of Ideology in Science Studies*. Berlin: Springer.
- Pelgreffi, I. (a cura di) (2022). «Aldo Giorgio Gargani. L'attrito del pensiero». Num. monogr., *Aut/Aut*, 393.
- Perissinotto, L. (2000). «Forme di Vita, Accordo e Regole in Wittgenstein». Spatti, D. (a cura di), *Wittgenstein politico*. Milano: Feltrinelli, 112-24.
- Perissinotto, L.; Donatelli, P. (2010a). «Aldo Giorgio Gargani's Wittgenstein». *Iride*, 2(3), 231-44. <https://doi.org/10.1400/182002>.
- Perissinotto, L. (2010b). «Wittgenstein's Antidogmatism». *Iride*, 2(3), 239-44.
- Perissinotto, L. (a cura di) (2010c). *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*. Milano: Mimesis.
- Perissinotto, L. (2018). *Introduzione a Wittgenstein*. Bologna: il Mulino.
- Perissinotto, L. (2022). «Alcune Osservazioni su Richard Rorty, Aldo Giorgio Gargani e la Filosofia in Italia alla Fine del Novecento». *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 14(1). <https://doi.org/10.4000/ejpap.2860>.

- Phillips, D.L. (1981). *Wittgenstein e la conoscenza scientifica. Un approccio sociologico*. Bologna: il Mulino.
- Pitkin, H.F. [1973] (1993). *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Oakland: University of California Press.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rhees, R. (1958). «Preface». Wittgenstein, L., *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, VII-XVI.
- Rofena, C. (2010a). «A Regola D'Arte: Grammatica dell'Errore in Wittgenstein». Perissinotto, L. (a cura di), *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*. Milano: Mimesis, 95-120.
- Rofena, C. (2010b). «Il pensiero polifonico. Nota sull'opera di Aldo Giorgio Gargani». *ANTEREM*, 80, 9-10.
- Rofena, C. (2011). *Wittgenstein e l'errore di Frazer. Etica morfologica ed estetica antropologica*. Milano: Mimesis.
- Rorty, R. [1967] (1992). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rovatti, P.A.; Vattimo, G. (a cura di) (1986). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.
- Rueff, M. (2015). «'Introduction' à L'Archéologie du Savoir». *Les Études philosophiques*, 3(114), 327-52.
- Soldini, M. (2009). *Wittgenstein e il Libro blu*. Fidenza: Mattioli 1885.
- Sparti, D. (a cura di) (2000). *Wittgenstein politico*. Milano: Feltrinelli.
- Spinicci, P. (2002). *Lezioni sulle "Ricerche filosofiche" di Wittgenstein*. Milano: Cuem.
- Tripodi, P. (2009). *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*. Bologna: il Mulino.
- Vagelli, M. (2010). «Wittgenstein and Foucault: The Application of Analytical Methodologies to the Historical Epistemology of Foucault». Heinrich, R. et al. (eds), *Image and Imaging in Philosophy, Science, and the Arts*. Berlin: De Gruyter, 307-9.
- Vagelli, M. (2012a). Recensione di *L'albero del Tractatus. Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di Wittgenstein*, di L. Bazzocchi (Milano: Mimesis, 2010). *Nuncius*, 27, 220-1.
- Vagelli, M. (2012b). «Foucault, Wittgenstein: De Possibles Rencontres». *Materiali Foucaultiani*. <http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/180-gros-a-davidson-foucault-wittgenstein.html>.
- Vagelli, M. (2015). «Le Problème du Fondement et l'Épistémologie Historique Italienne». *Archives de Philosophie*, 78(3), 509-515.
- Vagelli, M. (2016). «Wittgenstein après Foucault: Le Sujet à la Limite Entre Archéologie et Littérature». Gillot, P.; Lorenzini, D. (éds), *Foucault. Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Paris: Éditions du CNRS, 77-103.
- Vagelli, M. (2018). «Historical Epistemology and the 'Marriage' Between History and Philosophy of Science». Herring, E. et al. (eds), *The Past, The Present, The Future of Integrated History and Philosophy of Science*. London; New York: Routledge, 96-112.
- Vagelli, M. (in corso di stampa). *Reconsidering Historical Epistemology. French and Anglophone Styles in History and Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer.
- Viganò, M. (1976a). «L'Ape e l'Architetto». *La civiltà cattolica*, 4, 254-9.

- Viganò, M. (1976b). «Crisi delle Scienze o Crisi della Ragione?». *La civiltà cattolica*, 3, 115-24.
- Viganò, M. (1976c). «Dalla Crisi delle Scienze alla Crisi dell'Uomo». *La civiltà cattolica*, 3, 236-47.
- Viganò, M. (1976d). «Processo a Galileo? Strumenti per una Valutazione della Scienza e della Tecnica Contemporanee». *La civiltà cattolica*, 1, 348-57.
- Viganò, M. (1976e). «La Scienza e l'Uomo». *La civiltà cattolica*, 4, 25-36.
- Von Wright, G.H. (1967). *Biographical Sketch*. Oxford: Oxford University Press.
- Von Wright, G.H. (1982). «Wittgenstein in Relation to his Times». Kenny, A.; McGuinness, B. (eds), *Wittgenstein and his Times*. London: Blackwell, 108-20.
- Von Wright, G.H. (2002). «Wittgenstein e il Novecento». Egidi, R. (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*. Roma: Donzelli, 17-44.
- Williams, B. (2000). «La 'Sinistra Wittgensteiniana'». Sparti, D. (a cura di), *Wittgenstein politico*. Milano, Feltrinelli: 208-216.
- Wittgenstein, L. (1975). *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna, colloqui annotati da Friederich Waismann*. Firenze: La Nuova Italia.
- Wittgenstein, L. (1988). *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1999a). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1999b). *Osservazioni filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1999c). *Della certezza*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2000a). *Libro blu e marrone*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2000b). *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi.
- Wittgenstein, L. (2001). *Pensieri diversi*. Milano: Adelphi.
- Wittgenstein, L. (2002). *The Big Typescript*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2006). *Causa ed effetto. Seguito da Lezioni sulla libertà del volere*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2007a). *Esperienza privata e dati di senso*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2007b). *Zettel, Lo spazio segregato della psicologia*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (2009b). *Lezioni di filosofia 1930-1933*. Milano: Mimesis.



## **Pensare Wittgenstein**

Una lettura de *Il sapere senza fondamenti* di A.G. Gargani

Matteo Vagelli

# Indice

- Addestramento** 7, 26, 32, 58, 63, 81-5, 94, 97-8, 143
- Badaloni, Nicola** 4, 5, 23
- Barone, Francesco** 4, 5, 56
- Cacciari, Massimo** 6
- Carnap, Rudolf** 21, 60, 105-6, 129
- Cini, Marcello** 16-22
- Davidson, Arnold** 9, 11-12, 25, 46, 129, 132-5
- Desiderio di generalità** 89-91, 118
- Disciplina** 9, 27-30, 36, 38, 48, 50, 89, 91, 96-7, 121, 124-6, 133, 137, 143
- Educazione** 25, 31, 58, 63, 81-5, 97, 104
- Esperienza**  
comune 6, 9, 33, 50, 58, 69  
intellettuale 125  
sociale 126  
storica integrale 39-40
- Epistemologia**  
politica 11, 132-5  
storica 4, 9, 12, 135
- Feigl, Herbert** 60
- Feticismo**  
antropologico 47  
della merce 20, 43  
epistemologico 42-3, 53, 143  
linguistico 11, 43, 79, 125  
politico 143
- Fondamento** 2, 4-7, 9-11, 14, 16, 18, 19-23, 32, 35, 37, 38, 41, 45-7, 50, 58, 60, 81, 90-1, 97-8, 103, 111, 124, 128, 132, 137  
critica del 58  
fondazionalismo 6, 8, 9, 10, 24, 26, 45, 66, 91, 98, 110, 138, 145  
anti-fondazionalismo 10, 97, 109, 144-5
- Forme di vita** 8-9, 24, 26, 36, 39, 47-8, 45, 70, 83, 85, 92, 94, 98, 104, 112, 121-2, 131-2, 138-9
- Foucault, Michel** 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 145
- Giochi linguistici** 9, 47, 55-6, 69, 89, 91-6, 97, 101, 108, 113-14, 133-4, 141-2
- Goodman, Nelson** 27, 145
- Hacking, Ian** 40;

- 
- Logica del doppio** 10, 26, 58, 85, 89, 98
- Materialismo** 4, 6, 14-15, 17-18, 20, 23, 33, 44, 138, 145
- Matrice costruttiva** 24, 35, 38, 66, 83, 128, 142, 144
- Marx, Karl, marxismo** 4, 5, 6, 11-24, 33, 42-4, 52, 100, 118, 124, 126, 138-9, 144
- Moore, George E.** 10, 64
- Musil, Robert** 46, 49, 80, 128
- 'New Wittgenstein'** 12, 57, 72, 110, 115
- Prassi** 24, 27, 36, 38, 44, 52, 55, 58, 79, 85, 88, 98, 115, 122, 139
- Rappresentazione anticipata** 10, 26, 85, 87, 98, 128, 144
- Rorty, Richard** 9, 112, 145
- Russell, Bertrand** 10, 75-6, 105, 134
- Senso comune** 6-8, 28, 77, 79
- Significato** 9, 10, 43-4, 50, 55, 63, 65-7, 70-2, 78, 81-4, 86, 88, 89, 91-2, 94, 97-8, 100-1, 109-15, 118-19, 123, 127-8, 130, 134, 138, 141-3
- Viano, Carlo Augusto** 5
- Williams, Bernard** 109-10

## **Philosophica. Nuova serie**

1. Pernumian, Elisa (2023). *Francesco Soave, "Riflessioni intorno all'istituzione d'una lingua universale"*.

Per acquistare | To purchase:  
<https://fondazionecafoscari.storen.com/shop>

*Pensare Wittgenstein* riapre la discussione circa i modi di interpretare linguaggio, scienza e società a partire dalla filosofia di Ludwig Wittgenstein. *Il sapere senza fondamenti* (1975) di Aldo G. Gargani e la ripresa di alcune riflessioni del filosofo austriaco appartenenti al 'periodo intermedio' – tra la fine degli anni Venti e la metà degli anni Trenta – sono il punto di partenza per l'elaborazione di un approccio storico-epistemologico alla comprensione della scienza e della conoscenza.

**Matteo Vagelli** ha ottenuto il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e la Scuola Alti Studi Fondazione San Carlo di Modena. Ha svolto ricerche e insegnato presso la University of Chicago, la Cambridge University, la FMSH (Parigi), il Centre Marc Bloch (Berlino), la Goethe-Universität Frankfurt e la Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Attualmente, Vagelli è Marie Skłodowska-Curie Global Postdoctoral Fellow presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari Venezia e presso il Dipartimento di Storia della Scienza della Harvard University.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia