

**MARCO TRAINITO**

# LINGUAGGIO, MONDO E SCIENZA

PER UNA RILETTURA DEL PRIMO WITTGENSTEIN



## INDICE

<b>ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI USATE PER LE OPERE DI WITTGENSTEIN</b>	3
<b>QUADRO INTRODUTTIVO DEI CONTENUTI</b>	4
<b>PARTE PRIMA:</b> L'ORDINE PANLINGUISTICO DEL <i>TRACTATUS</i>	7
<b>CAPITOLO I:</b> IL CALCOLO DEL MONDO	8
<b>CAPITOLO II:</b> I CHIODI E LE PALAFITTE: DUE ONTOLOGIE A CONFRONTO	16
<b>CAPITOLO III:</b> LINGUAGGIO DEL MONDO O MONDO DEL LINGUAGGIO?	24
<b>CAPITOLO IV:</b> UN REALISMO INTERNO	51
<b>PARTE SECONDA:</b> GRAMMATICA, FENOMENISMO ED EPISTEMOLOGIA NEL WITTGENSTEIN IN TRANSIZIONE	72
<b>CAPITOLO I:</b> DAL "GESETZ DER PROJEKTION" (T, PROP. 4.0141) ALLE "LAWS OF PROJECTION" (OFL)	73
<b>CAPITOLO II:</b> SISTEMI DI PROPOSIZIONI. IL LINGUAGGIO COME <i>MENSURA RERUM</i>	82
<b>CAPITOLO III:</b> L'ESSENZA DELL'IPOTESI E IL SUO RAPPORTO CON LA REALTA'. BERKELEY PRECURSORE DI WITTGENSTEIN	97
<b>CAPITOLO IV:</b> POPPER SULLO STRUMENTALISMO	116
<b>APPENDICE:</b> WITTGENSTEIN NELLA TRADIZIONE EPICUREO-LUCREZIANA	135
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	149
<b>INDICE DEI NOMI</b>	161

**ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI  
USATE PER LE OPERE DI WITTGENSTEIN**

NL	<i>Note sulla logica</i>
NM	<i>Note dettate a G.E. Moore in Norvegia</i>
Q 1914-1916	<i>Quaderni 1914-1916</i>
DS	<i>Diari segreti</i>
LR	<i>Estratti da lettere di L. Wittgenstein a B. Russell</i>
LVF	<i>Lettere a Ludwig von Ficker</i>
T	<i>Tractatus logico-philosophicus</i>
OFL	<i>Alcune osservazioni sulla forma logica</i>
OF	<i>Osservazioni filosofiche</i>
WCV	<i>Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna</i>
L 1930-1932	<i>Lezioni 1930-1932</i>
BT	<i>Big Typescript</i>
F	<i>Filosofia</i>
GF	<i>Grammatica filosofica</i>
LBM	<i>Libro blu e libro marrone</i>
OFM	<i>Osservazioni sopra i fondamenti della matematica</i>
LC	<i>Lezioni e conversazioni</i>
PD	<i>Pensieri diversi</i>
RF	<i>Ricerche filosofiche</i>
Z	<i>Zettel</i>
OC	<i>Osservazioni sui colori</i>
DC	<i>Della Certezza</i>

## QUADRO INTRODUTTIVO DEI CONTENUTI

Il presente lavoro consiste nel complesso in una proposta di analisi del tormentoso e articolato problema del nesso tra linguaggio e realtà nelle prime due fasi del pensiero di Wittgenstein (diciamo dai *Quaderni 1914-1916* alla *Grammatica filosofica*), condotta prevalentemente alla luce di quegli aspetti dell'epistemologia e della metafisica di Popper relativi alla stessa famiglia di questioni filosofiche.

Il nucleo teorico di fondo è costituito da un tentativo di rilettura del *Tractatus logico-philosophicus* in una chiave decisamente panlinguistica che da un lato elimina, o perlomeno ridimensiona fortemente, la troppo ingenua metafisica parallelistica emergente dalla consueta lettura in termini di isomorfismo tra ordine noetico-linguistico e ordine ontologico, e dall'altro porta alle estreme conseguenze l'idea (tipica del *Tractatus* ma sempre ribadita da Wittgenstein nei testi successivi) della perfetta sovrapposibilità tra limiti del linguaggio e limiti del mondo. Come si cercherà di mostrare sulla base di un confronto con un 'frammento ontologico' di Popper (risalente al 1932), e in riferimento anche al fisicalismo di Neurath e alle nozioni di "linguaggio come mezzo universale" (Hintikka-Hintikka) e di "realismo interno" (Putnam), quest'idea sarebbe già di per sé in grado di condurre alla relatività ontologica dei giochi linguistici, cui il cosiddetto 'secondo' Wittgenstein perverrà ugualmente, anche se sulla base di un diverso approccio metodologico e gnoseologico ai fenomeni linguistici.

Il risultato di un siffatto approccio interpretativo mostra che l'ontologia panlinguista del *Tractatus* si può ridurre alle due seguenti tesi fondamentali:

i) *Gli elementi costitutivi del mondo del linguaggio, o linguaggio-mondo, vengono ad essere non più proposizioni elementari isolate e isomorfe a stati di cose noumenici (appartenenti a una Realtà an sich), come vuole l'interpretazione comune, ma classi di proposizioni elementari interderivabili che istituiscono, nel loro comune orizzonte semantico, un fatto del linguaggio-mondo.*

ii) *Il rapporto di isomorfismo viene a sussistere non tra elementi del Linguaggio ed elementi della Realtà, ma tra gli elementi proposizionali di ciascuna delle classi isolate che nel loro insieme costituiscono il linguaggio-mondo.*

Questa lettura panlinguistica del *Tractatus* consente poi di riconsiderare il fenomenismo, la grammatologia e l'epistemologia della fase intermedia del pensiero di Wittgenstein da un'ottica che pone nel dovuto risalto i loro aspetti 'berkeleyani' e 'strumentalistici' (nel senso di Popper).

L'Appendice è una nota di carattere schiettamente storico, occasionata da un rilievo in margine a un passo dell'importante *Introduzione* di Marino Rosso all'edizione italiana delle *Osservazioni filosofiche*. Anche se i temi affrontati in essa meriterebbero ben altra trattazione, l'ho inserita come testimonianza del quadro generale di problemi da cui è scaturita la mia lettura del *Tractatus* (mi riferisco in particolare ai germi di panlinguismo rinvenibili nel *De rerum natura* di Lucrezio), ed anche come indicazione ipotipotica delle ricerche ulteriori che sarebbe possibile compiere sulla base dell'interpretazione generale del primo Wittgenstein proposta in questo saggio.

Credo che il mio ingegnere tedesco sia pazzo. Ritiene che non si possa conoscere nulla empiricamente. Gli ho chiesto di darmi atto che nella stanza non c'è alcun rinoceronte, si è rifiutato.

Si è rifiutato di ammettere l'esistenza di alcunché ad eccezione delle asserzioni.

[BERTRAND RUSSELL a Ottoline Morrell, 2 e 7 novembre 1911, cit. in Monk 1990, parte I, cap. 3, p. 46]

L'indicazione di tutte le proposizioni elementari vere descrive il mondo completamente. Il mondo è descritto completamente dall'indicazione di tutte le proposizioni elementari più la indicazione, quali di esse siano vere e quali di esse siano, invece, false.

[WITTGENSTEIN, T, prop. 4.26]

Il limite del linguaggio si mostra nell'impossibilità di descrivere il fatto che corrisponde a una proposizione (che è la sua traduzione) senza appunto ripetere la proposizione.

(Abbiamo qui a che fare con la soluzione kantiana del problema della filosofia).

[WITTGENSTEIN, PD, 1931].

“Non ho mai dubitato della verità dei segni. Adso, sono la sola cosa di cui l'uomo dispone per orientarsi nel mondo. Ciò che non ho capito è stata la relazione tra i segni. (...) Dove sta tutta la mia saggezza? Mi sono comportato da ostinato, inseguendo una parvenza di ordine, quando dovevo sapere bene che non vi è un ordine nell'universo”.

“Ma immaginando degli ordini errati avete pur trovato qualcosa...”

“Hai detto una cosa molto bella, Adso, ti ringrazio. L'ordine che la nostra mente immagina è come una rete, o una scala, che si costruisce per raggiungere qualcosa. Ma dopo si deve gettare la scala, perché si scopre che, se pure serviva, era priva di senso. Er muoz gelichesame die Leiter abewerfen, sô Er an ir ufgestigen ist... Si dice così?”.

“Suona così nella mia lingua. Chi l'ha detto?”.

“Un mistico delle tue terre. Lo ha scritto da qualche parte, non ricordo dove. E non è necessario che qualcuno un giorno ritrovi quel manoscritto. Le uniche verità che servono sono strumenti da buttare.”

[UMBERTO ECO, *Il nome della rosa*, Settimo giorno – Notte]

**PARTE PRIMA**

**L'ORDINE PANLINGUISTICO  
DEL *TRACTATUS***

## CAPITOLO I

### IL CALCOLO DEL MONDO

Durante la guerra franco-prussiana, davanti alle mura di Metz e mentre infuriava la battaglia di Wörth, il giovane Nietzsche vide nel bagliore di un lampo intuitivo il fondo dionisiaco che si agitava sotto le forme apollinee dell'*epoca tragica* dei Greci.<sup>1</sup> Da una prospettiva metafisica capovolta (ma ruotante attorno allo stesso asse schopenhaueriano), e in situazione analoga, durante la prima guerra mondiale, sotto le nevi di Cracovia e il tiro dei cannoni russi, il giovane Wittgenstein si interrogava ossessivamente sulla struttura logica che *doveva* annidarsi sotto la superficie sconvolta di un mondo uscito fuori dai cardini in un fragore assordante. In un appunto dei *Quaderni 1914-1916* egli esprime in maniera straordinariamente efficace questo intreccio drammatico tra la tensione della speculazione logico-filosofica e l'angoscia di fronte ai fumi infernali di una guerra interminabile:

Il grande problema, attorno al quale ruota tutto ciò che scrivo, è: V'è, *a priori*, un ordine nel mondo? E, se sì, in che consiste?

Tu guardi nella nube di nebbia e così puoi persuaderti che la meta sia già prossima. Ma la nube si dilegua e la meta non si vede ancora! (Q, p. 149 [1-6-'16]).<sup>2</sup>

Ciò di cui egli andava alla ricerca era dunque un universo *ordinato* che potesse essere afferrato, in maniera stabile e senza residui, da un linguaggio le cui regole di correttezza sintattica e semantica andavano elaborate *ad hoc*:

---

<sup>1</sup> Cfr. il § 1 del "Tentativo di un'autocritica" (*Versuch einer Selbstkritik*) premesso alla riedizione del 1886 della *Nascita della tragedia*, nonché il § 1 del capitolo di *Ecce homo* dedicato all'opera giovanile.

<sup>2</sup> Sullo stato d'animo di Wittgenstein al fronte, un documento insostituibile sono i *Geheime Tagebücher*. A tal proposito, è importante tenere presente la nota dell'8 dicembre 1914, nella quale Wittgenstein registra le impressioni tratte dalla lettura di parte (assai presumibilmente *L'Anticristo*) del vol. VIII delle *Opere* di Nietzsche, edite a Lipsia con la supervisione della sorella Elisabeth a partire dal 1895 (esso conteneva *Il caso Wagner*, *Crepuscolo degli idoli*, *Nietzsche contra Wagner*, *Trasvalutazione di tutti i valori: libro I: L'Anticristo, Poemi*): "Ho comprato l'ottavo tomo di Nietzsche e ne ho letto una parte. Sono rimasto fortemente colpito dalla sua avversità al cristianesimo. Perché anche nei suoi scritti è contenuto qualcosa di vero. Certamente il cristianesimo è l'unica via *sicura* per la felicità. Ma che succede se si rifiuta quel tipo di felicità?! Non sarebbe meglio andare tristemente alla deriva nella lotta senza speranza contro il mondo esterno? Ma una vita del genere è priva di senso. E perché non condurre una vita senza senso? E' indegno? Come si accorda questo con il punto di vista rigorosamente solipsistico? Ma cosa devo fare affinché la mia vita non vada sprecata? Devo sempre essere cosciente dello spirito - esserne sempre cosciente." (DS, pp. 88-89). Su questo passo cfr. anche Monk (1990), parte I, cap. 6, pp. 126-128.



Non vi può essere un mondo ordinato o un mondo inordinato, così che si possa dire che il nostro mondo è ordinato. In ogni mondo possibile, invece, v'è un ordine, anche se complicato, così come nello spazio non vi sono distribuzioni di punti inordinate e ordinate, ma ogni distribuzione di punti è ordinata (Q, p. 185 [19-9-'16]).

Che poi quest'ordine non sarebbe stato altro che l'ombra proiettata sul mondo dalla forma logica del linguaggio comune, non costituiva alcun problema: l'inevitabile circolarità<sup>3</sup> era mascherata dalla possibilità di pervenire a una descrizione *vera* (benché inutile<sup>4</sup>) dei fatti, di raggiungere la certezza consolatoria che può nascere dall'aver ingabbiato il mondo, *tutto* il mondo, nelle maglie d'acciaio di un linguaggio corretto. La realtà andava misurata (T, propp. 2.1511, 2.1512, 2.15121), calcolata (T, prop. 4.279), *inchiodata* (Q, 31-5-'15), in definitiva resa inoffensiva, secondo il tipico 'imperativo categorico' su cui si regge la *volontà di sapere* occidentale e che consiste, come ha osservato Nietzsche, nel «comprendere, o meglio rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale» (Nietzsche 1887-1888, p. 48).

L'appunto del 31-5-'15 dei *Quaderni* va tenuto in grande considerazione, soprattutto alla luce del già citato appunto del 19-9-'16, perché esso esprime, prima ancora di un modello logico-ontologico, quasi un'opzione di carattere etico ed estetico: «se la descrizione generale del mondo è come uno stampo del mondo, i nomi la inchiodano [*nageln*] al mondo sì che questo ne è ovunque coperto» (Q, p. 149). Al pari di Lucrezio, il quale ha rigettato l'idea di un universo finito per le conseguenze catastrofiche che essa comporta (in pratica, un Big Crunch),<sup>5</sup> Wittgenstein non può fare a meno della sostanza puntiforme del mondo, perché altrimenti esso gli sarebbe sgusciato tra le mani come mercurio. Il 17 giugno del 1915 egli annota (Q, p. 160):

Non va, è vero, contro il nostro sentimento, il non poter *noi* scomporre le PROPOSIZIONI tanto da menzionare per nome gli elementi, ma noi sentiamo che il MONDO deve constare d'elementi. E sembra che ciò sia identico alla proposizione che il mondo debba essere appunto ciò che è, che debba essere determinato. O,

<sup>3</sup> Su questo punto cfr. Weinberg (1936), parte I, cap. I, p. 71: "La *petitio principii* è evidente per la definizione stessa di 'senso di una proposizione': se le proposizioni hanno 'senso' nella terminologia usata da Wittgenstein, allora è evidentemente garantita l'esistenza di oggetti semplici dai quali tale senso dipende. Viceversa, se esistono degli indecomponibili, allora le proposizioni corrette intorno al mondo dipenderanno alla fin fine da proposizioni intorno a qualche indecomponibile".

<sup>4</sup> Cfr. T, prop. 6.52: "Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta".

<sup>5</sup> Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 984-991: "spatium summai totius omne / undique si inclusum certis consisteret oris / finitumque foret, iam copia materiai / undique ponderibus solidis confluet ad imum, / nec res ulla geri sub caeli tegmine posset, / nec foret omnino caelum neque lumina solis, / quippe ubi materies omnis cumulata iaceret / ex infinito iam tempore subsidendo".

con altre parole, ciò che oscilla sono le nostre determinazioni, non il mondo. Sembra che contestare le cose equivalga a dire: Il mondo può, per così dire, essere indeterminato all'incirca nel senso in cui è incerto e indeterminato il nostro sapere.

Il mondo ha una struttura fissa.

Questo “sentimento” della *rerum natura* assumerà nel *Tractatus* la forma di una inesorabile deduzione trascendentale:

Se il mondo non avesse una sostanza, l'avere una proposizione senso dipenderebbe allora dall'essere un'altra proposizione vera. Sarebbe allora impossibile progettare un'immagine del mondo (vera o falsa) (T, propp. 2.0211 e 2.0212).

Julius Weinberg ha colto in controluce lo schema abduittivo dell'argomentazione contenuta in questa proposizione: «se (...) il mondo non contenesse degli indecomponibili, le proposizioni intorno ai complessi si trasformerebbero in proposizioni intorno ai componenti dei complessi, e queste in proposizioni asserenti che gli elementi dei complessi sono uniti in tale o tal altro modo. Poiché, per ipotesi, anche questi elementi sono dei complessi, il processo di traslazione ora descritto proseguirebbe all'infinito; e, siccome le proposizioni sono raffigurazioni di fatti, riuscirebbe impossibile (...) stabilire una connessione tra proposizioni e realtà. In breve: l'infinità del processo di analisi, ossia la complessità senza ultimo limite del mondo, sono incompatibili con la natura raffigurativa delle proposizioni».<sup>6</sup>

Un'immagine *completamente decidibile* del mondo, pertanto, deve essere *comunque* progettata. Nel giovane Wittgenstein non c'è alcuno spazio per ontologie congetturali da proporre sul terreno della discussione pubblica e aperta, e il cui valore principale consista nella capacità di provocare critiche razionali e di ispirare tentativi teorici sempre migliori. La soluzione al problema della natura del mondo, per quanto difficile e forse anche disperante possa rivelarsi il compito di trovarla, è qualcosa di definitivo e di indiscutibile che deve poter giungere come un colpo di pistola, imponendosi con la stessa immediatezza con cui si propagano le implicazioni logiche in un sistema di calcolo. Da questo punto di vista, potremmo allora dire, l'atteggiamento del giovane Wittgenstein nei confronti della conoscenza condivide in pieno quella devozione platonico-cristiana all'*etica* della verità - *ancora* alla base della scienza mo

---

<sup>6</sup> Weinberg (1956), p. 70. Per il “senso e le conseguenze di questa famosa argomentazione” si vedano le lucide pagine di Perissinotto (1997), §§ 29-30, pp. 40-43. Su questo punto cfr. anche Marconi (1987), cap. I, p. 4 e cap. II, p. 20 ss. e p. 38 ss. Come vedremo, però, il carattere ipotetico-deduttivo dell'ontologia del *Tractatus* ha più il tono apodittico (Marconi dice “un po' oracolare”, *ibid.*, p. 19) tipico della metafisica classica che non quello critico e aperto delle teorie scientifiche e filosofiche (lo stesso Wittgenstein, del resto, si è guardato bene dall'attribuire alle proposizioni del *Tractatus* lo status di asserzioni scientifiche o filosofiche).

derna illusa di laicismo e di antimetafisica - descritta da Nietzsche nello stupendo aforisma 344 della *Gaia scienza*:

*In che senso anche noi siamo ancora devoti.* Nella scienza le convinzioni non hanno alcun diritto di cittadinanza, così si dice a giusta ragione: soltanto quando esse si decidono ad abbassarsi alla modestia di una ipotesi, di un provvisorio punto di vista sperimentale, di una finzione regolativa, può essere loro accordato l'accesso e perfino un certo valore entro il regno della conoscenza - sempre con la limitazione di restar sottoposte a un controllo di polizia, alla polizia della diffidenza. - Ma, a guardare più attentamente, non significa forse questo che soltanto quando la convinzione *cessa* di essere convinzione può ottenere accesso alla scienza? La disciplina dello spirito scientifico non comincerebbe forse qui, nel non concedersi più convinzione alcuna? (...) Probabilmente è così: resta soltanto da domandare se, *affinché questa disciplina possa avere inizio*, non debba esistere già una convinzione, e invero così imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre. Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza 'scevro di presupposti'. La domanda se sia necessaria la *verità*, non soltanto deve aver avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che *'niente è più necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano'*. - Questa incondizionata volontà di verità, che cos'è dunque? È la volontà di *non lasciarsi ingannare*? È la volontà di *non ingannare*? (...) Ma perché non ingannare? Ma perché non lasciarsi ingannare? - Si noti che le ragioni della prima domanda si collocano in un ambito del tutto diverso da quello in cui si trovano le ragioni della seconda: non ci si vuole lasciare ingannare perché si ammette che è nocivo, pericoloso, nefasto essere ingannati - in questo senso la scienza sarebbe una lunga accortezza, una cautela, un'utilità; a ciò tuttavia si potrebbe giustamente obiettare: come? realmente il non voler farsi ingannare è meno nocivo, meno pericoloso, meno nefasto? Che sapete voi *a priori* sul carattere dell'esistenza, per poter decidere se il vantaggio più grande sta dalla parte dell'assoluta diffidenza o dell'assoluta fiducia? Nel caso invece che queste due cose debbano essere necessarie, molta fiducia e molta diffidenza: da dove, allora, la scienza potrebbe derivare la sua fede incondizionata, la sua convinzione, per essa basilare, che la verità sia più importante di qualsiasi altra cosa, nonché di ogni altra convinzione? Questa convinzione appunto non potrebbe essere nata se verità e non verità si rivelassero continuamente utili l'una come l'altra: come accade in realtà. Dunque - la fede nella scienza, che ormai incontestabilmente esiste, non può aver avuto la sua origine da un tale calcolo utilitario, ma è sorta piuttosto, *nonostante il fatto* che continuamente si siano dimostrati a essa lo svantaggio e la pericolosità della 'volontà di verità', della 'verità a tutti i costi'. 'A tutti i costi': oh, dobbiamo comprendere ciò abbastanza bene, se su questo altare abbiamo prima sacrificato e scannato una fede dopo l'altra! - Di conseguenza 'volontà di verità' *non* significa 'io non voglio farmi ingannare' ma - non resta altra scelta - 'io non voglio ingannare, neppure me stesso': e *con ciò siamo sul terreno della morale*. Ci si domandi infatti un po' a fondo: 'perché non vuoi ingannare?'. Specialmente se dovesse esserci l'apparenza - e c'è questa apparenza! - che la vita fosse contesta d'apparenza, voglio dire d'errore, d'inganno, d'ipocrisia, d'accecamento, di autoaccecamento, e se d'altro canto, effettivamente, la forma grandiosa della vita si è sempre mostrata dalla parte dei più spregiudicati πολυτροποι. Potrebbe

forse essere, una siffatta intenzione, se interpretata benevolmente, un donchisciottismo, una piccola stravagante bizzarria; ma potrebbe essere anche qualcosa di peggio, vale a dire un principio distruttivo, ostile alla vita (...) ‘Volontà di verità’ - potrebbe essere un’occulta volontà di morte. - In tal modo, la domanda: perché scienza? riconduce al problema morale: *a qual fine esiste in genere una morale*, se vita, natura, storia sono ‘immorali’? Non c’è dubbio, l’uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo ‘altro mondo’, come? non deve perciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo? (...) Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza - che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall’incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina (Nietzsche 1882, pp. 205-208).<sup>7</sup>

Se nella sua essenza sostanziale ultima il mondo consta di punti semplici (T, prop. 2.02) che, connettendosi secondo le varie modalità inerenti alle loro forme (spazio, tempo e cromaticità), danno vita alle varie strutture elementari, ovvero a fatti semplici indipendenti l’uno dall’altro, la cui totalità è propriamente la Realtà (T, propp. 2.01, 2.0251 - 2.063), allora, dati tutti gli oggetti, sono dati con ciò tutti gli stati di cose possibili (T, prop. 2.0124), e dati gli  $n$  stati di cose possibili, sono date con ciò tutte le loro possibili modalità combinatorie di sussistenza e di insussistenza, il cui numero è (cfr. T, prop. 4.27):

$$K_n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v}$$

Alle  $K_n$  possibilità di sussistenza e di insussistenza degli  $n$  stati di cose corrispondono evidentemente altrettanti possibili assegnazioni di verità e di falsità per le  $n$  proposizioni elementari che li esprimono (T, prop. 4.3). Ciascuna di

---

<sup>7</sup> Valeva la pena proporre qui questa pagina fondamentale, se non altro perché in essa non solo è anticipata a chiare lettere l’idea della natura strutturalmente e ineluttabilmente *congetturale* delle teorie scientifiche (idea che avrebbe permesso a Popper di contribuire a *uccidere* il neopositivismo logico scardinandone proprio l’immagine giustificazionista della scienza: cfr. in part. i §§ 16 e 17 di Popper 1976, in part. pp. 90-91), ma è soprattutto individuato il carattere essenzialmente *etico* dei presupposti della scienza, e quindi di ogni *critica* della ragione (Kant) e del linguaggio (Wittgenstein) *puri*. Mettendo poi il passo in relazione ai problemi ermeneutici sollevati dal *Tractatus*, si noterà che alla luce delle considerazioni nietzscheane (che verranno riprese nel § 3 della “Prefazione” ad *Aurora* - scritta nel 1886 - ed applicate esplicitamente all’operazione compiuta da Kant nella prima *Critica*, dove la delimitazione *dall’interno* del dominio della razionalità scientifica serviva ad *esibire* l’illimitatezza del suo complemento etico e metafisico), le tanto discusse e mitizzate dichiarazioni di Wittgenstein sul senso nascostamente *etico* del *Tractatus*, contenute nella celebre lettera 23 a von Ficker (cfr. LVF, pp. 72-73) risultano semplicemente *superflue*, poiché *ogni* istituzione essenzialistica dei confini del Conoscibile o del Dicibile finisce con l’adombrare una comunione clandestina ed elitaria, e quindi oscurantista e autoritaria, con l’Inconoscibile o con l’Indicibile.

queste assegnazioni di valore di verità determina il valore di verità di una data funzione  $f(p_1, p_2, \dots, p_n)$  delle  $n$  proposizioni elementari. La medesima procedura che permette di determinare *a priori* le  $K_n$  possibili assegnazioni di valore di verità alle  $n$  proposizioni elementari, permette di stabilire *a priori* il numero delle loro possibili funzioni di verità, che è (cfr. T, prop. 4.42):

$$L_n = \sum_{k=0}^{K_n} \binom{K_n}{k}$$

Esprese con una notazione così raffinata ed enigmatica, queste formule rappresentano una delle più ardite manifestazioni della *hybris* della razionalità occidentale, degne di far parte del corteo caliginoso e ieratico dei poemimondo inaugurati dai presocratici.<sup>8</sup> Elaborate e chiarificate, esse rivelano ancora meglio nella loro semplicità il colpo di genio di un giovane *devoto* che è riuscito a trovare un modello artificiale per il calcolo logico-linguistico del mondo. Se nella formula del binomio di Newton poniamo uguali a uno gli addendi al primo membro, otteniamo una espressione equivalente, ma molto meno temibile, delle formule di Wittgenstein. La

$$(a+b)^n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v} a^{n-v} b^v$$

dà infatti

$$K_n = 2^n \quad \text{e} \quad L_n = 2^{K_n} = 2^{2^n}$$

---

<sup>8</sup> E' significativo a tal proposito osservare che Popper ha manifestato la propria stima intellettuale per il *Tractatus*, in quanto trattato di cosmologia (seppure ingenuo), e *non* in quanto trattato di filosofia del linguaggio, all'inizio del celebre saggio *Back to the Pre-Socratics* (1959), che andrà a costituire il cap. 5 di Popper (1963) (cfr. p. 236), nonché il cap. I di Popper (1998) (cfr. p. 30). Il senso di questo apprezzamento nei confronti del *Tractatus* (fatto pressoché unico in tutto Popper) va ricercato nel seguente passo della nota 2 al secondo capitolo di Popper (1945): "La scoperta di Eraclito che il mondo non è la totalità delle cose ma degli eventi o fatti è tutt'altro che futile e può esserne una conferma il fatto che Wittgenstein abbia ritenuto necessario ribadirla recentemente: 'Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose' [T, prop. 1.1]" (p. 287). Su questo punto cfr. anche Popper (1934, 1959), § 4, nota \*1, pp. 14-15. L'osservazione storica di Popper è importante, perché arricchisce, se non altro, il modo usuale in cui gli studiosi di Wittgenstein considerano la metafisica generale del *Tractatus*: cfr. ad es. Black (1964), cap. I, pp. 35-36: "Nei confronti della metafisica tradizionale, la principale innovazione dell'ontologia wittgensteiniana sta nel considerare l'universo (il 'mondo') alla stregua di un aggregato di fatti, non di cose (...). Questa novità distingue nettamente Wittgenstein da Aristotele, Spinoza, Cartesio, insomma da tutti i 'filosofi classici' che vengono in mente per primi, non escluso il primo Russell. I metafisici, quando sono alla ricerca di verità supremamente generali riguardo all'universo, solitamente credono di star indagando un'entità nominabile, ovvero, nel linguaggio del *Tractatus*, una *cosa*: una cosa supremamente importante, certo, una *summa rerum*, contenente come sua parte tutto ciò che è reale, ma pur sempre una cosa. Wittgenstein rompe nettamente con questa tradizione. Sin dall'inizio, egli respinge la concezione tradizionale dell'universo come qualcosa cui ci si possa riferire mediante un nome".

Questi numeri, che esprimono tutti i sottoinsiemi possibili rispettivamente di un insieme di  $n$  elementi e di un insieme di  $2^n$  elementi (ovvero ciò che viene detta la loro *potenza*), sono la pietra filosofale con cui Wittgenstein ha inteso fornire un calcolo completo del Concepibile e dell'Esprimibile.

Benché Wittgenstein fosse particolarmente critico nei confronti del programma logicista di Frege e Russell e considerasse superflua (*überflüssig*) l'applicazione in matematica della teoria delle classi (cfr. T, propp. 6.031, 6.1231, 6.1232), il linguaggio insiemistico torna qui utile per esemplificare il passaggio logico-matematico da  $n$  a  $2^n$  e infine a  $2^{2^n}$ . Supponiamo infatti di avere a disposizione un solo stato di cose ( $n = 1$ ), che chiameremo P. Sia poi  $p$  una proposizione che lo descrive. È chiaro che per P si danno  $K_n = 2$  possibilità di sussistenza e di insussistenza, perché P può o sussistere o non sussistere; conseguentemente per  $p$  si danno altrettante possibilità di verità e di falsità, perché essa può essere o vera o falsa. Nel linguaggio insiemistico ciò vuol dire semplicemente che un insieme con un solo elemento ha due soli sottoinsiemi (il cui numero è  $2^n$ ): se stesso e l'insieme vuoto. Se dunque il nostro insieme è un mondo con un solo stato di cose, allora i suoi sottoinsiemi (le modalità esistenziali) sono se stesso (sussistenza) e l'insieme vuoto (insussistenza); mentre se il nostro insieme è un linguaggio con una sola proposizione, allora i suoi sottoinsiemi (i valori di verità) sono se stessa (verità) e l'insieme vuoto (falsità).

Consideriamo adesso solo  $p$  con le sue due possibili assegnazioni di valore di verità. Evidentemente  $p$  individua delle funzioni di verità di se stessa, che chiameremo  $f(p)$ , alle quali corrisponde un valore di verità per ciascuna delle assegnazioni di valore di verità di  $p$ . Essendo due il numero di queste ultime, possiamo dire che ciascuna  $f(p)$  ha due 'posti' che possono essere occupati da V (valore di verità "vero") o da F (valore di verità "falso"). Utilizzando la notazione che Wittgenstein introduce nella prop. 4.442, diciamo che la formula generale di queste  $f(p)$  è:  $(... ; ...) f(p)$ . Si tratta allora di *distribuire* in tutti i modi possibili due elementi (V e F) nei due posti ( $K_n = 2^n = 2^1$ ) indicati dai puntini (nel linguaggio del calcolo combinatorio, dobbiamo effettuare una *disposizione con ripetizione* di  $n = 2$  elementi in classe  $m = 2$ , la cui formula è  $D = n^m$ ). Come è evidente, abbiamo 4 ( $= 2^{2^n} = 2^2$ ) possibilità, ovvero 4 possibili funzioni di verità di una proposizione  $p$ :

- (V; V)  $f_1(p)$
- (V; F)  $f_2(p)$
- (F; V)  $f_3(p)$
- (F; F)  $f_4(p)$ .

Utilizzando ancora una volta il linguaggio insiemistico e considerando F l'assenza, ovvero la negazione di V, possiamo dire che abbiamo così calcolato il numero dei sottoinsiemi di un insieme con due elementi (V e V). Essi in-

fatti sono  $2^2$ , e cioè: lo stesso insieme (V, V), un suo elemento (V), l'altro suo elemento (V) e l'insieme vuoto (non-V e non-V, cioè F ed F).

La prima delle quattro  $f(p)$  che abbiamo trovato è vera per ciascuno dei due possibili valori di verità di  $p$ : si tratta della tautologia  $p \rightarrow p$  (che è equivalente a  $\neg p \vee p$ ); la seconda invece risulta essere vera quando  $p$  è vera e falsa quando  $p$  è falsa: si tratta della stessa  $p$ ; la terza è falsa quando  $p$  è vera e vera quando  $p$  è falsa: si tratta di  $\neg p$ ; la quarta infine è falsa qualunque sia il valore di verità di  $p$ : si tratta pertanto della contraddizione  $p \wedge \neg p$ .

Riassumendo, abbiamo:

(V; V)  $f_1(p) = p \rightarrow p$  (equivalente a  $\neg p \vee p$ )

(V; F)  $f_2(p) = p$

(F; V)  $f_3(p) = \neg p$

(F; F)  $f_4(p) = p \wedge \neg p$ .

Ripetendo quindi il ragionamento per  $n = 2$ , ovvero per due proposizioni  $p$  e  $q$ , si ottiene la tavola delle  $L_n = 16$  funzioni di verità di  $p$  e  $q$ , presentata da Wittgenstein nella prop. 5.101.

In questo saggio proporrò una rilettura dell'ontologia del *Tractatus* basata sul rifiuto di quella nozione di "isomorfismo" (ingenuamente metafisico) tra ordine logico-linguistico e realtà oggettiva che è alla base del comune modo di accostarsi all'opera giovanile del filosofo austriaco. Alla luce di una siffatta rilettura, le formule combinatorie che abbiamo visto potranno venire interpretate come il tentativo di 'costruzione logica' di un semplice *linguaggio-mondo* autosufficiente e in grado di funzionare - almeno nelle intenzioni programmatiche di Wittgenstein - da modello *definitivo* per ogni futura rigorizzazione e regolamentazione logico-semantica del linguaggio scientifico.

Questo approccio al *Tractatus*, per cui il "mondo" di cui si parla nelle prime proposizioni diventa una proiezione *interna* all'orizzonte semantico dell'ordine panlinguistico costruito secondo regole del gioco ben precise (*trop-po* precise, come si accorgerà poi lo stesso Wittgenstein), consentirà inoltre di guardare da un'ottica più continuista alle *ontologie relative* dei futuri "giochi linguistici", e quindi di valutare nel complesso la posizione di Wittgenstein sul nesso linguaggio-realtà nei termini di una concezione per cui il linguaggio, con tutto il bagaglio 'mitologico' inoggettivabile ad esso correlato, è sempre e comunque una cornice trascendentale che esclude strutturalmente ogni tentativo di discutere *razionalmente* le sue stesse possibilità conoscitive.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Su questo punto mi permetto di rimandare al mio *Popper e il Wittgenstein antropologo. Un'ipotesi di confronto*, Gela, Gaetano Dainotto Editore, 2000 (si veda in part. cap. I, pp. 32-35), che, incentrato prevalentemente sull'ultimo Wittgenstein, costituisce il complemento teorico-interpretativo di questo saggio.

## CAPITOLO II

### I CHIODI E LE PALAFITTE. DUE ONTOLOGIE A CONFRONTO

L'alternativa ontologica avanzata quasi con ribrezzo nella proposizione 2.0211 del *Tractatus* (citata sopra), sarebbe stata fatta propria di lì a poco da Popper nella *Logica della scoperta scientifica*,<sup>10</sup> dove si presuppone

---

<sup>10</sup> Esiste un altro caso particolarmente interessante in cui Wittgenstein presenta due posizioni inconciliabili e rifiuta proprio quella che avrebbe costituito uno dei punti fondamentali del pensiero di Popper. In una conversazione avvenuta a casa di Schlick il 22 dicembre 1929, Wittgenstein osserva: “Se dico p. es. ‘Là in cima al cassetto c’è un libro’, come faccio a verificarlo? E’ sufficiente che lo guardi o lo osservi da più lati o che lo prenda in mano, lo palpi, lo apra, lo sfogli, ecc.? Ci sono due concezioni a riguardo. L’una dice: qualunque cosa io faccia, non potrò mai verificare completamente la proposizione. Essa si lascia per così dire sempre una scappatoia. Qualunque cosa facciamo, non siamo mai certi di non avere commesso un errore. L’altra concezione, che vorrei far mia, dice: No, se non sono in grado di verificare compiutamente il senso di una proposizione, non posso neppure intendere qualcosa con la proposizione. Essa allora non vuol dire nulla. (...) Se fissiamo il significato una volta per tutte, abbiamo acquisito anche un sicuro criterio per la verità dell’asserzione. La verifica talvolta è molto difficile: p. es. ‘Seitz è stato eletto sindaco’. Come verificare questa proposizione? Il metodo corretto è forse quello di andare ad informarmi? O interrogare le persone che erano presenti? Ma l’uno ha visto tutto dallo sfondo, l’altro assisteva in prima fila. Oppure devo leggere il giornale?” (WCV, pp.35-36). Da parte sua, scrive Popper: “Ogni descrizione fa uso di nomi (o di simboli, o di idee) *universali*; ogni asserzione ha il carattere di una teoria, di un’ipotesi. L’asserzione: ‘Questo è un bicchier d’acqua’ non può essere verificata da nessun’esperienza basata sull’osservazione. La ragione è che gli universali che compaiono in essa non possono essere messi in relazione con nessun’esperienza sensibile specifica. (Un’‘esperienza immediata’ è ‘immediatamente data’ *soltanto una volta*: è unica). Con la parola ‘bicchiere’, per esempio, denotiamo corpi chimici che esibiscono un certo *comportamento regolare*, e lo stesso vale per la parola ‘acqua’. Gli universali non possono essere ridotti a classi d’esperienza; essi non possono essere ‘costituiti’” (Popper 1934, 1959, § 25, p. 87). Successivamente Popper esprimerà il fatto che i termini si riferiscono a oggetti che esibiscono un comportamento *conforme a leggi* (“law-like”) dicendo che essi sono *disposizionali*. A questo proposito cfr. Popper (1934, 1959), Appendice \*X, punto 2, pp. 479-481, e Popper (1963), *Addenda*, I, pp. 657-658; cap. 3, § 6, pp. 204-206; cap. 11, § 5, pp.473-476. Nell’ultimo passo citato, Popper, discutendo la ‘costituzione’ dei concetti scientifici auspicata da Carnap nella *Costruzione logica del mondo*, critica aspramente la prescrizione wittgensteiniana - contenuta implicitamente nella prop. 6.53 del *Tractatus*, che egli cita a pag. 442, ed enunciata esplicitamente nel passo sopra riportato - di stabilire *una volta per tutte* il significato dei termini, giudicandola “un nonsenso, dato che tutte le definizioni devono, in ultima analisi, ricondursi a termini non definiti”. Per l’importante problema della definizione, si vedano anche Popper (1944-1945), § 10, pp. 37-43); Popper (1945), vol. I, cap. III, § 6, pp. 56-59 e vol. II, cap. XI, § 2, pp. 18-34. In quest’ultimo luogo Popper mostra che il pregiudizio essenzialistico platonico-aristotelico della necessità del procedimento definitorio preliminare ad ogni discorso scientifico, rispondente alle *domande-cos’è*, nonché la sua matrice *animistica*, è ancora alla base di epistemologie ‘positivistiche’ come quelle di Hobbes, di Berkeley e di Wittgenstein, che in tal modo si riducono a una forma di nominalismo metafisico, “per il quale” - preciserà Popper in una nota che allude proprio a questo luogo - “le parole dotate di significato non sono altro che nomi di cose (o di immagini mnemoniche di cose), e



un'immagine del mondo che rinuncia alla possibilità di afferrare saldamente la verità delle cose, senza per questo smettere di cercarla, in un percorso di cui si sa in anticipo che non avrà mai fine. Qui la fede metafisica,<sup>11</sup> esibita onestamente, ha spostato i paletti al di là del baratro della *differenza totale*: la 'teoria vera' è logicamente possibile, ma ci è logicamente impossibile riconoscerla.<sup>12</sup>

Ci sono asserzioni singolari esistenziali su eventi osservabili che dobbiamo *decidere* di assumere momentaneamente per vere al fine di consentire a certe teorie di esplicitare deduttivamente il loro contenuto informativo e le loro pretese esplicative, ovvero di manifestare il loro *significato*. Le asserzioni fattuali, pertanto, non sono i chiodi con cui crocifiggiamo la realtà sul letto di Procuste del nostro linguaggio significativo, ma delle palafitte con le quali cerchiamo di tenerci in un equilibrio precario su una realtà *totalmente altra* che scalpita senza posa sotto le regolarità che tentiamo di imporle: «la base empirica delle scienze oggettive non ha in sé nulla di 'assoluto'. La scienza non possa su un solido strato di roccia. L'ardita struttura delle sue teorie si eleva, per così dire, sopra una palude. È come un edificio costruito su palafitte. Le palafitte vengono conficcate dall'alto, giù nella palude: ma non in una base naturale o 'data'; e il fatto che desistiamo dai nostri tentativi di conficcare più a fondo le palafitte, non significa che abbiamo trovato un terreno solido. Semplicemente, ci fermiamo quando siamo soddisfatti e riteniamo che almeno per il momento i sostegni siano abbastanza solidi da sorreggere la struttura».<sup>13</sup>

---

che fornisce, pertanto, una risposta essenzialista - e, per giunta, sbagliata - ad una (implicita) domanda essenzialista" (Popper [1956], 1983, parte I, § 33, "Addendum: osservazioni critiche sull'analisi del significato", p. 276, nota 47). Lo stesso problema è ripreso e ulteriormente analizzato nella "lunga digressione sull'essenzialismo", che costituisce il § 7 di Popper (1976), pp. 20-33. Una risposta polemica al grave *impasse*, tipico dell'empirismo, della verifica osservativa *completa*, adombrato da Wittgenstein nella parte finale del passo citato, si trova nei §§ XII-XV della "Introduzione" a Popper (1963), pp. 37-53.

<sup>11</sup> Successivamente Popper presenterà quella che nei §§ 79 e 85 della *Logica* era una semplice 'professione di fede' nel realismo e nell'indeterminismo, come una assunzione congetturale di un vero e proprio *programma di ricerca metafisico* realista e indeterminista, *ipso facto* suscettibile di critica e di discussione. A tal proposito cfr. Popper ([1956], 1983), parte I, in part. §§ 7, 16 e 23 e Popper ([1956], 1982), "Epilogo metafisico", pp. 167-213; Popper (1963), cap. 8, § 2, pp. 332-344; Popper (1972), cap. 2, § 5, pp. 64-70; e Popper (1976), § 33, pp. 153-156.

<sup>12</sup> Cfr. Popper (1934, 1959), § 85, pp. 308-311. Ancor prima di rafforzarne i presupposti logici ed epistemologici con la teoria tarskiana della verità, Popper considera tale concezione chiaramente espressa già nei frammenti 18 e 34 di Senofane: cfr. *ibid.*, § 84, nota \*1, pp. 302-303, e soprattutto Popper ([1930-1932], 1979), vol. I, § 11, p. 102, Popper (1963), cap. 10, § VIII, pp. 387-389; Popper (1984), cap. XIV, §§, III-IV, pp. 195-200; e infine Popper (1998), cap. 2, pp. 63-103, che contiene l'ultima e più ampia esposizione da parte di Popper della propria peculiare rilettura in chiave 'illuministica' del pensiero senofaneo.

<sup>13</sup> Popper (1934, 1959), § 30, pp. 107-108; cfr. anche § 28, pp. 96-98. Per converso, si noti l'immagine peculiariamente positivista e convenzionalistica della scienza che emerge dall'esempio utilizzato da Wittgenstein in una lezione del 1930: "Nella scienza potete confrontare ciò che fate con, mettiamo, la costruzione di una casa. Dovete avere anzitutto delle fondamenta solide; una volta che sono state gettate non possono essere nuovamente toccate o spostate" (L 1930-1932, Michaelmas Term 1930, Lez. B I, p. 43). Sull'idea anti-positivistica e anti-wittgensteiniana dell'esistenza di "un significato di 'significato' (o 'significanza') di una teoria che lo rende dipendente dal suo contenuto, e quindi dipendente più dalle sue

Una esposizione chiara dei presupposti ontologici di tale immagine della scienza empirica si trova nel frammento IV, risalente al 1932, del vol. II de *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, dove, seguendo esplicitamente la *Weltanschauungslehre* di Gomperz,<sup>14</sup> Popper delinea una concezione del rapporto linguaggio-realtà *alternativa* rispetto a quella del *Tractatus*, pur servendosi ancora di espressioni come “stato di cose” e “fatto”.

Innanzitutto egli rinvia alla propria fondamentale distinzione tra ‘concetti individuali’ e ‘concetti universali’.<sup>15</sup> Tale distinzione *passa attraverso* quella dei logicisti tra *elemento* e *classe* - nel senso che *tanto i concetti universali quanto quelli individuali possono essere concepiti sia come classi di elementi sia come elementi di classi*. Ad esempio, il concetto universale ‘cane’ può essere concepito o come classe di elementi (i quali a loro volta possono essere tanto concetti individuali, come ‘i cani di Gela’, ‘i cani di Catania’, ‘i cani di Vienna’, etc., quanto concetti universali, come ‘cane pastore’, ‘cane lupo’, etc.), o come elemento di classi, come quella dei ‘quadrupedi’, quella dei ‘mammiferi’, etc. Analogamente, il concetto individuale ‘il mio cane Billy’ può essere concepito o come elemento della classe dei ‘cani di Gela’ (concetto individuale), ovvero di quella dei ‘cani pastore’ (concetto universale), o come una classe i cui elementi sono gli ‘stati del mio cane Billy’ (concetto individuale). Ciascuno degli ‘stati’ del mio cane Billy, poi, è una classe i cui elementi sono *punti* del mondo percettivo, e pertanto uno ‘stato’ percepito *hic et nunc* è sì un concetto altamente indeterminato (e quindi *improprio*, nel senso di Carnap, in quanto non ‘costituibile’), ma si tratta pur sempre di un concetto individuale.

Come si vede, una siffatta distinzione viene a fornire quel dato di fatto logico in cui «è racchiusa quella che possiamo chiamare l’irrazionalità della realtà, o anche la totale differenza della realtà» (Popper [1930-1932], 1979, vol. II, p. 395). Questa differenza totale non riguarda la natura degli oggetti reali ma soltanto il nostro modo di designarli, cioè il nostro linguaggio descrittivo, che, per definire concetti individuali, cui corrispondono oggetti del mondo, può solo servirsi di ulteriori specificazioni di concetti universali, e questo procedimento, come una sorta di ‘metodo di esaustione’, è strutturalmente infinito. Ciò comporta che «di nessuna descrizione di un oggetto o di un evento, per quanto esatta essa sia, è possibile assumere che determini l’oggetto in maniera univoca. Al contrario, dobbiamo assumere che anche quando si faccia uso della descrizione più esatta che ci è possibile dare in un determinato istante, vengono, in

---

relazioni con le altre teorie che dal significato di un qualsiasi insieme di parole”, cfr. soprattutto Popper (1976), § 7, pp. 24-31 (il passo citato è alle pp. 30-31).

<sup>14</sup> Cfr. Gomperz (1905&1908). Vale forse la pena ricordare che Popper riprenderà le medesime concezioni gomperziane nella sua critica all’aspetto *olistico* dello storicismo (cfr. Popper 1944-1945, § 23, in part. nota 28 e testo relativo, p. 77 s.).

<sup>15</sup> Trattata nel § 7 del frammento III del vol. II e soprattutto nel § 33 del vol. I, di cui il § 14 della *Logica*, intitolato appunto “Concetti universali e concetti individuali”, costituisce poco più che un breve sunto.

linea di principio, raggiunti sempre indefinitamente molti oggetti o eventi, dal momento che l'estensione della classe che è stata definita mediante quella descrizione rimane, in linea di principio, illimitata» (*ibidem*). Poiché la descrizione *completa* di un oggetto comporterebbe la specificazione di infinite note caratteristiche, e poiché ogni nostra descrizione non è altro che l'enucleazione di un arbitrario settore *finito* di note caratteristiche, ne consegue che il rapporto tra quest'ultimo e la totalità delle note caratteristiche potenzialmente enucleabili è *sempre zero* (è questa la 'differenza totale' fra la razionalità del linguaggio e l'irrazionalità della realtà).

A questo punto Popper può passare al rapporto che sussiste tra i fatti e le proposizioni che vi si riferiscono. La pagina seguente può a buon diritto essere considerata un vero e proprio *anti-Tractatus* esplicito:

Tra proposizione e fatto sussiste una relazione analoga a quella che sussiste tra concetto e oggetto.

La proposizione rappresenta uno stato di cose ... questo stato di cose - ossia quel che la proposizione rappresenta - si può distinguere dal fatto, ossia dal frammento irrazionale di realtà che la proposizione designa e di cui lo stato di cose costituisce un momento parziale razionale ... Di ogni oggetto si possono asserire le note caratteristiche. Ogni proposizione, che asserisce una nota caratteristica, rappresenta uno stato di cose.

Il fatto che un oggetto abbia infinitamente molte note caratteristiche corrisponde pertanto alla circostanza che un fatto ha, come suoi momenti parziali razionali, un numero più che finito di stati di cose.

Questo secondo modo d'esprimersi, che si riferisce a fatti, stati di cose e a proposizioni, è indubbiamente più importante del modo d'esprimersi che parla di oggetti, note caratteristiche e concetti. Ma proprio come un oggetto non consiste di note caratteristiche, e come le note caratteristiche si rivelano come qualcosa che all'oggetto abbiamo assegnato noi, per il fatto che - dal punto di vista puramente logico - risulta sempre che sono state scelte *arbitrariamente* (e scelte da un numero più che finito di note caratteristiche), così pure gli stati di cose si rivelano come coordinate razionali da noi immesse nella realtà, che per parte sua non è razionalizzata.

L'empirismo induttivistico ingenuo considera le proposizioni come raffigurazioni [*Abbildungen*] della realtà. Crede anche che le proposizioni rappresentino quello che in questo libro viene designato come "fatto", e così trascura la distinzione tra "stato di cose" e "fatto" (*ibid.*, p. 396).

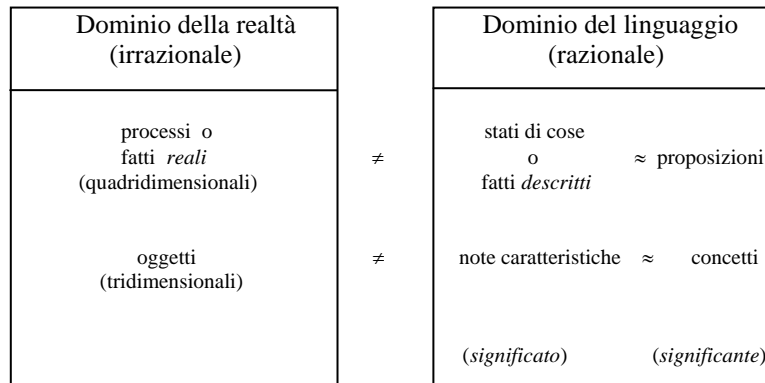
Nel *Tractatus*, infatti, lo "stato di cose" e il "fatto" sembra che siano presentati come *reali*, appartenendo entrambi al medesimo dominio ontologico, quello appunto del "mondo", che è costituito dalla totalità dei fatti (prop. 1.1), i cui elementi ultimi esprimibili dalle proposizioni elementari sono gli stati di cose, costituiti a loro volta dagli oggetti. Nel modello delineato da Popper, invece, lo "stato di cose" e il "fatto" appartengono a domini ontologici *totalmente differenti*: il primo sussiste *solo* nello spazio semantico creato dalla proposizione, e quindi *nel* linguaggio; il secondo, invece, è un frammento isolato

dal *continuum* eracliteo della realtà, che l'uomo irrigidisce e manipola tramite il linguaggio per ragioni biologico-pragmatiche. Successivamente, a partire da un saggio del 1946, *Why are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?*, poi riedito come cap. 9 di Popper (1963), Popper farà cadere la netta distinzione ontologica tra “stati di cose” e “fatti”, e considererà anche questi ultimi, nella misura in cui possono essere descritti, in gran parte *interni* al linguaggio:

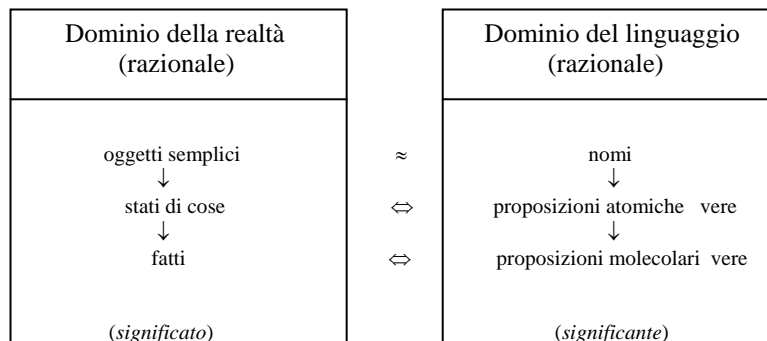
Anche i filosofi contrari a un realismo ingenuo degli oggetti, sono spesso realisti ingenui quanto ai fatti. Probabilmente, mentre pensano che gli oggetti siano costrutti logici (opinione erronea, ne sono certo), ritengono che i fatti facciano parte del mondo in senso analogo a quello in cui i processi o gli oggetti possono dirsi parti del mondo; pensano, cioè, che il mondo consista di fatti nel senso in cui si ritiene costituito di processi (quadridimensionali) e di oggetti (tridimensionali). Essi credono che gli enunciati siano nomi di fatti, proprio come certi sostantivi sono nomi di oggetti. Credono anche, talora, che gli enunciati siano come immagini o proiezioni dei fatti [Qui, in nota, Popper ricorda che quando scriveva queste parole per la prima volta, aveva in mente proprio il *Tractatus*]. Ma tutto ciò è erroneo. Il fatto che in questa stanza non c'è nessun elefante non è un processo o una parte del mondo; né lo è il fatto che nell'isola di Teranova si verificò una grandinata esattamente 111 anni dopo il crollo di un albero nella macchia della Nuova Zelanda. I fatti sono, in un certo senso, un prodotto comune sia al linguaggio che alla realtà; sono realtà fissata in osservazioni descrittive. Possiamo paragonarli a degli estratti di un libro, espressi in un linguaggio differente da quello dell'originale, e dettati non solo dal libro originale, ma, quasi nella stessa misura, dai principi selettivi e da altri metodi d'astrazione, nonché dai mezzi di cui dispone il nuovo linguaggio. Nuovi mezzi linguistici non soltanto ci aiutano a descrivere nuove specie di fatti, ma, in qualche modo, ne creano addirittura di nuovi. (...) Potremmo dire che essi non esistono, *come fatti*, prima di essere distinti dal continuo degli eventi e di venire fissati in asserzioni, cioè nelle teorie che li descrivono (Popper 1963, cap. 9, § IX, pp. 366-367).

Si noti peraltro come qui ci si trovi di fronte nientemeno che alla sovrastruttura *metafisica* (ovviamente nel senso popperiano di ‘non-empirica’ e *non* in quello wittgensteiniano di ‘priva di senso’) di tutto il falsificazionismo: «per il deduttivismo che uno stato di cose si riveli come il momento parziale razionale di un fatto, non significa nient'altro se non la possibilità che i fatti sono in grado di contraddire gli stati razionali di cose» (Popper [1930-1932], 1979, vol. II, p. 397), ovvero, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo, che le teorie possono essere falsificate dalla realtà, la quale, *ipso facto*, ci rivela la propria esistenza (cfr. Popper 1963, cap. 3, § 6, p. 201 e sgg.).

Potremmo riassumere quanto detto per mezzo degli schemi A e B, riferibili il primo a Popper e il secondo a Wittgenstein (il segno  $\neq$  indica il rapporto di differenza totale, il segno  $\approx$  quello simbolico dello stare-per, il segno  $\rightarrow$  quello di costituzione e il segno  $\Leftrightarrow$  quello di immagine proiettiva).



Schema A: ontologia e teoria del linguaggio assunte da Popper all'inizio degli anni '30.



Schema B: ontologia e teoria del linguaggio elaborate dal primo Wittgenstein secondo l'interpretazione in termini di isomorfismo 'ingenuo'.

Una giustificazione del fatto che il 'significato' è da collocare sul piano della 'realtà' si trova nella prop. 3.203: «Il nome significa [*bedeutet*] l'oggetto [*Gegenstand*]. L'oggetto è il suo significato [*Bedeutung*]» (ma cfr. anche le propp. 3.21, 3.22, 3.221). Per quanto riguarda invece il predicato "vero" aggiunto alle proposizioni atomiche e a quelle molecolari, si tenga presente, ad

esempio, il seguente passo di una lettera di Wittgenstein a Russell del 19-8-'19:

‘Qual è la differenza tra *Tatsache* e *Sachverhalt*?’ *Sachverhalt* è ciò che corrisponde ad un *Elementarsatz* se questo è vero. *Tatsache* è ciò che corrisponde al prodotto logico di proposizioni elementari quando questo prodotto è vero (LR, p. 252. Ma cfr. anche T, propp. 4.023, 4.11, 4.25, 4.26).

Si potrebbe dire, pertanto, che se per Wittgenstein il linguaggio è uno specchio rigido posto di fronte a un mondo di fatti numerabili (almeno in via teorica) che possono riflettervisi immediatamente e *totalmente*, per Popper il linguaggio è una rete in grado di ‘pescare’, da un mondo costituito da un *continuum* caotico di eventi, tanto più ordine razionale quanto più le sue maglie vengono infittite e perfezionate.<sup>16</sup> Dal punto di vista dell’ontologia di Popper, allora, l’‘ingenuità’ di quella del *Tractatus* è da ravvisare nel fatto che essa si configura come il risultato di una ipostatizzazione e oggettivazione degli *elementi* (i nomi) del linguaggio e delle loro *relazioni* logico-sintattiche (le forme proposizionali), secondo un procedimento tipico della metafisica occidentale che si manifesta paradigmaticamente nella struttura dell’Essere parmenideo, nelle Idee platoniche e nella ontologizzazione aristotelica delle categorie grammaticali della lingua greca in una determinata fase della sua evoluzione. Particolarmente significativa è poi la circostanza che lo smascheramento di questo procedimento, che è stato condotto implacabilmente da Nietzsche sin dal 1873 nell’importante scritto *Su verità e menzogna in senso extra-morale* e che è alla base della *Sprachkritik* di Fritz Mauthner - da cui Wittgenstein nel *Tractatus* prende esplicitamente le distanze pur riconoscendo che “tutta la filosofia è ‘critica del linguaggio’” (prop. 4.0031)<sup>17</sup> -, sarà uno dei centri attorno al

---

<sup>16</sup> Per la metafora della ‘pesca’ compiuta dalle teorie-reti che vengono ‘gettate’ sul mondo, cfr. l’epigrafe e il primo capoverso del già ricordato fr. IV di Popper ([1930-1932], 1979), p.395: “Eddington dice: lo spirito pesca. Noi potremmo dire: pescano le teorie. (...) Tra i metodologi moderni Dingler è stato sicuramente il primo a mettere l’accento con estremo rigore sulla circostanza che con la formulazione delle nostre questioni teoriche ci avviciniamo alla realtà e con l’aiuto delle teorie ‘peschiamo’ la realtà. In questo modo cogliamo soltanto ciò che trova posto nel nostro recipiente (nella teoria)”; nonché l’epigrafe, tratta dal *Dialogo* [5] di Novalis (composto nel 1798), di Popper (1934, 1959): “Le ipotesi sono reti, pescherà soltanto chi le getta” (in Novalis, *Opera filosofica*, I, Torino, Einaudi, 1993, p. 615). E’ degno di nota il fatto che l’immagine della rete, a proposito del linguaggio su cui *trascriviamo* - secondo procedure imprevedibili e incontrollabili - il nostro ordine sensoriale, si ritrova anche in Nietzsche: “Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell’inganno della sensazione: questi sono ancora una volta i fondamenti ‘di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre conoscenze’, - non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel *mondo reale* ! Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga da noi imprigionata qui dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella *nostra* rete” (Nietzsche 1881, af. 117, p. 89). Alla luce di tutto ciò, cfr. l’uso wittgensteiniano dell’immagine della rete in T, prop. 6.341, riportata e discussa più avanti.

<sup>17</sup> Per quanto riguarda Mauthner, cfr. Mauthner (1901-1903); per i suoi rapporti con Wittgenstein cfr. Weiler (1958), pp. 80-87, Black (1964), cap. XXIV, nota di comm. alla prop. 4.0031, p. 163; cap. LXL, nota di comm. alla prop. 6.54, p. 363, e soprattutto Janik e Toulmin (1973), *passim*; cfr. anche von Wright (1995), in Egidi (a cura di) (1996), pp. 16-17. Nel § 3 dell’*Autobiografia* Popper ricorda che Wit-

quale ruoterà quasi tutta la sua successiva analisi filosofica del linguaggio comune. La decostruzione della ‘mitologia del simbolismo’ e del ‘superordine’ (*Über-ordnung*) dei ‘super-concetti’ (*Über-Begriffen*) della filosofia, così tipica del pensiero wittgensteiniano successivo al 1929, ha precisi riscontri, anche terminologici, nel Nietzsche critico delle impalcature linguistiche e concettuali del ‘mondo vero’ della metafisica occidentale.<sup>18</sup>

---

tgenstein subì l’influenza di Mauthner e di Weininger (il debito verso quest’ultimo - e verso altri, tra cui Schopenhauer e Spengler - è ammesso da Wittgenstein stesso in una nota del 1931 di PD, p. 47) e questo fatto gli dà modo di invitare sarcasticamente, nella nota relativa, a confrontare la prop. 4.0031 del *Tractatus* con il seguente passo di *Sesso e carattere* di Weininger: “Tutti gli sciocchi, da Bacone a Fritz Mauthner, sono stati critici del linguaggio” (cfr. Popper 1976, p. 13 e nota 3, p. 203). In effetti Mauthner si serve di un metodo *genealogico* e riduzionistico, derivato esplicitamente da Mach e Nietzsche, per cui il linguaggio è considerato un’espressione metaforica delle impressioni sensibili e la ‘mitologia’ del simbolismo linguistico è considerata il risultato del fatto che i nomi vengono resi astratti e il loro senso viene ipostatizzato in sovrastrutture metafisiche dogmatiche e oppressive. Mauthner, poi, sfocia in un nominalismo assoluto pervaso da suggestioni misticheggianti tardomedioevali e schopenhaueriane. E’ significativo, pertanto, sia che Wittgenstein nella prop. 4.0031 prenda le distanze da lui, dicendo che tutta la filosofia è *bensi* critica del linguaggio, ma *non* nel senso di Mauthner, sia che alla fine del *Tractatus* egli stesso dia adito, con le sue troppo loquaci affermazioni sulla sussistenza dell’Inesprimibile, ad interpretazioni mauthneriane della propria *Sprachkritik*. Si noti, infine, che, come fanno rilevare Weiler (1958, p. 80) e Black (cfr. il 2° dei due luoghi cit. sopra), Wittgenstein ha preso *proprio* da Mauthner (1901-1903, vol. I, p. 2), l’immagine della “scala” - peraltro risalente a un noto luogo di Sesto Empirico sullo *status* degli argomenti dello ‘Scettico’ - usata nella prop. 6.54.

<sup>18</sup> Si veda a tal proposito il mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., cap. I, nota 31, pp. 29-30 e cap. III, nota 121, p. 117.

## CAPITOLO III

### LINGUAGGIO DEL MONDO O MONDO DEL LINGUAGGIO?

#### I

L'impressione di ingenuo realismo che può suscitare l'immagine dello specchio dev'essere fugata tenendo conto del fatto che nel *Tractatus* si trovano esplicite ammissioni del carattere *antropomorfico* delle rappresentazioni proposizionali, e questo fatto riporta la *Sprachkritik* wittgensteiniana nell'alveo del trascendentalismo kantiano-schopenhaueriano. La prop. 4.01 esibisce in maniera lampante questa tensione tra una ingenua ontologia del linguaggio-fatto, immagine speculare di altri fatti, ed i presupposti derivati dall'idealismo formale della *Kritik* kantiana :

Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.

Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.

Generalmente si è soliti soffermarsi sulla prima frase della proposizione, o al massimo sulla prima parte della seconda, trascurando così quell'importantissimo *so wie wir sie uns denken*, che potremmo rendere in italiano con "così come noi ce la rappresentiamo nel pensiero" piuttosto che con il consueto e generico "quale noi la pensiamo". In tal modo la forma logica che qualsiasi tipo di immagine deve condividere con la cosa raffigurata (cfr. T, prop. 2.18), acquista un senso non più assoluto ma *relativo*, venendo a significare la forma logica *trascendentale* che il pensiero reificato nella proposizione (cfr. T, prop.3.1) condivide con il mondo *già* espresso dal e *nel* linguaggio. Questo vorrebbe dire che nel *Tractatus* non è formulata una concezione raffigurativa tra linguaggio e realtà extralinguistica, ma tra linguaggio e linguaggio ideale costituito dalla totalità delle proposizioni vere in cui è *esibito* un modello di mondo ordinato secondo le leggi del pensiero (cfr. T, propp. 3.01 e 4.11). Coniugando allora l'*incipit* del *Mondo come volontà e rappresentazione* con la proposizione 5.6 del *Tractatus*, potremmo formulare questa sorta di panlinguismo trascendentale nei seguenti termini: *il mondo è una mia rappresentazione*,



*e i limiti di questa mia rappresentazione non sono altro che i limiti del mio linguaggio possibile.*<sup>19</sup>

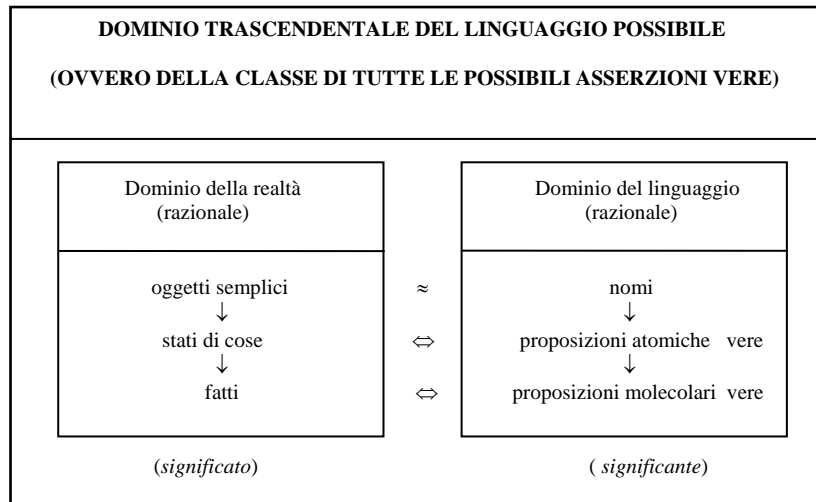
Alla luce di una siffatta interpretazione, il passaggio dal cosiddetto ‘primo’ Wittgenstein al cosiddetto ‘secondo’ Wittgenstein verrebbe ad essere molto meno brusco di quanto generalmente si ammette, e il precedente schema B relativo a Wittgenstein dovrebbe essere modificato segnalando l’eliminazione del riferimento ontologico extralinguistico e la conseguente onnipervasività dell’universo simbolico, *all’interno* del quale soltanto sussiste la differenza tra *fatti* verbali e fatti *verbalizzati*. Il risultato di tutto ciò può essere illustrato tramite lo schema C.

In tal modo risulta perfettamente plausibile che al di fuori del dominio trascendentale del linguaggio possibile ci possa essere qualcosa come l’“inesprimibile” (*Unaussprechlich*) e che il fatto che esso si *mostri* (*dies zeigt sich*) riveli nel contempo il linguaggio-mondo come totalità, ovvero “il Mistico” (cfr. T, propp. 6.44, 6.45 e 6.522). Ma risulta altresì perfettamente comprensibile anche quella misteriosa “intima rassomiglianza” (*innere Ähnlichkeit*: prop. 4.0141) tra struttura del reale e struttura del linguaggio, che consentirebbe *a priori* la riproducibilità dei fatti sussistenti nelle proposizioni vere e che in un testo così dichiaratamente antimetafisico come il *Tractatus* ha invece tutto l’aspetto di un postulato essenzialistico.

---

<sup>19</sup> Su questo punto cfr. in particolare Anscombe (1959), cap. 13, pp. 154-155: “Wittgenstein, da giovane, era stato molto colpito da Schopenhauer; molte tracce di questa vicinanza spirituale si trovano nel *Tractatus*. Probabilmente, chi legga il principio de *Il mondo come volontà e rappresentazione*: ‘Il mondo è la mia rappresentazione’, e non trovi in sé alcuna rispondenza, non potrà mai penetrare qui il pensiero di Wittgenstein”. Si veda anche Rivero (1965), pp. 59-60, dove si sottolinea che “il mondo è mia rappresentazione in quanto si rappresenta a me, cioè in quanto è presente a me”, e pp. 102-103, dove si osserva che la prop. 2.1, *Wir machen uns Bilder der Tatsachen* (“Noi ci facciamo immagini dei fatti”), “contiene un innegabile riferimento alla soggettività trascendentale” e pertanto è alla base di tutta la teoria del linguaggio. Un’ampia discussione, ricca anche di riferimenti bibliografici, del connesso problema del significato dell’identificazione da parte di Wittgenstein del solipsismo trascendentale con il realismo puro (T, propp. 5.62 - 5.641), si trova in Musciagli (1974), pp. 72-107. Musciagli però, che insiste sulla connotazione metafisica, quasi fichtiano-husserliana, dell’Io filosofico di cui si parla nella prop. 5.641, al punto da osservare che “l’Io è autore, creatore, è causa produttiva di tutto ciò che rientra nell’orizzonte di comprensione” (p. 98), accoglie il punto di vista predominante secondo cui nel *Tractatus* si trova chiaramente espressa una teoria dell’*isomorfismo* tra struttura del pensiero-linguaggio e struttura della realtà extralinguistica (pp. 66-72. Questo punto verrà discusso più ampiamente nel cap. IV), anche se poi è costretto a distinguere tra *due* relazioni, una logica (di isomorfismo, appunto) e una pratica (di totale estraneità), che sussisterebbero *a priori* fra il soggetto e il mondo (p. 100), al fine di *spiegare* la prop. 6.373, in cui si dice che “Il mondo è indipendente (*unabhängig*) dalla mia volontà”. Da parte sua la Anscombe utilizza lo stesso passo per marcare il limite della dipendenza di Wittgenstein da Schopenhauer, il quale invece fa della volontà, e quindi anche della *mia* volontà, l’essenza del mondo (cfr. Anscombe 1959, p. 155).

Per i rapporti tra Schopenhauer e Wittgenstein, si vedano inoltre Gardiner (1963), pp. 275-282; Janik (1966), pp. 75-95; Micheletti (1969); Engel (1969), pp. 285-302.



*Schema C: versione dello schema B alla luce dell'interpretazione panlinguistica della teoria del rapporto linguaggio-realtà sostenuta nel Tractatus.*

È noto che quando Wittgenstein dice che «per conoscere se l'immagine sia vera o falsa noi dobbiamo confrontarla [vergleichen] con la realtà» (T, prop. 2.223), non specifica il *modo* in cui noi maneggiamo questo secondo termine di paragone; e ciò è all'origine del fatto che uno dei punti più discussi del *Tractatus* sia proprio la chiarificazione della natura di quella *Wirklichkeit*, e in particolare di quei suoi misteriosissimi costituenti oggettuali semplici, ultimi e sostanziali (cfr. T, propp. 2.014-2.021) cui così spesso egli fa riferimento.<sup>20</sup> Accogliere troppo pacificamente l'idea che una proposizione, in quanto *fatto*

<sup>20</sup> Per un orientamento sull'ampio dibattito intorno a questo problema, rimando in particolare a Gargani (1966), in part. pp. 78-87; Id. (1973), in part. il cap. sulla "Storia della critica", pp. 109-139; Musciagli (1974), in part. pp. 15-33; Marconi (1971), in part. pp. 32-40; Id. (1987), in part. cap. II, pp. 19-44; Hintikka-Hintikka (1986), in part. cap. II-III, pp. 57-132; Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), in part. la sez. II, pp. 68-121, comprendente Pears (1979), Stenius (1976), McGuinness (1981) e Kenny (1981) (per vari altri rimandi bibliografici, cfr. la nota introduttiva di Marconi a tale sezione dell'antologia, *ibid.*, pp. 63-67). A proposito del problema degli 'oggetti semplici', io qui presupporrò che l'interpretazione *relativistica* della semplicità degli 'oggetti' wittgensteiniani, avanzata con forza soprattutto da Gargani e Marconi, sia più valida di quella *assolutistica* (anche se non risolve il problema delle innegabili ambiguità e oscillazioni di Wittgenstein, essa consente almeno di evitare di attribuire al *Tractatus* un realismo metafisico *troppo* ingenuo); e ciò costituirà il punto di partenza della mia proposta di considerare *tutti i fatti della realtà* di cui parla Wittgenstein secondo una prospettiva 'internista' (nel senso Putnam, come vedremo nel cap. IV).

del mondo, possa essere assunta come *immagine* di altri fatti *non linguistici*, più o meno nel modo in cui, ad esempio, una carta geografica è assunta come immagine di un territorio,<sup>21</sup> è un modo assolutamente fuorviante di accostarsi al problema del rapporto linguaggio-realtà nel *Tractatus*, perché ciò che noi *comunque* facciamo, specialmente in ambito scientifico, è confrontare proposizioni con *altre proposizioni*, come avrebbe ribadito Neurath.<sup>22</sup> Con *che cosa* potrebbe mai condividere la forma logica l'asserzione (vera) 'Qui davanti a me c'è il *Tractatus* di Ludwig Wittgenstein' se non con *la classe di tutte le asserzioni logicamente equivalenti che descrivono lo stesso 'accadimento'*?<sup>23</sup> La sua verità non può in alcun modo essere stabilita dall'esperienza percettiva di *questo* libro che è sul tavolo, ma dal fatto che i suoi "tratti essenziali" (*wesen-*

<sup>21</sup> Cfr. ad esempio Weinberg (1936), pp. 54-63; ma già nel 1925 Schlick aveva interpretato polemicamente la teoria del linguaggio del *Tractatus* nei termini della 'ingenua' e vecchia concezione raffigurativa (v. infra, cap. IV, dove è riportato un lungo passo di Schlick 1918, pp. 56-57), anche se in seguito, come vedremo, avrebbe accolto l'epistemologia induttivistica e strumentalistica sviluppata da Wittgenstein a partire dal 1929.

<sup>22</sup> Cfr. Neurath (1932), ora in Neurath (1968), cap. 1, pp. 17-53. Come precursore della concezione per cui *le proposizioni costituiscono il punto di partenza e il punto di arrivo della scienza*, sia Neurath (*op. cit.*, p. 21) che Popper (1934, 1959, § 26, p. 88 e p. 89) menzionano la *Metaphysik der Wirklichkeit* (1913) di R. Reininger.

<sup>23</sup> Per la definizione di 'accadimento' come 'classe di proposizioni logicamente equivalenti', cfr. Popper (1934, 1959), § 23, pp. 78-80, nonché Popper (1945), vol. II, cap. XXV, nota 7, punto 1, p. 477, dove egli, che nel frattempo è venuto a contatto con la teoria tarskiana del metalinguaggio semantico, introduce la "versione semantica" di tale definizione, per cui "un evento E è il designato comune di una classe di enunciati singoli mutuamente traducibili", cioè interderivabili. È importante però tenere presente che mentre per Popper ogni classe-accadimento è formata da asserzioni-base i cui termini, per via del loro carattere costitutivamente *disposizionale*, ne fanno sempre delle ipotesi (seppure del più basso grado di universalità), per Wittgenstein una classe-accadimento può essere formata da proposizioni elementari *irriducibili* per principio (qualunque cosa ciò possa voler dire) e quindi in grado di fornire una verifica completa delle funzioni di verità. Da qui quel loro carattere di necessità e di irrevocabilità che inizialmente Carnap (1932, pp. 437-438) attribuì agli enunciati protocollari, considerandoli non bisognosi di verifica e provocando così l'obiezione di Neurath che tale carattere inerisce solo alle proposizioni elementari di Wittgenstein, vittima, come Carnap, di una metafisica atomistico-psicologista di ascendenza machiana e ormai scalzata dalla prospettiva fiscalista, secondo la quale gli enunciati protocollari possono essere rivisti ed eventualmente rigettati o 'cancellati' nel caso in cui fossero in contraddizione col sistema delle proposizioni scientifiche accettate e non fosse possibile modificare quest'ultimo in modo tale da far scomparire la contraddizione (cfr. Neurath 1933, pp. 208-209, ora in Neurath 1968, pp. 58-62). Carnap - che nel frattempo aveva letto il manoscritto del primo volume de *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza* di Popper e ne aveva condiviso l'idea del carattere congetturale delle stesse asserzioni di controllo (i cosiddetti "protocolli"), la cui accettazione è sottoposta a una *decisione* che subentra a un dato momento del processo in linea di principio infinito del loro controllo sperimentale per mezzo di una qualche teoria e di altre asserzioni-base che costituiscono le 'condizioni iniziali' - accettò allora il punto di vista di Neurath, sostenendo che in un dato linguaggio sistematizzato qualsiasi asserto empirico può fungere da asserto protocollare, dal momento che qualsiasi asserto protocollare può essere a sua volta controllato per mezzo di altri asserti empirici con il metodo dei controlli deduttivi di Popper, che egli denominò "procedimento B" (*Verfahren B*) giudicandolo il migliore tra quelli fino ad allora proposti (cfr. Carnap 1933, pp. 215-228, che contiene anche la prima esposizione delle tesi principali del libro di Popper pubblicato solo nel 1979). Per una ricostruzione dettagliata e in prima persona di questa importante vicenda della storia dell'epistemologia del '900 rimando a Popper (1934, 1959), § 10, in part. nota 6, p. 37; § 26, pp. 88-91 e § 29, pp. 98-100; Popper (1963), cap. 11, § 1, pp. 432-433, e Popper (1976), § 17, p. 93. Cfr. anche nota 5 e testo relativo al cap. I del mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., p. 13.

*tliche Züge*), i quali le consentono di esprimere quello che *intende* esprimere (cioè il suo senso, cfr. T, prop. 3.34), sono identici a quelli di tutte le altre asserzioni equivalenti:

L'essenziale nella proposizione è, dunque, ciò che è comune a tutte le proposizioni che possono esprimere lo stesso senso.

E così, in generale, l'essenziale nel simbolo è ciò che hanno in comune tutti i simboli che possono servire allo stesso fine. [...]

Si può, ad esempio, esprimere ciò che è comune a tutte le notazioni delle funzioni di verità così: È a loro comune che esse tutte *possono essere sostituite* [*ersetzen lassen*] - ad esempio - dalla notazione “-p” (“non p”) e “p ∨ q” (“p o q”) (T, propp. 3.341 e 3.344).

Questa reciproca sostituibilità tra notazioni che differiscono solo nei tratti accidentali (*zufällige Züge*) diventa ancor più evidente allorché Wittgenstein introduce la ‘funzione-barra’ di Sheffer:

Se, da p ∨ q e -p noi concludiamo a q, dal modo di designazione è qui celata [*verhüllt*] la relazione [*die Beziehung*] delle forme proposizionali di “p ∨ q” e “-p”. Ma se, invece di “p ∨ q” scriviamo ad esempio “p | q . | . p | q”, e, invece di “-p”, “p | p” (p | q = né p, né q), l'interiore connessione [*der innere Zusammenhang*] diviene manifesta (T, prop. 5.1311).

La scoperta di Sheffer consiste nella possibilità di ridurre tutte le costanti logiche a una sola, e cioè o alla *negazione simultanea*, indicata con la ‘barra’ | e definita in questo modo:

$$p|q =_{\text{def}} \neg p \wedge \neg q$$

(per cui sarà anche p|p =<sub>def</sub> -p ∧ -p, cioè semplicemente -p), oppure alla *negazione dell'affermazione simultanea*, che possiamo indicare con il simbolo ↓ e definire in questo modo:

$$p \downarrow q =_{\text{def}} \neg(p \wedge q).^{24}$$

<sup>24</sup> Cfr. Sheffer (1913), pp. 481-488. Cfr. anche Russell (1922), pp. XXIX-XLVI; Weinberg (1936), p. 65 e sgg. e p. 92 e sgg.; Anscombe (1959), p. 121 e sgg.; Black (1964), capp. LIX e LX, pp. 269-273; Kenny (1973), cap. 5, pp. 110-111; Musciagli (1974), p. 180 e sgg. Wittgenstein, come notava già Russell nella citata “Introduzione” al *Tractatus*, si serve solo della prima, anche se in seguito farà riferimento pure alla seconda (cfr. WCV, p 112; per l'importanza di questo dettaglio apparentemente idiosincratico cfr. Hintikka-Hintikka 1986, cap. IV, § 8, p. 166, e, sotto, la nota 29). È importante inoltre osservare che secondo Wittgenstein la completezza funzionale della barra di Sheffer poteva essere solo *mostrata* e non *dimostrata* (cfr. WCV, *ibid.*), dal momento che essa costituisce una sorta di nuovo ordinamento *gestaltico* del vecchio sistema (quello di Frege), e *non* una nuova scoperta *all'interno* del vecchio: in logica e matematica (ma anche nella grammatica filosofica), infatti, non ci possono essere scoperte (cfr. ad es. T, propp. 6.125 e 6.1251), per cui “la funzione barra di Sheffer non era una scoperta che riempiva una lacuna nella grammatica; Sheffer ha scoperto un nuovo spazio” (L 1930-1932, Easter Term 1930, Lez. A X, p. 33. Cfr. an-

Partendo allora dalla espressione delle funzioni di verità per mezzo della negazione semplice e della disgiunzione inclusiva, presentata da Russell e Whitehead all'inizio dei *Principia Mathematica*, è possibile esprimere le sedici funzioni di verità presentate da Wittgenstein nella prop. 5.101 usando solo la barra di Sheffer. Per successive trasformazioni abbiamo infatti:

A) LE 16 FUNZIONI DI VERITÀ DI WITTMENSTEIN:

- |   |  |
|---|--|
| 1) $(p \rightarrow p) \wedge (q \rightarrow q)$ . | 9) $p \leftrightarrow q$                         |
| 2) $\neg(p \wedge q)$                             | 10) $p$  |
| 3) $q \rightarrow p$                              | 11) $q$  |
| 4) $p \rightarrow q$                              | 12) $\neg p \wedge \neg q$                       |
| 5) $p \vee q$                                     | 13) $p \wedge \neg q$                            |
| 6) $\neg p$                                       | 14) $q \wedge \neg p$                            |
| 7) $\neg q$                                       | 15) $q \wedge p$                                 |
| 8) $(p \wedge \neg q) \vee (q \wedge \neg p)$     | 16) $(p \wedge \neg p) \wedge (q \wedge \neg q)$ |

B) LE TRASFORMAZIONI DI RUSSELL E WHITEHEAD IN FUNZIONE DI “ $\vee$ ” E “ $\neg$ ”<sup>25</sup>

- |   |   |
|---|---|
| 1) $\neg(\neg(\neg p \vee p) \vee \neg(\neg q \vee q))$ | 9) $\neg(\neg(\neg p \vee q) \vee \neg(\neg q \vee p))$ |
| 2) $\neg p \vee \neg q$                                 | 10) $p$   |
| 3) $\neg q \vee p$                                      | 11) $q$   |
| 4) $\neg p \vee q$                                      | 12) $\neg(p \vee q)$                                    |
| 5) $p \vee q$   | 13) $\neg(\neg p \vee q)$                               |
| 6) $\neg p$   | 14) $\neg(\neg q \vee p)$                               |
| 7) $\neg q$   | 15) $\neg(\neg q \vee \neg p)$                          |
| 8) $\neg(\neg p \vee q) \vee \neg(\neg q \vee p)$       | 16) $\neg((\neg p \vee p) \vee (\neg q \vee q))$        |

C) LE TRASFORMAZIONI IN FUNZIONE DELLA BARRA “ $|$ ”:

- 1)  $((p|p)|p)|((q|q)|q)$
- 2)  $((p|p)|(q|q))|((p|p)|(q|q))$
- 3)  $((q|q)|p)|((q|q)|p)$
- 4)  $((p|p)|q)|((p|p)|q)$
- 5)  $(p|q)|(p|q)$

---

che OF, §§ 155a e 162a). Si noti inoltre che, seguendo Wittgenstein, io uso *per la prima* la cosiddetta “barra di Sheffer”, come del resto fanno anche Weinberg e Musciagli nei passi citati, anche se nei manuali di logica si è soliti usare “ $\downarrow$ ” per la negazione dell’affermazione simultanea e “ $\uparrow$ ” per la negazione simultanea (cfr. ad es. Lemmon 1965, cap. II, § 3, p. 82 e il recente Mondadori, D’Agostino 1997, cap. 6, § 5, pp. 194 e 196).

<sup>25</sup> Per comprendere tali trasformazioni, occorre tenere in mente le seguenti note equivalenze del calcolo proposizionale:  $(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg p \vee q)$  e  $\neg(p \wedge \neg q) \leftrightarrow (p \rightarrow q)$ .

- 6)  $p | p$
- 7)  $q | q$
- 8)  $((p | p) | q) | ((q | q) | p) | (((p | p) | q) | ((q | q) | p))$
- 9)  $((p | p) | q) | ((q | q) | p)$
- 10)  $(p | p) | (p | p)$
- 11)  $(q | q) | (q | q)$
- 12)  $p | q$
- 13)  $(p | p) | q$
- 14)  $(q | q) | p$
- 15)  $(q | q) | (p | p)$
- 16)  $((p | p) | p) | ((p | p) | p) | (((q | q) | q) | ((q | q) | q))$

Le trasformazioni di Sheffer, quindi, consentono a Wittgenstein non solo di ridurre a uno i connettivi logici, ma anche di esibire già nella stessa espressione segnica dei simboli proposizionali le interiori connessioni e rassomiglianze tra le funzioni di verità che stanno in determinati rapporti logici. Egli tornerà sull'argomento anche nelle lezioni di Cambridge, dove vengono ulteriormente esplicitate le implicazioni ontologiche di questo modo di concepire i sistemi simbolici. Fra i segni, o termini, di questi sistemi sussiste una relazione *interna* (*innere Beziehung, internal relation*) che vale *a priori* rispetto all'uso che se ne fa nel calcolo e che dipende dall'atto stesso dell'istituzione (arbitraria) delle regole del gioco. Ora, osserva Wittgenstein, «la notazione di Russell non rende chiare le notazioni interne. Non è chiaro in questa notazione che  $p \vee q$  segue da  $p \wedge q$ . Nella funzione barra di Sheffer la relazione risulta chiara.  $(p|q)|(p|q)$  segue da  $(p|p)|(q|q)$  [...] *Quando parliamo di proposizioni che seguono l'una dall'altra parliamo di un gioco. Le proposizioni non seguono l'una dall'altra come tali; esse sono semplicemente ciò che sono*».<sup>26</sup> Ciò comporta che l'ordine ontologico istituito dal linguaggio, sia esso quello ordinario o quello scientifico, non è altro che una proiezione della inesorabilità propria di regole arbitrarie accettate nelle varie pratiche discorsive; e anche se «la grammatica non è del tutto una questione di scelta arbitraria», poiché «essa deve metterci in grado di esprimere la molteplicità dei fatti, deve darci il medesimo grado di libertà che danno i fatti», tuttavia si dà sempre il caso che «a una necessità del mondo corrisponde una regola arbitraria nel linguaggio».<sup>27</sup> I fatti,

<sup>26</sup> L 1930-1932, Lent Term 1931, Lez. B XIV pp. 79-80 (corsivo mio). Cfr. anche Moore (1954&1955), ora in Moore (1959), cap. XI, in part. § III (B), punto 4, p. 330. Per la distinzione tra relazioni interne, espresse da proposizioni atemporalì o *a priori*, e relazioni esterne, espresse da proposizioni temporali o *a posteriori*, cfr. soprattutto L 1930-1932, pp. 23 e 79; WCV, pp. 42-43; OF, § 21b; OC, I, § 1. Sul concetto di relazione interna quale struttura profonda della grammatica dei sistemi simbolici di Wittgenstein ha molto insistito Aldo Gargani, di cui si vedano in part. Gargani (1983), § 13, pp. XLII-XLV; Gargani (1985), pp. 61-70 e Gargani (1995), pp. 159-181.

<sup>27</sup> L 1930-1932, Lent Term 1930, Lez. III, pp. 21-22 e Lent Term 1931, Lez. B XIV, p. 80. Cfr. anche le seguenti considerazioni sulle implicazioni ontologiche della matematica (risalenti alla prima metà degli anni '40), che gettano retrospettivamente una luce inequivocabilmente panlinguistica sulle nozioni di

allora, si riducono alle proposizioni che li esprimono *all'interno* di un sistema di calcolo adottato per connetterle in *un* ordine stabilito dalle regole sintattiche prefissate; e questo spiega perché Wittgenstein, prendendo posizione contro le concezioni di Ogden e Richards e di Russell, possa giungere a sostenere che la relazione che sussiste tra una proposizione-fatto e il fatto da essa espresso (a sua volta 'dato' da e *in* un'altra proposizione di riferimento) non è esterna, come vogliono costoro, bensì *interna*, e consiste precisamente nell'identica molteplicità logica, ovvero nel medesimo grado di libertà (fissato dalla grammatica), tra i due 'fatti'. Ciò vuol dire che, poiché al linguaggio appartengono le regole che governano la sua applicazione alla realtà (così come a un regolo di misurazione appartiene il metodo della sua applicazione), le stesse condizioni fattuali e oggettuali che rendono possibile il confronto tra la proposizione e il fatto sono parti di tali regole: «Se F (3) significa 'Applicate il regolo di misurazione x tre volte all'oggetto O e questo vi darà l'altezza di O', allora l'esistenza di O e il regolo di misurazione sono parte della proposizione F (3)»<sup>28</sup>

---

'spazio logico', 'calcolo', 'sistema', 'grammatica' e 'gioco linguistico' via via sviluppate da Wittgenstein nel corso delle sue varie *fasi* filosofiche: ««Se dev'essere pratico, il calcolo deve portare alla luce dei fatti. E solo l'esperimento può farlo». Ma che cosa sono mai i 'fatti'? Credi di potere mostrare quale fatto si intenda, indicandolo, per esempio, con un dito? Questo rende già chiara la parte che ha la 'determinazione' di un fatto? - E se fosse soltanto la matematica a determinare il *carattere* di quello che tu chiami 'fatto'?! (...) 'Per essere pratica, la matematica deve insegnarci fatti'. - Ma questi fatti devono essere i fatti *matematici*? - Ma perché, invece di 'insegnarci fatti', non dovrebbe creare quelle forme che noi chiamiamo fatti? (...) 'Il calcolare, per poter essere pratico, deve riposare su fatti empirici'. - Perché, non potrebbe darsi, piuttosto, che stabilisca che cosa *sono* i fatti empirici?' (OFM, V, § 15a, b, f, m).

<sup>28</sup> L 1930-1932, Lent Term 1930, Lez. A III, p. 20; cfr. anche Lez. A IV, p. 23 e OF, § 21b. Wittgenstein allude al noto Ogden e Richards (1923) e a Russell (1921) (cfr. la Lezione XII sulla "Credenza", pp. 215-234, e soprattutto la Lezione XIII su "Verità e falsità", pp. 235-258, dove Russell dichiara di mutuare dall'"amico" Wittgenstein il modo di considerare la questione del rapporto tra fatti e proposizioni: si veda in part. p. 252, nota 1 e testo relativo). E' importante a questo proposito rilevare come il concetto di 'molteplicità logica' (per cui cfr. in part. T, prop. 4.04), fissata dalla grammatica e consistente in una sorta di 'grado di libertà' che essa fissa per i fatti possibili del linguaggio-mondo (cfr. L 1930-1932, Lent Term 1930, Lez. A III, p. 21), consenta a Wittgenstein di avanzare *in questa fase* una soluzione ben precisa a quel problema del rapporto tra la proposizione che esprime l'aspettativa di un evento e la proposizione che descrive l'evento aspettato, che lo aveva impegnato nelle *Osservazioni filosofiche* (cfr. §§ 28-35, dove è avanzata l'idea, che Wittgenstein *adesso* rigetta, per cui l'aspettativa delineerebbe la 'forma vuota' del soddisfacimento che, come una sorta di *ombra*, serve in qualche modo da mediazione tra il simbolo e il fatto) e che lo tormenterà fino alle *Ricerche filosofiche* (cfr. §§ 442-445, dov'egli concluderà, similmente a quanto sostiene ora, che "nel linguaggio, aspettazione e adempimento si toccano [*berühren sich*]", giacché la loro somiglianza è garantita dal fatto che nelle loro espressioni sussiste un'identica grammatica d'uso per i termini - già identici - che si riferiscono all'evento aspettato): "L'aspettativa non contiene il proprio soddisfacimento. (...) Io mi aspetto una macchia rossa. Io vedo una macchia rossa. I due fatti, l'aspettativa e la visione effettiva, hanno la medesima molteplicità logica, ed è in questa molteplicità logica che l'aspettativa e l'evento sono confrontabili, non nel senso in cui lo sono un ritratto e l'originale. (...) Ciò che espressione e soddisfacimento hanno in comune è *mostrato* dall'uso della medesima espressione per descrivere sia ciò che ci aspettiamo, sia il suo soddisfacimento (la parola 'rosso' occorre in entrambi). (...) Se la mia aspettativa è un'ombra del fatto atteso, come posso aspettarmi che il signor Smith entri nella stanza se egli non lo fa? E se si risponde che la mia aspettativa è simile al signor Smith, la risposta è che ciò che io aspetto è il signor Smith e lui soltanto. Ciò che è vero è che l'espressione della mia aspettativa contiene una descrizione del fatto che la soddisfa quando esso si realizza" (L 1930-1932, Lent Term 1930, Lez. A II, pp. 17-18; Michaelmas Term 1930, Lez. B V, p. 55, e Lent Term 1931, Lez. B VIII, p.

## II

Ogni proposizione possibile, allora, può essere considerata come termine di una serie la cui legge di formazione è quella che Wittgenstein chiama “la forma generale della funzione di verità” (T, prop. 6) e che identifica addirittura con l’essenza del mondo (*das Wesen der Welt*, prop. 5.4711):

$$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$$

Ogni termine della serie si ottiene applicando successivamente l’operazione  $\Omega$  di negazione simultanea (cioè N) a tutti i valori della variabile proposizionale  $\xi$ . Se ad esempio  $\xi$  ha un unico valore,  $p$ , allora:

$$N(\bar{\xi}) = \neg p \stackrel{\text{def}}{=} p \mid p;$$

se  $\xi$  ha due valori,  $p$  e  $q$ , allora:

$$N(\bar{\xi}) = \neg p \wedge \neg q \stackrel{\text{def}}{=} p \mid q$$

e così via (cfr. T, propp. 5.501, 5.502, 5.51 e 6.001).<sup>29</sup>

---

64; cfr. anche *ivi*, Michaelmas Term 1930, Lez. B IV, pp. 51-53). Che questa soluzione abbia un carattere *panlinguistico* è ammesso dallo stesso Wittgenstein: “Ma questo non rende il simbolismo qualcosa che è contenuto in se stesso?” (*ibid.*, Lez. B III, p. 49). Su questo punto cfr. anche Gargani (1995), pp. 179-180.

<sup>29</sup> Come notano gli Hintikka, con questo metodo di rappresentazione Wittgenstein ha potuto estendere la capacità raffigurativa dalle proposizioni elementari a quelle complesse, pur attraverso tutte le combinazioni verofunzionali e le quantificazioni che generano queste ultime dalle prime per mezzo delle costanti logiche (connettivi, quantificatori etc.). L’ “argomento” è il seguente. Pur essendo vero, come vedremo anche nella prossima nota, che le costanti logiche non “raffigurano” alcunché (cfr. T, prop. 4.0312), la completezza funzionale della barra di Sheffer, cioè il fatto che gli altri connettivi proposizionali (e quindi anche i quantificatori, visto che Wittgenstein li riduce alle funzioni di verità interpretando  $(x)fx$  come  $fa \wedge fb \wedge fc \wedge \dots$  e  $(\exists x)fx$  come  $fa \vee fb \vee fc \vee \dots$  Ma sulle assunzioni metafisiche che rendono possibili queste equivalenze, cfr. Hintikka-Hintikka 1986, cap. IV, § 9, pp. 167-172) siano definibili usando solo la negazione simultanea, fa sì che il compito di Wittgenstein si riduca a quello di “dimostrare che le due componenti dell’ unica operazione necessaria, la negazione e la congiunzione, mantengono il carattere di raffigurazione delle proposizioni. Una metà di questo doppio compito è facile: una congiunzione di immagini è chiaramente interpretabile come un’ unica immagine composta e di maggior estensione (...). Dato questo modo di Wittgenstein di rappresentare tutte le funzioni di verità, è dunque evidente che gli resta da argomentare il mantenimento del carattere di raffigurazione delle proposizioni solo nel caso di *una* rimanente funzione di verità: la negazione. Ora, senz’ ombra di dubbio, Wittgenstein sostenne in effetti che il negare una proposizione, ad esempio  $p$ , non ne cambia il carattere di raffigurazione” (Hintikka-Hintikka 1986, cap. IV, § 8, pp. 164-165). Infatti, dalla rappresentazione di una proposizione mediante la polarità vero-falso, per cui essa ha *senso* come una freccia (cfr. NL, p. 206, e T, prop. 3.144), segue che se  $p$  è espressa da  $VpF$ ,  $\neg p$  sarà espressa da  $F \dashv VpF \dashv V$  (cfr. T, prop. 6.1203. Per ragioni di spazio scrivo orizzontalmente la notazione ‘in verticale’ di Wittgenstein), il che vuol dire che la differenza tra  $p$  e  $\neg p$  sta solo nell’ inversione della loro polarità vero-falso (cioè del loro senso), mentre la “realtà” che ad esse corrisponde è *la stessa* per entrambe (cfr. T, prop. 4.0621). Su questo punto si veda anche il passo della Lezione XIII di Russell 1921 citato nella nota precedente.



Nella loro totalità, allora, le proposizioni così formate costituiscono bensì il linguaggio (cfr. T, prop. 4.001), ma lo costituiscono come spazio logico di strutture proposizionali isomorfe, e non come spazio isomorfo rispetto a qualcosa di extralinguistico (una realtà noumenica). Il mondo, da questo punto di vista, è bensì tutto ciò che accade, ovvero la totalità dei fatti (cfr. T, propp. 1 e 1.1), ma questa totalità di fatti deve accadere nello spazio logico, e soltanto allora essa costituisce il mondo. Come dice la prop. 1.13:

Die Tatsachen *im* logischen Raum sind die Welt (corsivo mio).

Ma cos'è esattamente lo "spazio logico"? Discutendo del senso di questa proposizione con Desmond Lee nel corso dell'anno accademico 1930-1931, Wittgenstein dirà:

Lo spazio logico ha il medesimo significato dello spazio grammaticale. La geometria è un tipo di grammatica: c'è un'analogia fra grammatica e geometria. Lo spazio grammaticale include tutte le possibilità. "La logica tratta di tutte le possibilità" 2.0121.<sup>30</sup>

Possiamo considerare, quindi, da un lato un mondo *in sé* di oggetti e di fatti atomici indipendenti l'uno dall'altro e perciò inoggettivabili e inafferrabili da ogni linguaggio possibile (cfr. a questo proposito le proposizioni relative ai modelli descrittivi della meccanica razionale, esaminate più avanti), e dall'altro un mondo del linguaggio, o un linguaggio-mondo, in cui i fatti verbalizzati

---

<sup>30</sup> L 1930-1932, p. 144. A proposito della proposizione 1.13, già Francesco Barone osservava acutamente che essa "può significare una conferma dell'appartenenza dei fatti composti alla rappresentazione logico-simbolica (e non alla realtà ontica) del mondo" (Barone 1953, 1977, vol. I, p. 145), ovvero al linguaggio-mondo. Barone inoltre considera la proposizione "enigmatica" (*ibid.*), perché essa sembra in contrasto con le esplicite affermazioni di Wittgenstein sull'indipendenza degli stati di cose (cfr. T, prop. 2.061) e con quello che egli stesso chiama il suo "pensiero fondamentale", stando al quale le 'costanti logiche' non rappresentano alcunché (*Mein Grundgedanke ist, daß die » logischen Konstanten « nicht vertreten*, T, prop. 4.0312). Dal nostro punto di vista, invece, come vedremo subito sotto nel testo, il contrasto apparente può risolversi sulla base di una netta distinzione ontologica tra il mondo *in sé ineffabile* (nel senso kantiano precisato da Hintikka-Hintikka 1986, cap. 1, in part. § 3, pp. 21-24) e il linguaggio-mondo costituito nei suoi elementi ultimi dai nomi-oggetti. Come nota anche Marconi, "si può pensare che gli oggetti del *Tractatus* siano nient'altro che la proiezione ontica delle variabili individuali di un linguaggio simbolico standard, come un linguaggio del prim'ordine. Molte cose che Wittgenstein dice degli oggetti (hanno proprietà formali, combinatorie, che determinano la loro possibilità di occorrenza negli stati di cose; hanno poi proprietà esterne, che sono loro attribuite dalle proposizioni; due oggetti d'uguale forma logica sono distinti solo dal fatto di essere diversi [come 'x' e 'y'] ) si adattano molto bene, con gli opportuni cambiamenti, alle variabili del prim'ordine" (Marconi 1987, cap. II, p. 43). Per un'interpretazione dell'oggetto "come entità definibile in termini di equivalenza semantica", cfr. McGuinness (1981), in Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), pp. 101-113. Secondo McGuinness, "nel *Tractatus* un oggetto che è referente di un nome, o di un segno semplice, può essere semplicemente considerato il potenziale di valore di verità di una certa espressione. Il ruolo semantico del nome o segno semplice, di cui si suppone che sia possibile, è quello di combinarsi con altri nomi o segni semplici per produrre una proposizione che ha un valore di verità. Ogni segno che, nelle stesse combinazioni, produca esattamente gli stessi valori di verità, è lo stesso segno, o ha lo stesso riferimento" (p. 106; il primo passo cit. è a p. 107).

vengono *connessi* dalle costanti logiche in modo tale da costituire uno spazio logico-ontologico. Pertanto, è soltanto in *questo* mondo logico istituito dal linguaggio che si trovano quegli ‘oggetti’ *intorno* ai quali, dice Wittgenstein, *possiamo* parlare (proprio perché li trasformiamo in nomi e li connettiamo in contesti proposizionali sensati: cfr. T, prop. 3.3), ma la cui natura *in sé*, essendo ontologicamente altra rispetto alla sussistenza meramente linguistica, ci rimane strutturalmente inaccessibile (“Ich kann nur *von ihnen* sprechen, *sie aussprechen kann ich nicht*”, T, prop. 3.221).

Un siffatto modo di vedere, potremmo dire parafrasando il § 116 delle *Ricerche filosofiche*, riporta la concezione raffigurativa del linguaggio dalla sua dimensione metafisica indietro al suo significato comune. Voglio dire che esso lascia cadere la troppo poco sostenibile idea di una *interiore somiglianza* tra mondo del linguaggio dotato di senso e mondo della realtà extralinguistica, limitando il dominio di sussistenza di tale ‘somiglianza’ esclusivamente *all’interno* del primo mondo (il linguaggio-mondo) e riferendola a proposizioni che rappresentano il medesimo fatto pur avendo una diversa veste segnica, ovvero una diversa grammatica superficiale. Ciò comporterebbe, per usare il solito esempio del gatto sullo stuoino, che l’asserzione “Qui c’è un gatto che dorme” non è vera perché la sua forma logica è identica alla forma logica di *questo* fatto percettivo unico e irripetibile di cui ho esperienza (un gatto che dorme), ma perché la sua forma logica e il suo senso (ovvero la situazione che essa esprime: cfr. prop. 4.031), che nella fattispecie è il dormire di un gatto *hic et nunc*, sono identici a quelli della classe delle proposizioni che descrivono lo stesso accadimento selezionato dal e *nel* linguaggio. La verifica allora avviene confrontando l’asserzione che ci interessa con un’altra, ‘pescata’ dalla propria classe di appartenenza (la cui definizione può essere solo intensionale, perché i suoi elementi sono in linea di principio di numero illimitato) e assunta arbitrariamente come termine di paragone. L’arbitrarietà di questa assunzione, poi, può essere di vari livelli, i cui estremi sono da un lato l’assoluta soggettività e dall’altro l’oggettiva intersoggettività di una comunità (che può essere scientifica o genericamente sociale, a seconda che l’asserzione faccia parte di una teoria o sia semplicemente un enunciato del linguaggio comune).

Se chiamiamo *p* l’asserzione del nostro esempio, la sua classe-accadimento può allora essere definita nel seguente modo:

$$P = \{\xi: \xi \leftrightarrow p\}$$

per cui dire che “*P* sta accadendo” equivale a dire che *p* e tutte le asserzioni ad essa equivalenti sono vere (esempi dei valori di  $\xi$  possono essere  $q =$  “Il mio gatto Felix sta adesso dormendo sul suo stuoino”,  $r =$  “Un gatto sta dormendo

nel punto di coordinate così e così”, etc.; ma anche  $s = \text{“A cat is here asleep”}$  ed ogni altra traduzione conforme in ogni altra lingua<sup>31</sup>).

---

<sup>31</sup> Cfr. l’interpretazione popperiana della teoria della verità di Tarski contenuta nel § 2 della “Introduzione 1978” a Popper ([1930-1932], 1979), pp. XXII-XXV, dove si sottolinea che piuttosto che della corrispondenza tra un asserto e un fatto, sarebbe meglio parlare della corrispondenza tra il *sensu* di un asserto e un fatto, per cui dire che ‘p è vero’ equivale a dire che ‘il senso di p è vero’, e quindi che è vera la classe delle espressioni equivalenti di p nel suo e negli altri linguaggi. Per quanto riguarda Tarski, cfr. soprattutto Tarski (1936). Per altre esposizioni di Popper della propria interpretazione della teoria tarskiana, si vedano Popper (1934, 1959), § 84, nota \*1, pp. 302-303; Popper (1963), cap. 10, §§ VII-VIII, pp. 382-391; Popper (1972), cap. 2, § 6, pp. 70-73; cap. 8, § 4, pp. 412-417; cap. 9, pp. 419-444; Popper (1976), § 32, pp. 145-147. In quest’ultimo luogo, tra l’altro, si legge: “Come si può sperare di capire che cosa si intende quando si dice che un asserto (ovvero una ‘proposizione dotata di senso’, come Tarski la chiama) corrisponde ai fatti? Sembra, infatti, che, a meno che non si accetti qualcosa come la teoria del linguaggio come raffigurazione (come fece Wittgenstein nel *Tractatus*) non si può parlare affatto di corrispondenza tra un asserto e un fatto. Ma la teoria della raffigurazione è disperatamente e anche gravissimamente errata” (pp. 145-146). Qui invece io propongo una lettura del *Tractatus* che metta in luce come la versione *disperatamente* ingenua della teoria della raffigurazione sia solo un feticcio polemico della cui creazione e diffusione anche Popper è responsabile, e questo sulla base proprio della definizione popperiana di ‘accadimento’ e della sua interpretazione della concezione tarskiana della verità, oltre che sulla base dell’assunto fondamentale del fisicalismo di Neurath, per cui *le proposizioni si confrontano solo con proposizioni*. Cfr. a questo proposito Neurath (1932): “*Le proposizioni sono confrontate con proposizioni*, e non con ‘esperienze’, con ‘il mondo’, o con qualcos’altro. Tutte queste reduplicazioni prive di senso appartengono a una metafisica più o meno raffinata, e pertanto sono da rigettare. Ogni nuova proposizione è confrontata con la totalità delle proposizioni esistenti precedentemente coordinate. Pertanto, dire che una proposizione è corretta significa che essa può essere incorporata in questa totalità. Quelle proposizioni che non possono essere incorporate vengono scartate come scorrette ... Nella scienza unificata un importante lavoro consiste nel fare trasformazioni. Infatti, la definizione di ‘corretto’ e ‘scorretto’ proposta qui si differenzia da quella in uso presso il Circolo di Vienna, che fa riferimento al ‘significato’ e alla ‘verificazione’, mentre noi ci limitiamo sempre alla sfera del pensiero-parola; e i sistemi di proposizioni sono soggetti a trasformazione” (in Neurath 1968, pp. 26-27). A proposito del rapporto Wittgenstein-Tarski, cfr. il (confuso) resoconto di Moore degli accenni di Wittgenstein a Tarski nel corso delle lezioni di Cambridge (Moore 1954&1955, in Moore 1959, pp. 330 e 359-60). Si può inoltre rilevare quanto segue.

Basandosi sull’interpretazione della teoria del linguaggio del *Tractatus* nei termini della concezione ingenuamente raffigurativa, con il conseguente criterio verificazionistico del significato, Popper ha potuto far osservare come “alcuni degli intendimenti di Wittgenstein e di Schlick nel reclamare una teoria del significato siano soddisfatti da quella teoria logica che Tarski ha chiamato ‘Semantica’. Ma credo anche che l’accordo tra questi intendimenti e la Semantica non vada molto lontano; infatti la Semantica *offre proposizioni* e non si limita a ‘chiarirle’” (Popper 1945, vol. II, cap. XI, nota 46, p. 388). Da questo punto di vista, allora, la dottrina tarskiana del “metalinguaggio semantico” (del metalinguaggio, cioè, che sia in grado nello stesso tempo di parlare degli enunciati di un linguaggio oggetto e dei fatti stabiliti da tali enunciati) è in grado di risolvere il problema della corrispondenza di una proposizione con un fatto, vale a dire il problema della *definizione* della verità, posto e *non risolto* dal principio neopositivistico della verificabilità, in quanto viziato alla radice dalla mancata distinzione tra la definizione (possibile) e il criterio (impossibile) della verità (a tal proposito cfr. *ibid.*, Addenda, §§ 1-3, pp. 488-494). Ora, io ritengo che la mia interpretazione della teoria del linguaggio del *Tractatus* nei termini di un tentativo di costruzione di un linguaggio-mondo autosufficiente, *riduca* notevolmente la distanza di Wittgenstein da Tarski marcata da Popper, nel senso che essa rende possibile leggere il *Tractatus* non come un testo che maschera un’erronea concezione del rapporto linguaggio-realtà dietro un’oracolare autoproclamazione di non significanza *profondamente* significativa (cfr. *ibid.*, cap. XI, nota 51, punto 1, pp. 391-392; cap. XII, nota 87, p. 416, e cap. XXIV, nota 8, punto 2, pp. 467-468), ma come un gioco *metalinguistico* in cui vengono istituite le regole della corrispondenza, tutta *interna* a un linguaggio possibile, tra proposizioni che significano fatti e fatti significati da altre proposizioni (cfr. *infra*, cap. IV).

### III

Ci si potrebbe chiedere a questo punto se Wittgenstein dia qualche indizio che ci permetta di chiarire meglio il meccanismo della procedura di verifica e della scelta della asserzione di controllo più idonea. Diciamo subito che Wittgenstein considera la fisica, e in particolare la meccanica, come un tentativo (*ein Versuch*) di costruire la classe delle asserzioni vere che esibisca una descrizione completa del mondo (cfr. T, prop. 6.343). Questa descrizione, però, non è un'immagine fotografica, ma un modello astratto, generalissimo, del mondo, e anche se le leggi fisiche (*die physikalischen Gesetze*) parlano comunque degli oggetti del mondo (cfr. T, prop. 6.3431), il linguaggio in cui esse sono formulate può prendere in considerazione solo punti materiali *qualsiasi*, non oggetti *concreti*, che in tal modo, con la loro irripetibile e contingente individualità, sfuggono a una conoscenza fisica oggettiva (cfr. T, prop. 6.3432). Con l'ausilio di tutto l'apparato logico, allora, le proposizioni vere della scienza non ricostruiscono il mondo, ma un mondo (*eine Welt*, come dice la prop. 4.023), in cui la realtà è composta (*zusammengestellt*) sperimentalmente, ovvero 'a titolo di prova' (*probeweise*, cfr. prop. 4.031).

Tutto ciò mostra chiaramente che Wittgenstein ha elaborato nel *Tractatus* una *ben precisa* epistemologia sulla base di un *ben preciso* ordine di discorso logico-ontologico, le cui regole del gioco di carattere sintattico e, soprattutto, semantico costituiscono una sorta di *meta-rete* trascendentale che rende possibile il proliferare delle 'reti' in cui consistono i diversi modelli meccanici possibili di descrizione empirica del mondo:

La meccanica newtoniana, ad esempio, riduce la descrizione del mondo in forma unitaria. Immaginiamo una superficie bianca, con sopra macchie nere irregolari. Noi diciamo ora: Qualunque immagine ne nasca, io posso sempre avvicinarmi quanto io voglia alla descrizione dell'immagine, coprendo la superficie con un reticolo (*Netzwerk*) di quadrati rispondentemente fine e dicendo d'ogni quadrato che esso è bianco, o nero.<sup>32</sup> A questo modo avrò ridotto la descrizione

---

<sup>32</sup> Si noti che nella prop. 4.063 (che peraltro è pressoché identica a un passo di NL, p. 203 e s.) Wittgenstein si era servito del medesimo esempio per spiegare il concetto di verità: soltanto dicendo di un quadrato nero (fatto positivo) che esso è nero (o che esso non è bianco) e di un quadrato bianco (fatto negativo) che esso è bianco (o che esso non è nero), enunciamo proposizioni vere, altrimenti diciamo il falso. Ma è evidente che qui siamo in piena tradizione aristotelica, cioè in quella concezione della verità come corrispondenza che, seppure in una forma più raffinata, sarebbe stata riaffermata e 'riabilitata' - come ripete Popper - da Tarski. Cfr. ad es. Aristotele, *Metafisica*, VI, 7, 1011b 25-30; *De interpretatione*, 1, 16a 13-18 e *Categorie*, 4, 2a 8-10. Si noti peraltro che *Metafisica*, IX, 10, 1051b 5-7: "Non perché ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero" (trad. di G. Reale), fornisce una chiave di lettura del tutto naturale per la discussa e apparentemente oscura prop. 3.1432: "Non: 'Il segno complesso < aRb > dice che a sta nella relazione R con b', ma: Che 'a' stia in una certa relazione con 'b' dice che aRb" (su tale prop. si vedano ad es. Anscombe 1959, cap. 6, pp. 81-82 e Hintikka-Hintikka 1986, cap. II, § 5, pp. 67-69). A proposito del fatto che nel *Tractatus*, nonostante le apparenze, sia presente una teoria di tipo tarskiano delle condizioni di verità per le proposi-

della superficie in forma unitaria. Questa forma è arbitraria, perché avrei potuto impiegare con uguale successo una rete (*Netz*) di maglie triangolari o esagonali. È possibile che la descrizione con l'aiuto di una rete di triangoli fosse più semplice, cioè che noi potessimo descrivere la superficie più esattamente con una rete di triangoli più grossa che con una rete più fine di quadrati (o viceversa), e così via. Alle differenti reti corrispondono differenti sistemi di descrizione del mondo (*Den verschiedenen Netzen entsprechen verschiedene Systeme der Weltbeschreibung*). La meccanica determina una forma di descrizione del mondo dicendo: Tutte le proposizioni della descrizione del mondo devono (*müssen*) ottenersi a partire da un certo numero di proposizioni date - gli assiomi della meccanica - in un modo dato. Così essa fornisce le pietre per la costruzione dell'edificio della scienza e dice: Qualunque edificio tu voglia innalzare, lo devi comunque costruire con queste pietre e con queste soltanto.

(Come, con il sistema dei numeri, si deve potere scrivere qualsiasi numero, così con il sistema della meccanica, si deve potere scrivere qualsiasi proposizione della fisica.) (T, prop. 6.341)

E ora vediamo la posizione reciproca di logica e meccanica. (Si potrebbe far consistere la rete anche di figure eterogenee, per esempio di triangoli ed esagoni.) Che un'immagine, come quella menzionata or ora, possa descriversi mediante una rete di forma data, non enuncia *nulla* intorno all'immagine. (Infatti questo vale per ogni immagine di questa specie.) Ma a caratterizzare l'immagine è che essa possa descriversi *completamente* mediante una determinata rete di finezza *determinata*.

Analogamente, nulla enuncia intorno al mondo la possibilità di descriverlo mediante la meccanica newtoniana; ma enuncia invece qualcosa la possibilità di descriverlo mediante essa proprio *così* come appunto lo si può descrivere. E dice qualcosa intorno al mondo anche la possibilità di descriverlo più semplicemente mediante una meccanica che mediante un'altra. (T, prop. 6.342)

Siamo di fronte, pertanto, a una epistemologia che utilizza sia istanze strumentalistico-convenzionalistiche che istanze essenzialistiche, preoccupandosi però di mantenere ben separati i loro domini di appartenenza. Le teorie fisiche sono modelli descrittivi che costituiscono un sistema di calcolo *chiuso* in

---

zioni atomiche, cfr. Hintikka-Hintikka 1986, cap. IV, § 3, pp. 140-141; §§ 4-5, pp. 144-150 (su cui torneremo nel prossimo capitolo) e cap. V, § 2, pp. 177-178 (si veda inoltre, in tutto quest'ultimo paragrafo del libro, pp. 177-181, l'interessantissima discussione sulla necessità di tener ben distinta la nozione di 'raffigurazione' [*Abbildung, picture*], applicabile alla proposizione vera *in quanto* 'immagine' [*Bild*] di uno stato di cose effettivamente sussistente [*bestehend*], da quella di 'rispecchiamento' [*Wiederspiegelung, reflection*], applicabile alla forma logica del linguaggio in quanto 'riflette' [*spiegelt*] o 'mostra' [*zeigt a priori*], attraverso la totalità delle possibilità combinatorie dei nomi, la forma logica della realtà, ovvero la totalità delle possibilità combinatorie degli oggetti). La differenza importante, però, è che Wittgenstein, dal fatto che verità=corrispondenza alla realtà e che *qualcosa è reale se è descritto da una proposizione vera* (cfr. ad es. L 1930-1932, *Lent Term 1930, Lez. A IV*, p. 25), trae la conclusione (in qualche modo idealistica) che realtà = ciò che corrisponde alla classe delle proposizioni vere = ciò che è istituito dalla totalità delle scienze naturali (cfr. T, prop. 4.11), cioè che qualcosa è reale se *e soltanto se* è descritto da una proposizione vera, escludendo così che ciò che non può essere verificato (come le *teorie* scientifiche) possa descrivere qualcosa di reale. Su questa importante questione ontologica connessa alla teoria della verità, su cui torneremo nell'ultimo capitolo di questo libro, cfr. Popper ([1930-1932], 1979), § 46, p. 330; Popper (1963), cap. 3, § 6, p. 201 e Popper (1972), cap. 9, § IV, pp. 429-430.

grado di assicurare la derivazione coerente delle proposizioni, risultate ‘vere’ in base al criterio di verità prestabilito, a partire da un certo numero di assiomi. A un sistema siffatto non si richiede tanto di restituire una conoscenza oggettiva del mondo (i concetti di cui si serve non dicono nulla intorno ai suoi aspetti concreti)<sup>33</sup>, ovvero di porsi come *teoria esplicativa*, quanto di fornire un utile strumento di calcolo per la formazione delle proposizioni empiriche che descrivono fatti singoli e discontinui. Di conseguenza, il criterio di scelta tra i vari possibili sistemi *convenzionali* non può non essere quello della *semplicità*, la quale trova così la propria giustificazione su basi non logiche (come avrebbe poi preteso Popper<sup>34</sup>), ma psicologiche (cfr. T, propp. 6.363 e 6.3631).

D’altra parte, il luogo in cui viene colta un’immagine dell’*essenza ultima* del mondo è la logica, la quale però può solo mostrarla (*zeigen*), esibirla (*aufweisen*), ma non *dirla* (*aussprechen*), in quanto la logica dei fatti non si lascia rappresentare da proposizioni sintetiche (*sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten läßt*, T, prop. 4.0312. Cfr. anche 3.221 e 4.121). *Con la loro struttura* le proposizioni della logica rappresentano la struttura, l’armatura (*das Gerüst*) del mondo: esse non concernono alcunché (*sie »handeln« von nichts*), ma mantengono tuttavia un legame (*Verbindung*) col mondo per mezzo del loro *unico* presupposto che i nomi abbiano significato (*Bedeutung*) e che le proposizioni elementari abbiano senso (*Sinn*: cfr. T, prop. 6.124). La logica dei fatti, ovvero la *sostanza logica* del linguaggio-mondo, rappresenta in tal modo il limite invalicabile del Concepire *per noi*, il che giustifica l’antica idea per cui le leggi della logica costituiscono un limite per le possibilità creative dello stesso Dio. Ciò conduce a quella singolare forma di agnosticismo che caratterizza il *Tractatus*: la scienza è costitutivamente in grado di rispondere a *tutte* le domande formulabili sensatamente, ma *nessuna* delle sue risposte contiene alcunché di essenziale sul mondo e sulla vita, perché l’essenziale è al di fuori del linguaggio possibile.<sup>35</sup> L’inesprimibile, il Mistico, è pertanto *lo stesso mondo* in quanto rivela la propria essenza nella muta e non verbalizzabile forma logica del linguaggio (cfr. T, propp. 3.031, 4.12 e 6.522).

Date queste premesse, si comprende come Wittgenstein, una volta approfondito e precisato meglio il concetto di proposizione inanalizzabile e di

---

<sup>33</sup> “Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull’illusione (*Täuschung*) che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni (*Erklärungen*) dei fenomeni naturali”, dice Wittgenstein (T, prop. 6.371).

<sup>34</sup> Per le discussioni popperiane del concetto di semplicità in riferimento (critico) alla prop. 6.363, cfr. soprattutto il § 15 di Popper ([1930-1932], 1979) ed i §§ 42-46 di Popper (1934, 1959).

<sup>35</sup> “Tutte le proposizioni sono equivalenti (*gleichwertig*)”, si asserisce con glaciale icasticità nella prop. 6.4. Da questo punto di vista l’*enigmatica* negazione dell’esistenza dell’*enigma* (*Das Rätsel gibt es nicht*, T, prop. 6.5) nell’ambito della levigatissima e trasparente superficie del linguaggio-mondo, esprime tutt’altro che “l’orgogliosa affermazione dell’onnipotenza della scienza razionale”, come voleva Carnap (1928, p. 360). Proprio perché è espropriata di ogni potere esplicativo in grado di cogliere una qualche profondità dietro la superficie dei fatti accidentali e privi di valore (ciò che peraltro esclude la possibilità di formulare asserzioni etiche: cfr. T, propp. 6.41 e 6.42, nonché la celebre *Conferenza sull’etica*, in LC, pp. 5-18), la scienza della natura *non può nulla*.

forma logica di una tale proposizione, possa giungere nel 1929 ad enunciare come fondamentale il principio per cui *una proposizione atomica può considerarsi una rigorosa rappresentazione di un accadimento soltanto se nella sua struttura compaiono dei numeri razionali o irrazionali* (cfr. OFL, p. 190). In un determinato sistema di assi cartesiani, ad esempio, una forma proposizionale come  $[x_i-x_j; y_k-y_m]R$  sarebbe la descrizione analitica completa e rigorosa del fatto che nella regione del campo visivo individuata univocamente dalle coordinate tra parentesi si trova una macchia di colore R. È evidente che un linguaggio sufficientemente ricco come quello ordinario possiede un'infinità di altri modi per descrivere il fatto in questione, ma la notazione introdotta è dotata di quella non ambiguità e di quella essenzialità necessarie per fare delle proposizioni così espresse le asserzioni di controllo che cercavamo.

Torna utile a questo punto esaminare la teoria neurathiana delle proposizioni protocollari, per vedere come OFL e gli scritti postumi dello stesso periodo contengano *in nuce* alcune linee di fondo del panlinguismo fiscalistico.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Ciò che rende abbastanza comprensibile da un punto di vista *tecnico* il fatto, sottolineato da Gargani, che “nel corso del suo avvicinamento al fiscalismo di Neurath e al sintatticismo di Carnap, Schlick manifesta contemporaneamente con richiami espliciti l’influsso delle nuove concezioni di Wittgenstein dopo il 1930” (Gargani 1973, p. 114, nota 14). La prospettiva storico-teoretica presupposta dal mio raffronto tra Neurath e Wittgenstein, pertanto, è in contrasto con quella, stabilita ad esempio da Weinberg già nel 1936, che considera il fiscalismo una epistemologia del tutto *alternativa* rispetto a quella rigidamente empiristica e *dualistica* del *Tractatus* e delle posizioni neopositivistiche direttamente ispiratesi ad esso. La difficoltà del criterio wittgensteiniano di senso, che lascia fuori dal campo dell’esprimibile la relazione tra linguaggio e realtà, ammettendo così dei residui non empirici all’interno di una concezione che si propone come un empirismo radicale, e in più la difficoltà derivante dall’identificazione dei limiti del vero con quelli del verificabile attraverso esperienze percettive, che sfocia fra l’altro in un solipsismo metodologico francamente ammesso da Carnap nell’*Aufbau*, condussero secondo Weinberg “a una reazione contro le dottrine di Wittgenstein. Sorse così un’altra filosofia, che è nota come fiscalismo radicale e si produsse una scissione nel gruppo viennese. Questo nuovo sistema può venire considerato, tanto come un tentativo rivolto a correggere gli errori e le difficoltà del positivismo logico, quanto come un sistema del tutto indipendente. Il positivismo logico (...) possiede collegamenti ben definiti con le filosofie empiristiche del passato; il fiscalismo radicale, al contrario, non ha precedenti nel campo della filosofia. La sua unica fonte di idee è la scienza della fisica, in una forma organizzata logicamente” (Weinberg 1936, p. 40). Come cercherò di mostrare, invece, il fiscalismo di Neurath ha radici ben riconoscibili tanto nel *Tractatus* quanto negli scritti e nei colloqui del 1929-30. Un siffatto modo di vedere è possibile solo allentando la troppo rigida interpretazione *neopositivistica* del *Tractatus* (come peraltro ha fatto in seguito lo stesso Weinberg: cfr. l’avvertenza del 1964 alla ristampa di Weinberg 1935 in Weinberg 1966), ed evidenziando una seppur labile e problematica linea di continuità con quegli scritti che in fondo si ponevano come esplicitazione, approfondimento e discussione critica dell’opera giovanile.

Per il rapporto tra Wittgenstein, Carnap e Neurath, cfr. anche Popper (1963), cap. 11, pp. 431-498 (si veda in part. il § 4, pp. 450-465); Carnap (1963), in part. pp. 20-34, e soprattutto Hintikka-Hintikka (1986), cap. VI, in part. § 5, pp. 217-219, dove è ricostruita la vicenda del risentimento di Wittgenstein (manifestato in alcune lettere a Schlick) in occasione dell’uscita dell’articolo di Carnap (1932), dovuto sia al fatto che Carnap si appropriava *a modo suo* dell’idea del ‘linguaggio fiscalistico’ come ‘linguaggio universale’ (strettamente connessa a quella che gli Hintikka chiamano la tesi dell’“ineffabilità della semantica”, per cui è impossibile dire sensatamente nel linguaggio quali siano le relazioni di significato tra il linguaggio stesso e il mondo: cfr. *op. cit.*, cap. 1, § 1, p. 18), sia anche al fatto che egli attribuiva a Neurath (e non *a lui*) la paternità di tale idea. Su tale questione, cfr. anche Monk (1990), parte III,

Cominciamo innanzitutto con un rapido sguardo alla critica consistente che Neurath rivolge a Wittgenstein nella parte iniziale di *Soziologie im Physikalismus*, perché in essa emerge la possibilità di una interpretazione del *Tractatus* alla luce della concezione fisicalistica e *al di là* delle aporie che vi si possono rinvenire. Già l'ultimo periodo del primo capoverso del saggio testimonia il grado di vicinanza della posizione di Neurath e degli altri Circolisti rispetto a quella del *Tractatus*: "Tutti i rappresentanti del Circolo sono d'accordo che la filosofia non esiste come disciplina indipendente dalla scienza con sue proprie proposizioni: il corpo delle proposizioni scientifiche esaurisce infatti l'insieme degli enunciati dotati di senso".<sup>37</sup> Le posizioni si diversificano però non appena si comincia a indicare la strada per giungere alla *Wissenschaftliche Weltauffassung*, come suonava il manifesto programmatico del 1929 firmato da Hahn, Neurath e Carnap, ovvero alla possibilità di vedere (*sehen*) il mondo correttamente (*richtig*), come ebbe a dire Wittgenstein nell'ultima frase della penultima proposizione del *Tractatus*. Ed è proprio *il resto* di questa proposizione che Neurath prende come bersaglio polemico, perché a suo avviso vi è enunciata una *prescrizione di lettura* del *Tractatus* che risulta inaccettabile non solo dal punto di vista della scienza fisicalistica unificata, ma addirittura dal punto di vista della stessa epistemologia elaborata nel libro:

Le mie proposizioni illuminano (*erläutern*) così: Colui che mi comprende (*versteht*), alla fine le riconosce insensate (*unsinnig*), se è asceso (*hinausgestiegen*) per esse - su esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo esser asceso su essa.). Egli deve trascendere (*überwinden*) queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo (T, prop. 6.54).

Secondo Neurath qui siamo di fronte all'idea per cui l'approccio a una corretta visione delle cose, che poi coincide con l'uso sensato del linguaggio, passa attraverso un preliminare *usa e getta* di enunciati privi di senso, cioè metafisici, tra i quali ve ne sarebbero alcuni nel *Tractatus*. Ma le cose non possono stare in questo modo per almeno due ragioni fondamentali:

1) gli enunciati metafisici con funzione elucidatoria non vengono presentati da Wittgenstein isolatamente e in maniera che possano essere riconosciuti dal lettore. Anzi, nel *Tractatus* «noi troviamo ulteriori espressioni che assomigliano più a una dottrina metafisica sussidiaria formulata con una certa discrezione, che non ai gradini di una scala» (Neurath 1932, *ibid.*, p. 19). La proposizione finale, ad esempio, ha una formulazione linguistica fuorviante, perché adombra

---

cap. 14, p. 321. Per una panoramica più generale sui rapporti tra Wittgenstein e i neopositivisti logici, cfr. Voltolini (1997), in Marconi (a cura di) (1997), 1<sup>a</sup> Appendice, § 1, pp. 289-299.

<sup>37</sup> Neurath (1932), in Neurath (1968), p. 17. Si confronti questo passo con le propp. 4.11 e 4.111 del *Tractatus*: "La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali). La filosofia non è una delle scienze naturali. (La parola 'filosofia' deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)."



l'ammissione che vi sia *davvero* 'qualcosa' di *extralinguistico* di cui non si possa parlare (*Wovon man nicht sprechen kann*, appunto), laddove «noi diremmo piuttosto: se veramente ci si vuole astenere del tutto da tentazioni metafisiche, allora 'si taccia', ma non 'di qualcosa'» (*ibidem*).<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Si noti la curiosa somiglianza formale di questo rilievo con quello che lo stesso Wittgenstein, in una lettera a Waismann, aveva mosso a Schlick durante il periodo della preparazione dello scritto programmatico del Circolo: "Proprio perché Schlick è un uomo non comune, merita di non essere messo in ridicolo (...) insieme alla scuola di Vienna di cui è un esponente (...) 'Rinnegare la metafisica' ! Come se *ciò* fosse qualcosa di nuovo ! La scuola di Vienna deve *mostrare* e non *dire* quel che compie (...). L'opera deve lodare il maestro" (cit. in McGuinness 1967, in WCV, p. 7). Ad ogni modo, è difficile negare che il *Tractatus*, unitamente alla lettera 23 a von Ficker, sia caratterizzato da una "raccomandazione non silenziosa del silenzio", come nota giustamente Marino Rosso (Rosso 1976, in OF, p. LXXI), ciò che rende possibile ripetere a proposito del *Tractatus* quanto Ernst Cassirer osservava a proposito delle *Pensées* di Pascal, e in particolare a proposito del fr. 456 [Serini] (= 434 [Brunschvicg]), dove si ha il *paradossale* utilizzo del modello ipotetico-deduttivo proprio della logica della scienza per *dimostrare* la necessità dell'accettazione fideistica da parte della *ragione* umana di un *mistero* come quello della trasmissione del peccato originale, *perché* esso *chiarirebbe* perfettamente il misterioso problema della coesistenza nell'uomo di ogni grandezza e di ogni miseria: "Il *contenuto* della dottrina che il Pascal vuol motivare nelle 'Pensées' è in stridente contrasto col metodo della motivazione stessa. L'armamentario della moderna logica analitica che il Pascal domina come nessun altro, e di cui egli si era servito nei suoi lavori di matematica portandolo alla massima perfezione, doveva servire ora ad esporre e sviluppare il principale quesito della religione" (Cassirer 1932, p. 202. Ma cfr. anche *ibid.*, pp. 203-204). Da questo punto di vista, con la sua idea del *mostrarsi* del Mistico ineffabile nel sentimento del mondo come totalità delimitata (cfr. T, propp. 6.45 e 6.522), Wittgenstein ripeterebbe - con la mediazione di Schopenhauer che *deriva*, ancora una volta in maniera *troppo poco silenziosa*, il mondo della rappresentazione dall'*ineffabile* Volontà - l'operazione di Pascal consistente nel riapplicare a un ordine di discorso metafisico il modello epistemologico della *riduzione del noto all'ignoto*, che secondo Popper sta alla base della scienza occidentale e che la cosmologia presocratica ha affrancato dalla teologia omerica (la *spiegazione* della guerra di Troia per mezzo delle invisibili trame degli déi: cfr. Popper 1963, cap. 1, Appendice, punto 10, p. 112; cap. 2, § IX, p. 155 e § X, p. 166; cap. 3, § 2, p. 177; cap. 6, § V, p. 300). Ma ciò sarebbe vero se si stabilisse definitivamente che Wittgenstein ammetteva l'esistenza di un dominio ontologico extralinguistico e trascendente. Ciò che invece è accertabile con sicurezza è il fatto, già messo in luce nelle pagine precedenti, che Wittgenstein considerava assolutamente inespriabile *almeno una cosa*, e cioè la *forma logica* dei fatti del linguaggio-mondo, il che implica l'*immanenza* del Mistico (se proprio se ne deve 'parlare') nella struttura trascendentale dello stesso linguaggio. E' *qui*, io credo, la paradossale inattaccabilità del *Tractatus*, perché *il mondo del linguaggio* vi è costruito con accorgimenti *ad hoc* - quali l'introduzione di un concetto essenzialistico come quello della 'forma logica' condivisa dal linguaggio e dalla realtà in esso espressa, il criterio di senso e l'ammissione della insensatezza, sulla base di esso, delle stesse proposizioni del *Tractatus* - che lo blindano contro qualsiasi discussione critica e lo rendono così un *dogma protetto*, analogamente a ciò che accade nella *soluzione* hegeliana della Dialettica trascendentale di Kant, basata sulla pericolosa e inattaccabile accettazione della contraddizione come *essenza* del dominio logico-ontologico (su questo punto cfr. Popper 1934, 1959, § 10, pp. 34-35; Popper [1930-1932], 1979, vol. I, § 45, pp. 308-310 e § 46, pp. 329-330; Popper 1963, cap. 15, § 2, pp. 555-556; Popper 1945, vol. II, cap. XI, note 51 e 52, pp. 391-394, cap. XXIV, nota 8, punto 2, pp. 467-468).

Anche se da un punto di vista un po' diverso, e per la verità alquanto apologetico, Musciagli (1974, p. 11) scorge un nesso tra Wittgenstein e Pascal nella possibilità di istituire un parallelismo tra le coppie *esprimibile/inesprimibile* e *esprit géométrique/esprit de finesse*, sempre attraverso la mediazione della distinzione schopenhaueriana tra mondo della rappresentazione e mondo della volontà. A questo proposito è degno di nota il fatto che l'accostamento Pascal-Schopenhauer, decisivo per un'ipotesi di confronto Wittgenstein-Pascal, sia stato avanzato proprio da Nietzsche, il quale ha osservato che "in un senso essenziale Schopenhauer è il primo a *riprendere* il movimento di Pascal (...) [egli] è un Pascal moderno, con i giudizi di valore di Pascal ma senza cristianesimo" (Nietzsche 1887-1888, pp. 96 e 108).

2) sostenere che vi possano essere ‘osservazioni mitologiche preliminari’, come Neurath (*ibid.*, p. 20) definisce le ‘elucidazioni’ (*Erläuterungen*, T, prop. 4.112) di Wittgenstein, equivale a dire che esiste un dominio *pre-linguistico* dal quale possiamo guardare al linguaggio vero e proprio come a un tutto dato. Ma questo è assurdo, perché quando noi ‘parliamo’ del linguaggio con la pretesa di avanzare argomentazioni rigorose (come fa ad esempio Wittgenstein nel *Tractatus*), non facciamo altro, o meglio, non possiamo fare altro, che utilizzare *una parte* del linguaggio per discutere *altre parti* del linguaggio, mantenendo invariate le regole sintattiche e semantiche, ovvero le condizioni di senso. Parimenti impossibile è pretendere di parlare *nel* linguaggio *del* linguaggio come un tutto (“La totalità delle proposizioni è il linguaggio”, T, prop. 4.001), *del* mondo come un tutto *esterno* al linguaggio (“Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose”, T, prop. 1.1) e addirittura del rapporto tra il linguaggio come un tutto e il mondo come un tutto (“La totalità dei pensieri veri è un’immagine del mondo”, T, prop. 3.01):

Enunciati del genere non possono essere salvati considerandoli come ‘elucidazioni’, cioè come enunciati cui si applica un criterio un po’ meno rigoroso; c’è infatti ben poca differenza fra un siffatto tentativo e la metafisica in senso tradizionale ... Come testimoni, non possiamo starcene in disparte rispetto alle nostre testimonianze e fungere contemporaneamente da accusatori, difensori e giudici (Neurath 1932, *ibid.*)

Ma al di là di queste concezioni insostenibili Neurath non manca di sottolineare più volte<sup>39</sup> l’importanza del contributo apportato da Wittgenstein al programma di teorizzazione e di costruzione di un sistema linguistico autosufficiente che proceda di proposizione in proposizione senz’alcuna ipotesi metafisica sulla *natura* del mondo esterno. A Wittgenstein, in particolare, è dovuta secondo Neurath una teoria delle proposizioni che istituisce *nella maniera più rigorosa* la distinzione, già sottolineata fra l’altro da Leibniz, Hume e Kant,<sup>40</sup> tra le tautologie e le proposizioni empiriche, esauendo il carattere di necessità delle prime nell’ambito della loro espressione simbolica e attribuendo un’estensione di significato soltanto alle seconde. In tal modo i sistemi logici e matematici risultano delle mere trasformazioni linguistiche operate sulla base delle regole stabilite per i loro segni,<sup>41</sup> mentre il sistema delle proposizioni os-

<sup>39</sup> Cfr. in particolare *ibid.*, pp.17 e 19, e Neurath (1933), in Neurath (1968), p. 64.

<sup>40</sup> Cfr. a questo proposito Weinberg (1936), pp. 13-16, pp. 21-22 e pp. 75-121, dove l’importanza della teoria wittgensteiniana della tautologia viene ribadita ed ampiamente discussa.

<sup>41</sup> Cfr. ad es. quanto Wittgenstein scriveva a Russell già nel 1913 dalla Norvegia: “Non è affare della logica decidere se il mondo ove viviamo sia realmente così o no. Ma che siano le tautologie, non so ancora dire molto chiaramente neppure io; tuttavia cercherò d’abbozzare una spiegazione. E’ il carattere peculiare (e *sommamente* importante) delle proposizioni *non-logiche* l’*impossibilità* di riconoscerle vere dal segno proposizionale stesso. Se, ad esempio, dico ‘Rossi è stupido’, di questa proposizione non puoi dire per ispezione se sia vera o falsa. Ma le proposizioni della logica - ed esse soltanto - hanno la proprietà che la loro verità, o, rispettivamente, falsità, s’esprime già nel loro stesso segno” (LR, pp. 250-251). L’anno

servative richiede controlli e *decisioni* sul loro valore di verità. Torniamo così alla *natura* delle proposizioni protocollari, di cui ci dovremo ora occupare.

Così come Wittgenstein vuole che una proposizione atomica esprima un fenomeno effettivo (*actual*) debba contenere dei numeri, sì da costituirne l'analisi logica completa, Neurath sostiene che «perché una proposizione protocollare sia completa, è essenziale che vi compaia[no] un nome proprio di persona (...) e un termine tratto dal campo dei termini percettivi».<sup>42</sup> È importante rilevare subito che la richiesta del nome proprio non è una concessione al solipsismo metodologico del primo Carnap, da cui anzi Neurath prende decisamente le distanze. Ogni linguaggio, e quello fisicalistico *a fortiori*, è *intersoggettivo*, per cui non ha senso parlare di linguaggi privati soggettivi che concernono le percezioni proprie di ciascuno di noi e su cui ciascuno di noi edifica la rappresentazione del mondo: «nel linguaggio fisicalistico, infatti, i nomi propri di persona sono sostituibili con coefficienti di stati fisici. Si può quindi distinguere un 'protocollo di Carlo' da un 'protocollo di Otto', ma non ha senso parlare di un 'protocollo proprio' e di un 'protocollo altrui'» (*ibid.*, p. 62). La presenza ingombrante del soggetto che percepisce e che formula asserzioni sulle proprie esperienze percettive era un problema anche per Wittgenstein, il quale avanza un tentativo di soluzione che *apparentemente* richiama quello di Carnap (secondo il quale modelli di proposizioni protocollari sarebbero asserzioni come: 'Adesso gioia', 'Adesso sul tavolo si trova un dado rosso', e così via), ma che in realtà è assai più vicino a quello proposto da Neurath (il quale, come abbiamo appena visto, fa del soggetto una mera variabile):

Tutti i nostri moduli di discorso sono tratti dal normale linguaggio fisico e non si possono impiegare in gnoseologia o in fenomenologia, senza proiettare sull'argomento una falsa luce.

Il semplice modo di dire 'Io percepisco x' è già tratto dal modo d'esprimersi fisico e x dovrebbe essere un oggetto fisico, per es. un corpo. È già falso servirsi

---

dopo, avendo questa volta Moore in persona come interlocutore, Wittgenstein preciserà un po' meglio cosa intende dire: "Ogni proposizione *reale mostra* qualcosa, oltre ciò che dice, sopra l'Universo: infatti, se non ha un senso, non può essere usata; e, se ha un senso, rispecchia qualche proprietà logica dell'Universo. Ad esempio, prendi  $\phi a$ ,  $\phi a \supset \psi a$ ,  $\psi a$ . Basta guardare queste tre proposizioni perché io possa vedere che 3 segue da 1 e 2.; ossia perché veda ciò che è chiamato la verità di una proposizione logica, vale a dire della proposizione  $\phi a \cdot \phi a \supset \psi a : \supset : \psi a$ . Ma questa *non* è una proposizione; ma, vedendo che essa è una tautologia, posso vedere ciò che già vedevo guardando le tre proposizioni. La differenza è che io *ora* vedo CHE essa è una tautologia" (NM, p. 224). Ma si veda soprattutto il dominio della prop. 6. 12 del *Tractatus*, che è in gran parte una rielaborazione di quest'ultimo passo.

<sup>42</sup> Neurath (1933), in Neurath (1968), pp. 57-58. Il celebre esempio di proposizione protocollare fornito da Neurath è: "Protocollo di Otto alle ore 3 e 17: [Il pensiero-parola di Otto alle ore 3 e 16 era: (alle ore 3 e 15, nella stanza, un tavolo era percepito da Otto)]" (*ibid.*, p. 57). È importante sottolineare che per Neurath, contrariamente a quanto avviene nella tradizione atomistica nelle sue varie forme (Russell, Wittgenstein, Carnap), una proposizione protocollare siffatta *non* è irriducibile, essendo possibile ricavarne, tramite la cosiddetta 'soluzione delle parentesi', altre proposizioni *reali*, come ad es. 'Alle ore 3 e 15, nella stanza, un tavolo era percepito da Otto', benché proposizioni siffatte *non siano più* protocollari (cfr. *ibid.*).

di questo modulo in fenomenologia, dove 'x' deve allora designare un dato. Poiché a quel punto nemmeno 'io' e 'percepisco' possono avere il medesimo senso di prima.

Si potrebbe adottare questa rappresentazione: se io, L. W., ho mal di denti, ciò si esprime per mezzo della proposizione 'Esiste mal di denti'. Se abbiamo invece quel che ora si esprime con 'A ha mal di denti', dobbiamo dire 'A si comporta come L. W. quando esiste mal di denti'. Si dice analogamente 'C'è pensiero' (*Es denkt*) e 'A si comporta come L. W. quando c'è pensiero'. (Ci si potrebbe figurare un despota orientale dove il linguaggio sia costruito in modo che il despota sia il suo centro e il suo nome detenga il posto di 'L. W.'). È chiaro che questo modo di esprimersi, per quel che riguarda la sua univocità e intelligibilità, ha lo stesso valore del nostro. Ma è altrettanto chiaro che questo linguaggio può avere ognuno come centro.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> OF, §§ 57d-e e 58a. Cfr. anche WCV, p. 37, dove si ritrova l'esempio del 'despota orientale'. Si noti inoltre la notevole somiglianza del passo citato con il § 17 di *Al di là del bene e del male* di Nietzsche: "Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che mal volentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere - vale a dire, che un pensiero viene quando è 'lui' a volerlo, e non quando 'io' lo voglio (*ein Gedanke kommt, wenn "er" will, und nicht wenn "ich" will*); cosicché è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto 'io' è la condizione del predicato 'penso'. *Esso* pensa (*Es denkt*): ma che questo 'esso' sia proprio quel vecchio famoso 'io', è, per dirla in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una 'certezza immediata'. E infine, già con questo 'esso pensa' si è fatto anche troppo: già questo 'esso' contiene un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso. Si conclude a questo punto, secondo la consuetudine grammaticale: 'Pensare è un'attività, a ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza ...'. Pressappoco secondo uno schema analogo il più antico atomismo cercava, oltre alla forza che agisce, anche quel piccolo conglomerato di materia in cui essa risiede, da cui promana la sua azione, l'atomo; cervelli più rigorosi impararono infine a trarsi d'impaccio senza questo 'residuo terrestre', e forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo 'esso' (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io)" (Nietzsche 1886, pp. 21-22). Tuttavia occorre sottolineare una differenza fondamentale tra il programma nietzscheano di eliminazione del soggetto e quello wittgensteiniano. In Nietzsche, lo smascheramento del soggetto metafisico, dietro la cui pretesa di costituirsi come centro fondante delle strutture categoriali di una conoscenza del mondo *valida a priori* viene visto un semplice pregiudizio grammaticale, ha immediate ripercussioni etiche, perché esso comporta la scomparsa del problema della responsabilità verso se stessi e verso gli altri, e quindi il dispiegarsi di una prospettiva esistenziale le cui modalità peculiari siano, come ha ben messo in evidenza Gianni Vattimo, la *liberazione* e la *sperimentazione* continue (cfr. Vattimo 1974, in part. III, 3, pp. 213-247), condotte all'insegna di un dionisismo ludico e creativo che investa anche le infinite possibilità *frammentarie* che si aprono a una conoscenza mai conclusiva redenta dalle ipoteche della salvezza dell'anima (su questo punto cfr. *ibid.*, II, 3, pp. 117-119 e Nietzsche 1881, aff. 501 e 547; quest'ultimo luogo termina col celebre: "'Che importa di me!' - Sta scritto sulla porta del pensatore futuro"). Viceversa, lo smascheramento della superstizione del soggetto "che pensa" o "che immagina" (*Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht*, suona il primo capoverso della prop. 5.631 del *Tractatus*; ma cfr. anche Q 1914-1916, p. 18 [14-8-'16]) al di qua e al di fuori dell'ordine linguistico oggettivo, è per Wittgenstein solo un passo verso l'esibizione ineffabile, di volta in volta, o del linguaggio ideale stabilito dal *Tractatus*, o dell'essenza oggettiva del linguaggio ordinario inseguita nelle *Osservazioni filosofiche* (cfr. i §§ 1 e 53) oppure infine della stessa multiforme fenomenologia di quest'ultimo descritta nelle *Ricerche filosofiche* (cfr. i §§ 109-129). Ciò lo conduce in una direzione che non è quindi quella critico-sperimentale di Nietzsche, ma quella dogmatico-apologetica di un Berkeley, poiché non soltanto il linguaggio ideale della logica formale cristallina, ma, come nota Popper, anche "il linguaggio ordinario - e con essa la filosofia del linguaggio ordinario - è conservatore" (Popper 1976, § 26, p. 129). Cfr. anche nota 64.

Rimosso l'impaccio del soggetto solipsistico (che già nelle propp. 5.62-5.641 del *Tractatus* era stato ridotto a punto-limite del mondo con *la* realtà ontologico-linguistica ad esso coordinata, sicché il solipsismo veniva a coincidere praticamente col realismo puro) e recuperata la dimensione fondamentale *comunitaria* e intersoggettivamente *oggettiva* del linguaggio,<sup>44</sup> non rimane da fare altro che depurare il linguaggio ordinario dai 'grumi'<sup>45</sup> metafisici che lo intorbidano e lo fanno girare a vuoto. Poco prima che Neurath criticasse l'idea essenzialistica (tipicamente metafisica) dell'esistenza di un linguaggio fenomenistico originario che non richiede verifica, Wittgenstein aveva operato quelle revisioni del *Tractatus* che lo conducono a posizioni che anticipano chiaramente il programma fisicalistico. Non ha senso costruire *a priori* un linguaggio ideale puro che si contrapponga e si sostituisca a quello reale, perché basta mettere ordine in quest'ultimo e stabilire delle notazioni rigorose che fungano da modello per tutte le altre. Secondo Neurath, una proposizione del linguaggio comune 'storico' come "Qui c'è un cubo blu", ad esempio, può essere «espressa come formula fisica in cui la posizione sia determinata per mezzo di coordinate» (Neurath 1932, *ibid.*, p. 23) proprio come aveva prescritto Wittgenstein nel 1929 in OFL. Sarebbe strano se il nostro modo usuale di esprimere i fenomeni non avesse nulla da insegnarci sulla struttura elementare delle forme linguistiche che li rappresentano, se non altro perché «alle congetture intorno alla struttura delle proposizioni atomiche noi siamo guidati dal nostro linguaggio ordinario, il quale usa (*uses*) la forma a soggetto-predicato e quella relazionale» (OFL, pp. 186 e 188). Questa posizione è ribadita in un passo importante del § 53 di OF, e costituisce indubbiamente una riprova della notevole somiglianza dei risultati del ripensamento e dell'approfondimento di taluni punti del *Tractatus* - in queste prime riflessioni dopo il cosiddetto 'ritorno alla filosofia' nel 1929 - con il fisicalismo di Neurath:

Non esiste - come credetti in passato - un linguaggio primario in antitesi con quello comune, col 'secondario'. Si potrebbe tuttavia parlare, contrapponendolo al nostro, di un linguaggio primario, nella misura in cui fosse interdetto in quest'ultimo di esprimere qualunque preferenza per certi fenomeni a danno di altri; esso dovrebbe essere per così dire assolutamente obiettivo.

---

<sup>44</sup> "Il linguaggio protocollare del Robinson Crusò di ieri - osserva giustamente Neurath - e quello del Robinson Crusò di oggi sono reciprocamente così diversi e così simili, come i linguaggi protocollari di Robinson e di Venerdì. Se è possibile, sotto determinate condizioni, definire il linguaggio protocollare di Robinson Crusò di ieri e quello di Robinson Crusò di oggi come *lo stesso* linguaggio, allora, *ferme restando le stesse condizioni*, anche i linguaggi protocollari di Robinson Crusò e di Venerdì possono essere considerati come *lo stesso* linguaggio" (Neurath 1933, in Neurath 1968, p. 61).

<sup>45</sup> Come dice più volte lo stesso Neurath sottolineando la sinonimia tra il tedesco *Ballung*, l'inglese *Clot* e il francese *Grégar*, termini che si possono rendere in italiano con 'grumo': cfr. in Neurath (1968) le pp. 23, 56 e 87.

Partendo da considerazioni analoghe, infatti, Neurath può dire che il linguaggio comune ‘fisicalistico’ non è una sofisticazione di quello ‘storico’, ma una sua *depurazione* che lo *riporta* a quello proprio dei bambini e dei popoli primitivi. Idea, questa, che presuppone una vera e propria (pseudo-) teoria esplicativa dello stato confusamente metafisico del linguaggio ordinario attuale, basata su un *modello di sviluppo* che vede il linguaggio nascere fisicalistico e crescere di solito - e *quindi* corrompersi - verso una direzione metafisica (si noti, per inciso, che un tale “modello” sembra esser stato tacitamente assunto anche da Wittgenstein, come testimonia il sopracitato § 57 di OF):

In un certo senso, la dottrina qui proposta muove da una condizione data dal linguaggio di ogni giorno, che all’inizio è essenzialmente fisicalistico, e che di solito si sviluppa gradualmente in una direzione metafisica. Ciò costituisce un punto di contatto con il ‘concetto naturale del mondo’ (*Natürlicher Weltbegriff*) di Avenarius. Il linguaggio del fisicalismo non è, per così dire, nuovo: esso è il linguaggio familiare ai bambini e a certi popoli ‘primitivi’.<sup>46</sup>

La differenza tra il linguaggio fisicalistico del bambino e quello dell’adulto, allora, sarà solo di tipo *quantitativo*. L’adulto che parla lo *slang* universale fisicalistico è in possesso di un linguaggio *non* diverso, ma *più ricco* rispetto a quello del bambino educato all’uso dello stesso *slang*:

L’espressione ‘palla di ferro’, ad esempio, è impiegata nel linguaggio dei bambini come in quello degli adulti; in questo caso essa è definita da una proposizione in cui compaiono parole come ‘raggio’ e ‘pi greco’, mentre nel linguaggio dei bambini è definita da una proposizione formata da termini come ‘gioco dei birilli’, ‘regalo di zio Rudi’, e così via. Ma lo ‘zio Rudi’ non manca neppure nel linguaggio della scienza più rigorosa, perché in questo ambito la palla fisica è definita da proposizioni protocollari in cui lo ‘zio Rudi’ compare come l’‘osservatore’ che percepisce una palla (Neurath 1933, *ibid.*, p. 56).

---

<sup>46</sup> Neurath (1932), *ibid.*, p. 26. A proposito di una dichiarazione di questo tipo, non si può non osservare che mentre da un lato Neurath critica e rigetta la *mitologia* degli enunciati atomici (o protocollari) originali e definitivamente veri, di cui il *corpus* del linguaggio sarebbe miracolosamente dotato e su cui si edificherebbe l’edificio scientifico, dall’altro introduce surrettiziamente quella che in fondo è solo una *mitologia genealogica* dell’intero *corpus* linguistico. Una così evidente *filosofia* del linguaggio si trova ad essere in stridente contrasto con le decise negazioni dell’esistenza della filosofia come disciplina autonoma, ovvero di enunciati dotati di senso che non siano quelli del sistema unificato della scienza, nonché con le precisazioni (in realtà delle *excusationes non petitae*, come la prop. 6.54 del *Tractatus*, pure citata da Neurath a p. 19) che il programma di costruzione della scienza unificata dei Circolisti non è una *Weltanschauung* nuova da opporre alla vecchia né tantomeno il miglioramento di una *Weltanschauung* vecchia effettuato tramite una chiarificazione dei suoi concetti, giacché “l’opposizione è piuttosto fra ogni concezione del mondo, da una parte, e la scienza, che è libera da ogni concezione del mondo, dall’altra” (*ibid.*, p. 18). Tutto ciò conduce a congetturare che il peculiare panlinguismo fisicalistico della fase intermedia, in cui coesistono esigenza di rigore logico (tipica del primo Wittgenstein) e rivalutazione dei linguaggi primitivi (tipica del secondo Wittgenstein), costituisca una sorta di terreno di snodo cruciale da cui è possibile tentare una lettura unitaria di *tutto* Wittgenstein, come ho suggerito nel mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., cap. I, in part. le già citate pp. 32-35.

#### IV

Alla luce di tutto questo, cerchiamo ora di definire più da vicino la struttura del dominio *assoluto* del linguaggio corretto, servendoci di quelle proposizioni del *Tractatus* in cui Wittgenstein istituisce una procedura per il calcolo della sua cardinalità. In particolare, le proposizioni 4.27, 4.3 e 4.42 potrebbero essere riformulate come segue :

*Per  $n$  stati di cose, ovvero per  $n$  classi-accadimento, esistono*

$$K_n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v} \quad [= 2^n] \text{ possibilità di sussistenza e di insussistenza, ovvero di verità e di falsità delle } n \text{ classi-accadimento, e } L_n = \sum_{k=0}^n \binom{K_n}{k} \quad [= 2^{2^n}] \text{ possibili funzioni di verità (cioè possibilità di concordanza e di non concordanza) delle } n \text{ proposizioni elementari che individuano le } n \text{ classi-accadimento.}$$

Gli elementi del linguaggio, quindi, non sono proposizioni elementari isolate, ma classi di proposizioni elementari isomorfe : il rapporto di isomorfismo è in tal modo trasferito dai poli L-R (Linguaggio-Realtà) all'interno di ciascuna delle classi *isolate* che costituiscono L.

Il linguaggio possibile, pertanto, è uno spazio logico (*logische Raum*) all'interno del quale ciascuna proposizione munita di senso individua un luogo logico (*logische Ort*, T, prop.3.4) formato dal segno proposizionale e dalle coordinate logiche, cioè dalle modalità di connessione dei nomi (T, prop. 3.41), allo stesso modo in cui nello spazio euclideo un luogo geometrico (ad es. una circonferenza) è formato dal grafico e da una relazione tra le coordinate dei suoi punti (l'*equazione* della circonferenza, ad es.  $x^2 + y^2 = 1$ , ovvero *la classe* delle equazioni ad essa equivalenti, cioè  $kx^2 + ky^2 = k$ ). Luogo logico e luogo geometrico concordano nell'essere entrambi la possibilità di un'esistenza (*die Möglichkeit einer Existenz*, T, prop. 3.411) all'interno dei rispettivi domini ontologici. Potremmo dire allora che *una proposizione vera di un modello descrittivo è un luogo logico effettivamente sussistente nello spazio logico e ad essa è coordinata la classe di tutte le proposizioni logicamente equivalenti, cioè derivabili l'una dall'altra, che di solito indichiamo come 'fatto', o accadimento della realtà*<sup>47</sup>, mentre la totalità delle proposizioni vere costituisce il modello di una possibile immagine del mondo (cfr. T, prop. 3.01).

---

<sup>47</sup> Come preciserà lo stesso Wittgenstein, "in sostanza non si è detto se non questo: non è possibile mediante il linguaggio uscire dal linguaggio", per cui "ogni fatto la cui esistenza è presupposta dal senso di una proposizione, sarà da me riguardato come appartenente *al linguaggio*" (OF, §§ 6 e 45a). Si noti inoltre che lo stesso Wittgenstein parlerà della sua proposizione ideale come di *ciò a cui è associata una classe-accadimento* all'epoca in cui ne prenderà le distanze: "Riflettendo sul linguaggio e sul significato possiamo facilmente arrivare a pensare che, propriamente, in filosofia si parli di parole e di proposizioni

Il limite superiore dello spazio logico non è altro che la logica, cioè la classe di tutte le possibili tautologie, il cui essere *trascendentale* (cfr. T, prop. 6.13), vale a dire *prima* di ogni esperienza (cfr. T, prop. 5.552), si fonda sulla circostanza che le sue formule prive di senso non stanno in alcuna relazione di raffigurazione con la realtà, lasciandole quindi la infinita totalità dello spazio logico e ammettendo ogni possibile situazione. Ciò spiega perfettamente cosa intende Wittgenstein quando afferma che “la logica riempie [*erfüllt*] il mondo” e che “i limiti del mondo sono anche i limiti di essa” (T, prop. 5.61)

Il limite inferiore dello spazio logico, invece, è la contraddizione, la cui non raffiguratività si esprime nel fatto che essa non lascia alla realtà alcun punto dello spazio logico, poiché non ammette alcuna situazione concepibile (cfr. T, propp. 4.461, 4.462 e 4.463. Ma cfr. anche la prop. 5.143).

La certezza della tautologia, la possibilità della proposizione e l'impossibilità della contraddizione creano una gradazione logico-ontologica che la teoria della probabilità interpreta assegnando probabilità  $p = 1$  alla tautologia, probabilità  $0 < p < 1$  alla proposizione e probabilità  $p = 0$  alla contraddizione (cfr. T, propp. 4.464 e 5.152).

Le conseguenze di carattere ontologico di ciò sono rilevanti. La tautologia è una pseudo-proposizione che asserisce *nulla* (*Sie sagt Nichts*, T, prop. 5.142) perché lascia alla realtà tutto il campo delle possibilità, essendo possibile dedurla da qualsiasi altra proposizione. Ciò è una conseguenza immediata delle condizioni di verità del connettivo logico del condizionale: poiché una funzione di verità della forma  $p \rightarrow q$  è vera se e solo se  $p$  è falso oppure  $q$  è vero (in simboli  $p \rightarrow q \leftrightarrow \neg p \vee q$ ), consegue che, ad esempio, ogni proposizione del tipo  $s \rightarrow (p \vee \neg p)$  è sempre vera qualunque cosa sia l'antecedente  $s$ , in quanto il conseguente è una tautologia (in questo caso il principio del terzo escluso).

La contraddizione, d'altra parte, asserisce *tutto*, poiché non lascia alla realtà alcun margine di possibilità, essendo possibile dedurre da essa qualsiasi proposizione. Anche questa è una conseguenza immediata delle condizioni di verità del connettivo logico del condizionale: poiché una funzione di verità della forma  $p \wedge \neg p$  è sempre falsa, segue che la funzione  $(p \wedge \neg p) \rightarrow q$  è sempre vera qualunque cosa sia  $q$ .

È interessante osservare che Wittgenstein esprime questa circostanza dicendo che “la contraddizione riempie [*erfüllt*] tutto lo spazio logico” (T, prop. 4.463), proprio come dirà a proposito del rapporto tra la logica e il mondo (cfr. la sopracitata prop. 5.61). In effetti il contenuto logico, cioè la classe-

---

non già in senso assolutamente casalingo, ma in un senso sublimato, astratto. - Come se una determinata proposizione non fosse, propriamente, ciò che un uomo qualsiasi pronuncia, ma fosse un'entità ideale (la ‘classe di tutte le proposizioni che hanno il medesimo significato’, o cose del genere)” (GF, parte I, § 77b. *Corsivo mio*). Cfr. anche L 1930-1932, Michaelmas Term 1930, Lez. B I, p. 42: “Proposizione e giudizio sono la stessa cosa, eccettuato il fatto che la proposizione è il ‘tipo’ di cui il giudizio (espresso in un particolare luogo da una particolare persona in un dato momento) è una occorrenza: cfr. un certo numero di riproduzioni di un progetto o di una fotografia”.



conseguenza (cfr. nota 51), di una contraddizione esaurisce tutte le possibilità di concordanza e di non concordanza dello spazio logico: se esso è costituito da  $n$  stati di cose, ovvero da  $n$  proposizioni elementari, la cardinalità di questa classe è pari a  $L_n$ . L'*erfüllt* della prop. 4.463 va quindi inteso proprio nel senso di riempimento *materiale*, in quanto la contraddizione viene a porsi quasi come il correlato oggettivo di un'idea della totalità del Possibile:

Dire che, da tutte le proposizioni, segue il contrario di « $p \wedge \neg p$ », è quanto dire che « $p \wedge \neg p$ » dice nulla? - Secondo la mia regola (...) la contraddizione dovrebbe anzi dire più di tutte le altre proposizioni.



Anche se una proposizione che dice molto è falsa, dovrebbe essere interessante proprio che essa sia falsa. Sorprende che la negazione di una proposizione che dice molto debba essere una proposizione che dice proprio nulla.<sup>48</sup>

L'*erfüllt* della prop. 5.61, invece, va inteso nel senso - diciamo così - kantiano di riempimento *formale*, ovvero di condizione *a priori* di possibilità: la logica, pertanto, costituisce bensì un'immagine speculare (*ein Spiegelbild*), ma non tanto *del* mondo, come dice un po' incautamente la prop. 6.13, quanto, appunto, dei suoi *limiti* trascendentali.

Per concludere, si può osservare che altro modo per esprimere quanto detto è il seguente. Poiché la tautologia ha probabilità uno, essa porta con sé zero bit di informazione (essendo il bit di informazione, o “contenuto”  $C(x)$  di un asserto  $x$ , definito come il logaritmo in base due dell'inverso della probabilità di  $x$ <sup>49</sup>), cioè contenuto informativo nullo; poiché invece la contraddizione ha probabilità zero, essa porta con sé un numero, diciamo così,<sup>50</sup> ‘infinito’ di bit di informazione, e ciò vorrebbe dire che il suo contenuto informativo è pari a quello della classe di tutte le asserzioni possibili, ovvero, usando la terminologia di Popper, che il suo contenuto empirico, consistente nella classe dei suoi falsificatori potenziali, *coincide* con il suo contenuto logico, che è la classe di tutte le asserzioni possibili, per cui una contraddizione, permettendo la deriva-

<sup>48</sup> Q 1914-1916, p. 156 (11-6-'15). Su questo punto si vedano anche Anscombe (1959), p. 71, e Trinche-ro (1986), p. XVII.

<sup>49</sup> Si ha cioè  $C(x) = \log_2 1/P(x)$ , da cui anche  $C(x) = \log_2 [P(x)^{-1}] = -\log_2 P(x)$ . Cfr. Popper (1934, 1959), Appendice \*IX, p. 453 s.

<sup>50</sup> Ma si tratta ovviamente di un'espressione impropria, se non addirittura *grammaticalmente scorretta*, come direbbe Wittgenstein. Cfr. OF, § 142 e sgg., e *ivi*, Appendice B, *Il concetto di infinità nella mate-matica* (1931), pp. 267-277, dove è rigettata ogni idea dell'infinito come quantità *attuale* ed è sostenuta una concezione decisamente potenzialistica (infinito come infinita possibilità di proseguire una serie), sulla base di un'analisi grammaticale dei contesti d'uso nella quale emerge che la parola ‘infinito’ equiva-le a un'espressione del tipo ‘e così via all'infinito’.

zione di ogni asserzione, è contemporaneamente falsificata da qualsiasi asserzione.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Cfr. Popper (1934, 1959), § 23, p. 82 s. e § 35, p. 118. In quest'ultimo luogo ricorre la prima definizione in termini insiemistici dei concetti (tra loro strettamente legati da un rapporto di corrispondenza biunivoca) di "contenuto logico" e "contenuto empirico": "Definisco il *contenuto empirico* di un'asserzione *p* come la classe dei suoi falsificatori potenziali (...). Il *contenuto logico* si definisce, con l'aiuto del concetto di derivabilità, come la classe di tutte le asserzioni non-tautologiche derivabili dall'asserzione in questione. (Può essere chiamato la sua 'classe-conseguenza').". Fra i numerosi altri luoghi in cui Popper ripete questa definizione, rimando in particolare a Popper (1976), § 7, p. 28 e sgg., dove egli, in relazione alla sua idea per cui le leggi di natura "quanto più vietano, tanto più dicono" (Popper 1934, 1959, § 6, p. 23), strettamente connessa alla definizione di "contenuto empirico", ricorda brevemente in nota la curiosa 'dimenticanza' di Carnap (raccontata più in dettaglio in Popper 1934, 1959, Appendice \*IX, nota 8, pp. 444-445), su cui avremo modo di tornare ma che in questo contesto risulta particolarmente interessante: "Questa idea fu adottata da Rudolf Carnap nella sezione 23 della sua *Introduction to Semantics* (...). Carnap attribuisce qui l'idea a Wittgenstein, «per un errore di memoria», come egli stesso scrive nella sezione 73 del suo *Logical Foundations of Probability* (...), dove l'attribuisce a me" (*ivi.*, pp. 204-205, nota 15). Come dimostra inequivocabilmente Q 1914-1916, p. 156 (11-6-'15), sopra riportato nel testo relativo alla nota 48, Wittgenstein è andato *molto* vicino all'idea di Popper già all'epoca dei *Quaderni*, ma il suo approccio verificazionista e strumentalista gli ha forse impedito di scorgerne le importanti conseguenze epistemologiche, la piena e consapevole formulazione delle quali, dal punto di vista della storia della filosofia della scienza, resta comunque merito esclusivo di Popper (cfr. *infra*, Parte II, cap. II, § I, pp. 88-89).

## CAPITOLO IV

### UN REALISMO INTERNO

#### I

Quanto siamo venuti dicendo fin qui può essere ulteriormente chiarito se consideriamo più da vicino l'interpretazione avanzata della struttura del linguaggio-mondo elaborata nel *Tractatus* alla luce della consueta lettura del rapporto L-R nei termini della *rappresentazione proiettiva* dei fatti extralinguistici (R) da parte delle proposizioni dotate di senso (L). Per una esposizione di quest'ultima mi servirò della classica formulazione di Weinberg, anche perché essa è un tentativo di presentare la teoria wittgensteiniana del rapporto L-R nella maniera più completa e rigorosa possibile, al fine sia di sottrarla alla facile critica avanzata da Schlick nella sua *Teoria generale della conoscenza* (1918&1925), sia di criticarla a sua volta su di un piano teoreticamente più consistente e con risultati magari *definitivi*.

Perché un fatto possa essere inteso come raffigurazione di un altro fatto è necessario che tra raffigurante e raffigurato ci sia almeno una identità di struttura, ovvero di quella che Wittgenstein chiama "Form der Abbildung", la forma di raffigurazione propria dell'immagine (cfr. T, prop. 2.17). Così, un fatto che abbia forma spaziale può essere assunto ad immagine di tutto ciò che è spaziale; un fatto invece che abbia 'forma' cromatica può essere usato per rappresentare tutto ciò che è cromatico, e così via (cfr. T, prop. 2.171). Ora, siccome una proposizione è un fatto (cfr. T, prop. 3.14) e la sua forma di raffigurazione peculiare è la forma logica, essa può essere usata come segno raffigurante strutture logiche della realtà, ovvero *fatti* non linguistici. In quanto è assunta come immagine logica, una proposizione è in grado di raffigurare un fatto possibile (cfr. T, prop. 2.201), e quest'ultimo è ciò che chiamiamo il suo *senso* (cfr. T, prop. 4.031). Dato poi che più fatti, cioè più proposizioni, possono essere in grado di raffigurare lo stesso fatto della realtà, occorre tenere ben distinte le proprietà *essenziali* da quelle *accidentali* di una proposizione: «i caratteri non essenziali di una proposizione sono quelle caratteristiche di un linguaggio particolare, o di un particolar modo di espressione, che scompaiono quando la proposizione è tradotta da un linguaggio a un altro, o quando viene espressa prima oralmente e poi per iscritto; i caratteri essenziali sono invece quelli che rimangono costanti attraverso tutte le trasformazioni di questo gene-

re. Wittgenstein sostiene che la forma logica è il carattere comune invariabile dei diversi modi usati per esprimere una proposizione: perciò due o più fatti, che pur differiscano tra loro in molti particolari, possono, se hanno comunità di forme, venire usati per esprimere lo stesso senso, cioè per raffigurare lo stesso fatto oggettivo. È pertanto necessario emendare la definizione di proposizione: una proposizione è un fatto usato per raffigurare un altro fatto, o una classe di fatti usata per raffigurare un altro fatto. Nel primo caso, la struttura del fatto proposizionale è identica alla struttura dell'altro fatto; nel secondo caso, la classe dei fatti gode di una struttura comune, e questa è identica alla struttura del fatto rappresentato» (Weinberg 1936, p. 56).

Da tutto ciò risulta chiaramente che occorre distinguere anche tra una proposizione, il suo senso e il suo valore di verità. Queste tre cose non possono coincidere, come si vede ad esempio dal fatto che 'Cesare ama Bruto', 'Brutum amat Caesar' e 'Bruto è amato da Cesare' sono tre differenti proposizioni che però esprimono un unico senso, cioè un'unica situazione possibile che noi *afferriamo* indipendentemente dalla circostanza che essa si accordi o meno con la realtà (cfr. Weinberg 1936, p. 57 e T, prop. 4.024).

A questo punto Weinberg introduce la propria interpretazione radicalmente empiristica della teoria wittgensteiniana delle proposizioni: «il riferimento ultimo di tutte le proposizioni aventi per noi un senso, è il campo empirico. Perciò i fatti atomici sono fatti dell'esperienza, il senso della proposizione va cercato nell'esperienza e soltanto in essa (...) Wittgenstein deve quindi mostrare che le proposizioni generali sono riducibili a proposizioni elementari; che le descrizioni sono trasformabili in rappresentazioni; che le rappresentazioni, cioè le proposizioni elementari, riguardano semplicemente ed esclusivamente la realtà empirica» (Weinberg 1936, pp. 57-58). Come già abbiamo visto all'inizio del primo capitolo, la conclusione di Weinberg è che Wittgenstein non è riuscito nel suo compito, perché la sua logica delle proposizioni elementari e la sua ontologia degli oggetti semplici hanno bisogno ineluttabilmente l'una dell'altra per essere giustificate e quindi tutto finisce in una *petitio principii* (cfr. *ibid.*, pp. 69-71).

Ma *in che modo* una proposizione è la raffigurazione di un fatto? Poiché Wittgenstein asserisce che la verità di un'immagine proposizionale consiste nella concordanza (*Übereinstimmung*) del suo senso con la realtà, e che di conseguenza la sua falsità consiste nella discordanza (*Nichtübereinstimmung*) di tale senso con la realtà (cfr. T, prop. 2.222), occorre precisare meglio la natura di questo 'accordo' tra fatti di L e fatti di R.

La prima dettagliata analisi di questo problema è dovuta a Schlick, il quale però perviene a una conclusione decisamente critica nei confronti della concezione raffigurativa del *Tractatus*, in quanto vi scorge l'idea più ingenua possibile di accordo, vale a dire quella di uguaglianza o perlomeno di somiglianza:

Nel linguaggio ordinario, accordo significa null'altro che uguaglianza. Due toni, due colori, due misure, due opinioni si accordano se sono uguali. Ovviamente la parola "accordo" non può qui venire usata in questo senso, poiché il giudizio è qualcosa di completamente diverso dal giudicato ..., non gli è eguale; e ciò potrebbe venire negato soltanto dal punto di vista di ardimentosi sistemi metafisici, che pongono in generale il pensiero uguale all'essere, e intorno ai quali non sprecheremo qui parole.

Se qui accordo non significa eguaglianza, potrebbe forse significare similarità. Ma sono i nostri giudizi in qualche modo simili ai fatti? Similarità dovrebbe qui significare almeno eguaglianza parziale, e quindi dovrebbe essere possibile trovare nei giudizi certi momenti, che si mostrano anche nei fatti stessi. Nelle verità concettuali pure, dove l'oggetto giudicato consiste, come il giudizio stesso, esclusivamente di forme ideali, si potrà certamente trovare in certe circostanze qualcosa di eguale nelle due parti (nel giudizio e nel giudicato); questo però non può essere il requisito essenziale per la verità, poiché anche le proposizioni intorno a cose reali hanno la pretesa di riuscire vere - anzi proprio rispetto ad esse, per prime, diventa un problema la natura della verità - ma in tali proposizioni si cercheranno invano questi momenti eguali (al giudicato). E infatti i concetti che compaiono nei giudizi non sono certo della stessa natura degli oggetti reali, che essi designano, e anche le relazioni fra concetti non sono eguali alle relazioni fra le cose, poiché in queste ultime rientrano sempre momenti temporali e spesso anche momenti spaziali, laddove le relazioni fra concetti sono non-spaziali e non-temporali. Nel giudizio "la sedia sta alla destra della tavola" il concetto di "sedia" non è posto alla destra del concetto di "tavola".

Il concetto di accordo si liquefa, così, ai raggi dell'analisi, in quanto lo si voglia intendere come eguaglianza o come similarità; e ciò che rimane di esso è soltanto un coordinamento univoco. In questo consiste la relazione dei giudizi veri con la realtà; e tutte quelle ingenue teorie, secondo le quali i nostri giudizi e concetti dovrebbero in certo modo "raffigurare" la realtà, rovinano alla base ... Il giudizio riesce così poco a raffigurare la natura del giudicato, come la nota a ritrarre il tono, o come il nome di un uomo a effigiare la sua personalità.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Schlick (1918&1925), pp. 56-57, cit. in Weinberg (1936), pp. 59-60. Questa critica di Schlick è stata invece accolta da Popper, il quale però non ne accetta il tentativo di soluzione del *disperato* problema di una chiara formulazione dell'unica idea di verità oggettiva sostenibile, e cioè quella di verità come corrispondenza ai fatti: "Per addurre i motivi per cui la situazione appariva a tal punto priva di speranze, basterà ricordare (...) [il *Tractatus*] di Wittgenstein, e la teoria, sorprendentemente ingenua, della verità come immagine o proiezione. In quell'opera, una proposizione era concepita come immagine, o proiezione, del fatto di cui fungeva come descrizione, ed era dotata della stessa struttura (o "forma") del fatto in questione: proprio come un disco è immagine o proiezione di un suono, e condivide alcune delle sue proprietà strutturali. Un altro inutile tentativo di spiegare questa corrispondenza fu compiuto da Schlick, che fornì una critica eccezionalmente chiara, e davvero distruttiva [qui c'è un rinvio proprio alle pp. 56-57 della *Erkenntnislehre*], delle diverse teorie della corrispondenza - compresa quella dell'immagine o proiezione - ma a sua volta ne propose una non migliore. Egli interpretò la corrispondenza in questione, come corrispondenza uno-a-uno fra le nostre designazioni e gli oggetti designati, sebbene abbondino esempi in contrario, che confutano questa interpretazione (ad esempio, designazioni che si riferiscono a più oggetti; o oggetti designati da più designazioni). Tutto questo cambiò con la teoria della verità, e della corrispondenza di un'asserzione ai fatti, che si deve a Tarski" (Popper 1963, cap. 10, § VII, pp. 382-383). Analoghe osservazioni in Popper ([1969], 1994), cap. 4, pp. 136-137, e soprattutto in Popper (1972), cap. 8, § 4, pp. 410-412, dove Popper aggiunge due altre osservazioni. Innanzi tutto egli fornisce un'ulteriore confutazione della concezione raffigurativa del linguaggio ricordando ironicamente un noto aneddoto: "Ci si

Weinberg, però, osserva giustamente che un'obiezione simile può essere da Wittgenstein facilmente respinta, poiché i requisiti che questi richiede affinché abbia luogo una raffigurazione sono due: a) che il fatto raffigurato e quello assunto a sua immagine abbiano lo stesso numero di parti distinguibili mediante un'analisi logica e b) che la struttura del primo sia identica alla struttura del secondo. L'identità formale che sussiste tra il raffigurante e il raffigurato è pertanto di natura ben precisa, e un'obiezione come quella di Schlick mostra di non cogliere la necessità che le condizioni esplicitate da Weinberg vengano soddisfatte *entrambe* nello stesso tempo. Se così stanno le cose, un fatto dotato di struttura temporale, ad esempio, non può raffigurarne un altro la cui struttura sia spaziale, anche se entrambi possiedono lo stesso numero di elementi: «così, per usare l'esempio di Schlick, le note di una melodia sono eguali di numero ai toni dello strumento o della voce, ma la relazione fra le note nello spartito e la relazione fra i toni dello strumento o della voce non sono identiche, poiché la prima relazione è spaziale mentre la seconda è temporale» (Weinberg 1936, p. 60).

Si può notare di passaggio che significativamente qui Weinberg non è molto fedele alla lettera del *Tractatus*, perché l'"esempio di Schlick" è in realtà di Wittgenstein: «A prima vista, la proposizione - quale, ad esempio, è stampata sulla carta - non sembra essere un'immagine della realtà quale essa tratta. Ma, a prima vista, neppure la notazione musicale sembra essere un'immagine della musica, e neppure la nostra notazione grafica dei suoni (notazione fonetica mediante lettere dell'alfabeto) sembra essere un'immagine del nostro linguaggio fonico. Eppure questi linguaggi segnici si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano. (...) Il disco fo-

---

ricorda della famosa storia di Livingstone che fu introdotto da un interprete ad un re negro cui egli chiese, 'Chi sei?'. Il re negro rispose con una parola, e l'interprete cominciò a parlare, a parlare, a parlare, per dieci minuti, traducendo a Livingstone la parola nella forma di una lunga storia dei dolori del re. Allora Livingstone chiese se il re avesse bisogno di assistenza medica, e allora il re cominciò a parlare, a parlare, a parlare. E l'interprete tradusse tutto in una parola: 'No'." (p. 411). Benché io non condivida questa interpretazione, mutuata da Schlick, nei termini di un'ingenua teoria proiettiva, considero tuttavia fondamentale la *seconda* osservazione di Popper, in cui egli mette in luce il pericoloso vicolo cieco in cui va a cacciarsi Wittgenstein quando dichiara *da un lato* che la verità dei pensieri del *Tractatus* è inattaccabile e definitiva (*scheint mir die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv*, T, "Vorwort"), e *dall'altro* che chi comprende le proposizioni con cui tali pensieri sono espressi alla fine le dovrà considerare insensate (cfr. T, prop. 6.54.) alla luce della sua stessa concezione dell'inesprimibilità, *nel* linguaggio, della relazione di esso col mondo (cfr. ad es. T, prop. 2.172): "la sua considerazione che i suoi lettori vedranno che ciò che egli dice è privo di senso conferma così ciò che gli oppositori della teoria della corrispondenza hanno sempre detto della teoria della corrispondenza, cioè che non ha significato parlare della corrispondenza fra una proposizione e un fatto" (pp. 411-412), ciò che condurrebbe bensì al *silenzio* sulle questioni più stimolanti della filosofia (in quanto legate non solo al bisogno di conoscere il mondo, ma anche a quello di conoscere il *modo* e quindi il *valore* di questa conoscenza), ma si tratterebbe del silenzio della *morte* della ragione, interrotto soltanto dal chiacchiericcio di una salmodiante apologia della Dottrina del *Tractatus*. Su questo punto si veda anche il cap. IV del mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., pp. 137-147.

nografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, stanno tutti l'uno con l'altro in quell'interna relazione di raffigurazione (*abbildenden internen Beziehung*) che sussiste tra linguaggio e mondo» (T, propp. 4.011e 4.014).

Ciò che consente allora la rappresentabilità dei fatti sul piano del linguaggio dev'essere qualcosa che permane invariato pur passando attraverso tutte le proiezioni possibili: «nella proiezione geometrica una figura può venire proiettata su di una superficie in modo che il risultato sia del tutto diverso visibilmente dall'originale; le leggi della proiezione geometrica stabiliscono, però, che certe proprietà rimangono invarianti per tutte le possibili proiezioni di una data figura. Queste proprietà formali, che restano invarianti, sono dette proprietà proiettive della figura originaria; sono dunque identiche le proprietà proiettive della figura data e di tutte le sue possibili proiezioni (...) Le proprietà proiettive di un fatto rimangono costanti attraverso tutte le possibili proiezioni. Ne segue che la forma logica di un fatto può essere identica a quella di un altro fatto anche se le entità e le relazioni dell'uno differiscono da quelle dell'altro. È in questo senso, cioè nel senso dell'identità formale delle proprietà proiettive, che va intesa la dottrina di Wittgenstein, secondo cui occorre vi sia una identità formale fra due fatti se uno ha da raffigurare l'altro» (Weinberg 1936, p. 61-62).

Esposta la teoria in questi termini, rimane da risolvere una difficoltà. Quando è usata come simbolo, una proposizione è *un* fatto che raffigura un altro fatto; quando invece è considerata un mero segno grafico o fonico, una proposizione è una *collezione* di fatti, non un fatto singolo. Ma se lasciassimo passare questo duplice modo di interpretare *uno stesso* fatto proposizionale, osserva Weinberg, violeremmo il principio dell'indipendenza reciproca dei fatti (che, come visto, è stato energicamente sottolineato da Wittgenstein), perché avremmo *una* proposizione-simbolo *composta* dai singoli fatti che si legano per andare a costituire la proposizione-segno. La via d'uscita più ragionevole sembra allora quella di considerare la proposizione-simbolo come un fatto *diverso* dalla proposizione-segno, malgrado entrambi i fatti siano formati dagli stessi oggetti: «prendete, per esempio, la proposizione “Socrate ama Alcibiade”; essa, presa nella sua oggettività effettuale, è una serie di fatti “S-o-c-r-a-t-e a-m-a ...”; come simbolo, invece, non è una serie di fatti ma un solo fatto “S-a-A”, cioè un complesso di tre elementi. Ma in un caso e nell'altro è composta dagli stessi oggetti» (*ibid.*, pp. 62-63).

## II

Questa, secondo Weinberg, è la teoria della connessione fra linguaggio e realtà sostenuta da Wittgenstein nel *Tractatus*, teoria che si fonderebbe

sull'essenziale isomorfismo tra i poli L-R, garantito dalla permanenza delle proprietà logiche strutturali attraverso tutti i processi proiettivi omologhi. La forza di questa interpretazione è dimostrata dal fatto che essa è stata accolta senza riserve anche da chi ha poi inteso rigettare, o perlomeno ridimensionare, l'impostazione rigidamente empiristica del lavoro di Weinberg. Un esempio particolarmente significativo da questo punto di vista è Musciagli (1974), che contiene una sezione sull'"Isomorfismo" incentrata proprio sulla pagina di Weinberg (citata sopra) in cui si avanza l'analogia con le proiezioni geometriche.<sup>53</sup> Eppure già nell'"Introduzione" Musciagli avverte che «il problema del *Tractatus* non è quello di fondare l'empirismo radicale, come sostengono il Weinberg nell'*Introduzione al positivismo logico* e il Colombo nell'"Introduzione" alla sua traduzione italiana - che è la prima - del *Tractatus*» (Musciagli 1974, p. 13), non accorgendosi che la teoria dell'isomorfismo tra dominio linguistico e dominio ontologico extralinguistico, così come è stata esposta da Weinberg, è del tutto organica con la sua "lettura neopositivistica" (*ibid.*, p. 72, nota 62), che pure egli vuole correggere. Difatti, tutta l'analisi di Weinberg sfocia nella esplicitazione delle difficoltà insuperabili, dal punto di vista della elaborazione di un rigoroso *Abgrenzungskriterium* tra scienza e pseudo-scienza, in cui va ad imbattersi una concezione che, partendo dal *postu-*

<sup>53</sup> Cfr. Musciagli (1974), pp. 66-72, e in part. p. 70). Ma cfr. anche Gargani (1973), p. 39 s., e Valent (1989), dove ancora, in perfetta consonanza con l'interpretazione weinberghiana, si legge: "la 'raffigurazione' (*Abbildung*) che si produce nel linguaggio non comporta, dunque, alcuna somiglianza esteriore tra figura e raffigurato; così come non tiene conto dello specifico aspetto sensibile dei due. Per quanto possano variare i metodi proiettivi e i materiali della proiezione, ciò che in ogni caso si mostra costante è l'*isomorfismo* (identità di forma) tra immagine e fatto. Ciò significa che entrambi devono esibire la stessa quantità e la stessa articolazione degli elementi formali che li costituiscono; devono, insomma, possedere la stessa 'molteplicità logica', come è tipico dei 'modelli' della meccanica hertziana" (cap. II, § 1, p. 51). Si noti inoltre che anche Valent, come Gargani (*op. cit.*, p. 117), non mancherà di ricordare, nel capitolo dedicato alla storia della critica, da un lato "le carenze" (*op. cit.*, p. 265) della lettura rigidamente empiristica del *Tractatus* proposta inizialmente da studiosi del neopositivismo come Weinberg e Barone, e dall'altro il fatto che tali carenze siano state ammesse in seguito da loro stessi (cfr. *supra*, nota 36). Gargani e Valent, dunque, utilizzano uno schema espositivo della teoria dell'isomorfismo tra struttura logica del linguaggio e struttura ontologica della realtà che, partendo dall'interpretazione geometrica (dovuta a Weinberg) del *Gesetz der Projektion* della prop. 4.0141, giunge ai *dynamische Modelle* di Hertz cui Wittgenstein allude nella prop. 4.04, allorché asserisce che la proposizione deve possedere la medesima molteplicità logico-matematica del fatto che rappresenta. Ora, io ritengo che sopravvalutare, come fa soprattutto Gargani, questo richiamo all'epistemologia di Hertz, al fine di corroborare la tesi che nel *Tractatus* si troverebbe espressa una concezione contemporaneamente dualista e isomorfista, significa semplicemente accettare l'idea che Wittgenstein abbia potuto interpretare in chiave *spinoziana*, anziché kantiana, le *Uebereinstimmungen zwischen der Natur und unserem Geiste* di cui Hertz parla nell'introduzione a *Die Prinzipien der Mechanik* (1894: cfr. Gargani 1973, p. 39. Per il kantismo epistemologico di Hertz, cfr. Valent 1989, cap. II, § 1, pp. 28, 50 e cap. IV, p. 268). Ma un'idea di questo genere è chiaramente smentita dalla seconda allusione ad Hertz che si trova nel *Tractatus*. Dopo aver rilevato che leggi come il principio di ragion sufficiente, di cui si serve la rete costituita da un modello meccanico di descrizione, *trattano della rete stessa e non di ciò che la rete descrive*, ovvero ineriscono alla grammatica logica della teoria adottata (cfr. T, prop. 6.35), Wittgenstein, del tutto kantianamente, aggiunge: "nella terminologia di Hertz, si potrebbe dire: solo connessioni *conformi ad una legge* sono *pensabili*" (T, prop. 6.361). Per un'ampia analisi del rapporto Wittgenstein-Hertz, cfr. Griffin (1964); ma si veda anche l'interessante accenno a questo rapporto in Popper ([1956], 1982), "Introduzione", § 2, pp. 59-60.



*lato metafisico* dell'isomorfismo, deve spiegare da un lato l'equivalenza tra senso e verificabilità e dall'altro la conseguente riducibilità delle asserzioni generali a proposizioni atomiche. In tale analisi, poi, egli finisce con l'accogliere apertamente le critiche popperiane a Wittgenstein e al neopositivismo: «entro i limiti fissati da questa teoria della sintassi logica, si incontrano dunque contraddizioni intollerabili ed altri errori che la rendono inaccettabile. Vi è poi un'altra difficoltà (...) che sta al di fuori dei limiti anzidetti, ma è nondimeno assai importante: il criterio positivistico del significato include nel campo delle pseudoproposizioni tutte le formule prescrittive e tutte le teorie. Non vi è possibilità di verificare una istruzione o un ordine. Le locuzioni, che esprimono istruzioni e ordini, sono prive di significato. I principi etici e le istruzioni dei manuali scientifici sono, dunque, altrettante specie di nonsenso. Le teorie sono gruppi di funzioni proposizionali (di solito sistemate assiomaticamente). Non vi è possibilità di verificare una funzione proposizionale. Le teorie sono perciò dei nonsenso. Sono persuaso che i neopositivisti non sarebbero disposti ad ammettere proprio tutto questo».<sup>54</sup>

Nella sezione su “Empirismo e scienza”, Musciagli fornisce una interpretazione dell'epistemologia del *Tractatus* che è sì antipositivistica, ma è anche *in contrasto* con la concezione da lui accolta dell'isomorfismo tra linguaggio e realtà. Esporrò in dettaglio il contenuto di queste pagine, perché vi si trovano parecchi punti che si accordano con la proposta di lettura da me avanzata del rapporto L-R *nei termini di una riduzione di R allo spazio semantico dei costituenti di L*.

Seguendo Granese (1970) e Lecaldano (1972), Musciagli rileva che il *realismo platonico* su cui si regge l'epistemologia del *Tractatus* deriva dalla concezione oggettivistica e neokantiana dei concetti propria di Moore. Stando a questa concezione, il mondo che noi conosciamo non consta tanto di *cose*, ovvero di oggetti tridimensionali, quanto piuttosto di *concetti*, dal momento che noi non *conosciamo* alcunché fin quando non ne cogliamo i nessi e gli aspetti concettuali. In tal modo i concetti sono *in sé* e costituiscono il mondo della nostra esperienza conoscitiva: essi non derivano per astrazione dai dati percettivi, come vuole la tradizione empiristica pre-kantiana, ma sono *a priori* e pre-determinano il nostro stesso ordine percettivo. Se le cose stanno in questo modo, allora, come osserva Lecaldano, «basterà sostituire al posto del termine *concep-*

---

<sup>54</sup> Weinberg (1936), pp. 233-234. In una nota a questo passo Weinberg rinvia proprio a Popper (1933), ora Appendice \*I di Popper (1934, 1959), pp. 345-348 e alla sua *Logik der Forschung*. In tutte le altre menzioni di Popper, Weinberg mostra di accoglierne in pieno sia le critiche a Wittgenstein, Carnap, Schlick e Neurath, sia le proposte di soluzione del problema della demarcazione e della valutazione dei sistemi teorici della scienza (cfr. Weinberg 1936, pp. 285, 294, 300, 330, 344). Non è superfluo ricordare che proprio in virtù di questo fatto Popper, nel celebre § 17 dell'*Autobiografia*, intitolato “Chi ha ucciso il positivismo logico?”, menzioni *solo* Weinberg tra i pochissimi filosofi che fino al 1959 - anno dell'edizione inglese della *Logik der Forschung* - non lo considerarono un positivista logico (cfr. Popper 1976, p. 91).

ti usato preferibilmente da Moore nella ontologia presentata in *The Nature of Judgment* altri termini quali *oggetti* o *fatti* per avere la trama logica che sorreggerà l'ontologia propria dell'atomismo logico di Russell e Wittgenstein» (Lealdano 1972, p. 29). Questa gnoseologia anti-psicologista per cui il concetto precede in ogni senso l'oggetto, ovvero per cui, come dirà Popper, le disposizioni e le teorie anticipano, guidano e ristrutturano le osservazioni, è alla base, secondo Musciagli, non solo della teoria wittgensteiniana delle proposizioni ma anche, considerato che la totalità delle proposizioni vere è da Wittgenstein identificata con la totalità delle scienze naturali, di tutta la sua teoria della scienza: «la scienza in quanto totalità delle proposizioni elementari vere ha il suo fondamento non in condizioni empirico-percettive ma nel *sensu* delle proposizioni elementari che non sono affatto i protocolli neopositivistici formulati sulla base degli *Erlebnisse*. La condizione affinché si possa avere scienza del mondo è anzitutto la possibilità che si possa farne una raffigurazione logica. E la raffigurazione logica è *a priori*. L'*a priori* è il fondamento dell'esperienza e del mondo (...). Il fondamento del mondo sono gli oggetti ossia la sostanza (...). Si capisce che la sostanza è sì il fondamento del mondo, ma del mondo *in quanto conosciuto in quanto significato* [corsivo mio] (...). Le condizioni di esistenza del mondo sono nel suo *essere significato*. Il linguaggio sul mondo è un linguaggio non epistemologico su basi empirico-percettive, ma ontologico ove però non si tratta dell'ontologia tradizionale dell'essere in quanto tale ma dell'ontologia del mondo significato dal linguaggio. L'*on* è una variabile atematica rispetto al *logos*: dell'*on* si può parlare in quanto è semantizzato dal *logos*. Se poi questo è il *logos* della scienza naturale si comprende perché per Wittgenstein la scienza può parlare del mondo solo secondo “la forma di descrizione” che determina. L'epistemologia della proposizione 6.341 trova così il suo fondamento nell'ontologia» (Musciagli 1974, pp. 121-123).

I modelli meccanici con cui descriviamo il mondo sono, come abbiamo visto nel capitolo precedente, delle *reti* che hanno lo scopo di ridurre la descrizione in una forma quanto più possibile unitaria e compatta, dove la corretta derivazione delle proposizioni è garantita dalla sintassi logica: «la logica è il fondamento della scienza e del mondo in quanto descritto così come la rete logica lo descrive secondo la sua articolazione interna» (*ibid.*, p. 124).

Quando una rete riesce nello scopo di garantire la formulazione di un sistema coerente di proposizioni vere, abbiamo ciò che chiamiamo *la scienza*, che pertanto non è un'immagine *vera* del mondo in sé (che essa spieghi qualcosa oltre se stessa è la superstizione scientificista contemporanea, osserva Wittgenstein nella prop. 6.371, che è stata riportata sopra nella nota 33), ma un modello logico-linguistico autosufficiente di *ordine ontologico*: «questa considerazione ci illumina per comprendere come nel *Tractatus* la totalità delle proposizioni vere considerata nel suo impianto estensionale o verofunzionale non è soggetta alla chiusura protocollare che mina i fondamenti della scienza nella

considerazione neopositivistica del Wiener Kreis (...) Le proposizioni elementari, se sono le basi dell'impianto verofunzionale, non costituiscono l'origine del conoscere ma, per così dire, il quadro concettuale, ossia la struttura logica dell'esperienza che ricorda molto il categorizzare kantiano» (ibid., p. 125). Le proposizioni elementari wittgensteiniane hanno dunque una ragion d'essere puramente logica: «L'applicazione (Anwendung) della logica decide quali proposizioni elementari vi siano» (T, prop. 5.557); da qui la necessità di distinguerle nettamente dalle proposizioni elementari neopositivistiche, le quali dal canto loro intendono porsi come la mera verbalizzazione dei dati *immediati* dell'esperienza percettiva, pretesa che Popper ha dimostrato essere illusoria perché basata su un osservazionismo ingenuo e insostenibile. Delle proposizioni elementari, dice Wittgenstein, sappiamo solo che constano di nomi in connessione (*Verbindung*) immediata (cfr. T, prop. 4.221), e siccome non ci è dato conoscere la totalità dei diversi nomi-oggetti, non ci è possibile pronunciarci neppure sulla composizione standard di una proposizione elementare (cfr. T, prop. 5.55). Di conseguenza, ciò che possiamo dire è soltanto che «la proposizione elementare raffigura uno stato di cose, la cui struttura ontologica è quella logico-noematica della proposizione elementare» (Musciagli 1974, p. 128), e che quindi è il gioco linguistico rappresentato da un modello scientifico a *istituire* il proprio ordine oggettuale e fattuale, proprio come accade nella teoria dei quanti (sulla base del principio di indeterminazione di Heisenberg e di quello di complementarità di Bohr), nell'operazionismo di Bridgman e nei paradigmi di Kuhn.<sup>55</sup>

Si comprende, pertanto, che lo stato di cose appartenente al campo semantico della proposizione *non* è un dato empirico immediatamente percepibi-

---

<sup>55</sup> Musciagli sostiene che Heisenberg, Bridgman e Kuhn “devono molto all'epistemologia del *Tractatus*” (ibid., p. 127). Per quanto riguarda i primi due e Bohr, al di là di influenze più o meno dirette, è ormai chiaro che si può parlare di una certa *somiglianza di famiglia* tra l'indeterminismo, l'operazionismo e la teoria dei modelli dinamici che Wittgenstein ha tratto da Hertz (cfr. T, propp. 4.04 e 6.361 e, *supra*, nota 80) e che in seguito ha assimilato a quella dei fisici a lui contemporanei come Eddington (cfr. l'importante § 225 di OF), somiglianza che Popper ha denominato *punto di vista strumentalistico* e che ha aspramente criticato mostrandone il fondamento oscurantistico derivante dal suo capostipite Berkeley (come vedremo più dettagliatamente nell'ultimo capitolo di questo libro).

Per quanto riguarda la questione dell'influenza di Wittgenstein su Kuhn, invece, rimando al mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., Addendum 1, pp. 176-177, dove fra l'altro è messo in luce il fatto che nello spiegare il modo in cui in fase di “scienza normale” vengono usati i “paradigmi” Kuhn si serve dei §§ 65 e sgg. di RF (dove Wittgenstein discute l'uso di termini come “gioco”, “numero”, “foglia”, ecc.): cfr. Kuhn (1962, 1970), cap. V, p. 67. Assai significativamente, nella nota relativa a questo passo, Kuhn osserva che “Wittgenstein (...) non dice quasi nulla circa il genere di mondo necessario per giustificare il procedimento di dare dei nomi da lui sottolineato” (ibid.). A mio avviso ciò avviene perché Wittgenstein ha già spiegato nel *Tractatus* come si costruisce un linguaggio-mondo relativo a un modello di denominazione consistente nel rudimentale schema ‘oggetto-designazione’, che si rivela fatalmente insufficiente quando dall'ideale del linguaggio perfetto si passa alla variegata *attività* del linguaggio ordinario (cfr. a questo proposito *Libro marrone*, I, in LBM, p. 103 s. e RF, §§ 1-2); e questo renderebbe conto dello strano silenzio nell'*opus postumum* sulle questioni squisitamente ontologiche: l'essenza del mondo, o le essenze dei mondi, vengono trovate *immediatamente* nell'analisi delle grammatiche dei giochi linguistici (cfr. OF, § 54).

le, e ciò, ad avviso di Musciagli, fa cadere la *petitio principii* individuata da Weinberg, il quale, come visto, fondava la propria analisi sull'assunto che il riferimento ultimo delle proposizioni dotate di senso fosse l'esperienza percettiva e che conseguentemente le proposizioni atomiche non fossero altro che *asserzioni osservative* - come le chiamava Popper nel passo polemicamente citato dalla Anscombe all'inizio della propria *Introduzione al 'Tractatus'*.<sup>56</sup> Richiamandosi proprio alla Anscombe, Musciagli osserva infine che nell'epistemologia del *Tractatus* la scienza naturale *non* rimanda ad una base empirica extralinguistica (cfr. Musciagli 1974, p. 129), dal momento che essa è definita da Wittgenstein convenzionalisticamente come "la totalità delle proposizioni vere" (*Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft*, T, prop. 4.11), ovvero come quel sistema unificato (*die Gesamtheit der Naturwissenschaften, ibid.*) prodotto da uno strumento di calcolo che si rivela efficiente, da una rete-modello, cioè, che ha successo nel mantenimento della coerenza tra gli asserti che consente di formare.

Da qui il nostro raffronto con Neurath, il cui nome assai stranamente non è mai fatto dalla Anscombe, mentre Musciagli si limita a notare che «il fysicalismo mette da parte proprio quella che costituisce il centro della ricerca del *Tractatus* e cioè la funzione simbolica del linguaggio di rappresentazione strutturale della realtà» (*ibid.*, p. 165) ripetendo il luogo comune che fa del princi-

---

<sup>56</sup> Cfr. Anscombe (1959), p. 21. Il passo di Popper è tratto dallo scritto del 1953 che ora costituisce il primo capitolo di *Congetture e confutazioni*: "Wittgenstein cercò di mostrare, in *Logisch - Philosophische Abhandlung*, che tutte le cosiddette proposizioni filosofiche, o metafisiche, non sono in effetti proposizioni, bensì pseudoproposizioni: esse sono senza senso, ovvero prive di significato. Tutte le proposizioni genuine o dotate di significato sono funzioni di verità delle proposizioni elementari, o atomiche, descrittive 'fatti atomici', cioè fatti che possono, per principio, essere accertati mediante l'osservazione. In altre parole, le proposizioni dotate di significato, sarebbero interamente riducibili a proposizioni elementari o atomiche, che sono semplici asserzioni descrittive possibili stati di cose, e che potrebbero, in linea di principio, essere stabilite o respinte mediante l'osservazione. Se denominiamo un'asserzione 'asserzione osservativa', non solo se enuncia un'osservazione effettiva, ma anche se asserisce qualunque cosa che *possa* essere osservata, dobbiamo dire che ogni proposizione genuina deve essere una funzione di verità di, e pertanto deducibile da, asserzioni osservative. Tutte le altre apparenti proposizioni saranno pseudoproposizioni prive di significato; di fatto non saranno altro che suoni senza senso" (Popper 1963, cap. I, § III, pp. 71-72). Al che la Anscombe risponde: "Chi, avendo letto il *Tractatus*, legga la spiegazione che Popper ne dà, sarà colpito da una cosa: e cioè che Popper parla molto della 'osservazione', mentre se ne parla molto poco nel *Tractatus*. Secondo Popper, le proposizioni elementari del *Tractatus* sono le semplici asserzioni di osservazione. Si può trovare, ora, qualcosa nel *Tractatus* che convalidi questa opinione? A mio avviso, il più solido argomento a favore che si possa riscontrare è alla 3.263: 'Ciò cui i segni primitivi si riferiscono può venir spiegato mediante elucidazioni. Queste sono proposizioni che contengono i segni primitivi. Esse possono perciò essere comprese solo se è già noto ciò cui questi segni si riferiscono' (...) Non credo che si possa trovare nel *Tractatus* qualcos' altro che conforti il punto di vista di Popper sulle proposizioni elementari. Ed il passo citato è in realtà una convalida piuttosto debole" (*op. cit.*, pp. 22-23). In effetti il passo citato vuol dire tutt'altro, e cioè, come spiegherà lo stesso Wittgenstein nel § 6 di OF, "che ogni maniera di rendere comprensibile un linguaggio ne presuppone già un altro e l'utilizzazione del linguaggio non è in certo senso insegnabile. Cioè, non è insegnabile per mezzo del linguaggio così come per mezzo di questo si può ad esempio studiare pianoforte. - *In sostanza non si è detto se non questo: non è possibile mediante il linguaggio uscire dal linguaggio [corsivo mio]*". Cfr. anche *supra*, nota 47 e testo relativo.

pio fisicalistico per cui *la scienza confronta proposizioni con proposizioni* uno sterile sintatticismo che trascura l'intrinseca intenzionalità semantica del linguaggio, e dimenticando quanto ha detto in precedenza, e cioè che la realtà rappresentata simbolicamente dal linguaggio è la realtà precostituita dalla grammatica logica trascendentale del linguaggio stesso.

### III

Alla luce di tutto ciò, possiamo finalmente focalizzare il contrasto tra il modello interpretativo che vede espressa nel *Tractatus* una concezione dell'isomorfismo tra linguaggio e mondo, e quello qui proposto, che vi scorge invece l'elaborazione delle regole del gioco di un complesso e autosufficiente mondo del linguaggio.

Secondo il primo modello, bene sviluppato da Weinberg, per ogni fatto F del mondo extralinguistico R, che sia costituito da elementi oggettuali connessi in una determinata struttura S e che possiamo indicare con il simbolo F(S), è possibile costruire nel linguaggio L una classe P di proposizioni i cui diversi nomi-elementi siano connessi nella medesima struttura S. Tale classe P può allora esprimersi nel seguente modo:

$$P(S) = \{p_1(S), p_2(S), p_3(S), \dots, p_n(S)\}$$

Benché appartengano a domini ontologici totalmente diversi, F(S) e P(S) stanno in una relazione di raffigurazione proiettiva, nel senso che P(S) è la proiezione in L di F(S) secondo certe regole proiettive che invariabilmente traslano S da R ad L, ma che nondimeno ci è assolutamente impossibile conoscere razionalmente, perché ogni argomentazione dotata di senso le presuppone come condizioni della sua stessa possibilità.

Ma questo modello è inficiato da difficoltà insuperabili, tra le quali, non ultima, quella ricaduta in una metafisica dualistica di tipo addirittura spinoziano (in quanto fondata su una mistica identità fra l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum* oggettivato in L) che qualche interprete<sup>57</sup> ha pacificamente accettato dimenti-

---

<sup>57</sup> Così ad esempio Dario Antiseri, il quale nel § 2 (significativamente intitolato "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum: mondo e linguaggio nel *Tractatus*") della "Prefazione all'edizione italiana" delle lettere di Wittgenstein a von Ficker, dopo aver riportato nell'ordine le propp. 1, 1.1, 1.2, 2, 2.01, 2.011, 2.012, 2.0124, 2.013, 2.02, 2.021, 2.032, 2.033, 2.04 (per l'ontologia) e le propp. 2.11, 2.12, 2.131, 2.14, 2.15, 2.151, 2.1511, 2.161, 2.17, 2.172, 2.201, 2.21, 2.221, 2.222, 2.224, 2.225, 3, 4 (per la teoria del linguaggio), conclude: "questa concezione del linguaggio appare come una conseguenza dell'ontologia del *Tractatus* stesso. Il linguaggio, o pensiero, emerge, infatti, dal *Tractatus* come una schematica immagine della realtà, immagine che però penetra in essa sino in fondo. Wittgenstein, in sostanza, sembra ripetere con Spinoza che: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*" (Antiseri 1974, il LVF, p. 13). Ma su questo problema è stato lo stesso Wittgenstein a pronunciare tutto ciò che, *a limite*, potrebbe essere detto: "Ciò che è 'in comune' fra pensiero e realtà dev'essere

candosi di trovarsi di fronte a un'opera in cui Wittgenstein, com'egli stesso dice nelle celebri parole conclusive del "Vorwort", pensava di aver risolto nell'essenziale tutti i problemi della filosofia tradizionale (*Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben*), mostrandone l'ineluttabile insensatezza. E ciò risulta evidente se pensiamo proprio al principio, spesso ribadito da Wittgenstein, che *il nostro mondo non è che il mondo del nostro linguaggio e che tramite il linguaggio non possiamo mai portarci fuori dal linguaggio stesso*. Il mondo che conosciamo, pertanto, è il risultato dell'autoiprodursi della nostra rete linguistica e quindi una distinzione come quella precedente tra  $F(S)$  e  $P(S)$  è sempre e soltanto *interna* al linguaggio. Da qui la nostra ipotesi di considerare  $F(S)$  uno degli elementi di  $P(S)$ , ovvero di porre  $F(S) = p_i(S)$  e chiamare  $P(S)$  quella proprietà-evento la cui estensione è la classe:

$$\{p_1(S), p_2(S), p_3(S), \dots, F(S), \dots, p_n(S)\}$$

costituita da proposizioni equivalenti, vale a dire interderivabili e dotati della medesima forma logica  $S$ . La procedura analitica per trovare la forma logica di  $P(S)$  è così indicata dallo stesso Wittgenstein nella proposizione 3.315 del *Tractatus*:

Se trasformiamo una parte costitutiva d'una proposizione in una variabile, v'è una classe di proposizioni le quali tutte sono valori della proposizione variabile così nata. Questa classe dipende ancora in generale da ciò che noi, per convenzione arbitraria [*nach willkürlicher Übereinkunft*], intendiamo per parti di quella proposizione. Ma se trasformiamo tutti quei segni, dei quali si è arbitrariamente determinato il significato, in variabili, resta pur sempre una tale classe. Ma ora questa è dipendente non più da una convenzione, ma solo dalla natura della proposizione. Essa corrisponde ad una forma logica - ad un archetipo [*Urbild*] logico.

Risulta del tutto evidente, allora, perché in un sistema linguistico così concepito qualsiasi interrogativo su *che cosa* vi sia *fuori* dal linguaggio sia un tipico esempio di nonsenso, di enunciato, cioè, costruito violando le regole del gioco della grammatica delle espressioni significanti; e ciò mostra chiaramente *in che senso* sia lecito dire che la teoria del linguaggio-mondo elaborata nel *Tractatus* costituisca, pur attraverso tutti gli approfondimenti, i ripensamenti e le liberalizzazioni delle pratiche discorsive, la lontana matrice archetipica dell'analisi dei 'giochi' del linguaggio ordinario e del problema, su cui si arro-

---

già espresso nell'espressione del pensiero. Non lo si può esprimere in una proposizione supplementare, ed è ingannevole tentare di farlo. L' 'armonia' fra pensiero e realtà, di cui i filosofi parlano come di qualcosa di 'fondamentale', è qualcosa di cui non possiamo parlare, e così non è affatto un'armonia nel senso ordinario del termine, dal momento che non possiamo descriverla" (L 1930-1932, Michaelmas Term 1930, Lez. B VI, pp. 56-57).

vellerà Wittgenstein negli ultimi anni della sua vita, della strana ‘certezza’ dell’esistenza di un mondo esterno che ciascuno di noi, confortato da Moore, crede di possedere.

Se, dunque, consideriamo F(S) *interno* alla classe di proposizioni equivalenti che lo esprimono, coincidendo con una di esse arbitrariamente e consensualmente scelta come asserzione di controllo che *istituisce* il fatto con cui operare il confronto per la verifica delle altre proposizioni, possiamo dire, in via di semplice congettura, che quello che si delinea nel *Tractatus* è un tipo di realismo assimilabile in qualche modo (e con le dovute cautele) a quello *internista* proposto da Hilary Putnam in *Reason, Truth and History* (1981) e più recentemente in *Realism with a Human Face* (1990). Poiché, infatti, una caratteristica della ‘prospettiva *internista*’ «è quella di ritenere che chiedersi *di quali oggetti consista il mondo* abbia senso soltanto *all’interno* di una data teoria o descrizione» (Putnam 1981, cap. III, p. 57), una tale congettura risulta abbastanza plausibile se si pensa da un lato ai presupposti neokantiani della prospettiva dell’atomismo logico (e quindi anche del *Tractatus*, come abbiamo visto), e dall’altro al fatto che lo stesso Putnam ritiene che «la migliore interpretazione del pensiero di Kant sia quella secondo la quale egli avrebbe per primo proposto la tesi che abbiamo chiamato ‘internista’ o ‘realista interna’, sebbene egli non dichiarerà mai apertamente di avanzare una tale tesi» (*ibid.*, p. 68). Si consideri, inoltre, che nel terzo capitolo dell’opera cui ci stiamo riferendo, Putnam non allude *mai* al *Tractatus* allorché discute (e piuttosto diffusamente) “la forma più antica di teoria della verità come corrispondenza”, e cioè l’ormai improponibile “teoria del riferimento come rassomiglianza” (la quale non è altro che la teoria dell’*isomorfismo* tra mente e realtà), mentre utilizza frequentemente esempi e considerazioni delle *Ricerche filosofiche* (in particolare dei celebri §§ 185-190 e 243-262, dove si trovano rispettivamente gli argomenti sul *seguire una regola* e quelli contro la possibilità che si possa disporre di un linguaggio assolutamente *privato* per le proprie sensazioni) non solo per argomentare a favore della *propria* concezione internista ma anche per illustrare la particolare versione di essa che egli attribuisce a Kant (cfr. *ibid.*, pp. 65, 70, 73 e 75-79).

Alla luce del particolare ‘continuismo’ implicato dalla interpretazione del *Tractatus* che abbiamo proposto nelle pagine precedenti, pertanto, è possibile congetturare che *anche* il cosiddetto ‘primo’ Wittgenstein sia un realista internista *già* per il semplice fatto che Putnam ha dato per scontato che lo fosse il cosiddetto ‘secondo’ Wittgenstein.

L’interpretazione in termini di rigido isomorfismo, d’altra parte, ravvisa nel *Tractatus* una specie di *summa* della versione più ingenua possibile di ‘realismo metafisico’, ovvero di quella “prospettiva *esternista*” che assume come punto di vista quello dell’“Occhio di Dio” e secondo la quale, scrive Putnam, «il mondo consiste di una certa totalità fissa di oggetti indipendenti dalla nostra

mente, esiste esattamente una sola descrizione vera e completa di ‘com’è il mondo’ e la verità comporta una relazione di corrispondenza di qualche genere tra le parole, o i segni del pensiero, e le cose esterne, o insiemi di cose esterne» (ibid., p. 57). In un’ottica del genere, il *Tractatus*, col suo rigore logico-matematico spinto fino al calcolo combinatorio delle proposizioni possibili, e con le sue suggestioni misticheggianti, rappresenterebbe l’esito ultimo dell’avventura del realismo magico che sin dal *Cratilo* di Platone, attraverso la “pansemiotica cabalistica” dello *Sefer Yetsirah*, l’*Ars Magna* di Raimondo Lullo e la *Characteristica Universalis* di Leibniz, insegue il sogno della Lingua Perfetta.<sup>58</sup>

Come emerge invece dall’interpretazione proposta in questo libro, confortata anche dalle sottili analisi condotte da Musciagli sull’epistemologia del *Tractatus*, è possibile svincolare il primo Wittgenstein dal realismo metafisico e spostarlo verso quel realismo interno per cui, dice Putnam, «un segno che viene usato in un dato modo da una data comunità di persone può corrispondere a dati oggetti *all’interno dello schema concettuale di quelle persone*. Gli ‘oggetti’ non esistono indipendentemente dagli schemi concettuali, ma siamo noi che scomponiamo il mondo nei vari oggetti quando introduciamo i nostri schemi di descrizione: poiché *sia* gli oggetti, *sia* i segni sono entrambi *interni* rispetto allo schema di descrizione, è possibile dire quale segno corrisponde a quale oggetto».<sup>59</sup> In tal modo, all’interno del linguaggio-mondo sarebbe possibile operare con una nozione di verità (o di accordo o di soddisfacimento) in ultima analisi assai simile a quella tarskiana, se non altro per il fatto che essa verrebbe ad avere un carattere oggettivo e assoluto (beninteso *relativamente* allo stesso linguaggio-mondo). Una formula metalinguistica per esprimere la condizione di verità (o di accordo o di soddisfacimento) di un asserto qualsiasi  $p_k(S) \in P(S)$ , infatti, sarebbe qualcosa come :

$p_k(S)$  è vero (cioè concorda coi fatti) se e solo se  $F(S)$ .

---

<sup>58</sup> Cfr. Eco (1993) e Miceli (1982), in part. p. 154. A proposito di Leibniz, Eco, che accetta l’interpretazione in termini di realismo ingenuo del *Tractatus* (cfr. Eco 1993, p. 336), osserva che “esiste per Leibniz una analogia tra l’ordine del mondo, o della verità, e l’ordine grammaticale dei simboli del linguaggio. Sono in molti ad avere identificato in questa posizione la *picture theory of language* del primo Wittgenstein” (ibid., p. 304). In effetti, il filosofo dell’armonia prestabilita non poteva non pensare che “dalla sola considerazione della struttura dell’espressione possiamo pervenire alla conoscenza delle proprietà corrispondenti della cosa da esprimere ... purché si osservi una certa analogia tra le relative strutture” (G. W. Leibniz, *Quid sit idea*, in Leibniz 1968, pp. 179-180; cit. in Eco 1993, p. 305).

<sup>59</sup> Putnam (1981), p. 60. Per la teoria del realismo interno si veda anche Putnam (1990), in part. cap. II, pp. 141-157 e cap. VII, pp. 252-254. Una minuziosa analisi del rapporto Putnam-Wittgenstein si trova qua e là in tutta l’ampia “Introduzione” di James Conant a quest’ultimo volume, pp. 15-100: ma cfr. in part. il § su “Il Wittgenstein di Putnam”, pp. 42-76.



Questa modalità di espressione non è poi troppo lontana dalla seguente formulazione dello stesso Wittgenstein, che si trova a p. 196 del MS 108 (secondo il catalogo di von Wright 1982, pp. 72-79), in data 28 giugno 1930:

Der Gedanke 'daß es sich so verhält (p)' wird durch die Tatsache daß es sich so verhält (p) wahrgemacht.

[ Il pensiero 'che le cose stanno così e così (p)' è reso vero dal fatto che le cose stanno così e così (p) ].<sup>60</sup>

In maniera più chiara e formale, Wittgenstein scriverà anche:

«p» è vera = p

«p» è falsa = -p

Quello che dice è vero = Le cose stanno come dice (GF, I, § 79b).

Ciò è in perfetta consonanza con la soluzione chiaramente internista (cui si è già accennato nella nota 28) data da Wittgenstein al tormentoso problema della relazione tra l'asserto che esprime l'aspettativa di un evento e quello che descrive l'evento quando accade (notevole poi è la circostanza che tale soluzione venga proposta da Wittgenstein nelle lezioni del 1930, incentrate prevalentemente sulla chiarificazione e sulla esplicitazione delle conseguenze dei luoghi cruciali del *Tractatus*, e in particolare di quelli riguardanti il senso delle proposizioni e il loro rapporto con la realtà):

«Come deve essere un'aspettativa per essere un'aspettativa di ciò che è espresso nella proposizione p?». La risposta sarebbe una descrizione del fatto che soddisfa l'aspettativa. Ma questo fatto è già stato dato nella proposizione p. (...)

Che tipo di «somiglianza» cerchiamo nell'aspettativa? Se uno si aspetta una macchia verde sulla lavagna, allora vi deve essere un costituente «verde» nell'aspettativa, e la somiglianza dell'aspettativa rispetto al soddisfacimento è mostrata dal fatto che *entrambi sono espressi nelle medesime parole entro il linguaggio* [corsivo mio], e non da una proposizione ulteriore.

Invece di dire che la proposizione deve essere simile al fatto che la soddisfa, potremmo chiederci in quale modo il fatto *si adatta* all'aspettativa e viceversa. Prendete come esempio un cilindro che si adatta a una forma cilindrica. Ciò che allora esprime il loro adattamento è l'identità della descrizione delle superfici interne ed esterne della forma e del cilindro; le due superfici hanno in comune l'equazione che dà la loro forma. L'aspettativa e il fatto si incontrano, e ciò a cui noi siamo interessati è quello che essi hanno in comune; ogni altra cosa è insensuale.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Cit. in Hintikka-Hintikka (1986), cap. VIII, § 4, p. 269. Si noti che "il pensiero" può leggersi benissimo come 'la proposizione', dal momento che per Wittgenstein "Der Gedanke ist ein Symbol" (MS 108, p. 198, 29 giugno 1930). Ma cfr. naturalmente anche T, propp. 3.1, 3.32, 3.5, 4.

<sup>61</sup> L 1930-1932, Michaelmas Term 1930, Lez. B IV, pp. 52-53. "Un altro esempio: qualcuno cuce, a mano oppure a macchina. La questione è allora come devono essere i movimenti della mano (macchina) per produrre punti di tipo particolare. (...) Ciò a cui siamo interessati è la geometria del procedimento del cucire. Per produrre un punto così e così, il procedimento deve essere così e così; la spiegazione di come

L'accento finale alla comunanza della forma (ovvero della molteplicità logica, della struttura) come condizione necessaria e sufficiente per il confronto tra l'aspettativa e il suo soddisfacimento è importante, perché spiega il fatto che noi riconosciamo l'evento che ci aspettavamo anche quando la sua descrizione dovesse risultare superficialmente diversa dal modo in cui esso si trovava espresso nell'aspettativa. Così, un'analisi di 'Aspetto p' e 'q', se q è il soddisfacimento dell'aspettativa, deve mostrare, nella notazione usata sopra, che  $p \equiv p_k(S)$  e  $q \equiv F(S)$ , e che quindi p e q esprimono lo stesso evento P(S).

In GF, I, § 112d, poi, Wittgenstein metterà esplicitamente in relazione le condizioni di soddisfacimento per gli asserti descrittivi e quelle per gli enunciati che esprimono aspettative di eventi:

“La proposizione stabilisce già in anticipo che cosa la renderà vera”. Certamente, la proposizione “p” stabilisce che, per poterla rendere vera, dovrà accadere p; e questo vuol dire:

(la proposizione p) = (la proposizione che lo stato di fatto p rende vera).

E l'enunciato che il desiderio che p accada è soddisfatto dall'evento p non dice nulla se non come regola segnica:

(il desiderio, che p accada) = (il desiderio, che è soddisfatto dall'evento p).

*Come tutto ciò che è metafisico, l'armonia tra pensiero e realtà si può rintracciare nella grammatica del linguaggio. [Corsivo mio].*

Questa analisi non fa che portare alle conseguenze estreme quelle idee strettamente connesse di “universalità del linguaggio” e di “ineffabilità della semantica” su cui hanno tanto insistito Jaakko e Merrill Hintikka nella loro fondamentale *Indagine su Wittgenstein* (1986), cui spesso abbiamo fatto riferimento. Se la Realtà ci è accessibile per *conoscenza diretta*<sup>62</sup> solo nell'inesprimibile contatto immediato della percezione sensibile, allora la 'corrispondenza' tra una proposizione atomica e uno stato di cose - che è già dato *mediatamente* nel 'giudizio' - è possibile solo all'*interno* del *medium* universale costituito dal linguaggio possibile, vale a dire tra gli elementi proposizionali di quei sotto-linguaggi (o sistemi linguistici artificiali) che sono definibili al suo interno. In questa chiave panlinguistica, la ricostruzione della teoria raffigurativa della verità del *Tractatus* offerta dagli Hintikka risulta perfettamente

---

deve essere il procedimento del cucire è contenuta nella forma del filo che appare sulla biancheria. Ciò che è essenziale è ciò che punto e procedimento (aspettativa e fatto) hanno in comune” (*ibid.*, p. 53).

<sup>62</sup> L'*acquaintance* di cui parlava Russell nella sfortunata *Theory of Knowledge* del 1913, rimasta inedita fino al 1984 perché rimessa nel cassetto a causa delle critiche di Wittgenstein, il quale tuttavia ne rimase profondamente influenzato soprattutto per la concezione metafisica degli oggetti semplici. La ricostruzione - teoreticamente densissima - del rapporto tra alcune concezioni-chiave espresse da Wittgenstein nel *Tractatus* e la *Theory of Knowledge* di Russell si trova in Pears (1979). Importanti integrazioni ai risultati di Pears (soprattutto per quel che riguarda il problema dello *status* degli oggetti semplici e la connessa questione della loro conoscibilità) si trovano in Hintikka-Hintikka (1986), cap. III, §§ 6-7, pp. 87-100 e cap. IV, § 7, pp. 156-163.

coerente con la tesi dell'ineffabilità della semantica (nel senso metafisico della inesprimibilità e quindi inconoscibilità delle relazioni di significato tra linguaggio e realtà in sé):

quella relazione di corrispondenza che secondo [Wittgenstein] costituisce la verità di una proposizione elementare, è essenzialmente la stessa relazione che rende vera tale proposizione secondo le definizioni di verità codificate nella semantica logica. È caratteristico di una simile definizione di verità esprimere una valutazione che assegna a ciascun nome di oggetto particolare (per es. ad  $a$  e a  $b$ ) un elemento del dominio  $D$ . Possiamo chiamare questi valori assegnati  $v(a)$  e  $v(b)$ . Ugualmente, se ' $R$ ' è un simbolo di relazione a due posti,  $v(R)$  è una classe di coppie ordinate di membri di  $D$  [ovvero "quelle coppie di oggetti tra cui sussiste la relazione rappresentata da ' $R$ '", come è specificato più sotto]. A questo punto ' $aRb$ ' è vera per definizione se e solo se la coppia  $\langle v(a), v(b) \rangle$  è un membro di  $v(R)$ . (...) Ma ciò implica che, secondo la definizione semantica di verità (di tipo tarskiano) descritta sopra, ' $aRb$ ' sia vera esattamente quando tra la proposizione atomica (elementare) in questione e lo stato di cose sussista la relazione "raffigurativa" di corrispondenza. In breve, per quanto concerne le proposizioni atomiche, *la cosiddetta teoria raffigurativa è equivalente alla clausola per gli enunciati atomici di una definizione di verità di tipo tarskiano*. La famosa relazione di raffigurazione non è altro che quella stessa relazione di isomorfismo che nella semantica logica definisce la verità degli enunciati atomici. Quella che viene erroneamente detta "teoria raffigurativa del linguaggio" non è altro che l'anticipazione da parte di Wittgenstein della prima clausola di una definizione di verità di tipo tarskiano. (Hintikka-Hintikka 1986, cap. IV, § 4, pp. 144-145.

Per esplicitare esaustivamente il senso di questo passo, occorre fare qualche accenno ad alcuni concetti fondamentali della teoria dei modelli. Qui, infatti, la relazione di isomorfismo viene definita tra "stati" o "strutture" per *determinati* linguaggi (del primo ordine o di ordini superiori). Limitandoci all'esempio del passo citato, supponiamo di avere un linguaggio del primo ordine (chiamiamolo  $L$ ) che comprenda:<sup>63</sup>

- 1) un insieme non vuoto di nomi  $\{a, b, c, d, \dots\}$ ;<sup>64</sup>
- 2) un insieme indefinito di variabili individuali  $\{x, y, z, \dots\}$ ;
- 3) una relazione binaria  $(...)R(...)$ ;
- 4) l'insieme delle costanti logiche, che comprende i connettivi proposizionali (i quantificatori, come abbiamo visto nella nota 29, sono definibili nei termini di questi ultimi) oppure la sola barra di Sheffer;
- 5) le parentesi opportune.

<sup>63</sup> Per la caratterizzazione di un linguaggio siffatto seguono Mondadori -D'Agostino (1997), cap. 8, p. 259.

<sup>64</sup> L'assunzione che l'universo di Wittgenstein non sia mai vuoto è una delle assunzioni metafisiche fondamentali del *Tractatus*, come hanno mostrato gli Hintikka, *op. cit.*, in part. cap. IV, § 6, p. 154, nota 15 e § 9, pp. 169-170. Sull'ambiguità di Wittgenstein nell'uso di variabili e costanti individuali (si vedano ad es. le propp. 4.1272, 4.24 e 5.526) cfr. Marconi (1987), cap. II, pp. 41-43.

(È evidente che questa definizione può estendersi a qualunque altro linguaggio che comprenda relazioni con un numero qualsiasi di posti argomento, giacché, come dice lo stesso Wittgenstein nella prop. 5.554, «l'indicazione d'ogni forma speciale sarebbe perfettamente arbitraria»).

Come emerge dal passo citato, uno stato  $s$  del primo ordine per  $L$  è una struttura  $\langle D, v \rangle$  costituita da un insieme  $D$  di oggetti, che comprende *almeno* gli oggetti denotati dai nomi di  $L$ , e da una funzione  $v$  la quale:

- a ciascun nome di  $L$  associa un unico oggetto di  $D$  ( $v(a)$ ,  $v(b)$ , etc.);
- alla relazione binaria (...)R(...) associa l'insieme di coppie ordinate di oggetti di  $D$  tra i quali sussiste la relazione  $R$ , in modo cioè che risulti:

$$v(R) = \{ \langle v(a), v(b) \rangle : v(a)Rv(b) \}.^{65}$$

Sulla base di queste caratterizzazioni, la definizione di *isomorfismo* tra due stati  $s_1 = \langle D_1, v_1 \rangle$  e  $s_2 = \langle D_2, v_2 \rangle$  per  $L$  risulta del tutto chiara. Gli stati  $s_1$  e  $s_2$  sono *isomorfi* se e solo se esiste una corrispondenza biunivoca  $\varphi$  tra  $D_1$  e  $D_2$  che soddisfi le seguenti condizioni per ogni nome  $n$  di  $L$  e per ogni  $x$  e  $y \in D_1$ :

- a)  $\varphi(v_1(n)) = v_2(n)$
- b)  $\langle x, y \rangle \in v_1(R)$  se e solo se  $\langle \varphi(x), \varphi(y) \rangle \in v_2(R)$ ,

dove  $\varphi(v_1(n))$  è l'oggetto di  $D_2$  che  $\varphi$  associa a  $v_1(n) \in D_1$ , così come  $\varphi(x)$  e  $\varphi(y)$  sono le 'immagini' in  $D_2$  di generici oggetti  $x$  e  $y$  di  $D_1$  sotto  $\varphi$ .<sup>66</sup>

Si noti che la condizione di isomorfismo non è altro che un diverso modo di scrivere la condizione tarskiana di verità così come è stata enunciata nel passo degli Hintikka. Non sorprende, allora, che nel discutere le proprietà degli stati isomorfi, Marco Mondadori e Marcello D'Agostino usino un linguaggio che ricorda quello del *Tractatus*: «Entro l'insieme di stati per  $L$  che hanno la stessa cardinalità, due stati sono isomorfi quando ogni oggetto  $x$  del primo dominio ha un "corrispondente" [ $\varphi(x)$ ] nel secondo che si trova immerso esattamente nella stessa rete di relazioni e viceversa. (...) La nozione di isomorfismo mira a catturare la relazione che sussiste fra due stati per un dato linguaggio  $L$  quando essi hanno la stessa "struttura", quando sono cioè identici a meno della "natura" degli oggetti appartenenti ai loro domini. Perciò, come dovremmo aspettarci, una proprietà degli stati per  $L$  isomorfi è che essi rendono vere *esattamente* le stesse proposizioni di  $L$ . (...) Dunque, due stati isomorfi sono sem-

<sup>65</sup> Cfr. Mondadori-D'Agostino (1997), cap. 9, p. 298.

<sup>66</sup> Cfr. Mondadori-D'Agostino (1997), cap. 11, p. 376 e p. 378. A questo proposito cfr. anche Black (1964), cap. IV, pp. 73-75, dove la nozione di "isomorfismo" (o di "omomorfismo", com'egli preferisce dire) è chiarita attraverso l'esempio un po' più informale e intuitivo della disposizione in parallelo di *schiere* o sistemi di oggetti dotati di certe proprietà e inseriti in una rete di relazioni.

plicemente indistinguibili al primo ordine. Intuitivamente, questo significa che al primo ordine la “natura” degli oggetti del dominio considerato è inafferrabile. Da questo punto di vista un oggetto altro non è che la rete di relazioni in cui si trova immerso nello stato: una volta descritta questa rete, non resta nient’altro da aggiungere su di esso». <sup>67</sup>

Si può osservare, infine, che sussiste una stretta analogia tra tale nozione ‘tecnica’ di isomorfismo fra *stati* e quella informale di isomorfismo fra *proposizioni equivalenti* di cui ho parlato nel precedente capitolo. Essa emerge anche dall’accenno, nel passo appena citato, al fatto che due stati isomorfi «rendono vere *esattamente* le stesse proposizioni di L», proprietà per cui essi vengono detti “elementarmente equivalenti”. <sup>68</sup> È chiaro infatti che, così come due stati isomorfi elementarmente equivalenti condividono la stessa struttura a meno della natura degli oggetti che ne costituiscono il dominio, in maniera analoga due proposizioni logicamente equivalenti di un certo linguaggio che rappresentano lo stesso accadimento possono a loro volta essere dette *isomorfe*, ponendo con ciò l’accento sul fatto che la loro forma logica ‘reale’ (*wirkliche*), rinvenibile tramite l’analisi logico-filosofica, è *identica*, malgrado quella ‘apparente’ (*scheinbare*) possa risultare affatto diversa (cfr. T, prop. 4.0031).

#### IV

Se la proposta di lettura da me avanzata è plausibile, allora si può affermare che nel *Tractatus* ci troviamo di fronte al tentativo di costruzione di un linguaggio-mondo possibile, dotato dei meccanismi logico-matematici che ne permettono il buon funzionamento e *determinato* dalle procedure di concettualizzazione di un linguaggio atomistico ideale ottenuto attraverso una rigorosa formalizzazione e cristallizzazione delle strutture linguistiche che l’occidente ha ereditato dai Greci e in particolare da Aristotele. <sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Mondadori-D’Agostino (1997), *ivi*, p. 376, p. 377 e p. 379. Ciò è in perfetta consonanza con ciò che gli Hintikka chiamano la tesi della “ineffabilità dell’esistenza oggettuale” (cfr. ad es. *op. cit.*, cap. III, § 2, pp. 78-81), paradigmaticamente espressa nella prop. 3.221: “Gli oggetti li posso solo *nominare*. I segni ne sono i rappresentanti. Io posso solo *dirne*, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è”. Si noti inoltre che Wittgenstein è presente nella semantica logica di Mondadori e D’Agostino per un altro aspetto non meno significativo. Basandosi su un ben noto luogo delle *Note sulla Logica* (“Ciò che conosciamo quando comprendiamo una proposizione è questo: noi conosciamo che accade se essa è vera, e che accade se essa è falsa”, NL, pp. 201-201), essi ne traggono “un *metodo generale* per definire il significato di una parola logica: basta specificare quali sono le conseguenze della verità e della falsità di una generica proposizione in cui essa figura. E’ questa la forma in cui daremo le regole di inferenza che definiscono il significato di congiunzione, disgiunzione e condizionale” (*op. cit.*, cap. 1, p. 12).

<sup>68</sup> Cfr. Mondadori-D’Agostino (1997), cap. 11, p. 379.

<sup>69</sup> Cfr. Miceli (1982), p. 155, e Popper (1972), cap. 3, § 6, p. 184. Lo stesso Wittgenstein, in un’importante *Bemerkung* del 1931, corrispondente al § 90 h, p. 424 di BT, solleva la questione, già discussa da Nietzsche (cfr. in part., oltre al già citato saggio giovanile *Su verità e menzogna in senso extra-*

Ciò spiegherebbe come il realismo interno di un siffatto linguaggio-mondo artificiale, proposto allo scopo di mettere fine alle ambiguità del linguaggio ordinario (cfr. T, propp. 3.323, 3.324, 3.325), già lamentate da Bacon, <sup>70</sup> sia potuto sfociare nel relativismo ontologico dei giochi linguistici analizzati dall'ultimo Wittgenstein. Come hanno rilevato gli Hintikka, è la stessa idea del linguaggio come mezzo universale a comportare *di per sé* conseguenze relativistiche: «L'inesprimibilità di relazioni semantiche alternative alle nostre incoraggia infatti una forma di relativismo linguistico. Se i leoni potessero parlare, noi non potremmo capirli, dice Wittgenstein (...). Non sembra vi siano motivi per negare che, allo stesso modo, alcune società umane potrebbero in linea di principio vivere "forme di vita" talmente differenti da renderci impossibile comprendere i loro membri. Sembra che il solipsismo di Wittgenstein nel *Tractatus* sia in parte un modo di illustrare tale relativismo linguistico. Negli ultimi scritti di Wittgenstein questo solipsismo individuale viene trasformato in un "solipsismo culturale", che va più propriamente considerato come un relativismo linguistico».<sup>71</sup>

D'altra parte, è chiaro che allorché Wittgenstein sostituirà il metodo *logico-prescrittivo* del *Tractatus* con quello *antropologico-descrittivo*, così tipico delle sue fasi successive di pensiero, l'ideale regolativo di un codice linguistico perfetto che possa essere adottato da tutti cederà inevitabilmente il posto alla considerazione che negli usi effettivi del linguaggio, all'interno di una determinata forma di vita, la purezza cristallina del calcolo logico si intorbida e si scioglie intrecciandosi in modi sempre diversi e imprevedibili con le varie attività extralinguistiche che fanno parte della storia naturale degli uomini, per cui i linguaggi-mondo che si offrono all'osservazione risultano *incarnati* in dimensioni biologico-culturali che in ultima analisi si rivelano irriducibili e inesplicabili.<sup>72</sup> L'incommensurabilità e il relativismo, pertanto, sono dei germi che

---

*morale*, il § 5 del cap. di *Crepuscolo degli idoli* intitolato "La 'Ragione' nella Filosofia"), della irrefrenabile tendenza insita nella cultura occidentale ad ontologizzare le categorie linguistiche; tendenza che, malgrado i tentativi volti ad evitarla e a criticarla (cfr. ad es. T, propp. 4.003, 5.473 e 5.4733), è presente in maniera quasi paradigmatica anche nel *Tractatus*, com'egli riconoscerà in seguito (cfr. ad es. RF, §§ 46 e 97). Scrive Wittgenstein: "Si sente di continuo ripetere l'osservazione che la filosofia non fa mai un vero progresso, che ancora ci occupiamo degli stessi problemi filosofici di cui già si occupavano i Greci. Chi dice questo non capisce però la ragione per cui così deve essere. La ragione è che il nostro linguaggio è rimasto lo stesso e ci seduce di continuo verso gli stessi interrogativi. Finché vi sarà un verbo 'essere' che sembra funzionare come 'mangiare' e 'bere', finché vi saranno aggettivi come 'identico', 'vero', 'falso', 'possibile', finché si continuerà a parlare di uno scorrere del tempo (*Fluss der Zeit*) e di un estendersi dello spazio (*Ausdehnung des Raumes*), eccetera, eccetera, finché ci sarà tutto questo, gli uomini seguiranno a imbattersi nelle stesse enigmatiche difficoltà e continueranno a guardare fisso (*starren*) qualcosa che nessuna spiegazione sembra potere eliminare" (PD, pp. 40-41; ora anche in F, pp. 56 e 57).

<sup>70</sup> Su questo punto cfr. Eco (1993), p. 336.

<sup>71</sup> Hintikka-Hintikka (1986), cap. I, § 11, pp. 46-47. Il passo sui leoni cui si allude si trova in RF, parte II, sez. XI, p. 292.

<sup>72</sup> E' interessante a questo proposito vedere come muti - in maniera quasi impercettibile ma oltremodo significativa - l'implicita *valutazione* della natura multiforme, intricata e ambigua del linguaggio ordinario dalla prop. 4.002 del *Tractatus* ai §§ 23-25 delle *Ricerche filosofiche*. Nel *Tractatus* avevamo:

possono svilupparsi dalla stessa concezione del realismo interno. Putnam osserva giustamente che «i nostri concetti possono essere relativi a una data cultura, ma da questo non segue che la verità e la falsità di tutto ciò che diciamo usando questi concetti sia semplicemente ‘deciso’ dalla cultura» (Putnam 1987, p. 33). Tuttavia l’interpretazione relativistica del realismo interno può essere evitata, suggerisce popperianamente Putnam, soltanto non smarrendo la fiducia nelle virtù delle discussioni aperte, delle argomentazioni e della critica,<sup>73</sup> ma ciò è esattamente quello che l’euristica descrittivista del Wittgenstein antropologo impedirà *tecnicamente* di fare.

---

“L’uomo possiede la capacità di costruire linguaggi, con i quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi. - Così come si parla senza sapere come i singoli suoni siano prodotti.

Il linguaggio comune è una parte dell’organismo umano, e non meno complicato di questo.

E’ umanamente impossibile desumerne immediatamente la logica del linguaggio.

Il linguaggio traveste il pensiero [*Die Sprache verkleidet den Gedanken*]. Si noti che qui si parla di linguaggio *ordinario*. Per il linguaggio *ideale*, invece, le cose stanno ben diversamente: appena due proposizioni sopra, nella 4, Wittgenstein aveva addirittura istituito l’equazione *Gedanke = sinnvolle Satz*]. Lo traveste in modo tale che dalla forma esteriore dell’abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell’abito è formata a ben altri fini che al fine di far riconoscere la forma del corpo.

Le tacite intese per la comprensione del linguaggio comune sono enormemente complicate”.

Nelle *Ricerche* il linguaggio ordinario non *traveste* più *alcunché*, né tantomeno qualcosa di unico nel suo genere, com’era il linguaggio-pensiero ideale del *Tractatus* (cfr. anche § 110): “Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? - Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d’impiego di tutto ciò che chiamiamo ‘segni’, ‘parole’, ‘proposizioni’. E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. (Un’*immagine approssimativa* potrebbero darcela i mutamenti della matematica.)

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. (...)

- E’ interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi di impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l’autore del *Tractatus logico-philosophicus*.)” (§ 23)

“Il comandare, l’interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare” (§ 25).

<sup>73</sup> Cfr. Putnam (1981), cap. VII, pp. 163-188, e in part. p. 177. Su questo punto si veda il mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., cap. II, p. 114.

**PARTE SECONDA**

**GRAMMATICA, FENOMENISMO  
ED EPISTEMOLOGIA  
NEL WITTGENSTEIN IN TRANSIZIONE**



## CAPITOLO I

### DAL “GESETZ DER PROJEKTION” (T, PROP. 4.0141) ALLE “LAWS OF PROJECTION” (OFL)

#### I

«Non riesco a capire in che misura e in che senso la proposizione è l'*immagine* dello stato di cose! - Quasi mi vien da rinunciare a tutti i miei sforzi». <sup>74</sup> Già in questo appunto del 15 aprile del 1915 Wittgenstein manifestava una sorta di disagio speculativo di fronte all'enigma metafisico di un isomorfismo assoluto tra linguaggio e realtà. In questa fase, che sarebbe sfociata nel *Tractatus*, la soluzione del problema e gli stessi termini concettuali in cui esso è formulato conducono Wittgenstein nella direzione del dissolvimento dell'ontologia nella grammatica delle forme del linguaggio, ovvero in quella che Mario Trinchero assai efficacemente chiama *la perdita del mondo e della sua struttura* (cfr. Trinchero 1971, in OFM, p. XXXV). L'appunto che segue di dieci giorni quello appena citato testimonia inequivocabilmente come la perdita dell'interesse per R e l'esclusiva analisi della struttura di L, considerato come mondo autosufficiente, siano operanti persino nell'epoca che *precede* il *Tractatus*:

poiché il linguaggio sta al mondo in relazioni *interne*, esso e queste relazioni determinano la possibilità logica dei fatti. Se abbiamo un segno munito di significato, esso deve stare ad una conformazione in una determinata relazione interna. Segno e relazione determinano univocamente la forma logica del designato (Q 1914-1916, p. 136).

Questo implica allora che «domandare che sia una proposizione è poi lo stesso che domandare che sia un fatto - o un complesso» (*ibid.*, p. 148 [30-5-'15]), per cui risulta chiaro che la risposta a una siffatta domanda ('*Che cos'è una proposizione?*') sarà di tipo *essenzialistico* e con l'essenza della proposizione esibirà immediatamente l'essenza del mondo (che noi qui identifichiamo col

---

<sup>74</sup> Q 1914-1916, p. 134. Ma si veda anche l'appunto del 27-10-'14: "La difficoltà della mia teoria della raffigurazione logica era quella di trovare una connessione tra i segni sulla carta ed uno stato di cose fuori nel mondo. - Io dissi sempre che la verità è una relazione tra la proposizione e lo stato di cose, ma non seppi mai scoprire una tale relazione" (*ibid.*, p. 107). Sulle difficoltà di Wittgenstein a proposito della concepiibilità stessa del nesso raffigurativo tra proposizione e stato di cose *an sich*, cfr. anche Marini (1989), cap. II, pp. 75-78.

linguaggio-mondo): «dare l'essenza della proposizione è dare l'essenza d'ogni descrizione, dunque l'essenza del mondo» (T, prop. 5.4711), e questa essenza, come sappiamo, è lo schema generativo  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$  presentato nella prop. 6.<sup>75</sup>

L'eventuale problema dell'esistenza di qualcosa *oltre* i fatti che sussistono nell'orizzonte semantico dell'ordine del linguaggio-mondo, è subito liquidato nella constatazione che effettivamente *c'è* qualcosa che sta fuori a questi fatti. Questo qualcosa sono ad esempio le *cose*, ma «*noi non sentiamo esigenza alcuna d'esprimerle in proposizioni*» (Q 1914-1916, p. 147 [27-5-'15]). Oltre il mondo del linguaggio, che, come abbiamo visto, può considerarsi una versione più raffinata dello schopenhaueriano mondo della rappresentazione<sup>76</sup>, e che io identificherei con quello con cui si apre il *Tractatus* (*alles, was der Fall ist*, "tutto ciò che accade"), *c'è* dunque un mondo in sé inesprimibile e indipendente dalla nostra volontà (ma da cui noi *sentiamo* di dipendere), che consiste *nel modo in cui stanno tutte le cose* e che potremmo chiamare 'il fato' o addirittura 'Dio'.<sup>77</sup> Tale mondo ha una profondità insondabile e il linguaggio può solo adagiarsi e galleggiare sulla sua superficie uniforme e immobile, e forse anche confondersi con essa: «le parole » - scrive Wittgenstein in maniera assai suggestiva all'inizio del già citato appunto del 30 maggio 1915 - «sono come la pellicola su acqua profonda» (Q 1914-1916, p. 148).

Si può osservare che questa immagine sembra in contrasto con quella che Wittgenstein userà appena il giorno dopo per esprimere apparentemente la stessa cosa, in un passo sul quale abbiamo già avuto modo di soffermarci:

se la descrizione generale del mondo è come uno stampo del mondo, i nomi la inchiodano al mondo sì che questo ne è ovunque coperto (Q 1914-1916, p. 149).

Come si vede, il contrasto emerge soltanto alla luce dell'interpretazione in termini di isomorfismo tra L ed R, rispetto alla quale risulta calzante *quest'ultima* immagine, ma *non* quella della pellicola adagiata sull'acqua profonda: se L ed R sono isomorfi, si può ben dire che il linguaggio è uno *stampo* del mondo *inchiodato* ad esso tramite i suoi nomi, ma non sarebbe corretto dire che il lin-

<sup>75</sup> Si noti che qui Wittgenstein chiama tale espressione "forma generale" (*allgemeine Form*) della funzione di verità, ovvero della proposizione. Tuttavia l'equazione *allgemeine Satzform = Wesen des Satzes* era stata stabilita nella prop. 5.471, la quale precede immediatamente la citata prop. 5.4711 che stabilisce l'equazione *Wesen des Satzes = Wesen der Welt*. È degno di nota inoltre il fatto che nella prop. 5.47 Wittgenstein consideri la forma generale della proposizione l'*unica* costante logica, definita, con classica procedura platonico-aristotelica, come ciò che *per natura* tutte le proposizioni hanno in comune (*Die Eine logische Konstante ist das, was alle Sätze, ihrer Natur nach, mit einander gemein haben*). Per il problema della definizione in Wittgenstein e delle sue radici platonico-aristoteliche, cfr. *supra*, nota 10.

<sup>76</sup> Cfr. Q 1914-1916, p. 180 [2-8-'16], dove si trova un significativo riferimento a Schopenhauer: "Il mondo è [...], in sé, né buono né cattivo. [...] Si potrebbe dire (alla Schopenhauer): Il mondo della rappresentazione è né buono né cattivo; buono o cattivo è il soggetto che vuole".

<sup>77</sup> Cfr. Q 1914-1916, p. 175 [8-7-'16]; p. 180 [1-8-'16] e T prop. 6.373.

guaggio *ricopre* come una pellicola la superficie di un mondo dotato di profondità insondabile. Alla luce dell'interpretazione qui avanzata, invece, il contrasto scompare, perché Wittgenstein ha in mente *due* mondi: il mondo costituito dall'opacità del Tutto *in sé* (*la totalità delle cose* della prop. 1.1 del *Tractatus*), che *per noi* è il totalmente altro (il fato, Dio), al quale ci rapportiamo con il sentimento della creatura e *al quale* va riferita l'immagine della pellicola su acqua profonda per esprimere il rapporto tra esso e il nostro linguaggio; e il mondo *istituito* dall'ordine semantico possibile determinato dal nostro linguaggio corretto (*la totalità dei fatti* della medesima prop. 1.1), che per noi è il *totalmente questo*, al quale ci rapportiamo con la consapevolezza del creatore (cfr. T, prop. 4.002) e *al quale* va riferita l'immagine dello stampo ad esso inchiodato.

## II

In OFL Wittgenstein mette in crisi la concezione di quella ineffabile 'forma logica della rappresentazione' che l'immagine logica del fatto avrebbe in comune con il fatto raffigurato (cfr. T, propp. 2.2 e 3.401), per cui la condizione *a priori* che permetterebbe il passaggio dalla realtà al linguaggio sarebbe la stessa "legge di proiezione" (*Gesetz der Projektion*) che da un lato permette al musicista di passare dalla partitura alla sinfonia e viceversa, o dal solco del disco alla sinfonia, e che dall'altro garantisce l'*interiore somiglianza* tra strutture apparentemente così diverse (cfr. T, prop. 4.0141).

Nel breve scritto del 1929, che pure sotto molti aspetti è tutto inscritto entro l'orizzonte problematico proprio del *Tractatus*, Wittgenstein è già perfettamente consapevole del fatto che pregiudicare la conformazione dell'ordine della realtà sulla base di una assolutizzazione delle forme ricorrenti nel linguaggio ordinario (la forma a soggetto-predicato e quella relazionale), è un errore indotto proprio dalla grammatica superficiale del nostro linguaggio, che in tal modo finisce per risultare fuorviante (*misleading*)<sup>78</sup>. Ciò che occorre fare, allora, è provare a condurre un'indagine *fenomenologica* sulle effettive pratiche discorsive, lasciando da parte quei pregiudizi logicistici che, inducendoci a un atteggiamento platonizzante, impediscono alle forme del linguaggio quotidiano, *così come sono*, di istruirci sulla propria natura.

Sulla base di un'idea di questo genere, Wittgenstein può abbozzare un vero e proprio programma di ricerca che, a motivo della sua importanza alla luce delle successive direzioni prese dal filosofare wittgensteiniano, mette conto leggere estesamente:

---

<sup>78</sup> Su questo punto Wittgenstein tornerà spesso nel periodo immediatamente successivo: cfr. ad es. OF, § 92; BT, § 93g, p. 434 (in F, p. 84 e p. 85); PD, p. 52 (1931); L 1930-1932, Lent Term 1930, Lez. A I, 4, pp. 15-16; WCV, pp. 34-35 (22 dicembre 1929).

Se tentiamo d'analizzare proposizioni date qualsiasi, in generale noi troveremo che esse sono somme logiche, o prodotti logici, o altre funzioni di verità di proposizioni più semplici. Ma la nostra analisi, se protratta sufficientemente a lungo, non può non pervenire a forme proposizionali le quali non siano, a loro volta, esse stesse composte di forme proposizionali più semplici. Alla fine, noi non possiamo non pervenire alla connessione ultima tra i termini, alla connessione immediata che non si può infrangere senza distruggere la forma proposizionale come tale. Le proposizioni, le quali rappresentano questa connessione ultima di termini, io le chiamo (seguendo Bertrand Russell), proposizioni atomiche. Sono esse i nuclei di ogni proposizione, sono *esse* a contenere il materiale, e tutto il resto non è che uno sviluppo di questo materiale. È in esse che noi dobbiamo cercare il contenuto [*the subject matter*] delle proposizioni. È compito della gnoseologia [*theory of knowledge*] trovarle, e comprenderne la costruzione a partire dalle parole, dai simboli. Questo compito è molto arduo, e la Filosofia ha appena cominciato ad affrontarlo. Con quale metodo affrontarlo? L'idea è questa: esprimere in un adeguato simbolismo ciò che nel linguaggio comune ingenera fraintendimenti senza fine. In altri termini: dove il linguaggio traveste e maschera la struttura logica, dove esso consente la formazione di pseudoproposizioni, dove esso ambigualmente usa un unico e stesso termine in una infinità di significati differenti, là noi dobbiamo sostituire al linguaggio comune un simbolismo il quale ci offra una chiara immagine della struttura logica, escluda pseudoproposizioni, ed usi i termini in modo non ambiguo. Ora, questa sostituzione di un simbolismo chiaro all'attuale simbolismo impreciso è possibile unicamente esaminando i fenomeni che intendiamo descrivere per comprenderne la molteplicità logica. In altri termini: ad un'analisi corretta noi possiamo pervenire unicamente attraverso ciò che si potrebbe chiamare l'indagine logica dei fenomeni stessi, ossia (in un certo senso) *a posteriori*, e non già congetturando su possibilità *a priori*. Spesso viene la tentazione di porre, da un punto di vista *a priori*, la domanda: Quali *possono* essere le uniche forme delle proposizioni atomiche?, e di rispondere, ad esempio: proposizioni a soggetto-predicato e proposizioni relazionali con due o più termini, e inoltre (forse) proposizioni le quali mettano in reciproca relazione predicati e relazioni, e così via. Ma procedere così, a mio avviso, non è altro che giocare con le parole. Una forma atomica non può essere prevista. E sarebbe sorprendente se i fenomeni effettivi non avessero da insegnarci nulla di più sulla propria struttura. A tali congetture sulla struttura delle proposizioni atomiche noi siamo indotti dal nostro linguaggio comune, il quale usa la forma a soggetto-predicato e la forma relazionale. Ma, in questo caso, il nostro linguaggio è fuorviante.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> OFL, pp. 187 e 189. Il riferimento al contrasto tra analisi *a priori* e indagine empirica *a posteriori* per quanto concerne il riconoscimento delle forme proposizionali elementari, indica già un'importante presa di distanza dal *Tractatus*, dove Wittgenstein, poiché considerava affare della *logica* (dell'analisi logica), e non della *gnoseologia*, la risposta alla domanda sulle possibili forme delle proposizioni elementari, riteneva non solo che quest'ultima dovesse essere decisa *a priori* (anche se non *subito*), ma anche che se fossimo stati costretti a dover "guardare il mondo" per risolvere il problema, *questo stesso fatto* avrebbe indicato che stavamo percorrendo "una pista fundamentalmente errata" (cfr. T, propp. 5.55 e 5.551). Contro il dogma aprioristico di questa concezione Wittgenstein si esprimerà molto duramente in una conversazione con Schlick e Waismann del 9 dicembre 1931: "Ad una presentazione dogmatica si può rimproverare anzitutto di essere in una certa misura arrogante. Ma questa non è ancora la cosa peggiore. È molto più pericoloso un altro errore che permea anche tutto il mio libro ed è la concezione secondo cui vi sarebbero

Per spiegare come sia tutt'altro che diretto e naturale il presunto passaggio proiettivo dalla realtà al linguaggio, e come quest'ultimo possa trarci in inganno *proiettando* la *propria* ombra sulla realtà, Wittgenstein propone un esempio davvero illuminante.<sup>80</sup> Supponiamo di avere due piani paralleli, che chiameremo 'piano I' e 'piano II'. Sul piano I sono tracciate varie figure, diciamo ellissi e rettangoli di differenti forme e grandezze; il piano II invece è vuoto. Ora, se noi avessimo il compito di proiettare le figure del piano I sul piano II, potremmo seguire due strade: o fissare una legge di proiezione (ad es., la legge di proiezione ortogonale) e procedere secondo tale legge alla proiezione di tutte le figure del piano I sul piano II; oppure stabilire la regola che le ellissi del piano I diventino cerchi sul piano II, e i rettangoli del piano I diventino quadrati sul piano II. Questa seconda strada potrebbe risultare più conveniente per svariate ragioni (io aggiungerei che potrebbe risultare obbligata: si potrebbe immaginare, per esempio, che coloro i quali devono eseguire l'operazione abbiano strumenti che siano in grado di tracciare solo cerchi e quadrati; oppure che il piano II abbia una struttura tale che su di esso sia possibile tracciare soltanto cerchi e quadrati). In una situazione di questo tipo è naturalmente impossibile trarre conclusioni esatte sulla natura delle figure del piano I partendo solamente da una analisi delle figure del piano II; occorrerebbe necessariamente che venissero esplicitati i criteri secondo i quali una certa ellisse del piano I è diventata *questo* cerchio del piano II.

Applichiamo ora questo modello al rapporto che sussiste, o che potrebbe sussistere, tra i fatti reali e il linguaggio ordinario, in modo che i fatti della realtà corrispondano alle ellissi e ai rettangoli del nostro piano I, mentre le forme proposizionali a soggetto-predicato e quelle relazionali corrispondano ai cerchi e ai quadrati del nostro piano II. Ebbene, queste forme non sono altro che le norme del *nostro* particolare linguaggio «nel quale noi proiettiamo, in *molti* modi *differenti*, *molte differenti* forme logiche. E questa è la ragione precisa per cui noi non possiamo trarre conclusioni - che non siano molto vaghe - dall'uso di queste norme sulla reale (*actual*) forma logica dei fenomeni descritti. Forme come "questo articolo è noioso", "il tempo è bello", "io sono pigro", che nulla hanno in comune l'una con l'altra, si presentano come proposi-

---

domande alle quali si troverà una risposta in seguito. Non si ha il risultato ma si pensa di avere la strada che conduce ad esso. Così p. es. io ho creduto che fosse compito dell'analisi logica trovare le proposizioni elementari. Scrivevo: Non si possono dare indicazioni sulla forma delle proposizioni elementari [cfr. il secondo capoverso della prop. 5.55]; ed infatti era corretto. Mi era chiaro che in ogni caso non esistono ipotesi a riguardo e che non si può procedere come Carnap, supponendo fin da principio che le proposizioni elementari consistono in relazioni diadiche ecc. Eppure ritenevo che un giorno sarebbe stato possibile indicare le proposizioni elementari. Mi sono staccato da questo errore solo negli ultimi anni" (WCV, p. 171).

<sup>80</sup> In forma più sintetica e semplificata l'esempio si trova anche in OF, § 93.

zioni a soggetto-predicato, ovvero come proposizioni apparentemente della stessa forma» (OFL, p. 188).

Il nostro linguaggio comune, quindi, può essere un mezzo di raffigurazione dotato di proprietà strutturali che gli consentono di semplificare (ovvero di *interpretare*) i fatti della realtà in una organizzazione formale che corrisponde alle suddette forme proposizionali. Questo vuol dire che per una descrizione più esauriente di certi fatti della realtà, occorrono forme logiche che hanno ben poco in comune con le norme consentite dal linguaggio ordinario: «noi incontriamo le forme dello spazio e del tempo, con tutte le pluralità degli oggetti spaziali e temporali, come colori, suoni etc. etc., con le loro gradazioni, continue transizioni e combinazioni in varie proporzioni, la globalità delle quali noi non possiamo cogliere per mezzo dei nostri mezzi d'espressione ordinari» (OFL, p. 190).

A questo punto Wittgenstein avanza quella che lui chiama la sua prima *definite remark* sull'analisi logica dei fenomeni così come ci si presentano nella realtà empirica: «Per la loro rappresentazione, nella struttura delle proposizioni atomiche stesse devono comparire numeri (razionali e irrazionali)» (*ibidem*. Cfr. *supra*, testo compreso tra le note 35 e 36). Ad esempio, in un sistema di coordinate in cui sia stata fissata una unità di misura, il simbolo [6-9, 3-8] R può essere la rappresentazione *completa* (nel senso che ne esibisce immediatamente la molteplicità logico-ontologica) del fatto che in un certo luogo (individuato senza ambiguità dagli intervalli spaziali che figurano nell'espressione delle coordinate) c'è una macchia rossa. In tal caso, il sistema di coordinate è parte del metodo con cui si vuole esprimere il fatto, vale a dire è uno degli elementi che entrano in gioco nelle regole con cui proiettiamo il dato reale nel simbolismo (cfr. OFL, pp. 190 e 192. In seguito mostrerò che si possono trarre conseguenze di carattere ontologico da questo mutamento di prospettiva nella concezione della struttura della proposizione elementare).

Come si vede, in questa fase in cui Wittgenstein intende ancora costruire un sistema simbolico idoneo alla raffigurazione corretta e completa della realtà, è ancora possibile continuare a considerare realtà e linguaggio come due poli *separati* (seppure *all'interno* dello spazio logico del linguaggio-mondo possibile), poiché è dato per scontato il fatto che un simbolismo rigoroso è accompagnato sempre dalla esibizione delle regole proiettive, le quali consentono in ogni momento di verificare le procedure del passaggio dall'uno all'altro dei due poli. Quando poi Wittgenstein passerà all'analisi del linguaggio ordinario, secondo un programma che, come visto, è annunciato già in questo testo, si troverà di fronte un campo simbolico *aperto* in cui le regole proiettive non sono esplicitate (ammesso che esistano: i giochi linguistici del linguaggio comune non sono stati costruiti a tavolino, come egli stesso metterà in luce almeno a partire dal *Libro blu*), per cui il problema metafisico del carattere e delle guise della raffigurazione cederà il posto a quello fenomenologico della de-

scrizione e della chiarificazione degli usi concreti in cui si risolvono i significati delle parole. L'ontologia verrà assorbita all'interno della grammatica dei giochi, che, in una visione ormai dichiaratamente<sup>81</sup> panlinguistica, coinciderranno con i mondi possibili.

### III

Ma in OFL si trovano altre importanti prese di posizione contro il *Tractatus*, che per certi versi fanno intravedere a Wittgenstein alcune crepe in quella che avrebbe chiamato la (presunta) “purezza cristallina della logica” (cfr. RF, §§ 107 e 108).

Innanzitutto egli dichiara di ritenere adesso che le asserzioni in cui si esprime il grado di una qualità (ad es. il grado di brillantezza di un oggetto) non sono ulteriormente analizzabili, cioè sono proposizioni *atomiche*, contrariamente a quanto ritengono altri ed egli stesso “not long ago”. Se infatti esse non fossero proposizioni atomiche, allora una proposizione come X(2b), che attribuisce un grado di brillantezza 2b ad un oggetto X, dovrebbe poter essere analizzata come X(b)&X(b); ma questa è equivalente a X(b), “which is obviously absurd” (OFL, p. 194).

La prop. 4.211 del *Tractatus*, tuttavia, dice: «Un segno della proposizione elementare è che nessuna proposizione elementare può essere in contraddizione con essa». Se noi ora consideriamo un esempio di funzione proposizionale che determina una proposizione vera per *un* solo valore del suo argomento, ci accorgiamo che le cose non stanno esattamente così. Supponiamo infatti che sia vero che al tempo T c'è un colore R nel punto P del nostro campo visivo, e che questa situazione sia descritta dall'asserto (vero) RPT. È chiaro che in tal caso la funzione  $xPT$  ammette un solo valore, cioè  $x = R$ , il che equivale ad affermare che nel nostro campo visivo *un* solo colore può trovarsi nel punto P al tempo T, “in the same sense, in (...) which we say that there is room for one person only in a chair” (*ibid.*). Ma tutte le infinite asserzioni false che si ottengono sostituendo alla  $x$  un qualsiasi altro valore (ad es. “BPT”, “CPT”, etc.), in che relazione logica stanno con quella vera? Stando alla lettera della proposizione citata del *Tractatus*, esse non dovrebbero neanche esistere (cfr. anche le propp. 5.134 e 5.135). Tuttavia, osserva Wittgenstein, si tratta solo di precisare i termini, distinguendo la *contraddizione* dall'*esclusione* (cfr. OFL, pp. 194 e 196). Da questo punto di vista, tanto gli asserti di grado quanto quelli del tipo appena visto, trattati come proposizioni atomiche inanalizzabili, possono *escludersi* a vicenda, pur non potendosi *contraddire*: il prodotto logico tra la proposizione vera ottenuta per  $x = R$  con ciascuna di tutte le possibili altre non

---

<sup>81</sup> Cfr. *supra*, note 28 e 47.

è una contraddizione della forma  $p \wedge \neg p$ , ma è nondimeno sempre falso perché è escluso il caso impossibile in cui siano entrambe vere. Usando quindi la notazione verofunzionale introdotta da Wittgenstein nella prop. 5.101 del *Tractatus*, la funzione di verità della congiunzione tra  $p$  (per  $x=R$ ) e  $q$  (per  $x \neq R$ ) può scriversi (FFF) ( $p,q$ ), che è l'espressione simbolica dell'"exclusion" in quanto contrapposta alla "contradiction" (FFFF)( $p,q$ ).<sup>82</sup>

Le ragioni logico-ontologiche di questo fatto, ricorda Wittgenstein, sono contenute nel *Tractatus*: «Ho detto altrove che una proposizione "giunge alla realtà" (*reaches up to reality*)<sup>83</sup>, e con ciò volevo dire che le forme delle entità sono contenute nella forma della proposizione che si riferisce a tali entità. Difatti la proposizione, insieme col modo di proiezione che proietta la realtà nella proposizione, determina la forma logica delle entità, proprio come nella nostra similitudine una immagine (*picture*) sul piano II, insieme col modo di proiezione, determina la forma della figura (*figure*) sul piano I. Questa osservazione, credo, fornisce la chiave per la spiegazione della reciproca esclusione di RPT e BPT. Poiché, se la proposizione contiene la forma dell'entità cui si riferisce, allora è possibile che due proposizioni collidano proprio in tale forma» (OFL, pp. 196 e 198). Tutto ciò rivela agli occhi di Wittgenstein l'insufficienza della notazione simbolica, la quale, pur permettendo di usare il connettivo della congiunzione tra due proposizioni atomiche, non riesce a esprimere chiaramente la differenza tra proposizioni contraddittorie e proposizioni che si escludono a vicenda, ciò che invece riesce benissimo a tutti noi nella "ordinary life", cioè nell'uso quotidiano del linguaggio. Il problema, però, in questa fase di pensiero del filosofo viennese, è pur sempre quello di pervenire comunque a una "perfect notation" che dovrà escludere i costrutti insensati "by definite rules of syntax" stabilite però (ed è qui la novità) *dopo* una analisi completa della sintassi del linguaggio comune (cfr. OFL, p. 200).

Quando però egli andrà ad esaminare i fenomeni che intende descrivere nel loro uso effettivo, i ferri da chirurgo gli verranno risucchiati dalla realtà magmatica del linguaggio, e vedrà che la molteplicità dei significati in cui un unico termine viene usato *non* rappresenta la anomalia da correggere rispetto alla regola formale della non ambiguità dei simboli logici. Viceversa, la presunta *verità essenziale* di cui la logica avrebbe la prerogativa, si rivelerà

<sup>82</sup> Cfr. OFL, pp. 198 e 200. Il problema è trattato anche in OF, §§ 76-86.

<sup>83</sup> Wittgenstein allude alla prop. 2.1511: "L'immagine è così connessa con la realtà; essa giunge ad essa (*es reicht bis zu ihr*)". Come rileva Amedeo G. Conte nella nota *ad locum* (OFL, p. 197), Wittgenstein parla nel *Tractatus* di 'immagine' e *non* di 'proposizione'. A mio giudizio, tuttavia, il *lapsus memoriae* è solo apparente. Infatti, per la prop. 3 'immagine logica (dei fatti)' = 'pensiero', e per la prop. 3.1 'proposizione' = '(espressione sensibile del) pensiero', per cui 'proposizione' = 'immagine (logica e sensibile)'. In effetti per il Wittgenstein del *Tractatus* la proposizione non è che un esempio (magari privilegiato) di 'immagine', e tutta la teoria dell'immagine presentata nelle propp. 2.1 ÷ 2.225 non è che un'introduzione analogica alla teoria della proposizione. Analoghe considerazioni valgono per la nota di McGuinness al passo parallelo di WCV, p. 51, citato più avanti.



nient'altro che un *pregiudizio* (cfr. RF, § 108), mentre la regola sarà da individuare piuttosto nella non-regolarità e nella non-regolarizzabilità del linguaggio comune. Questo salto metodologico dalla considerazione *a priori* a quella *a posteriori* della struttura delle proposizioni, che nel testo è tuttavia soltanto un diversivo euristico che non mette in discussione lo scopo principale - proprio del *Tractatus* - di trovare una volta per tutte il criterio generale per distinguere le asserzioni dotate di senso da quelle che ne sono prive, condurrà pertanto a un esito esattamente opposto a quello previsto.

## CAPITOLO II

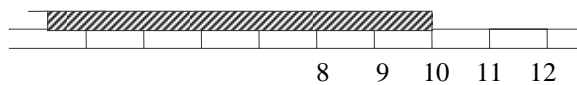
### SISTEMI DI PROPOSIZIONI. IL LINGUAGGIO COME *MENSURA RERUM*

#### I

Questo mutamento di concezione relativo a una questione apparentemente tecnica è di particolare importanza, perché comporta l'improvvisa irruzione di una prospettiva *pluralistica* nell'ontologia di Wittgenstein. La possibilità che esistano proposizioni escludentesi a vicenda incrina le strutture del mondo puntiforme e freddamente immobile del *Tractatus*, prefigurando la riduzione della relazione *semantico-raffigurativa* tra i poli L-R a una di tipo *sin-tattico-topologica*,<sup>84</sup> che sussiste in uno spazio metrico-linguistico concepito come un sistema di *sistemi* di proposizioni e in cui L ed R vengono a identificarsi.

La formulazione più chiara (e insistente) di questa nuova prospettiva si trova negli appunti di Waismann conosciuti col titolo *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*. Qui si può leggere infatti (25 dicembre 1929):

Ho scritto una volta: "La proposizione è accostata alla realtà come un metro. Solo gli estremi delle linee di graduazione sono a contatto con l'oggetto che dev'essere misurato" [cfr. T, propp. 2.1512-2.15121]. Oggi preferirei dire che *un sistema di proposizioni* è accostato alla realtà come un metro. E intendo dire che se accosto un metro ad un oggetto spaziale accosto contemporaneamente *tutte le linee di graduazione*.



Non accosto le singole linee ma l'intera scala. Se so che un oggetto arriva fino alla decima linea, so immediatamente che non arriva alla linea 11, 12 e così via. Le asserzioni che mi descrivono la lunghezza di un oggetto formano un sistema, un sistema di proposizioni. È un tale sistema di proposizioni nella sua interezza, e non una singola proposizione, che viene confrontato con la realtà. Se dico p. es. che quel punto del campo visivo è *blu*, so anche che non è verde, rosso, giallo

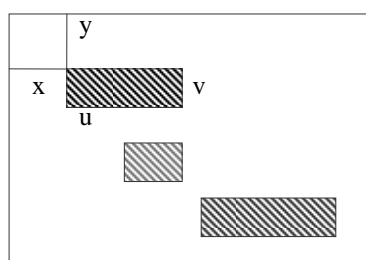
<sup>84</sup> Sulla nuova configurazione della concezione raffigurativa a seguito del superamento dell'atomismo del *Tractatus*, cfr. Kenny (1973), cap. 6, p. 137 e ss. e soprattutto Hintikka-Hintikka (1986), cap. IX, §§ 8 e 10, pp. 327-333 e 339-344.

ecc. Ho applicato di un sol colpo l'intera *scala dei colori*. Questo è anche il motivo per cui un punto non può avere contemporaneamente diversi colori. Se infatti accosto un *sistema* di proposizioni alla realtà, è già detto con ciò - proprio come succede per lo spazio - che può esistere solo *uno* stato di cose e mai più d'uno. Tutto questo non lo sapevo ancora quando scrivevo il mio libro: credevo che ogni deduzione poggiasse sulla forma tautologica. Non avevo ancora visto che un'inferenza può avere anche questa forma: un uomo è alto 2 metri, quindi non è alto 3 metri. Ciò è connesso al fatto che io credevo che le proposizioni elementari dovessero essere indipendenti; ritenevo che dall'esistenza di uno stato di cose non si potesse dedurre la non-esistenza di un altro. Ma se la mia concezione attuale del *sistema di proposizioni* [corsivo mio] è corretta, allora la possibilità di dedurre dall'esistenza di uno stato di cose la non esistenza di tutti gli altri che sono descritti da tale sistema è addirittura la regola<sup>85</sup>.

Questa concezione sistemica e fisicalistica del linguaggio descrittivo sembra a Wittgenstein la soluzione più adatta ai problemi dell' 'esclusione' e della rappresentazione completa e rigorosa dei fenomeni sollevati nell'articolo del '29. Essa, infatti, rende piuttosto semplice e naturale la costruzione proprio di quelle proposizioni-modello che rappresentano un fenomeno mediante il ricorso a coordinate numeriche univoche (così come stabilito dal *definite remark* di Wittgenstein) e possiedono così la necessaria chiarezza sintattica che ne esibisce immediatamente la molteplicità logica: tali proposizioni, quindi, possono andare a costituire quei termini di controllo interni a un determinato sistema linguistico di cui parlavamo nell'ultimo capitolo della Parte Prima.

Wittgenstein esemplifica la procedura mediante il solito esempio della descrizione di macchie di colore su un piano (o su un foglio):

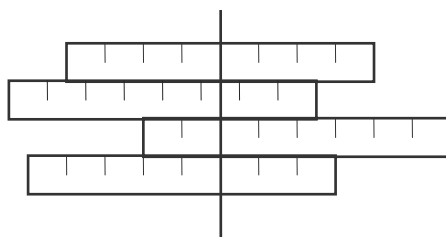
ammettiamo che le macchie di colore che devo descrivere siano soltanto rettangoli e quadrati che sono paralleli ai margini del foglio.



Posso descrivere ogni rettangolo indicando quattro numeri, cioè le coordinate del vertice superiore sinistro, la sua lunghezza e la sua larghezza, cioè mediante  $(x, y; u, v)$ . L'indicazione di queste quattro coordinate è incompatibile con qualsiasi altra indicazione. E nello stesso modo posso descrivere il colore del rettangolo.

<sup>85</sup> WCV, pp. 51-52. L'argomento verrà ripreso poco più avanti, pp. 61-64 (2 gennaio 1930). Cfr. anche OF, §§ 76-83. Su questo punto cfr. anche Marconi (1997), in Id. (a cura di) (1997), cap. II, § 2, pp. 62-65.

golo applicando per così dire la scala dei colori. È vero che i colori non hanno la molteplicità della lunghezza e non possono quindi essere misurati con un *unico* metro. Invece di descrivere la distribuzione dei colori mediante proposizioni, potrei farlo mediante un sistema di metri: ne prendo tanti quanti sono le coordinate della mia descrizione e *dispongo questi metri* nel modo seguente:



Un gruppo di sistemi di metri disposti in tal modo porterebbe alla descrizione completa della superficie. E com'è qui avviene dappertutto. Diamo una coordinata alla realtà: un colore, una luminosità, una durezza ecc. La descrizione dev'essere sempre tale da non determinare due volte la stessa coordinata. Per evitare ciò, abbiamo bisogno di una sintassi. Ce la caviamo anche senza sintassi se adoperiamo fin da principio un sistema descrittivo che non può dare alla realtà due valori differenti (...) La prima volta non avevo considerato il fatto che la sintassi delle costanti logiche è solo una parte di una sintassi comprensiva. Così p. es. posso formare il prodotto logico  $p \cdot q$  solo qualora  $p$  e  $q$  non determinino due volte la stessa coordinata.

Laddove le proposizioni sono invece indipendenti, tutto rimane valido: quindi anche tutta la teoria della deduzione e così via (WCV, pp. 63-64 [2 gennaio 1930]).

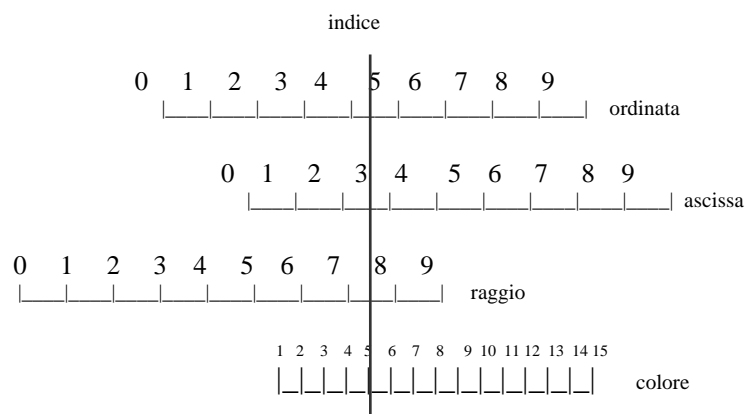
In OF, § 84 la procedura viene ulteriormente chiarita mediante un esempio analogo. Una proposizione descrittiva del linguaggio ordinario può essere analizzata in modo tale che sia possibile enucleare le “coordinate indipendenti della descrizione” (cfr. OF, § 83) che essa comporta; se riusciamo in questo compito, raggiungiamo quel livello basilare, atomico, della descrizione che esibisce senza residui il fenomeno che si intende rappresentare (e soprattutto la sua giusta molteplicità). In tal modo una proposizione della “perfect notation” sarà uno dei possibili valori della corrispondente funzione proposizionale a un certo numero di posti. Supponiamo, ad esempio, di voler tradurre la descrizione fenomenologica di un cerchio dello spazio visivo in questa notazione fisicalistica rigorosa.<sup>86</sup> In tal caso le coordinate indipendenti saranno 4, e precisamen-

<sup>86</sup> Per una dettagliata analisi del cruciale passaggio, compiuto improvvisamente da Wittgenstein nell'autunno del 1929, dalla concezione del primato del linguaggio fenomenologico a quella del primato del linguaggio fisicalistico, almeno per quanto riguarda la descrizione di situazioni ‘complesse’ dello spazio visivo (quale può essere appunto quella della collocazione cromatico-cartesiana di una figura geometrica), e pur nell'ambito dell'immutato obiettivo filosofico della comprensione dell'*esperienza immediata*, cfr. Hintikka-Hintikka (1986), capp. VI e VII, pp. 203-254. Su questo punto piuttosto controverso (basti pensare ai problemi sollevati dalla tesi degli Hintikka, i quali retrodatano fino al *Tractatus* la fase fenomenologica, contrariamente all'opinione prevalente che la confina a un breve periodo appartenente alla

te quelle del centro (ascissa e ordinata), la misura del raggio e il colore, mentre la corrispondente funzione proposizionale sarà qualcosa come: “Un cerchio di colore  $c$  e di raggio  $r$  si trova nella posizione  $(x; y)$ ”. Come sappiamo dal passo precedente, poi, ciascuna di queste coordinate può essere pensata come disposta su una scala graduata, sicché il fatto che a ciascuna coordinata è possibile attribuire *un solo* valore risulta immediatamente evidente:

Ciò di cui ci siamo accorti è appunto che abbiamo a che fare con scale graduate e non quasi con linee di graduazione isolate.

Ogni asserto consisterebbe allora come in un disporre un certo numero di scale graduate rispetto a un indice, e il disporre una scala su due linee di graduazione al tempo stesso è *impossibile*.



Come si vede, l'indice determina univocamente *un* valore per ciascuna coordinata, in modo che ad ogni quadrupla ordinata del tipo  $(c_0, r_0, x_0, y_0)$  corrisponda una e una sola proposizione, ovvero uno e un solo stato di cose nello spazio logico del linguaggio-mondo.

Nel passo della conversazione del 2 gennaio 1930 citato in precedenza, Wittgenstein alludeva a una distinzione - quella tra un linguaggio che necessita di una sintassi esplicita e un altro che può farne a meno - sulla quale tornerà ad insistere nel corso della stessa conversazione. Osservando infatti che noi «ce la caviamo anche senza sintassi se adoperiamo fin da principio un sistema descrittivo che non può dare alla realtà due valori differenti», egli si riferisce a una concezione del rapporto tra linguaggi possibili e regole sintattiche che costituisce la premessa teorica dell'abbandono del programma di ricerca della costruzione di una "perfect notation" - programma ossessivamente inseguito sin dai tempi delle *Notes on Logic* (1913) ed ereditato dal logicismo di Frege e Russell

---

fase iniziale del 'ritorno alla filosofia', cfr. anche Kenny (1973), cap. 6, pp. 125-142; Egidi (1989), pp. 185-205; Egidi (1996), in Id. (a cura di) (1996), pp. 117-127; Stern (1995), p. 15 e ss.; Valent (1989), cap. II, § 2, pp. 93-124; Perissinotto (1997), §§ 19-20, pp. 79-81; Marconi (1997), in Id. (a cura di) (1997), cap. II, § 3, pp. 68-74.

- in favore di quello consistente nella semplice esplicitazione delle regole grammaticali *implicite* nell'uso del linguaggio ordinario. Quest'ultimo, infatti, è già perfettamente adeguato al proprio scopo, che è quello, condiviso con ogni altro 'sistema d'espressione', di *rappresentare l'esperienza immediata*<sup>87</sup>; ben strano sarebbe invece che non lo fosse, visto che l'*analisi filosofica* del linguaggio ordinario è solo un epifenomeno trascurabile rispetto alla millenaria *pratica* di esso.<sup>88</sup> Quello che occorre fare, quindi, è solo chiarirne la grammatica al fine di eliminare le parti di esso che girano a vuoto (in tal senso opera secondo Wittgenstein anche la notazione di Russell *con* le regole sintattiche esplicite per il suo uso corretto). Viceversa, il sistema d'espressione "logicamente emendato" (*logisch geklärt*)<sup>89</sup> concepito da Wittgenstein - che può essere quello auspicato nel *Tractatus*, integrato con le correzioni che stiamo considerando - è in grado di esibire *direttamente* col solo aspetto esteriore la propria grammatica, e in quanto tale esso rende superflua la sintassi. Da questo punto di vista, un qualsiasi linguaggio incompleto *più* la sintassi che ne controlla il funzionamento (cioè la giusta molteplicità) è del tutto equivalente a un linguaggio perfettamente trasparente. A Schlick che chiedeva (sempre il 2 gennaio 1930): «Non si dovrebbe costruire un linguaggio che mostrasse immediatamente le regole della sintassi?», Wittgenstein poté così rispondere:

È così: sintassi e segno operano sempre l'un contro l'altro. L'opera dei segni va a spese della sintassi e l'opera della sintassi va a spese dei segni. Posso dire: un sistema di segni che abbia la giusta molteplicità rende superflua la sintassi. Ma posso dire altrettanto bene che la sintassi rende superfluo un siffatto sistema di segni. Posso adoperare un sistema simbolico incompleto e aggiungervi le regole della sintassi. Il risultato prodotto dalle due cose insieme è esattamente lo stesso, e quindi il sistema di rappresentazione è uguale. Così p. es. la mia notazione delle costanti logiche non è migliore né peggiore di quella di Russell.<sup>90</sup> I segni di Russell e la sintassi producono lo stesso risultato che la mia notazione. La mia forse ha il vantaggio di far riconoscere alcune cose un po' più chiaramente; mostra p. es. quale sia il tratto comune a tutte le proposizioni della logica e a che cosa serva in realtà. Ma la grafia russelliana è in sé altrettanto legittima. Il mio si-

<sup>87</sup> Cfr. OF, § 1a-b: "Una proposizione è perfettamente analizzata dal punto di vista logico, quando la sua grammatica è perfettamente chiarita, qualunque sia per il resto il sistema d'espressione entro il quale la proposizione è scritta o detta. - Il linguaggio fenomenologico o 'primario', secondo la mia vecchia denominazione, oggi non mi si presenta più come un obiettivo; oggi non lo ritengo più indispensabile. Tutto ciò che si può e si deve fare è separare ciò che nel nostro linguaggio è essenziale da ciò che non lo è. In altre parole, una volta descritta quasi la classe di tutti i linguaggi adeguati al proprio scopo, con ciò stesso si è posto in evidenza l'essenziale di quei linguaggi e costruita così una rappresentazione immediata dell'immediata esperienza".

<sup>88</sup> Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, Wittgenstein non ha *mai* avuto dubbi su questo punto: cfr. ad es. T, prop. 5.5563; WCV, p. 35 (punto [3] a pie' di pagina); *Libro blu*, in LBM, p. 40; RF, § 120.

<sup>89</sup> L'espressione si trova in OF, § 221d.

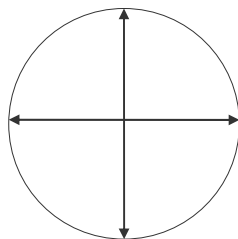
<sup>90</sup> Wittgenstein allude qui alla differenza, ad esempio, tra il proprio modo di scrivere l'implicazione: "(VVFV)(p,q)", introdotto nelle propp. 4.442 e 5.101 del *Tractatus*, e quello più consueto: "se p allora q", adottato anche da Russell. Cfr. la nota *ad locum* di McGuinness.

stema di segni possiede fin da principio la giusta molteplicità e perciò io non ho bisogno delle regole sintattiche di Russell.<sup>91</sup>

Il ‘sistema’ costituito dalle regole sintattiche che sostengono una notazione incompleta non è, secondo Wittgenstein, qualcosa che sia dato *scoprire* e descrivere mediante proposizioni sensate (cioè empiriche, sintetiche) della filosofia della grammatica (o della “grammatica filosofica”). Quest’ultima non è che un resoconto chiarificatore di banalità, un’esplicitazione tautologica di ciò di cui siamo padroni *comunque* nella comunicazione ordinaria:

Tutto ciò che facciamo consiste nel trovare la parola liberatrice. Non si può scoprire niente nella grammatica. Non vi sono sorprese. Se formuliamo una regola, abbiamo sempre la sensazione di averlo già saputo da molto tempo. Possiamo fare solo questo: esprimere in modo chiaro la regola che applicavamo inconsapevolmente. Se comprendo che cosa significa un’indicazione di lunghezza, so anche che se un uomo è alto 1,6 m non è alto 2 m. So che con una misurazione si determina un solo valore della scala e non più d’uno. Se Lei [Schlick, il quale aveva chiesto: “Ma come faccio a sapere che valgono proprio queste regole e non altre? Non posso sbagliarmi?”] mi domanda come faccio a saperlo, rispondo semplicemente: perché comprendo il senso dell’asserzione. È impossibile comprenderlo senza conoscere la regola. (Posso conoscere la regola nell’uso, senza averla formulata esplicitamente).

Se comprendo il senso di un’asserzione sui colori, so anche che due colori non possono stare nel medesimo luogo e così via. Prendiamo il caso seguente: Lei dice: ecco un cerchio. La sua lunghezza è di 3 cm, la sua larghezza è di 2 cm.



---

<sup>91</sup> WCV, p. 67. Sulla questione torna con insistenza anche Waismann nel § 3 (intitolato proprio “Sintassi”) delle famose *Tesi*, risalenti proprio a quel periodo: “La sintassi è (...) collegata alla possibilità del non-senso. (...) La sintassi è dunque necessaria laddove la natura dei segni non è ancora adeguata alla natura delle cose, dove esiste un maggior numero di connessioni di segni che di situazioni possibili. Questa eccessiva molteplicità del linguaggio dev’essere delimitata da regole artificiali che costituiscono la sintassi del linguaggio. Esse danno alle connessioni di segni proprio quella molteplicità che devono possedere per essere una raffigurazione della realtà. Si potrebbe dire che un sistema di segni adeguato al proprio scopo rende superflua la sintassi. E viceversa che la sintassi rende superfluo un tale sistema di segni. L’una cosa *sostituisce* l’altra. Il fatto che la forma del sistema di segni possa sostituire la sintassi è importante perché mostra che le regole sintattiche non descrivono niente. Non occorre inventare un ‘linguaggio ideale’ per raffigurare la realtà. Il nostro linguaggio comune è già un’immagine logica, purché si conosca il modo di designazione proprio di ciascuna parola. L’unica cosa importante è di far sì che le regole sintattiche formino un sistema” (in WCV, Appendice B, pp. 227-228). Su questo punto cfr. anche *ivi*, pp. 34-35 (22 dicembre 1929) e Kenny (1973), cap. 6, p. 135 s.

Allora io direi: Ma che cosa intendi per ‘cerchio’? Se intendi il termine nello stesso significato in cui l’intendiamo noi, le regole sintattiche ti proibiscono di determinare due volte le coordinate del cerchio (il raggio). Le regole sintattiche scaturiscono semplicemente dalla definizione del cerchio e questa dice quale sia il senso delle asserzioni intorno al cerchio. Quindi, se comprendo il senso di una proposizione, devo comprendere anche la sintassi dell’espressione che vi compare. Nella grammatica non si può scoprire niente, si può solo chiarire.<sup>92</sup>

Vale la pena tornare qui a un aneddoto della storia delle idee (cui abbiamo già fatto riferimento nella nota 51) che esprime in maniera emblematica il complesso rapporto di Wittgenstein con la ‘comunità dei filosofi’ (anche quella a lui più vicina). La concezione wittgensteiniana del linguaggio come sistema di sistemi di proposizioni - ciascuno dei quali costituito da un asserto empirico e dalla classe degli asserti empirici incompatibili con (e deducibili da) esso - è stata conosciuta per molti anni soltanto sulla base dei colloqui privati di Wittgenstein con i membri del Circolo (Schlick e Waismann soprattutto), ed era quindi inevitabilmente soggetta a distorsioni e fraintendimenti di ogni sorta. È facile allora supporre che ci sia proprio questa concezione di Wittgenstein all’origine del curioso *lapsus memoriae* di Carnap raccontato da Popper nella *Logica della scoperta scientifica*:

Per quanto posso saperne, il riconoscimento della significanza del *contenuto empirico* o potere assertorio di una teoria; il suggerimento che il contenuto cresce col crescere della classe dei falsificatori potenziali di una teoria - cioè a dire, degli stati di cose che vieta o esclude (cfr. §§ 23 e 31) - e l’idea che il contenuto può essere misurato mediante l’improbabilità della teoria, non sono state prese da nessun’altra fonte che non fosse ‘tutto il mio lavoro’. Fui perciò sorpreso quando, nell’*Introduction to Semantics*, 1942, p. 151, di Carnap, lessi, in relazione alla sua definizione di ‘contenuto’: “... il potere assertorio di un enunciato consiste nel fatto che esso esclude certi stati di cose (Wittgenstein): quanto più esclude, tanto più asserisce”. Scrissi a Carnap chiedendogli particolari e ricordandogli certi passi rilevanti del mio libro. Nella sua risposta, Carnap disse che il suo riferimento a Wittgenstein era dovuto a un errore di memoria, e che in effetti aveva in mente un passo del mio libro, e ripeté questa correzione nel suo *Logical Foundations of Probability* [1950], p. 406. Menziono qui questo fatto, perché in un certo numero di articoli pubblicati dopo il 1942, l’idea di contenuto - nel senso di contenuto empirico o informativo - è stata attribuita (senza fare però riferimenti precisi) a Wittgenstein o a Carnap, e qualche volta a Wittgenstein e a me. Ma non vorrei che qualcuno pensasse che io l’ho presa da Wittgenstein, o da qualcun altro, senza riconoscerlo (Popper 1934, 1959, Appendice \*IX, nota 8, pp. 444-445).

---

<sup>92</sup> WCV, p. 65. Cfr. anche p. 64 e L 1930-1932, Michaelmas Term 1930, Lez. B I, 1, pp. 39-40 e Lez. B IV, 4, pp. 53-54.



Questo aneddoto mi pare che descriva assai bene anche quel ruolo di *oracolo* (ambiguo per definizione) assunto involontariamente da Wittgenstein nella cerchia dei neopositivisti (e degli altri suoi amici) a causa del suo pressoché assoluto silenzio editoriale dopo la pubblicazione di *Some Remarks on Logical Form*.<sup>93</sup> Come nota Monk, infatti, «Wittgenstein acquistò fama di influente ma un po' fantasmatico partecipante al dibattito filosofico in Austria. Tanto che alcuni filosofi austriaci immaginarono persino che questo 'Dr Wittgenstein', di cui avevano sentito parlare tanto a lungo quanto poco lo avevano visto in faccia, non fosse in realtà altro che un parto della fantasia di Schlick, una specie di figura mitologica inventata a far da nume tutelare del suo Circolo».<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Come vedremo più avanti, un'altra importante idea, quella per cui le ipotesi della scienza non sono che meri strumenti pseudoproposizionali per la formazione di proposizioni vere e proprie, subì la sorte di essere discussa pubblicamente dopo che Schlick la presentò come concezione derivatagli da una conversazione privata con Wittgenstein. Tutto ciò portava alla formazione di un alone di mistero e di aspettative sulle idee che Wittgenstein andava elaborando faticosamente (e tortuosamente) in vista di una pubblicazione che, com'è noto, non giunse mai. Il suo ultimo intervento pubblico è una breve lettera al direttore di "Mind" (che allora era Moore), apparsa nel 1933 sul n. 42 della rivista, alle pp. 415-416. Essa è interessante per due ragioni: primo, perché è occasionata proprio da una vicenda di distorta presentazione pubblica del suo pensiero e quindi dal timore di essere frainteso dai lettori; secondo, perché vi è espresso un rapido giudizio su OFL che è all'origine della scarsa considerazione di cui il saggio ha goduto presso la maggior parte degli interpreti di Wittgenstein. Eccola nel testo originale: "Dear Sir, - I have been reading Mr. Braithwaite's article in the recently published book, *Cambridge University Studies*, with some alarm, in particular what he there represents as being my presents views on question of philosophy. I have been doing research in philosophy during the last four years, but have not published any of my work, except, at the very beginning of that period, a short (*and weak* [corsivo mio]) article in the *Proceedings of the Aristotelian Society*. Now, had I published my thoughts in print I should not trouble you with this letter. For any serious reader could then look up what my views were in my own publication. As it is, if he is interested in what I think, his only source is Mr. Braithwaite's article. And therefore I must warn such a reader that I disclaim all responsibility for the views and thoughts which Mr. Braithwaite attributes to me. Part of his statements can be taken to be inaccurate representations of my views, others again clearly contradict them. - That which is retarding the publication of my work, the difficulty of presenting it in a clear and coherent form, *a fortiori* prevents me from stating my views within the space of a letter. So the reader must suspend his judgement about them. - Yours truly, Ludwig Wittgenstein" (ora in Wittgenstein 1989&1992, pp. 202-204). Un'altra notevole testimonianza sulla posizione di Wittgenstein nei confronti di OFL si trova in Moore (1954&1955): "In una lettera a 'Mind' del luglio 1933 [Wittgenstein] giudicò 'debole' questo suo saggio, e dopo il 1945 gli occorre di parlargliene in maniera ancor più svalutativa, dicendo all'incirca che, quando l'aveva scritto, stava elaborando delle nuove idee che erano ancora ad uno stadio di incertezza e confusione, e che perciò non credeva ch'esso meritasse la minima attenzione" (in Moore 1959, p. 276). Cfr. anche von Wright (1955), ora cap. I di Id. (1982), in part. p. 53. Una qualche attenzione all'articolo del '29 dedicano Kenny (1973), cap. 6, pp. 125-128 e Valent (1989), pp. 96-97, dove, oltre alla nuova concezione della possibilità di connettere in un rapporto di implicazione certe proposizioni elementari, è sottolineata soprattutto la comparsa in esso dell'"approccio fenomenologico".

<sup>94</sup> Monk (1990), parte III, cap. 12, p. 283. Su questo punto cfr. anche von Wright (1955), in Id (1982), cap. I, in part. p. 58.

## II

Un sistema di proposizioni è ancora concepito da Wittgenstein come un'immagine che *raffigura* un segmento di realtà<sup>95</sup> (dove la *realtà*, beninteso, è concepita come mondo possibile esibito *nella* purezza cristallina della “perfect notation”), anche se questa raffigurazione diventa enormemente problematica. Wittgenstein usa, come abbiamo visto, l'esempio del metro: quando noi misuriamo un oggetto non ci limitiamo solo a far combaciare con i suoi estremi gli estremi dell'intervallo della scala metrica che corrisponde alla sua misura (come si sosteneva ad esempio in T, propp. 2.1511, 2.1512 e 2.15121), ma confrontiamo l'oggetto con *tutto* il metro, assunto come sistema di  $n$  misure possibili, di cui  $n-1$  diventano impossibili non appena la misurazione è stata effettuata.

Proprio da un esame del modo in cui via via si articola e si modifica l'esempio del metro dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche*, si può ricavare un modello del mutamento che subisce la concezione wittgensteiniana del linguaggio come immagine e *misura* della realtà. Nel *Tractatus*, l'idea che la realtà possa essere confrontata con la proposizione (cfr. prop. 4.05), il cui *status* di immagine è condizione della possibilità di attribuire ad essa un valore di verità (cfr. prop. 4.06), si regge sul presupposto decisivo che la proposizione-immagine sia essa stessa un “fatto”: *das Bild ist eine Tatsache*, dice perentoriamente la prop. 2.141, da cui segue evidentemente che anche il segno proposizionale lo sia: *das Satzzeichen ist eine Tatsache* (prop. 3.14).

Una situazione di questo tipo si presta bene ad essere esemplificata mediante il caso del metro che viene accostato all'oggetto di cui si intende misurare la lunghezza (cfr. prop. 2.1512): così come la forma esterna di un oggetto viene raffigurata sul metro come intervallo tra due punti della scala metrica (cfr. prop. 2.1513), analogamente la raffigurazione di uno stato di cose da parte di una proposizione è realizzata coordinando gli elementi della proposizione, cioè le parole (cfr. prop. 3.14), con quelli di cui è costituito il fatto, cioè gli oggetti semplici (cfr. prop. 2.01), e «queste coordinazioni sono quasi le anten-

---

<sup>95</sup> In OF, § 82 si trovano ulteriori esplicitazioni: “La verità è questa: le regole grammaticali intorno ad ‘È’, ‘non’, ‘o’, ecc. non si esauriscono appunto in ciò che ho detto nel *Trattato* [Wittgenstein evidentemente allude a quelle proposizioni, come 4.27, in cui egli aveva istituito le regole di ciò che qui abbiamo chiamato ‘il calcolo del mondo’], ma esistono regole sulle funzioni di verità che dipendono anche dalla componente elementare delle proposizioni. Le proposizioni divengono in tal caso ancor più simili a scale di misura, di quanto abbia creduto in passato. — Il fatto che *una* misura è quella giusta, esclude automaticamente tutte le altre. Dico automaticamente: come le linee di graduazione si trovano tutte sopra *un sola* scala, così le proposizioni (che corrispondono alle linee) fanno parte di uno stesso insieme e non è possibile misurare con una, senza nel contempo misurare con tutte le altre. — Alla realtà non accosto come strumento di misura una proposizione, ma un *sistema* di proposizioni”.

ne degli elementi dell'immagine, con le quali l'immagine tocca [*berührt*] la realtà» (prop. 2.1515; cfr. anche la prop. 2. 1514).

Più sopra abbiamo potuto constatare che il nuovo modo in cui Wittgenstein riprende l'esempio del metro all'epoca dei colloqui con Schlick e Waismann contiene un'esplicita correzione di quello appena visto, resa possibile dalla diversa concezione del rapporto formale e materiale tra le proposizioni elementari guadagnata a partire dal 1929. Nelle *Osservazioni filosofiche*, che risalgono agli stessi anni (1929-1930), si trova una ripresa piuttosto approfondita dell'esempio del metro, dalla quale però emergono delle aporie che preludono al suo abbandono definitivo, documentato dal § 430 delle *Ricerche filosofiche*. Comprendere una proposizione vuol dire essere in grado di cercare il modo (sempre *diverso*, a seconda del tipo di proposizione - ordinaria, fisicalistica, fenomenologica, matematica, etc. - con cui abbiamo a che fare) di decidere della sua verità o falsità,<sup>96</sup> ma per poter cercare dobbiamo già trovarci in uno spazio logico che ci consenta di confrontare la proposizione-immagine con la realtà, accostandogliela come un metro (cfr. OF, §§ 43 e 148a). A questo punto, però, sorge un problema piuttosto grave:

che il metro non può non essere ed è nello stesso spazio dell'oggetto misurato, è comprensibile. Ma in che misura sono le *parole* nello stesso spazio dell'oggetto la cui lunghezza è descritta a parole, o nello spazio del colore ecc.? Questo suona assurdo (OF, § 45b).

Per uscire da questa difficoltà, Wittgenstein trae dapprima un'importante conseguenza dal carattere fattuale della proposizione-immagine: questa si trova ad avere una natura spazio-temporale che le consente di essere verificata "per così dire solo nei singoli attimi" (OF, § 48). È come se una proposizione verificata venisse conficcata nella corrente del mondo e trascinata via insieme a tutte le altre (si tenga presente l'indipendenza reciproca delle proposizioni, o dei sistemi di proposizioni, conseguente all'indipendenza reciproca degli stati di cose, per cui cfr. T, prop. 2.061). In tal modo l'analogia metro-proposizione può essere ulteriormente analizzata. È la spaziotemporalità dell'immagine proposizionale che *consente* la sua commensurabilità col presente, proprio come è la corporeità del metro che *consente* la sua possibilità di misurare gli oggetti. Questo fatto permette a Wittgenstein di operare una sorta di *fisicizzazione* del linguaggio

---

<sup>96</sup> Cfr. ad es. le varie formulazioni in T, prop. 4.024; OF, §§ 27, 43, 148, 166; L 1930-1932, Anno Acc. 1931-1932, Lez. C I, p. 90; WCV, pp. 35-36 (22 dicembre 1929), 85-86 (22 marzo 1930), 174-175 (9 dicembre 1931); *Tesi* di Waismann, in WCV, Appendice B, § 6, pp. 231-233; RF, § 353; OC, I, § 84. Sulla "fase verificazionista" di Wittgenstein, cfr. in particolare Monk (1990), parte III, cap. 12, pp. 281-296. Sulla dislocazione del verificazionismo di Wittgenstein rispetto al riduzionismo fisicalistico, nonché sul rapporto tra l'idea della molteplicità dei tipi possibili di verifica con quella successiva dei giochi linguistici, cfr. Marconi (1987), cap. I, § III, pp. 12-13 e cap. III, § I, pp. 45-46; Marconi (1996), in F, pp. XI-XIII; Marconi (1997), in Id. (a cura di) (1997), cap. II, § 3, pp. 68-69 e § 6, pp. 87-88; Hintikka-Hintikka (1986), cap. IX, § 7, pp. 324-326.

gio (cfr. anche OF, §§ 68c e 69)<sup>97</sup>, che risolve la platonica divaricazione fra l'astratta ed essenzialistica 'commensurabilità' di una proposizione col presente e il carattere *fattuale e pubblico* di essa, esattamente come l' 'estensione' (in senso cartesiano) del metro non è la sua ideale e intrinseca proprietà di misurare, concepibile in maniera del tutto indipendente dal suo essere un corpo che possiamo metterci in tasca: «quel che mi metto in tasca è il metro, il corpo, e non la lunghezza» (OF, § 48).

Questa accentuazione del carattere fisico del linguaggio, unitamente alla nuova concezione del senso di una proposizione come il suo scopo (cfr. OF, § 15c), pone però le premesse dell'indebolimento dell'efficacia dell'analogia del metro. Le parole sono paragonabili alle manopole di un posto di manovra, perché con esse noi possiamo svolgere le più svariate operazioni (cfr. OF, § 13c) e il loro significato è determinato di volta in volta dal contesto della proposizione in cui ricorrono: «è come se si volesse dire che solo mentre la si usa come tale, un'asta è una leva» (OF, § 14).

Ma quello che vale per una leva vale anche per il metro. Un'asta graduata secondo un'unità di misura stabilita in precedenza è un metro solo se la si usa come tale (cfr. OF, § 54c), per cui ciò che adesso conta veramente non è il *corpo* di cui ci si serve, ma il contesto, il *gioco* di cui fa parte e che ne determina le regole d'uso. Per usare la solita analogia scacchistica, non importa che *forma* abbia un pezzo degli scacchi, ma *ciò che ne facciamo* durante la partita. Il § 430 delle *Ricerche* costituisce emblematicamente l'esito ultimo di questo dissolvimento dell'analogia del metro nella prospettiva dell'*uso concreto* e dei *giochi*:

'Applica un metro a questo corpo; esso non dice che l'oggetto è della tal lunghezza. Anzi - direi - il metro in se stesso è una cosa morta, e non riesce a fare nulla di ciò che fa il pensiero'. - È come se ci fossimo messi in testa che essenziale, all'uomo vivo, fosse la conformazione esteriore e avessimo modellato questa conformazione in un blocco di legno, e guardassimo imbarazzati quella massa inerte che non ha alcuna somiglianza con un essere vivente.

Entro una prospettiva di questo tipo, il problema della commensurabilità di un'immagine con l'oggetto da essa raffigurato svanisce del tutto, perché la sua formulazione è legata a un modello ormai superato della natura del linguaggio. L'estrema ambiguità delle *Osservazioni filosofiche* deriva proprio dal fatto che in esse opera una tensione irrisolta tra il paradigma logico-ontologico del *Tractatus*, il cui approfondimento è stato spinto fino ai suoi stessi limiti, e una nuova concezione che emerge da un approccio al linguaggio comune che vede nella sua chiarificazione *lo scopo* dell'attività descrittiva della filosofia, e non il mezzo per la costruzione di un linguaggio fenomenologico o primario

---

<sup>97</sup> Su questo punto si veda Hintikka-Hintikka (1986), cap. I, § 9, pp. 43-45 e cap. VII, §§ 3-7, pp. 242-251.

(cfr. OF, § 1). Per dare solo un'idea di questa ambiguità, si consideri ad esempio che Wittgenstein mira ancora al raggiungimento di una assoluta obiettività espressiva, ma modifica il terreno linguistico su cui essa dovrebbe realizzarsi. Mentre nel *Tractatus* esso è costituito dal linguaggio delle scienze della natura (cfr., ad es., le propp. 4.11, 6. 343, 6.4 e 6.41), nelle *Osservazioni* esso dovrebbe essere una sorta di sublimazione del linguaggio ordinario, come testimonia il già citato § 53 (cfr. *supra*, Parte Prima, cap. III, § III, p. 44):

Non esiste - come credetti in passato - un linguaggio primario in antitesi con quello comune, col 'secondario'. Si potrebbe tuttavia parlare, contrapponendolo al nostro, di un linguaggio primario, nella misura in cui fosse interdetto in quest'ultimo di esprimere qualunque preferenza per certi fenomeni a danno di altri; esso dovrebbe essere per così dire assolutamente obiettivo.

Si comprende pertanto come l'interesse di Wittgenstein si sposti sempre più verso una analisi della *grammatica* delle applicazioni possibili di una immagine, mentre la sua statica e inerte raffiguratività viene messa in crisi: «come può un'immagine venire intesa 'in un modo piuttosto che in un altro'? L'intenzione non è mai nell'immagine stessa, poiché, in qualunque modo questa sia fatta, la si può sempre intendere variamente» (OF, § 24a)<sup>98</sup>. Nella *Grammatica filosofica* Wittgenstein chiarisce che le analogie (proposizione-immagine, proposizione-metro) hanno al più la funzione di delimitare e irrigidire alcuni settori dell'ampia e sempre 'fluttuante' (cfr. GF, I, § 36) grammatica di un termine:

Invece di armonia, concordanza, di pensiero e realtà, si potrebbe dire: icasticità [*Bildhaftigkeit*] del pensiero. Ma l'icasticità è una concordanza? Nel *Tractatus* avevo detto qualcosa del genere: è una concordanza di forma. Questo, però, è fuorviante. -

Tutto può essere immagine [*Bild*] di tutto: purché allarghiamo opportunamente il concetto di immagine. (...)

---

<sup>98</sup> Cfr. anche L 1930-1932, *Lent Term 1930*, *Lez. A II, 2*, pp. 16-17: "La proposizione è un'immagine della realtà. Due sensi di immagine: (1) Un ritratto, che è come, somiglia, è simile a ciò di cui esso è un ritratto. (2) Qualcosa che *si intende* essere un'immagine di qualcos'altro senza somigliare ad esso nel senso del caso (1). Il fatto che sia un'immagine consiste nell'intenzione". Un'importante delucidazione sul modo in cui il caso (2) funzioni per le proposizioni, si trova nel *Libro Blu*: "Se teniamo presente la possibilità di un'immagine che, pur essendo corretta, non abbia somiglianza con il proprio oggetto, l'interpolazione di un'ombra [l'immagine per somiglianza del caso (1)] tra l'enunciato e la realtà non ha più ragione d'essere. Infatti, ora, l'enunciato stesso può fungere da ombra. L'enunciato è appunto una tale immagine, priva di qualsiasi somiglianza con ciò che rappresenta. Se abbiamo dubbi su come l'enunciato: «Il *King's College* è in fiamme» possa essere un'immagine del *King's College* in fiamme, dobbiamo solo domandarci: «Come spiegheremmo noi che cosa significhi quell'enunciato?». Tale spiegazione potrebbe consistere di definizioni ostensive. Ad esempio, noi diremmo: «Questo è il *King's College*» (indicando l'edificio), «Questo è un incendio» (indicando un incendio). Questo ti mostra come possano connettersi parole e cose" (in LBM, p. 53. Ma cfr. anche pp. 51-52 per ulteriori osservazioni sul concetto di 'ombra' e sulla distinzione dei due sensi di 'immagine').

In qual senso posso dire che la proposizione è un'immagine? Se ci penso su, mi viene da dire: perché possa mostrarmi quel che devo fare per potermi orientare con essa, dev'essere un'immagine. Ma allora tu vuoi dire semplicemente che con la proposizione ti orienti nello stesso senso in cui ti orienti con un'immagine.

Il dire che una proposizione è un'immagine mette in evidenza certi tratti della grammatica della parola «proposizione».

Il pensare si può paragonare in tutto e per tutto al disegnar immagini.

Ma si può anche dire che quel che sembra un termine di paragone della proposizione è un caso particolare del nostro concetto generale. Se ho paragonato la proposizione a un regolo allora, a rigore, ho usato come esempio per tutte le proposizioni un'indicazione di lunghezza data con l'aiuto di un regolo (GF, I, § 113a, c, d).<sup>99</sup>

Il problema ontologico, allora, perde la sua connotazione tradizionale (che nel *Tractatus* si esprime ancora in maniera tipica nella delineazione degli elementi strutturali del mondo attraverso espressioni linguistiche atomiche il cui potere denotativo semplice e diretto sembra dato per scontato) e viene riformulato in termini tali che rappresentano paradossalmente la conseguenza più radicale di assunti già presenti nell'opera giovanile. L'«essenza del mondo», che nell'appunto del 2-8-'16 dei *Quaderni 1914-1916* era scorta da Wittgenstein dietro l'indagine sui fondamenti della logica, è considerata nel *Tractatus* implicita nella forma proposizionale generale, ovvero nell'essenza della proposizione, che è espressa dalla notazione  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$  (cfr. T, propp. 5.471, 5.4711 e 6). Ma se questo è vero, allora il compito della filosofia non può essere più quello, troppo restrittivo, prescritto nella celebre prop. 4.112 del *Tractatus*. O meglio, pur essendo ribadita l'impossibilità, per essa, di produrre proposizioni sintetiche sensate sul mondo come totalità incondizionata, la medesima attività chiarificatrice in cui può solo consistere esibisce *direttamente* l'essenza del mondo:

ciò che appartiene all'essenza del mondo, appunto non si lascia *dire*. E la filosofia, se potesse dire qualcosa, dovrebbe descrivere l'essenza del mondo. Tuttavia l'essenza del linguaggio è un'immagine dell'essenza del mondo e la filosofia, come tutrice della grammatica, può cogliere effettivamente l'essenza del mondo; soltanto non entro enunciati del linguaggio, ma entro regole per quest'ultimo, che escludono combinazioni di segni insensate (OF, § 54e).<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Cfr. anche *ibid.*, §§ 113b (= RF, § 429), 114, 115a. Sulle insidie della analogia proposizione-immagine, la quale ci induce (magari col conforto delle regole logiche sulla quantificazione universale) a generalizzazioni essenzialistiche del tipo: «Questa proposizione qualsiasi è essenzialmente un'immagine, dunque tutte le proposizioni sono essenzialmente immagini», cfr. BT, § 89p, p. 418 (ora in F, p. 38 e p. 39) e Z, § 444.

<sup>100</sup> Una chiara formulazione dell'argomento di Wittgenstein contro la possibilità di esprimere, *nel* e tramite il linguaggio, le proprietà essenziali e necessarie del mondo, può essere tratta da L 1930-1932, Michaelmas Term 1930, Lez. B IV, 4, p. 53, in cui si legge: «Il linguaggio può esprimere un metodo di proiezione in quanto opposto a un altro. Esso non può esprimere ciò che non può essere altrimenti. Noi non

Se considerato alla luce delle propp. 5.6 - 5.641 del *Tractatus*, in cui viene asserita la coincidenza, per ciascuno di noi, tra i limiti del nostro linguaggio e quelli del nostro mondo, e in cui viene data anche una sorta di *deduzione trascendentale* del solipsismo, il passo citato mostra che già in questa fase del pensiero wittgensteiniano ci sono elementi che disturbano la limpidezza della concezione raffigurativa del linguaggio e spingono verso una forma di panlinguismo che si sforza di mantenere il cordone ombelicale col mondo ricorrendo ad argomentazioni che fanno appello a qualcosa che assomiglia molto all'evidenza *a priori*. Si consideri, ad esempio, il passo conclusivo di OF, § 47:

si tenta sempre di nuovo di delimitare e far risaltare il mondo entro il linguaggio - cosa che non riesce. L'essere ovvio del mondo appunto in questo si esprime, che *il linguaggio significa il mondo e può solo significare il mondo. Infatti, dal momento che il linguaggio solo dal proprio significato, solo dal mondo ottiene il proprio modo di significare, non è possibile un linguaggio che non rappresenti questo mondo* [corsivo mio].

Adagiati su questa certezza *ovvia*, possiamo allora lasciar cadere ogni questione e ogni discussione di carattere ontologico. Tutto si aggiusta automa-

---

arriviamo mai a proposizioni fondamentali nel corso delle nostre indagini; raggiungiamo il limite del linguaggio che ci impedisce di porre domande ulteriori. Non raggiungiamo il fondo delle cose, ma perveniamo a un punto dove non possiamo procedere oltre, dove non possiamo porre domande ulteriori. Noi non ci rassegniamo a questo, sebbene dovremmo vedere che avevamo torto a porre la domanda. Ciò che è essenziale del mondo non può essere *detto del mondo*; perché allora quest'ultimo potrebbe essere diverso, così come ogni proposizione può essere negata". Tenendo conto di qualche altro passo che precede di poco quello citato, l'argomento può porsi nei termini seguenti:

- a) Qualunque proposizione dotata di senso può essere negata (cfr. *ibid.*, Lez. B I, 2, p. 41);
- b) La negazione di una proposizione dotata di senso è anch'essa dotata di senso e *ipso facto* esprime un fatto possibile (cfr. *ibid.*, nonché *ivi*, Lent Term 1930, Lez. A IV, 2, pp. 24-25 e Lez. A VIII, 1, p. 30);
- c) Se potessimo descrivere una proprietà essenziale del mondo, dovremmo farlo tramite una proposizione dotata di senso (o un insieme di proposizioni dotate di senso);
- d) Ma una tale proposizione, per i punti a) e b), dovrebbe poter essere negata sensatamente;
- e) Dunque, ciò che essa descriverebbe sarebbe solo possibile, *non* necessario.

In tal modo Wittgenstein perviene alla conclusione 'kantiana' per cui la possibilità di descrivere le proprietà essenziali del mondo trascende i limiti del linguaggio dotato di senso empirico. Ma egli aggira l'ostacolo prima facendo della grammatica la sede delle condizioni logico-ontologiche di possibilità dei fatti del linguaggio-mondo e poi attribuendo alla filosofia il ruolo tutt'altro che ausiliario di 'tutrice della grammatica': in tal modo la sinossi delle banalità grammaticali chiarificatrici, redatta dalla 'grammatica filosofica', diventa senz'altro l'*esibizione* ineffabile di quell'essenza del linguaggio-mondo che cercavamo. Cfr. anche *ivi*, Lent Term 1930, Lez. A III, 4, pp. 21-23; Lez. A IV, 3, p. 25; Michaelmas Term 1930, Lez. B I, 1, pp. 39-40; Lent Term 1931, Lez. B IX, 6-7, pp. 67-68; Lez. B X, 1-5, pp. 68-70; nonché i resoconti paralleli di Moore (1954&1955), in Id. (1959), in part. pp. 357-359. Nel mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., cap. II, pp. 110-111, ho fornito una versione leggermente diversa nella forma, ma identica nella sostanza, dell'argomento di Wittgenstein, per cui si veda anche Marconi (1997), in Id. (a cura di) (1997), cap. II, nota 31, p. 78.

ticamente e ogni cosa torna al suo posto:<sup>101</sup> i fatti restano impigliati nella placenta del senso del linguaggio (cfr. OF, § 45a); il solipsismo linguistico diventa una verità banale e finisce col coincidere (*zusammenfallen*) con il realismo puro (cfr. OF, § 71b-e), perché l'Io di cui esso parla «si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata» (T, prop. 5.64), di cui costituisce non una parte ma il limite (cfr. T, propp. 5.632 e 5.641); la filosofia trova l'essenza del mondo nelle regole combinatorie della grammatica, la quale viene così ad imporsi come una *realtà ultima* sulla quale non è lecito chiedere spiegazioni ulteriori (cfr. RF, §§ 496 e 497); 'Realismo', 'Idealismo', etc., sono formule linguistiche metafisiche, e quindi insensate (cfr. T, prop. 6.53), perché con esse si crede «di poter asserire qualcosa di definito sull'essenza del mondo» (OF, § 55), ciò che, come abbiamo visto anche nella nota precedente, è costitutivamente impossibile al linguaggio (cfr. OF, § 54a ).

---

<sup>101</sup> “Tutto ciò su cui ‘molti’ oggi ‘parlano a vanvera’, io (...) l’ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne”, scriveva Wittgenstein a von Ficker nell’autunno del 1919: cfr. LVF, lettera 23, p. 72.



## CAPITOLO III

### L'ESSENZA DELL'IPOTESI E IL SUO RAPPORTO CON LA REALTÀ. BERKELEY PRECURSORE DI WITTGENSTEIN

#### I

Sul problema del rapporto linguaggio-realtà gettano una certa luce le analisi di Wittgenstein sullo *status* linguistico ed epistemologico delle ipotesi scientifiche (ma il discorso vale naturalmente anche per quelle espressioni del linguaggio ordinario che funzionano come ipotesi), concentrate soprattutto in OF, §§ 225-238, che ricompaiono pressoché immutati nel § 6 (“Natura dell’ipotesi”) e nel § 7 (“Probabilità”) dell’Appendice alla prima parte di GF (con ciò che è sostenuto in questi luoghi concordano anche le osservazioni sull’ipotesi sparse in WCV e L 1930-1932).

*Prima facie*, ciò cui Wittgenstein mira principalmente è individuare le diverse modalità di funzionamento, ovvero le diverse grammatiche profonde, cui soggiacciono nella effettiva pratica del linguaggio da un lato le proposizioni vere e proprie (le quali esprimono fatti possibili e quindi possono essere negate sensatamente, nonché decise completamente) e dall’altro quelle formulazioni linguistiche (come gli enunciati logico-grammaticali, quelli matematici e, appunto, le ipotesi) che *superficialmente* presentano la medesima forma assertoria di una proposizione autentica:

Una proposizione è (...) una forma logica caratterizzata da certe regole grammaticali. E ciò che caratterizza le proposizioni, così come sono comunemente intese, è che con esse le funzioni di verità hanno senso. Una proposizione è tutto ciò che può essere vero o falso; essa enuncia che «si dà il caso così e così» oppure che «non si dà il caso». Questo uso comune include le ipotesi e le proposizioni matematiche così come le proposizioni in senso stretto. «Sembra che qui ci sia un uomo» è una proposizione. «C’è un uomo qui» è un’ipotesi. Quando distinguiamo le proposizioni dalle ipotesi e dalle proposizioni matematiche intendiamo che alcune regole grammaticali si applicano alle une e non alle altre.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> L 1930-1932, Lent Term 1931, Lez. B X, 6, p. 70. Si veda anche GF, I, Appendice, § 6, p. 182: “C’è una differenza fondamentale tra proposizioni come «Questo è un leone», «Il Sole è più grande della Terra», che contengono tutte un «questo», un «ora», un «qui», e dunque si connettono immediatamente alla realtà, e proposizioni come «Gli uomini hanno due mani», ecc. Infatti come vorrei controllare questa proposizione se per caso non ci fossero uomini nelle mie vicinanze? (...) C’è una differenza tra una proposizione, come: «Qui davanti a me c’è una sfera» e un’altra come: «Sembra che davanti a me ci sia una sfe-

Naturalmente, sapere che la proposizione è ciò che può essere negato sensatamente non vuol dire essere in possesso di un concetto ben definito e *definitivo* di proposizione, dal momento che delimitare il senso di ciò che chiamiamo 'proposizione' dipende di volta in volta da ciò che vogliamo farne: talvolta può essere utile distinguere 'proposizione' da 'sedia', 'orologio' ecc., tal'altra può essere utile distinguere 'proposizione' da 'ipotesi', 'regola' ecc., e in tal caso i confini dei due concetti di 'proposizione' non saranno affatto sovrapponibili.<sup>103</sup>

Venendo più specificatamente alle ipotesi, Wittgenstein individua la loro essenza nel fatto che esse funzionano da schemi procedurali per la derivazione di prognosi in forma di proposizioni vere e proprie:

L'essenza di un'ipotesi credo stia nel fatto che essa - consentendo una conferma futura - produce un'aspettativa. Vale a dire che l'essenza di un'ipotesi è che la sua conferma non è mai conclusa. Quando dico che un'ipotesi non è definitivamente verificabile, con ciò *non* intendo che per essa esista una verifica a cui ci si può approssimare sempre più, senza poterla raggiungere. Questo è non-senso, ed uno in cui si cade spesso. Invece un'ipotesi intrattiene appunto con la realtà una relazione formale diversa dalla verifica. (Perciò, naturalmente, in questo campo nemmeno i termini 'vero' e 'falso' si devono usare, oppure assumono un altro significato) (OF, § 228a).

Prima di soffermarci sul problema decisivo della 'realtà' di cui qui si parla, occorre focalizzare la nostra attenzione su ciò che Wittgenstein intende con 'legame' dell'ipotesi con la realtà.

Così come i legami possono essere più o meno stretti, allo stesso modo il linguaggio si collega con la realtà in un modo più o meno stretto, ovvero più o meno allentato. Dato che le proposizioni empiriche sono completamente decidibili, quelle vere, rappresentando fatti che sussistono, risultano letteralmente conficcate nel flusso della realtà fenomenica per mezzo dei *sense data* immediati che le verificano (cfr. OF, §§ 48 e 166a). Per le ipotesi, invece, le cose stanno in modo del tutto diverso. La loro strutturale indecidibilità fa sì che esse non possano essere considerate delle proposizioni vere e proprie, ma solo dei puri costrutti logici per i quali valgono determinate regole di rappresentazione (cfr. OF, § 226a). In tal modo il loro legame con la realtà risulta piuttosto lento e, a limite, nullo:

---

ra». - Questa differenza si può vedere anche così: si può dire «Sembra che davanti a me ci sia una sfera», ma è privo di senso il dire: «Sembra che sembri che qui ci sia una sfera». Così, si può anche dire «Probabilmente qui c'è una sfera», ma non «Probabilmente sembra che qui ci sia una sfera». In un caso del genere si direbbe: «Se *sembra*, tu devi saperlo».

<sup>103</sup> Su questo punto cfr. GF, I, §§ 69-74.

Vedo l'ipotesi e la realtà come in una connessione più lenta di quella della verifica (OF, § 227c).

Le proposizioni, le ipotesi, sono collegate con la realtà, e in modo più o meno allentato. Nel caso estremo non sussiste più alcun legame; la realtà può fare quel che vuole senza entrare in conflitto con la proposizione; allora la proposizione, l'ipotesi, è priva di senso! (...) Una proposizione così concepita da poter essere incontrollabilmente vera o falsa, è totalmente distaccata dalla realtà e non funziona più come proposizione (OF, § 225a-e).

Nel caso limite, dunque, proposizione e ipotesi diventano quasi la stessa cosa, perché si trasformano in tautologie ( $p \vee \neg p$ ;  $p \rightarrow p$ ; etc.).

Per chiarire questo importante aspetto dei gradi di collegamento del linguaggio con la realtà, torna utile fare riferimento a un appunto dei *Quaderni* datato 12-11-'14, la prima parte del quale, con modifiche trascurabili, andrà a costituire la proposizione 4.464 del *Tractatus* :

La verità di una proposizione si potrebbe chiamare possibile; quella d'una tautologia, certa; quella d'una contraddizione, impossibile. Ecco l'indizio di una gradazione che ci serve nel calcolo delle probabilità.

Nella tautologia la proposizione elementare, ovviamente, raffigura pur sempre, ma è connessa alla realtà così scioltamente, che la realtà ha libertà illimitata. La contraddizione, per converso, impone limiti tali che nessuna realtà può esistere in essa.<sup>104</sup>

Il caso intermedio è quello costituito dalla proposizione vera, la quale si adagia sulla realtà fino a confondersi con essa, segnando un 'luogo' nello spazio logico del linguaggio-mondo. Le ipotesi, invece, a seconda del loro grado di generalità, oscillano tra lo *status* della proposizione e quello della tautologia, che rappresentano i suoi casi-limite semantici e strutturali: esse si sollevano, per così dire, come palloncini dal suolo della realtà, alla quale restano ancorate provvisoriamente tramite un numero fatalmente insufficiente di legami costituiti dalle proposizioni verificate che esse consentono di formare per deduzione:

Quel che si verifica sono sempre le sfaccettature dell'ipotesi. Ora, non accade forse che *ciò* che l'ipotesi spiega sia a sua volta esprimibile soltanto per mezzo di un'ipotesi? Naturalmente, questo vuol dire: ci sono, in generale, proposizioni primarie, cioè proposizioni che sono verificabili in modo definitivo, e non sono le sfaccettature di un'ipotesi? (È come se si chiedesse: «Esistono aree che non siano superfici di corpi?».)

In ogni caso, non può esserci nessuna differenza tra un'ipotesi, usata come espressione di un'esperienza immediata, e una proposizione nel senso rigoroso del termine. (...)

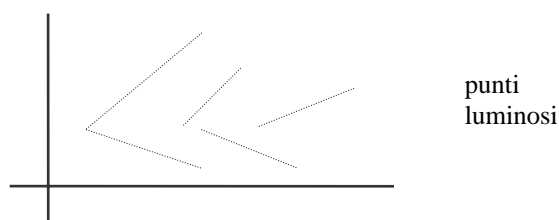
---

<sup>104</sup> Q 1914-1916, p.118. Su questo punto cfr. anche Popper (1934, 1959), § 23, pp. 82-83 e *supra*, cap. I, testo relativo alla nota 48.

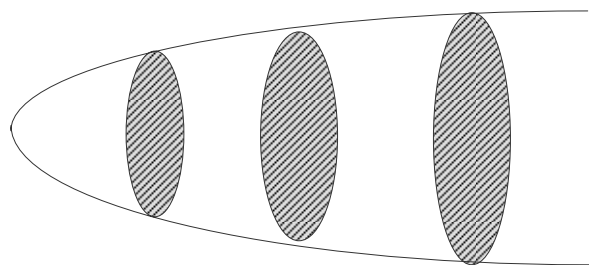
Non c'è nulla d'ipotetico in quel che collega la proposizione con lo stato di cose dato (GF, I, Appendice, § 6, p. 182).

Ciò che Wittgenstein dice sulla natura delle ipotesi in OF e in GF ritorna in maniera forse più chiara ed esplicita nei coevi resoconti di Waismann. I passi più significativi a questo proposito si trovano alle pp. 87-89 (22 marzo 1930), 149-151 (4 gennaio 1931), 198-199 (1 luglio 1932) di WCV, nonché nel § 8 delle *Tesi* di Waismann, che ne costituiscono l'Appendice B. Due in particolare sono di notevole interesse. Nel primo (pp. 87-88) viene fornito un correlato grafico del fatto che l'ipotesi è un'asserzione legiforme che correla induttivamente un certo numero di evidenze osservative, consentendo anche di fare predizioni empiriche ben precise:

Distinzioni fra «asserzioni» e «ipotesi»: un'ipotesi non è un'asserzione ma una legge per formare asserzioni.



Ciò che osserviamo sono sempre e soltanto «sezioni» della struttura articolata che rappresenta la legge.

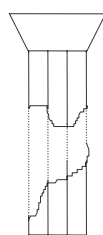


Non si può verificare né falsificare una legge naturale: di essa si può dire che è né vera né falsa ma «probabile» e «probabile» qui significa: semplice, comoda. Un'asserzione è vera o falsa, non è mai probabile. Ciò che è probabile non è un'asserzione. Senso delle asserzioni della fisica: esse rinviano al futuro ad infinitum. Non valgono mai come dimostrate; ci si riserva il diritto di abbandonarle o modificarle, contrariamente ad una vera asserzione la cui verità non può più essere modificata.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Cfr. anche L1930-1932, Annotazioni miscellanee, p. 134: "Un'ipotesi è una legge per costruire proposizioni, e le proposizioni sono esempi di questa legge. Se esse sono vere (verificate), l'ipotesi funziona; se

Nel secondo (pp. 198-199), l'esempio tratto dalle 'ricostruzioni' operate dagli archeologi permette di esplicitare l'idea che un'ipotesi ha la funzione 'economica' di colmare i vuoti lasciati inevitabilmente dal carattere discontinuo e puntiforme delle osservazioni:

Scavi su un campo di rovine fanno venire alla luce frammenti di colonne, capitelli, frontoni, ecc., e si dice: Questo era un tempio. Si completano i frammenti, l'immaginazione colma le lacune, si tracciano linee. L'ipotesi può essere paragonata a questo.



L'ipotesi si distingue dalla proposizione per la sua grammatica. È una figura grammaticalmente differente. Un tempo si pensava sempre che l'ipotesi fosse una proposizione la cui verità era un po' meno certa. Si pensava: nel caso dell'ipotesi non abbiamo ancora esaminato ogni cosa e quindi siamo meno certi della sua verità, come se il criterio distintivo fosse per così dire 'storico'. Secondo me, invece, l'ipotesi è una figura grammaticale assolutamente diversa. Se dovessi descrivere la grammatica dell'ipotesi, direi che essa non consegue né da qualsiasi proposizione singola, né da qualsiasi insieme di proposizioni singole. In questo senso non è mai verificata.<sup>106</sup>

L'ipotesi, dunque, è il risultato di una procedura induttiva con la quale si tenta di rappresentare il comportamento di un dato 'materiale d'osservazione' per mezzo della legge più semplice.<sup>107</sup> Essa costruisce, o meglio *ri-costruisce* in

---

non sono vere, l'ipotesi non funziona. Oppure possiamo dire che un'ipotesi costruisce aspettative che sono espresse nelle proposizioni e che possono essere verificate o falsificate"; e GF, I, Appendice, § 6, p. 180 (= OF, § 227e-g): "È chiaro che un'ipotesi si potrebbe spiegare per mezzo di immagini. Voglio dire che l'ipotesi 'Qui c'è un libro' si potrebbe spiegare per mezzo di immagini che mostrino il libro in pianta, in prospettiva, e diverse sue sezioni. - Una rappresentazione [*Darstellung*] di questo genere dà una *legge*. Proprio come l'equazione di una curva dà una legge mediante la quale si possono determinare i punti in cui le diverse ascisse intersecano le ordinate. Alle verificazioni caso per caso corrispondono allora le intersezioni effettive. Se le nostre esperienze ci mostrano i punti su una retta, la proposizione che queste esperienze sono vedute diverse di una sola retta è un'ipotesi. L'ipotesi è una specie di rappresentazione di questa realtà; infatti una nuova esperienza può concordare o non concordare con essa, o può rendere necessario cambiare l'ipotesi".

<sup>106</sup> Cfr. anche L1930-1932, Lent Term 1931, Lez. B XI, p. 74; Anno accademico 1931-1932, Lez. C VII, p. 107; Annotazioni miscellanee, pp. 134-135.

<sup>107</sup> Che (almeno) *questo* Wittgenstein fosse un induttivista e considerasse in qualche modo possibile attribuire a un'ipotesi un certo grado di probabilità induttiva (in base a un'idea della probabilità, già presente nel *Tractatus*, intesa come relazione logica tra enunciati, che Carnap avrebbe poi tentato di formalizzare,

via congetturale, le caratteristiche e il comportamento di un oggetto fenomenico assemblando dati che provengono da fonti empirico-sensoriali diverse. Come spiega Waismann nelle *Tesi*, «il concetto di oggetto implica un'ipotesi, perché facciamo l'ipotesi che i singoli aspetti percepiti siano connessi secondo una legge. (...) L'ipotesi dell'oggetto collega fatti *di diversa specie*. La parola “tavolo” non ci fa pensare solo al nesso fra le varie immagini visive ma anche al nesso fra queste e le sensazioni tattili ecc. L'oggetto è ciò che connette tutti questi fatti. L'ipotesi non serve solo a riprodurre *una* specie di esperienza, ma è stata invece costruita in vista di *più*. Se facciamo una determinata esperienza (vediamo l'immagine visiva di un tavolo), ci aspettiamo in base all'ipotesi di poter fare anche determinate esperienze di altro tipo (sensazioni tattili). L'ipotesi contiene per così dire ruote che girano a vuoto: restano inutilizzate finché non compaiono ulteriori esperienze, allora entrano in azione per rappresentarle».<sup>108</sup>

---

e che Popper non si stancherà mai di considerare del tutto inutile per la scienza: cfr. ad es. Carnap 1950 e Popper 1963, cap. 11, § 6, pp. 476-498), sembra fuori discussione, almeno a giudicare da passi come i seguenti: “Siamo propensi a dire che, quanto più grande è il numero di esempi a nostra disposizione conformi a un'ipotesi, tanto più «probabile» è l'ipotesi. Ciò che intendiamo dire è: tanto più scomodo sarebbe abbandonare l'ipotesi e costruirne un'altra” (L 1930-1932, Annotazioni miscellanee, p. 135); “La mia esperienza dice che *questa* ipotesi potrà rappresentare lei e l'esperienza futura in modo *semplice*. Se si rivela che un'altra ipotesi rappresenta il materiale d'esperienza in modo più semplice, scelgo il metodo più semplice. La scelta della rappresentazione è un procedimento che poggia sulla cosiddetta induzione (non quella matematica)” (OF, § 226c); “La probabilità di un'ipotesi ha la sua misura nella quantità delle prove [*Evidenz*] necessarie perché diventi vantaggioso rovesciare l'ipotesi. - Soltanto in questo senso si può dire che il ripetersi, nel passato, di un'esperienza uniforme rende probabile il persistere di quest'uniformità nel futuro. (...) Si rinuncia all'ipotesi soltanto per un guadagno sempre più alto. - L'induzione è un procedimento conforme a un principio d'economia. - Alla questione sulla probabilità è immediatamente connessa, così credo, la questione sulla semplicità di rappresentazione [*Darstellung*] resa possibile dall'assunzione di una certa ipotesi” (GF, I, Appendice, § 7, p. 185 = OF, § 229a e § 227a, b, d). Ma cfr. già T, propp. 6.363-6.37.

Discorso a parte va fatto per l'ultimo Wittgenstein, il quale, sempre meno interessato alle procedure euristiche della scienza (il che lascia supporre che egli mantenesse salve le posizioni strettamente epistemologiche raggiunte nella fase intermedia) e molto più attento, invece, alle *inferenze ordinarie* (si potrebbe dire persino ‘naturali’), negherà all'induzione qualsiasi funzione nell'ambito delle pratiche biologicamente più ‘vitali’ di una forma di vita (o della trama fondamentale delle mosse di un determinato gioco linguistico). In una nota del 23 settembre 1950, infatti, si legge: “Non con l'induzione lo scoiattolo conclude che anche nel prossimo inverno avrà bisogno di riserve di cibo. E neanche noi abbiamo bisogno d'una legge dell'induzione per giustificare le nostre azioni e le nostre previsioni” (DC, § 287).

<sup>108</sup> In WCV, Appendice B, § 8, p. 242 e p. 244. Cfr. anche le osservazioni parallele di Wittgenstein, *ivi*, pp. 149-151, e in particolare la seguente (in risposta alla “semplice” domanda di Schlick: “Come si può dire che *una* proposizione è verificata in vario modo?”, ovvero: “In che misura ho constatato in entrambi i casi ‘la stessa cosa’?”, p. 149): “Le ipotesi della fisica sono costruite in modo da collegare reciprocamente un gran numero di esperienze di diverso tipo. Questo elemento di connessione è dato dall'ipotesi. Il principio generale a riguardo è il seguente: Ciò che si può verificare in diversi modi è più di ciò che si può verificare in un unico modo. - Se diciamo cioè che abbiamo verificato ‘la stessa cosa’ in due modi, ‘la stessa cosa’ significa più di ciò che si può verificare solo in un modo. È ovvio che con ogni singola osservazione verifico un'altra cosa. E infatti non vi è nessuna necessità logica per cui la verifica di una proposizione debba contemporaneamente verificare anche un'altra proposizione. Posso immaginarmi benissimo di vedere quel giacinto ma, nel caso in cui volessi toccarlo, di non avere alcuna sensazione tattile, oppure, se adoperassi un metro, di ottenere un valore per la lunghezza che è differente da quello che otterrei se

## II

Come si configura, dunque, quella ‘realtà’ alla quale rimandano le proposizioni e le ipotesi, ovvero quel mondo che il linguaggio *significa*? Non v’è dubbio che le *Osservazioni filosofiche* rispondono a questo interrogativo nei termini di un fenomenismo psicologistico che ha chiare reminiscenze berkeleyane, ancor più marcate di quelle che Popper, nel celebre saggio su Berkeley, ravvisava nel *Tractatus*<sup>109</sup>:

tutto l’essenziale è che i segni, in modo complicato quanto si vuole, alla fine si riferiscano pur sempre all’esperienza immediata e non ad un termine intermedio (una cosa in sé) (OF, § 225b).

Se è l’esperienza immediata che costituisce il referente ultimo del segno, allora occorre ridefinire il suo statuto ontologico e psico-gnoseologico. Alla critica dell’accezione comune (condizionata da un certo gergo filosofico) del termine ‘dato sensoriale’, che in ultima analisi è l’elemento costitutivo dell’esperienza immediata, Wittgenstein dedica l’importante § 216. Quando noi diciamo che ‘la parvenza di quest’albero’ è un dato sensoriale, qualunque cosa ci stia davanti (sia essa un albero, un’immagine vista allo specchio, un’allucinazione, ecc.), sembriamo presupporre implicitamente che questo modo di esprimerci sia solo una rappresentazione linguistica nella quale si descrive un certo modo di apparire di una certa cosa che denominiamo semplicemente ‘albero’ e che, *in realtà*, è la parte essenziale del discorso:

È giunto il momento di muovere critiche al termine ‘dato sensoriale’. Dato sensoriale è la parvenza di quest’albero, sia che ora «qui ci sia davvero un albero», oppure una finzione, un’immagine speculare, un’allucinazione, ecc. Dato sensoriale è la parvenza dell’albero e quello che noi vogliamo dire è che questa rappresentazione linguistica è solo *una* descrizione, ma non *quella* essenziale. Esat-

---

ricorressi alla triangolazione. I fenomeni sono appunto ‘faccette’ diverse, collegate dall’ipotesi” (p. 151). Sulle “ruote che girano a vuoto” (*leerlaufende Räder*) cui allude Waismann (ma l’espressione è spesso usata da Wittgenstein in questo periodo in contesti e sensi diversi), cfr. la bella analisi di Marconi (1987), cap. III, pp. 45-61.

<sup>109</sup> Cfr. Popper (1953), ora cap. 6 di Id. (1963), pp. 287-301. A proposito dell’epistemologia fenomenistica e strumentalistica di Berkeley, Popper rileva che essa (o perlomeno la reinterpretazione che egli ne dà) presenta “anche una notevole somiglianza con i *Prinzipien der Mechanik* di Hertz (1894), in cui questi cercò di eliminare il concetto di ‘forza’, ed anche con il *Logisch-Philosophische Abhandlung* di Wittgenstein” (§ III, p. 296). Come vedremo più ampiamente nel cap. IV, sulla base della ricostruzione storico-epistemologica di Popper, Berkeley costituisce il vero “precursore” di tutto lo strumentalismo contemporaneo, per cui diventa particolarmente interessante un’analisi più dettagliata del rapporto Wittgenstein-Berkeley soprattutto in considerazione dell’enorme influenza che hanno avuto su Schlick e Carnap (i principali bersagli, *dopo* Wittgenstein, della polemica epistemologica di Popper contro l’induttivismo) le idee sulla natura dell’ipotesi del Wittgenstein della fase intermedia.

tamente come dell'espressione 'il mio quadro visivo' si può dire che è solo una forma di descrizione, ma non eventualmente l'unica possibile e corretta. La forma d'espressione 'la parvenza di quest'albero' contiene infatti l'idea che sussista un legame necessario fra ciò che chiamiamo parvenza e l' 'esistenza di un albero' e precisamente tramite un atto di conoscenza vera o un errore. Vale a dire che quando parliamo della 'parvenza di un albero', abbiamo preso per un albero o qualcosa che lo è, o qualcosa che non lo è. Ma questo legame non sussiste.<sup>110</sup>

Il linguaggio ordinario, d'altra parte, non contiene alcuna assunzione su ciò che è primario e su ciò che è secondario, su ciò che è apparenza, mero dato sensoriale, e su ciò che è realtà, cosa in sé. Dal punto di vista dell'ontologia del campo visivo, 'albero' e 'parvenza di un albero' stanno esattamente sullo stesso piano, e l'idea che l'immagine sensoriale sia *solo* un'immagine è un pregiudizio che sorge dalla falsa analogia con il fatto che ciò che mangiamo sono le mele e non le loro immagini (cfr. *ibid.*).

Si noterà che qui Wittgenstein utilizza procedure argomentative piuttosto simili a quelle che Berkeley usa nel *Trattato sui principi della conoscenza umana* allorché discute le possibili obiezioni che i 'filosofi' potrebbero muovergli portando alle conseguenze estreme il principio per cui *esse est percipi*, e osserva che la distinzione tra 'idea' e 'cosa', ovvero tra dato sensibile e oggetto, è estranea al linguaggio ordinario, per cui 'albero' e 'albero percepito' o 'parvenza di albero' sono tutt'uno.<sup>111</sup> Anche Berkeley, inoltre, contrappone continuamente il linguaggio comune, sede di una conoscenza immediata perfettamente rispondente ai bisogni vitali, al gergo dei 'filosofi', pieno di pregiudizi metafisici e di termini che girano a vuoto, sulla base di un postulato metodologico espresso in termini che sarebbero certo piaciuti a Wittgenstein: «l'uso corrente (...) è la regola del linguaggio».<sup>112</sup> La somiglianza tra Wittgenstein e Ber-

---

<sup>110</sup> Su questo punto cfr. anche L 1930-1932, Annotazioni miscellanee, p. 134: "Parlare della relazione di un oggetto con un dato di senso è un nonsenso. Essi non costituiscono due cose separate"; nonché WCV, p. 41 (25 dicembre 1929): "Comunemente si chiama idea una 'immagine' dell'oggetto, come se accanto all'idea ci fosse un'altra via per raggiungere l'oggetto. L'idea però ha un altro significato quando la concepisco come immagine di un oggetto che posso verificare anche in altro modo, e ha un altro significato ancora se considero l'oggetto come costruzione logica di idee". In GF, I, § 71c, Wittgenstein formula la questione del rapporto tra l'oggetto e la sua rappresentazione sensoriale in termini chiaramente berkeleyiani (oltre che schopenhaueriani): "Qui dobbiamo anche affrontare questo tormentoso problema: com'è possibile anche soltanto pensare all'esistenza di cose, quando vediamo sempre solo immagini [*Vorstellung*], cioè rappresentazioni [*Abbild*] di cose? Ci chiediamo: «Allora, come sono mai arrivato a questo concetto?». È perfettamente legittimo pensar di aggiungere: «Certo non potrei trascendere il mio proprio pensiero», «Certo non potrei sensatamente trascendere ciò che ha senso per me». È il sentire che non posso giungere per strade traverse (dal di dietro) a pensar qualcosa che mi è vietato pensare per via diretta".

<sup>111</sup> Cfr. in particolare le risposte alle prime due delle sedici obiezioni immaginate: Berkeley 1710, §§ 34-41, pp. 52-57.

<sup>112</sup> Questo passo si trova nei *Dialoghi tra Hylas e Phylonus*: Berkeley (1713), III, battuta 64, p. 129. Per affermazioni di Wittgenstein assai simili, cfr. *supra* i rimandi testuali della nota 88. Su questo punto - diciamo così - 'metodologico' del nesso Wittgenstein-Berkeley, ha richiamato l'attenzione anche Saul Kripke: "Per alcuni versi Berkeley, il quale non considerava scettiche le proprie posizioni, può presentare con Wittgenstein un'analogia ancora più stretta [di quella presentata da Hume]. A prima vista, con la sua



keley riguardo allo scopo generale che essi inseguono attraverso tutta la loro attività filosofica, è notevole. La differenza principale, forse, è che Berkeley, da uomo del '700 e per di più sostenuto da una rete inossidabile di certezze religiose, a un certo punto crede di aver raggiunto esattamente ciò che per Wittgenstein rimarrà sempre un desiderio filosofico ed esistenziale inappagato. Si legga ad esempio con un occhio ai celebri §§ 116 e 133 delle *Ricerche filosofiche* (dove Wittgenstein si propone di ricondurre *caso per caso* l'uso metafisico-essenzialistico del linguaggio alla sua originaria dimensione concreta ordinaria, in modo da dissolvere *completamente* il problema filosofico in questione e considerare chiusa *per quel particolare aspetto* la questione, al punto da poter *smettere* di filosofare intorno ad essa) la quarta battuta di Philonous nel primo dei suoi *Dialoghi* con Hylas:

Son proprio d'accordo con te su questa insana tendenza di alcuni filosofi a dubbi ostentati e a concezioni fantastiche di altri. Anzi sono ormai arrivato a un punto tale da aver abbandonato molte di quelle nozioni sublimi che avevo appreso nelle loro scuole per ritornare alle opinioni del volgo. E ti posso assicurare onestamente che essendo così ritornato dalle nozioni metafisiche ai semplici dettami della natura e del senso comune, trovo che il mio intelletto si è illuminato inusitatamente, tanto che oggi comprendo facilmente molte cose che prima d'ora erano per me un mistero e un enigma (Berkeley 1713, I, p. 11).

Come Wittgenstein, anche Berkeley pensa che ci siamo cacciati nella bottiglia delle oscurità concettuali e delle confusioni linguistiche con le nostre stesse mani, e non per una deficienza intrinseca del nostro intelletto: «Siamo stati noi stessi a sollevare un polverone e poi ci lamentiamo perché non riusciamo più a vederci. (...) V'è ragione di sospettare che gli impedimenti e le difficoltà che fermano e imbarazzano la mente quando essa cerchi la verità, non sorgano da oscurità o complicazioni negli oggetti ai quali si applica ovvero da difetti natu-

---

negazione della materia e di tutti gli oggetti 'al di fuori della mente', Berkeley sembra *negare* le nostre comuni credenze; e per molti di noi questa impressione persiste anche a un secondo esame. Ma non è così per lo stesso Berkeley. Secondo lui, l'impressione che l'uomo comune sia impegnato a credere alla materia e agli oggetti al di fuori della mente deriva da un'interpretazione metafisica erronea del modo comune di parlare. Quando l'uomo comune parla di un 'oggetto materiale esterno', in realtà non intende (come potremmo dire sotto voce) un *oggetto materiale esterno* bensì qualcosa come 'un'idea prodotta in me indipendentemente dalla mia volontà' [qui Kripke rimanda ai §§ 29-34 del *Trattato*]. - Questo atteggiamento di Berkeley non è raro in filosofia. Il filosofo sostiene una posizione che sembra essere in patente contraddizione col senso comune. Invece di ripudiare il senso comune, egli afferma che il conflitto deriva da un fraintendimento filosofico del linguaggio comune; e a volte aggiunge che il fraintendimento viene incoraggiato dalla 'forma superficiale' del modo di parlare ordinario. Egli propone allora la propria analisi degli asserti problematici del linguaggio comune, e con essa dimostra che quegli asserti in realtà non dicono quel che sembrano dire. È questa la strategia filosofica essenziale del lavoro di Berkeley. (...) Quello che si pretende sia 'un fraintendimento filosofico fuorviante' dell'asserto ordinario probabilmente è in realtà la sua interpretazione più naturale e corretta. Il vero e proprio fraintendimento interviene quando ci si spinge fino a sostenere 'Tutto ciò che l'uomo comune intende in realtà è ...' e si propone una sofisticata analisi compatibile con la propria filosofia. Ma, sia come sia (...) il punto importante è che Wittgenstein avanza una tesi berkeleyana di questo stesso tipo" (Kripke 1982, cap. 3, pp. 55-56; cfr. anche *ibid.*, p. 60).

rali dell'intelletto, ma piuttosto da falsi principi sui quali ci si è fondati mentre si sarebbe potuto evitarli». <sup>113</sup> E qual è la fonte prima delle nostre confusioni filosofiche, delle nostre concezioni contrarie ai dettami della religione (come lo scetticismo), ovvero di una credenza bizzarra come quella secondo cui esisterebbero cose come le *idee astratte* (da cui seguirebbe l'assurda idea di una "materia" indipendente dalla nostra mente e da quella di Dio)? Ebbene, dice Berkeley, la causa di tutto è il «cattivo uso del linguaggio» (Berkeley 1710, Introduzione, § 6, p. 10). Com'è noto, gran parte dell'Introduzione al *Trattato* non è altro che una peculiare *Sprachkritik*: Berkeley, infatti, mira alla dissoluzione del mito filosofico (rilanciato da Locke) delle "idee astratte" attraverso una critica della possibilità di applicare il modello semantico 'oggetto e designazione' alla classe dei "nomi generali" (che peraltro risulta vuota, perché tanto l'insieme degli oggetti che costituisce il 'mondo' quanto l'insieme dei termini che costituisce il 'linguaggio' contengono *solo* elementi individuali), <sup>114</sup> proprio come farà Wittgenstein nei §§ 243-315 delle *Ricerche* criticando l'eventuale vocabolario del presunto 'linguaggio privato' (cfr. in part. il § 293 ed il § 304, nonché i §§ 23-27). Da questo punto di vista, i §§ 18-20 dell'Introduzione al *Trattato* presentano una somiglianza impressionante con gran parte del metodo analitico di Wittgenstein:

Vengo ora a cercare la fonte di questa opinione tanto diffusa, e mi pare che essa sia il linguaggio. (...) Esaminiamo ora in che modo le parole abbiano contribuito a far nascere questo errore. In primo luogo dunque, si pensa che ogni nome abbia, o debba avere un unico significato fisso e preciso. Questo induce a pensare che esistano certe *idee astratte determinate* le quali costituirebbero il vero e unico significato immediato d'ogni nome generale; e che attraverso queste idee astratte un nome generale venga a significare una certa cosa particolare. Ed invece non esiste in realtà un significato preciso e definito connesso a ogni nome generale, perché tutti indicano indifferentemente un gran numero di idee particolari. (...)

---

<sup>113</sup> Berkeley (1710), Introduzione, §§ 3 e 4, p. 9. Cfr. ad es. Wittgenstein: "I filosofi sono spesso come bambini piccoli, che prima scarabocchiano con la loro matita dei segni qualsiasi su di un foglio di carta, e poi chiedono agli adulti: 'che cos'è'?" (BT, § 91m, p. 430, ora in F, p. 73). E ancora: "Perché la filosofia è così complicata? Eppure dovrebbe essere *del tutto* semplice. - La filosofia scioglie quei nodi del nostro pensiero che noi stessi abbiamo intrecciato procedendo per non-sensi; ma, per riuscirci, deve compiere movimenti altrettanto complicati quanto lo sono quei nodi. Perciò anche se il risultato della filosofia è semplice, non lo può essere il metodo per conseguirlo. - La complessità della filosofia non è quella della sua materia, ma quella del nostro intelletto ingarbugliato" (OF, § 2). In relazione a quest'ultimo passo (ma cfr. anche RF, § 109) si veda per esempio come Berkeley introduce il lettore ai propri *Dialoghi*: "benché possa sembrare ad alcuni spiacevole che, compiuta una circumnavigazione attraverso tante raffinate e non comuni concezioni, debbano infine giungere a pensare come pensano gli altri uomini, tuttavia credo che questo ritorno ai semplici dettami della natura dopo aver girovagato per i disordinati labirinti della filosofia, non sia spiacevole. È come tornare a casa dopo un lungo viaggio: si riflette con piacere alle molte difficoltà ed incertezze per le quali si è passati, si mette il cuore in pace e da allora in poi si gode della vita con maggior soddisfazione" (Berkeley 1713, Prefazione, p. 7).

<sup>114</sup> Cfr. Berkeley (1710), Introduzione, §§ 11-16, pp. 14-22, in relazione ai quali si veda ad es. Wittgenstein, GF, I, § 74.

Ma per spiegar meglio in che modo le parole abbian dato origine alla teoria delle idee astratte, si deve osservare che è opinione universalmente accettata che il linguaggio non abbia altro scopo che la comunicazione delle nostre idee, e che ogni nome significativo stia per un'idea. Stando così le cose, poiché è indubitabile che alcuni nomi, i quali tuttavia non son ritenuti destituiti d'ogni significato, non denotano sempre idee particolari concepibili, tutti credono senz'altro che essi stiano per nozioni astratte. (...)

Oltre a ciò il linguaggio non ha soltanto lo scopo di render possibile la comunicazione delle idee indicate dalle parole, come si suppone comunemente. Vi sono altri scopi, come quello di suscitare qualche sentimento, di incitare a qualche atto o distogliere da esso, di porre l'animo in una disposizione particolare: scopi rispetto ai quali la comunicazione [di idee] è molte volte soltanto un ausilio e spesso anche viene omessa completamente se essi sono tali da potersi ottenere facendo a meno di essa, cosa che credo avvenga non di rado nell'uso familiare del linguaggio.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Berkeley (1710), Introduzione, §§ 18, 19, 20, pp. 23-26. Cfr. anche, in Berkeley (1710), §§ 97-98, pp. 96-98 e nel *Libro blu* (in LBM, pp. 12-13; ma cfr. anche pp. 37-40), la parallela riduzione del problema filosofico del tempo alla descrizione delle circostanze ordinarie d'uso del termine "tempo", e quindi alla sua *grammatica*, col conseguente rifiuto del modello semantico 'oggetto e designazione', denunciato come fonte dell'ipostatizzazione filosofica del significato dei termini. Sia Berkeley che Wittgenstein giungono alla conclusione aporetica esprimibile efficacemente con le parole con cui Agostino, in *Confessioni*, XI, 14, dà inizio alla sua celebre analisi del concetto di tempo: "Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio". Naturalmente, né Berkeley né Wittgenstein possono avere qualcosa a che vedere con la *soluzione* metafisico-psicologista di Agostino (cfr. *Conf.*, XI, 15-28), basata su una netta separazione tra l'inattuabile *tempo cosmico*, creato da Dio insieme al mondo, che scorre come un nastro finito dal futuro al passato attraverso la linea indivisibile del presente, finché il futuro, alla 'fine dei tempi', non si sarà trasformato tutto in passato (cfr. XI, 15, 21), e il *tempo soggettivo*, che è quello che esperiamo *distendendo* la nostra anima, a partire dall'attenzione sulle impressioni presenti, o verso il passato (*presente* nelle impressioni della memoria) o verso il futuro (*presente* nelle impressioni delle attese), in modo tale che nel processo interiore di misurazione, sfilando un segmento di futuro attraverso il presente fino a trasformarlo tutto in passato, abbiamo una sorta di 'modello' dello scorrere del tempo cosmico (cfr. XI, 20, 21, 27, 28). Sulla contrapposizione tra la teoria agostiniano-newtoniana del tempo cosmico assoluto e quella berkeleyano-leibniziana del tempo fenomenico relativo, cfr. le osservazioni contenute in Popper ([1956], 1983), parte I, cap. I, § 5, pp. 101-102. Per quanto riguarda Wittgenstein, di cui è noto il rapporto quasi 'petrarchesco' con le *Confessioni* (cfr. ad es. Monk 1990, parte III, cap. 12, p. 282), egli era molto attratto dal *procedimento* dell'analisi agostiniana, al punto che nelle sopracitate pp. 37-40 del *Libro blu*, pur limitandosi a citare direttamente solo la domanda "Che cos'è il tempo?", ne fornisce una interessantissima esegesi (forse più penetrante di quella, più nota, compiuta sul passo di *Conf.*, I, 8, con cui si aprono sia il *Libro marrone* che le *Ricerche filosofiche*). Nei §§ 89-90 delle *Ricerche*, poi, Wittgenstein ritorna sulle pagine di Agostino intorno al tempo (questa volta citando per esteso, nel § 89, il passo di *Conf.*, XI, 14 sopra riportato), traendone spunto per chiarire che il senso della propria analisi grammaticale sull'uso delle espressioni è una ricerca che verte non su *fenomeni*, ma sulle *possibilità* dei fenomeni, dal momento che "ciò che si sa quando nessuno ce lo chiede, ma non si sa più quando dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che si deve *richiamare alla mente*. (E si tratta evidentemente di qualcosa che, per una ragione qualsiasi, è difficile richiamare alla mente.) È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni". L'impressione esercitata su Wittgenstein dal metodo di indagine di Agostino non sorprenderà qualora si consideri un passo come il seguente: "Si dica ancora che i tempi sono tre: passato, presente e futuro, secondo l'espressione abusiva entrata nell'uso [Agostino ha appena trovato che, *a parte subjecti*, si può parlare solo di *presente* del passato (memoria), *presente* del presente (attenzione) e *presente* del futuro (attesa)]; si dica pure così: vedete, non vi bado, non contrasto né biasimo nessuno, purché si comprenda ciò che si dice: che il futuro ora non è, né il passato. Di rado noi ci esprimiamo esattamente; per lo più ci esprimiamo inesattamente, ma si riconosce cosa vogliamo dire" (*Conf.*, XI, 20; tr. it. Einaudi 1984, p. 333).

A proposito del linguaggio, un altro punto merita di essere rilevato, soprattutto in relazione al fenomenismo e allo strumentalismo del Wittgenstein di cui ci stiamo occupando, così efficacemente sintetizzati da Waismann nel passo citato alla fine della sezione precedente. Secondo Berkeley, l'ordine fenomenico della natura può essere chiamato il "linguaggio" con cui Dio si mette in comunicazione con noi, e di conseguenza gli scienziati, nel loro tentativo di trovare induttivamente 'leggi di natura' (cioè regole *grammaticali* stabili secondo cui i *phaenomena* risultano connessi tra di loro<sup>116</sup>) da cui poter effettuare deduttivamente predizioni accurate intorno agli stessi *phaenomena*, possono considerarsi a buon diritto i 'grammatici della natura'.<sup>117</sup> Dal punto di vista epistemologico, l'aspetto più notevole dell'analogia, per cui il mondo fenomenico risulta una sorta di grande testo autoreferenziale comprendente tanto l'insieme dei *segni* quanto quello dei *significati*, è che essa permette a Berkeley di liquidare la relazione di causa-effetto tra i fenomeni (la 'causazione universale' essendo un esempio tipico di idea astratta intorno a un'entità occulta introdotta dai filosofi) e di sostituirla agevolmente con una relazione *semantica*, come è detto chiaramente nel § 65 del *Trattato*:

---

<sup>116</sup> "Questo procedimento" - commenta Popper nel suo saggio su Berkeley - "può essere detto, se si crede, 'spiegazione' (o anche 'spiegazione causale'), purché lo distinguiamo con chiarezza dalla spiegazione veramente causale (cioè metafisica) basata sulla vera natura, o essenza, delle cose. (...) Una tale terminologia è ammissibile, (...) ma non deve fuorviarci. Dobbiamo sempre distinguere chiaramente fra una spiegazione 'essenzialistica', che poggia sulla natura delle cose, e una 'descrittiva', che ricorre a una legge di natura, cioè alla descrizione di una regolarità osservata. Soltanto l'ultimo di questi due tipi di spiegazione è ammissibile nella scienza fisica. (...) Da questi due, dobbiamo ora distinguere un terzo tipo di 'spiegazione', che ricorre a *ipotesi matematiche*. Un'ipotesi matematica può considerarsi un procedimento per il calcolo di certi risultati. È un mero formalismo, un utensile o strumento matematico, paragonabile a una macchina calcolatrice. Essa è giudicata unicamente in base all'efficienza. Può risultare ammissibile, utile e mirabile, e tuttavia *non è scienza*: (...) per un'ipotesi matematica non si pone la questione della verità, ma soltanto quella della sua *utilità come strumento di calcolo*" (Popper 1963, cap. 6, § II, pp. 291-292). Come vedremo meglio nel cap IV, gran parte di queste osservazioni esprimono abbastanza bene anche la posizione di Wittgenstein, pur attraverso le varie modificazioni da essa subite nel corso delle varie 'fasi' del suo pensiero. Per quanto concerne la matematica e la sua applicazione, cfr. ad esempio OF, § 225f e soprattutto OFM, I, il § 4.

<sup>117</sup> Cfr. Berkeley 1710, § 30, pp. 50-51 e soprattutto § 108, p. 106. È interessante osservare inoltre che in quest'ultimo passo Berkeley, nonostante mostri di credere fermamente nella pertinenza dell'analogia tra 'ordine linguistico' e 'ordine fenomenico' (che per lui, com'è noto, costituisce la Realtà *tout court*), invita anche - in maniera del tutto wittgensteiniana - a non abusare troppo delle sue capacità esplicative, perché essa potrebbe trarci in inganno facendoci *vedere* un Super Ordine tra Super Concetti (come ad esempio quelli newtoniani di Tempo, Spazio e Moto *assoluti*, subito criticati puntigliosamente da Berkeley: cfr. §§ 110-117, pp. 107-115) laddove esso non sussiste affatto: "Ci sono due modi per apprendere un linguaggio: con le regole o per pratica. Un uomo può ben comprendere il linguaggio della natura senza intendere la grammatica, o senza essere capace di dire per quale regola una cosa sia così come è. *E come è ben possibile scrivere impropriamente perché si osservano troppo strettamente le regole generali della grammatica, così è possibile che nel dedurre dalle leggi generali della natura, striamo troppo l'analogia e perciò cadiamo in errori* [corsivo mio]". In relazione alla prima parte del passo citato, cfr. GF, I, § 26c-d.

la connessione di idee non implica già la relazione di *causa a effetto*, ma solo quella relazione che ha un marchio o *segno* rispetto alla cosa con esso *indicata*. Il fuoco che vedo non è la causa del dolore che provo avvicinandomi ad esso, ma soltanto un segno che mi preavvisa del dolore. Nello stesso modo, il rumore che odo non è effetto di questo o di quel movimento, o di questo o di quell'urto di corpi circostanti, ma soltanto il segno di esso (Berkeley 1710, p. 75).

In tal senso, continua Berkeley nello stesso paragrafo, tanto i meccanismi naturali quanto quelli artificiali non sono altro che il risultato di connessioni di 'pezzi' fenomenici, cioè di idee-cose,<sup>118</sup> secondo precise regole combinatorie che è possibile scoprire tramite generalizzazioni induttive. Queste idee-cose connesse, poi, ci *suggeriscono* i loro comportamenti o le loro funzioni allo stesso modo in cui le lettere dell'alfabeto, connesse per formare parole secondo combinazioni regolate dalla grammatica, ci suggeriscono di volta in volta i diversi significati. Si può pensare, allora, che esista una 'grammatica' naturale che disciplina la combinazione di un ristretto numero di idee-cose originarie o elementari, e che conseguentemente la 'comprensione' del funzionamento di un meccanismo non sia altro che un'attività consistente nell'interpretazione di segni. A proposito delle relazioni semantiche tra questi segni, nel § 44 Berkeley era stato ancor più esplicito, stabilendo addirittura una sorta di gerarchia semiotico-ontologica tra le impressioni visive e quelle tattili:

Le idee della vista e quelle del tatto appartengono a due categorie del tutto diverse ed eterogenee. Le prime sono segni e pronostici delle seconde. (...) Insomma: è evidente (...) che le idee visibili sono il linguaggio col quale lo Spirito reggitore dal quale dipendiamo ci indica quali idee tattili stia per imprimerci nel caso che provochiamo questo o quel movimento dei nostri corpi.<sup>119</sup>

Come si ricorderà, anche Waismann, nel riassumere il pensiero di Wittgenstein degli anni 1929-1931, usa una fraseologia simile, ricorrendo persino agli stessi esempi di Berkeley: poiché un oggetto fenomenico non è altro che un'ipotesi che connette in base a una determinata legge una classe di impressioni appartenenti alle varie sfere sensoriali, «la parola 'tavolo' non ci fa pensare solo al nesso fra le varie immagini visive ma anche al nesso fra queste e le sensazioni tattili», per cui «se facciamo una determinata esperienza (vediamo

---

<sup>118</sup> Sulla quasi-coincidenza, secondo Berkeley, della 'grammatica filosofica' delle parole "idea" e "cosa reale", cfr. Berkeley (1710), §§ 33-39, pp. 52-56 e Berkeley (1713), III, battute 48-58, pp. 119-127.

<sup>119</sup> Berkeley (1710), pp. 58-59. Cfr. anche il § 43, p. 58. Mario Trincherò ha giustamente sottolineato l'analogia sussistente tra la concezione 'grammatologica' e 'fenomenologica' dei colori di Wittgenstein (espressa in testi come *Zettel* o nelle *Osservazioni sui colori*) e il *Saggio su una nuova teoria della visione* di Berkeley (uscito nel 1709, un anno prima del *Trattato*), dove "i colori sono la lingua con cui Dio parla direttamente all'uomo, il che, a parte il tono apologetico della filosofia di Berkeley, significa che i colori sono primitivi" (Trincherò 1986, in Z, p. XLIV). A tal proposito non è superfluo ricordare che al *Saggio* (e in particolare ai §§ 41 e 147) rimanda lo stesso Berkeley nei citati §§ 43 e 44 del *Trattato*.

l'immagine visiva di un tavolo), ci aspettiamo in base all'ipotesi di poter fare anche determinate esperienze di altro tipo (sensazioni tattili)». <sup>120</sup>

### III

È ovvio che, così come l'analogia tra linguaggio e mondo, anche quella tra Wittgenstein e Berkeley non dev'essere 'stirata' troppo. Il fenomenismo abbracciato da Wittgenstein in questa fase ha degli aspetti di gran lunga più sofisticati di quelli resi possibili dallo psicologismo rudimentale di Berkeley.

Un'importante discussione della dimensione psico-gnoseologica del dato sensoriale, cui si è accennato all'inizio della sezione precedente, è svolta da Wittgenstein § 224 delle *Osservazioni filosofiche*. Uno dei pregiudizi più tipici della psicologia elementistica (come quella di Berkeley), ereditato anche dalla fenomenologia, è quello di individuare nel dato sensoriale non solo un che di ultimo e di irriducibile, ma anche il sigillo della semplicità:

il pericolo (...) di voler vedere le cose più semplici di quanto siano in realtà (...) sussiste effettivamente in sommo grado nella ricerca fenomenologica delle impressioni sensoriali. Queste sono sempre ritenute 'molto' più semplici di quel che sono. Quando vedo in una figura la regolarità che prima non avevo rilevato, vedo a quel punto una figura diversa. Così posso vedere || || || || || come caso particolare di || || || || || o di || || || || || o di || || || || || ecc. Basta questo a mostrare che ciò che vediamo non è così semplice come sembra.

L'idea essenzialistica di un dato percettivo unico e semplice, che mantiene un legame privilegiato con la cosa in sé, cede il posto a quella della pluralità delle percezioni 'cognitive' in cui si risolve un dato sensoriale a seconda

---

<sup>120</sup> Cfr. *supra*, testo relativo alla nota 108. Si confrontino anche le osservazioni di Wittgenstein (e in particolare quelle sul "giacinto") riportate in tale nota con la seguente battuta di Philonous: "Parlando rigorosamente, Hylas, non vediamo lo stesso oggetto che tocchiamo; e quello che vien percepito dal microscopio non è lo stesso oggetto che era percepito dall'occhio nudo. Ma se ogni variazione venisse stimata sufficiente a costituire un nuovo genere, cioè un genere individuale, il numero infinito dei nomi, ossia la loro confusione renderebbe impossibile usare il linguaggio. Quindi per evitare questo inconveniente e molti altri che si vedono subito solo che ci si pensi, la gente mette insieme diverse idee, e le riferisce tutte a un solo nome, e le considera come una cosa anche se esse vengono apprese per mezzo di diversi sensi oppure vengono apprese dallo stesso senso ma in momenti diversi o in diverse circostanze, quando tuttavia si vede che esse hanno qualche connessione in Natura data la loro coesistenza o la loro successione. Così, quando controllo con gli altri sensi una certa cosa che ho vista, non lo faccio per comprendere meglio lo stesso oggetto che ho percepito con la vista, dato che l'oggetto di un certo senso non può venir percepito dagli altri sensi; e quando guardo attraverso un microscopio, non è che io possa percepire con maggior chiarezza quello che ho già percepito con l'occhio nudo perché l'oggetto percepito attraverso la lente è assolutamente diverso dall'oggetto percepito con l'occhio nudo. In ambedue i casi lo faccio soltanto per sapere quali idee siano connesse l'una con l'altra perché quanto più uno sa della connessione fra le idee, tanto meglio conosce, come si dice, la natura delle cose" (Berkeley 1713, III, battuta 51, pp. 121-122).

delle aspettative teoriche dell'osservatore. La coincidenza della realtà con l'esperienza immediata, allora, significa che la realtà non è più un mondo di fatti in sé indipendenti dalle menti umane, ma la molteplicità delle interpretazioni del campo sensoriale. La condizione di senso delle asserzioni empiriche è bensì ancora la loro concordanza o non concordanza con la nostra esperienza, ma non più *in un unico senso*, come richiedeva la concezione strettamente raffigurativa del *Tractatus*. Nel § 225c Wittgenstein osserva:

tutto ciò che è indispensabile perché le nostre proposizioni (sulla realtà) abbiano senso, è che la nostra esperienza *in un senso qualunque* piuttosto concordi o piuttosto discordi con esse. Vale a dire che l'esperienza immediata deve confermare solo qualcosa di esse, non importa cosa, ma qualsiasi faccetta. E questa immagine è proprio direttamente presa dalla realtà, poiché noi diciamo 'qui c'è una sedia' quando di essa vediamo *un lato solo*.

È questa la via che conduce Wittgenstein ad abbozzare una epistemologia strumentalistica e una ontologia fenomenistico-linguistica che, *mutatis mutandis*, hanno curiose e significative somiglianze con la posizione di Berkeley. In un'ottica di questo tipo, Wittgenstein, in accordo esplicito con Eddington, può dire che le equazioni della fisica teorica non possono andare oltre la loro impalcatura puramente segnica, e che quindi rimangono prive di significato reale, perché ciò che sembrerebbero esprimere, vale a dire leggi e regolarità generalissime, non sussistono nel mondo dell'esperienza immediata:

questi segni hanno significato nella misura - e solo nella misura - in cui ad essi corrisponde o non corrisponde il fenomeno immediatamente osservato (§ 225f).<sup>121</sup>

I fenomeni immediatamente osservati sono sempre casi particolari e discontinui come "punti luminosi" (*ibid*), sui quali è lecito operare induttivamente al fine di pervenire a ipotesi che siano nel contempo le più semplici e le meno generali possibili:

parlare di dati sensoriali e di esperienza immediata ha questo senso: che noi cerchiamo una rappresentazione non ipotetica della realtà. Se un'ipotesi non può essere definitivamente verificata, non può essere verificata affatto e per lei non si dà verità o falsità (§ 226b).

Ma allora, si potrebbe commentare con Popper, c'è da chiedersi perché mai gli uomini si prendano il disturbo di costruire congetture ardite e avventurose come la cosmologia copernicano-newtoniana, la teoria dei quanti e quella della relatività: «Se rifuggiamo dal conflitto con la realtà, perché provocarla facendo asserzioni? La strada più sicura sarebbe quella di adottare un sistema

---

<sup>121</sup> Cfr. anche GF, I, Appendice, § 6, p. 183.

senza nessun'ipotesi [“la parola è d'argento, il silenzio è d'oro”]» (Popper 1934, 1959, § 83, p. 302).

Di fronte a una successione di dati empirici, ciò che possiamo fare è adottare l'ipotesi più semplice che la rappresenti in modo soddisfacente, fino a quando le esperienze successive non ci costringano ad adottare approssimazioni ipotetiche migliori. Ciò di cui la conoscenza scientifica tratta, allora, non è la Realtà posta dietro il mondo delle apparenze fenomeniche, né il mondo fenomenico in quanto prima approssimazione di quella Realtà. Nella chiarissima professione di fede fenomenista con cui si conclude il § 225 delle *Osservazioni filosofiche*, Wittgenstein adopera addirittura lo stile dell'enunciazione apodittica tipico del *Tractatus*:

il fenomeno non è sintomo di qualcos'altro: è la realtà. Il fenomeno non è sintomo di qualcos'altro che per primo rende la proposizione vera o falsa, ma è esso stesso ciò che la verifica.<sup>122</sup>

Benché critico nei confronti di Mach, nelle cui *Analisi delle sensazioni* scorge un esempio tipico di quella confusione tra linguaggio fisico e linguaggio fenomenologico che è alla base degli errori filosofici più grossolani,<sup>123</sup> Wittgenstein si muove qui entro l'orizzonte ontologico machiano-berkeleyano così come è stato delineato da Popper: «gli oggetti fisici non posseggono alcuna “natura vera e reale”, segreta o nascosta, né una “essenza reale” e neppure delle “qualità interne” (...). Non vi è nulla di fisico che sia posto *dietro* i corpi fisici, nessuna realtà fisica occulta. *Tutto è superficie*, per così dire; i corpi fisici si riducono alle loro qualità. *Il modo in cui essi appaiono è la loro realtà*».<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Vale la pena leggere anche l'originale tedesco di questo passo, scritto il 1° dicembre 1929 (MS 107, pp. 223-224): “Das Phänomenon ist nicht Symptom für etwas anderes sondern ist die Realität. Das Phänomenon ist nicht Symptom für etwas anderes was den Satz erst wahr oder falsch macht sondern ist selbst das was ihn verifiziert”.

<sup>123</sup> Cfr. OF, § 57c: “Gli errori filosofici più grossolani si presentano sempre quando si vuole applicare il nostro linguaggio comune - del mondo fisico - nell'ambito del dato immediato. Quando ad esempio vien chiesto: ‘Continua ad esistere la scatola anche mentre non la guardo?’, l'unica risposta corretta sarebbe: ‘Certo, se nessuno l'ha portata via o distrutta’. Naturalmente il filosofo non sarebbe soddisfatto di questa risposta, che pure ridurrebbe del tutto correttamente all'assurdo il suo modo di porre il problema”; nonché § 213f (ma si veda anche 213d): “Che senso ha dire che il nostro quadro visivo è più vago ai margini che verso il centro? Qualora cioè non stiamo parlando del fatto che gli oggetti fisici li vediamo più distintamente nel centro del campo visivo. Uno dei più chiari esempi di confusione tra linguaggio fisico e fenomenologico è l'immagine che Mach ha abbozzato del proprio campo visivo [nel cap. I di *Analyse der Empfindungen* (1886)] e nella quale la cosiddetta nebulosità delle figure verso il margine viene resa con una nebulosità (in tutt'altro senso) del disegno. No, un'immagine visibile del quadro visivo non si può creare”.

<sup>124</sup> Popper (1963), cap. 6, § II, p. 290 (i riferimenti testuali di Popper relativi a questo passo sono nell'ordine i §§ 101, 87 e 88 del *Trattato berkeleyano*). È chiaro, d'altronde, che dell'orizzonte ontologico ed epistemologico wittgensteiniano fa parte anche Schopenhauer (il cui nome, come abbiamo visto nella nota 76, ricorre significativamente nell'appunto del 2-8-'16 dei *Quaderni*, che precede di poco quello da cui è tratto il passo citato più avanti nel testo); in una pagina importante del § 15 del libro primo del *Mondo*, presumibilmente nota a Wittgenstein, egli riduce la *spiegazione scientifica* a una mera *esibizione* della



Com'è noto, la questione del rapporto tra il fenomenismo di questa fase intermedia e l'ontologia del *Tractatus* è ancora aperta, soprattutto da quando (nel 1986) è apparso il saggio degli Hintikka, alla cui base è l'idea (documentatissima) che gli "oggetti" di cui si parla nel *Tractatus* non siano altro che dati di esperienza immediata, e quindi oggetti di una conoscenza *diretta*, priva cioè di quell'incertezza 'scientifica' introdotta dai modelli teorici e dalle interpolazioni congetturali. Tutto sommato, la prospettiva fenomenistica palesata a chiare lettere da Wittgenstein in questa fase non è in un contrasto così stridente con l'ontologia 'atomistica' e apparentemente 'fisicalistica' del *Tractatus*. Come nota Marino Rosso, infatti, «si potrebbe dire con molta concisione e altrettanta verità che la filosofia delle *Osservazioni* è in gran parte quella del *Tractatus*, qualora l'espressione della proposizione 1 'ciò che si trova ad essere attuato' [*was der Fall ist*] sia riferita alla realtà che s'impone ed è perciò criterio ultimo di conferma e smentita, cioè al sussistere dei dati fenomenici in atto» (Rosso 1976, pp. XLVIII-XLIX). D'altra parte, la possibilità che il dato sensoriale sia *tutto* il mondo, perché non facciamo mai capolino fuori da esso (e dal linguaggio che lo esprime) per cogliere la cosa in sé,<sup>125</sup> è addirittura prospettata già nei *Quaderni*:

si può (...) concepire la mera rappresentazione presente [nella fattispecie, di una stufa] sia come la vana immagine momentanea in tutto il mondo temporale, sia come il mondo vero tra ombre (Q 1914-1916, p. 186 [8-10-'16]).

Nella prop. 4.1121 del *Tractatus* Wittgenstein si chiedeva: «Non corrisponde forse il mio studio del linguaggio segnico a quello studio dei processi del pensiero, che i filosofi ritennero così essenziale per la filosofia della logica? Solo, essi si irretirono per lo più in inessenziali ricerche psicologiche, e un pericolo analogo v'è anche con il mio metodo». C'è anche Berkeley tra i filosofi cui allude qui Wittgenstein? Il tipo di fenomenismo da lui delineato sin dalla nota dell'ottobre del 1916 ha chiare radici nell'idealismo sensistico di Berkeley. Per quest'ultimo i limiti del mondo sono i limiti delle idee sensibili, rappresentate dal linguaggio; per Wittgenstein lo sono quelli del linguaggio, e-

---

*relazione* che sussiste tra determinate rappresentazioni fenomeniche: "L'indicare quella relazione si chiama spiegazione. Questa non può dunque mai far di più, che mostrar due rappresentazioni nel loro reciproco rapporto [...]. Arrivati a questo punto, non si può domandare altro perché [...]. Ogni spiegazione che, che non faccia capo ad un rapporto, oltre il quale non si possa pretendere alcun perché, si arresta davanti a una supposta *qualitas occulta*: e di tal sorta è ogni forza elementare della natura. Davanti a queste deve alfine arrestarsi ogni spiegazione scientifica" (ed. Laterza 1989, vol. I, p. 130).

<sup>125</sup> Cfr. OF, § 47b: "È sorprendente - vorrei dire - come quelli che riconoscono realtà soltanto alle cose e non alle nostre rappresentazioni, nel mondo della rappresentazione si muovano poi con tanta naturalezza e mai fuori da questo facciano capolino. Dopo tutto, voglio dire, quant'è ovvio e naturale il dato. I diavoli al completo dovrebbero averci messo la coda se si trattasse di quella piccola immaginucola presa di sbieco. Questa presenza ovvia, *la vita*, sarebbe qualcosa di accidentale, di marginale; fondamentale, invece, qualcosa su cui mai normalmente mi rompo il capo! In altre parole, ciò da cui non si può né si vuole andare non sarebbe il mondo".

spressione sensibile del pensiero (nei termini di T, prop. 3.1), ovvero “rappresentazione immediata dell’esperienza immediata” (nei termini del § 1b di OF). Entrambi poi, seppure per strade diverse, finiscono non solo per ridurre la realtà al flusso sensoriale, ma danno a quest’ultimo uno status *linguistico*: per Berkeley, come visto, l’ordine sensoriale non è altro che il sistema segnico, ovvero il linguaggio, con cui Dio ci parla; per Wittgenstein, invece, il linguaggio diventa lo spazio invalicabile in cui *si mostrano* i fatti presupposti dal senso delle proposizioni (cfr. ad es. OF, § 45a).

Il mondo esterno allora, ovvero il problema filosofico della sua esistenza indipendente, può svanire, seppure involontariamente, in due modi. Il primo è una conseguenza del metodo di Berkeley, il quale richiede la *certezza* ad ogni argomentazione a favore dell’esistenza di un mondo esterno indipendente dal soggetto che conosce: poiché la ricerca di una tale certezza naufraga in contraddizioni inevitabili (assumendo ad esempio che gli oggetti sensibili siano *ciò che viene percepito immediatamente dai sensi*<sup>126</sup>), si conclude che la contraddittoria dell’asserzione che afferma l’esistenza del mondo esterno debba essere necessariamente vera. Il secondo consegue dal metodo di Wittgenstein: se per avere senso una proposizione deve esprimere un fatto particolare, allora le proposizioni iniziali del *Tractatus*, ad esempio, le quali delineano la struttura del mondo come totalità incondizionata, poiché hanno inevitabilmente una forma universale, devono essere o prive di senso o dotate di senso ma false (dato che esprimono il sussistere di fatti universali e che tali fatti non sussistono in quanto i fatti sono tutti fra loro slegati e indipendenti). In tal modo, il mondo di cui parla il *Tractatus*, che come abbiamo visto è ancora in gran parte quello delle *Osservazioni filosofiche*, non può essere *raggiunto* dal linguaggio di cui Wittgenstein stabilisce le regole di correttezza: nessuna proposizione sensata ne può parlare; nessuna sommatoria di proposizioni particolari intorno ai suoi singoli fatti può giustificare che lo si ponga come soggetto di un enunciato costruito correttamente<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Cfr. Berkeley (1713), I, battuta 17 e ss., p. 14 e ss. Popper chiama questo argomento l’“argomento epistemologico a favore dell’idealismo”: partendo dalla premessa (che costituisce il più radicato pregiudizio induttivistico dell’empirismo) per cui “tutta la conoscenza deriv[a] dall’esperienza sensoriale”, esso conclude (con Berkeley e Hume, e poi anche con Mach, Russell e altri), che “tutto ciò che conosco sono le mie stesse esperienze, le mie stesse idee”, cosicché “il mondo diventa la totalità delle mie idee, dei miei sogni” (cfr. Popper [1956], 1983, parte I, cap. I, § 7, pp. 104-111. I passi citati si trovano alle pp. 105 e 106).

<sup>127</sup> In tal senso, tra le proposizioni iniziali del *Tractatus* si annida una incoerenza di fondo. Infatti, dalle proposizioni 1.21 e 2.061, in cui rispettivamente si asserisce che “qualcosa può accadere o non accadere e tutto il resto rimanere uguale” e che “gli stati di cose sono indipendenti l’uno dall’altro”, emerge che Wittgenstein accoglie il principio, di origine aristotelica, per cui *tutto ciò che esiste è particolare* (è notevole poi che, attraverso Locke, *Saggio*, III, 3, 6, anche Berkeley lo accoglie nel § 11 dell’Introduzione al *Trattato*, cit., p. 16, e lo ricorderà come “massima universalmente accettata” nella battuta 148 del primo dei *Dialoghi fra Hylas e Phylonous*, cit., p. 42). Ciò implica naturalmente che solo proposizioni sintetiche particolari possono avere senso. Tuttavia una delle proposizioni decisive del *Tractatus* suona così: “la sostanza è ciò che sussiste indipendentemente da ciò che accade” (*die Substanz ist das, was unabhängig*

---

*von dem, was der Fall ist, besteht*, prop. 2.024). Ora, i casi sono due: 1) o tale asserzione è analitica (come peraltro suggerirebbe l'intera storia del termine *substantia* da Aristotele a Locke), e quindi non dice nulla (cfr. T, propp. 5.142, 6.11), ovvero non verte *su nulla* (cfr. T, prop. 6.124), come tutte le tautologie; 2) oppure essa è sintetica, e allora risulta priva di senso, o, al più, dotata di senso ma *falsa*. Sulla base della proposizione 2.021, infatti, secondo la quale “gli oggetti formano la sostanza del mondo”, la nostra viene ad essere un'asserzione *strettamente universale* (nel senso di Popper 1934, 1959, § 13, pp. 46-49), perché riguarda la *totalità* degli oggetti; ma la totalità incondizionata degli oggetti non è altro che una 'entità' generale, la cui sussistenza, come abbiamo visto, è esclusa *per principio*, per cui la nostra proposizione rappresenta una situazione che non sussiste, e pertanto è falsa per gli stessi criteri di verità stabiliti dal *Tractatus*.

## CAPITOLO IV

### POPPER SULLO STRUMENTALISMO

Come abbiamo visto nella prima sezione del capitolo precedente, le osservazioni wittgensteiniane dei primi anni '30 sulla natura dell'ipotesi costituiscono un vero e proprio compendio di quella concezione per cui un'ipotesi, o una legge, ovvero un'asserzione strettamente universale, non è propriamente una proposizione, ma soltanto una regola, uno *strumento* per derivare proposizioni particolari con l'aiuto di altre proposizioni particolari (le cosiddette 'condizioni iniziali'), che Popper ha criticato instancabilmente nella formulazione datane da Schlick in un saggio dal titolo *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik*, apparso nel 1931 nella rivista "Die Naturwissenschaften". In questo saggio Schlick riconosceva di aver tratto dai suoi colloqui con Wittgenstein (proprio quei colloqui che Waismann andava trascrivendo) persino le *parole* per esprimere l'idea che le ipotesi non siano altro che "istruzioni" per la costruzione di asserzioni. All'inizio degli anni Trenta, quindi, Popper poteva solo dire: «per quanto ne so, Wittgenstein, per parte sua, non ha ancora reso pubblica quest'idea».<sup>128</sup>

Fu così che un'importante idea della filosofia della scienza del XX secolo, che avrebbe rilanciato in grande stile lo strumentalismo epistemologico di Berkeley nell'ambiente neopositivistico, subì la sorte di essere ampiamente discussa, nel corso degli anni Trenta e anche oltre, senza che il suo autore partecipasse al dibattito pubblico, pur avendone avuto tutta la possibilità. Il fatto risulta ancor più significativo se si pensa che ancora nel 1982 - quando cioè erano già da parecchi anni in circolazione testi come le *Osservazioni filosofiche* (1964), *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna* (1967) e la *Grammatica filosofica* (1969) - Popper dovette tornare sulla questione dell'attribuzione dell'idea scrivendo, nelle "Considerazioni preliminari" poste in apertura al capitolo III della parte I del primo volume del *Poscritto*, una nota come la seguente:

Secondo una leggenda in voga, Wittgenstein non avrebbe mai sostenuto il criterio verificazionista di significato: egli sarebbe stato male inteso e male inter-

---

<sup>128</sup> Popper ([1930-1932], 1979), § 19, p. 165. Ma cfr. anche Popper (1934, 1959), § 4, nn. \*4 e 7, p. 17 e la n. \*1 che precede il § 12, p. 43; Popper (1963), cap. 3, § 4, p. 187; cap. 6, § I, n. 1, p. 288; Popper (1945), vol. II, cit., cap. XI, n. 51, p. 393; Popper ([1956], 1983), parte I, cap. I, § 12, nota 114 e testo relativo, p. 139.

pretato da Schlick e da Waismann (...). Che la leggenda sia falsa lo si può vedere con molta chiarezza dal saggio di Schlick in “Die Naturwissenschaften”, 19, 1931, pp. 145 sgg.; si veda in particolare p. 156 dove Schlick asserisce che una legge di natura “può venire modificata alla luce di ulteriori esperienze” e, perciò, non può mai essere conclusivamente o assolutamente verificata. Essa, pertanto, “non ha il carattere logico di un enunciato”: non è un enunciato, ma (se mi si consente di usare la formulazione che Ryle ha dato di una teoria elaborata da J.S. Mill) un biglietto inferenziale. Schlick attribuisce esplicitamente questa teoria a una comunicazione personale di Wittgenstein; e, senza dubbio, egli ottenne l’approvazione di Wittgenstein prima di pubblicare i passi salienti del suo articolo. Questo mostra che, per lo meno nel 1931, Wittgenstein richiedeva che dei “genuini enunciati” (“*echte Sätze*”) fossero “conclusivamente” o “assolutamente” verificati. Tutto ciò lo si può ricavare da quelle pubblicazioni che Schlick scrisse sotto l’influenza diretta delle sue discussioni con Wittgenstein e con la sua approvazione. (Potrei aggiungere che ciò mi fu personalmente confermato da Schlick in una conversazione in cui egli difese appassionatamente Wittgenstein e le sue stesse teorie dalle mie critiche, e mi fu personalmente confermato anche da Waismann.) (Popper [1956], 1983, p. 211).

Alla luce di quanto abbiamo visto nel capitolo precedente, possiamo valutare l’importanza di queste puntualizzazioni di Popper confrontandole con il modo alquanto approssimativo in cui due autorevoli studiosi di Wittgenstein alludono di passaggio al rapporto tra le osservazioni epistemologiche del Wittgenstein dei primi anni Trenta sulla natura dell’ipotesi e il falsificazionismo popperiano. Discutendo proprio i luoghi delle *Osservazioni filosofiche* di cui ci siamo occupati più specificamente, e in relazione soprattutto ai §§ 225-228, Anthony Kenny osserva nel suo *Wittgenstein*:

le considerazioni [di Wittgenstein] mi sembrano possedere una considerevole importanza storica. Da un certo punto di vista le si può guardare come il segno dell’abbandono di un principio forte di verifica in favore di un principio di verifica debole: perché un enunciato sia dotato di significato non è necessario che richieda una verifica definitiva, ma è sufficiente che possa essere confermato dall’esperienza. Queste considerazioni possono, d’altro canto, essere prese come il segno di un crescente interesse di Wittgenstein per la falsificabilità più che per la verificabilità: l’ipotesi è falsificata nel momento in cui si rende indispensabile una sua modifica (Kenny 1973, cap. 7, p. 156).

Un riferimento ben più esplicito a Popper (e alla cosiddetta ‘epistemologia post-popperiana’) è fatto da Diego Marconi nel saggio (risalente al 1981) che costituisce il quarto capitolo del suo *L’eredità di Wittgenstein*. Accennando allo strumentalismo epistemologico del Wittgenstein in transizione, Marconi scrive:

Wittgenstein, quindi, sosteneva all’inizio degli anni ’30 idee che siamo abituati ad associare (soprattutto in forza della ricostruzione della storia della filosofia della scienza elaborata da Lakatos) con posizioni relativamente moderne e co-

munque post-popperiane. La distinzione tra parte postulativa di una teoria, che si sceglie di mantenere ferma «come what may», e parte flessibile, su cui si opera affinché la teoria nel suo complesso non sia contraddetta dai dati, corrisponde alla distinzione lakatosiana tra ‘nocciolo duro’ e cintura protettiva di ipotesi ausiliarie. E anche la critica del verificazionismo, che siamo abituati ad associare al nome di Popper, è formulata da Wittgenstein nel 1932 in questi termini: «Se dovessi descrivere la grammatica dell’ipotesi, direi: essa non segue da nessuna proposizione singolare, e da nessuna quantità di proposizioni singolari. In questo senso essa non è mai verificata» (...). Non per questo Wittgenstein simpatizza per il falsificazionismo: «Una legge naturale non può essere né verificata né falsificata».<sup>129</sup>

Dato per scontato che la superficialità delle osservazioni di Kenny e Marconi sul rapporto tra Wittgenstein e il falsificazionismo (popperiano e post-popperiano) sia da imputare esclusivamente al loro carattere occasionale, è opportuno allora ripercorrere più in dettaglio in quest’ultimo capitolo le critiche di Popper allo strumentalismo (soprattutto nella sua versione berkeleyano-wittgensteiniana), allo scopo anche di chiarire talune rapide osservazioni sparse in questo libro.

Dopo il saggio su Berkeley, che è del 1953, Popper è tornato sullo strumentalismo tre anni dopo, con un armamentario storico-teoretico ben più ampio e consistente, in *Three Views Concerning Human Knowledge*, il testo che costituisce sicuramente uno dei suoi manifesti filosofici più importanti, in quanto vi è compiutamente espressa quella distinzione storiografica ed epistemologica tra *essenzialismo*, *strumentalismo* e *razionalismo critico* che costituisce ormai uno dei punti fermi della filosofia della scienza del Novecento. Le tesi principali di questi due saggi vennero sviluppate da Popper ulteriormente nel corso degli stessi anni in una serie di scritti, di cui alcuni verranno inclusi come nuove appendici nell’edizione del 1959 della *Logica della scoperta scientifica* (si veda in particolare l’Appendice \*X), e altri, data la loro ampiezza,<sup>130</sup> andranno poi a confluire nei tre volumi del *Poscritto* (cfr. soprattutto i §§ 10-14 della parte I del primo volume, che costituiscono un’esplicita<sup>131</sup> ripresa dei due saggi). Qui esporremo il punto di vista di Popper seguendo soprattutto il saggio del 1956, che, uscito nello stesso anno in “Contemporary British Philosophy”, costituisce ora il terzo capitolo di *Congetture e Confutazioni*.

Un rapido sguardo alla struttura del saggio ci fa subito capire che in esso la trattazione dei ‘tre punti di vista’ è tutt’altro che equilibrata e che il vero

---

<sup>129</sup> Marconi (1987), cap. IV, § I, p. 66. I passi di Wittgenstein citati da Marconi si trovano in WCV, risp. pp. 198-199 e 88. Ma si vedano anche WCV, pp. 162-163 e OF, § 231 = GF, I, Appendice, § 4, pp. 185-186. Per una più ampia discussione del passo di Marconi rimando al mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., cap. V, § I, pp. 150-154.

<sup>130</sup> Su questo punto cfr. la premessa di Popper alle “Nuove appendici” alla *Logica*, cit., p. 341.

<sup>131</sup> Cfr. ad es. Popper ([1956], 1983), parte I, cap. I, § 10, p. 127, nota 97 e soprattutto § 12, p. 134, nota 112 e testo relativo.

obiettivo di Popper, oltre all'esposizione della 'terza concezione', cioè il proprio *razionalismo critico*, è la dura polemica con lo *strumentalismo*, vale a dire con quella concezione che nega radicalmente ogni valore conoscitivo ai modelli teorici della scienza e che, risalendo alla prefazione di Osiander al *De Revolutionibus* di Copernico, al cardinale Bellarmino e soprattutto a Berkeley, «può ben dirsi oggi il “punto di vista ufficiale” della teoria fisica, giacché è condiviso dalla maggior parte dei più importanti teorici della fisica (per quanto facciano eccezione Einstein e Schrödinger). Ed è diventato parte dell'insegnamento corrente della fisica» (Popper 1963, cap. 3, § 1, p. 173).

L'esposizione e la critica dell'*essenzialismo* occupano infatti appena 7 pagine sulle 38 totali, e la ragione di questo sbilanciamento è abbastanza evidente. Secondo Popper la concezione essenzialistica, di origine aristotelica e presente, come vedremo, anche in Galileo,<sup>132</sup> non ha più alcun posto nella scienza contemporanea, soprattutto in seguito a due fattori decisivi: a) la critica epistemologicamente consistente che Berkeley ha rivolto ai concetti essenzialistici, cioè assoluti, presenti nella teoria di Newton (quali, ad es., la massa inerziale e la forza gravitazionale intese come proprietà intrinseche, cioè essenziali e ultime della materia; lo spazio, il tempo e il moto assoluti); b) la rivoluzione einsteiniana, la quale ha messo in luce come un modello cosmologico (quello appunto newtoniano), che fino a un certo punto aveva conseguito conferme empiriche eccezionali e che aveva reso tutti, a partire da Kant, praticamente *certi* della sua verità assoluta, poteva venire falsificato improvvisamente da controlli sperimentali un po' più sofisticati, resi possibili dalle nuove strumentazioni fornite dal progresso tecnologico.

La filosofia galileiana della scienza rappresenta, ad avviso di Popper, il recupero della *tradizione razionalistica* che l'occidente ha ereditato dai Greci e che consiste fondamentalmente nella «discussione critica, non fine a se stessa, ma volta alla ricerca della verità» (*ibid.*, § 2, p. 176). Questa filosofia può considerarsi costituita dalle seguenti tre componenti dottrinarie:

- 1) *Lo scienziato mira a trovare una teoria o descrizione vera del mondo (e soprattutto delle regolarità che presenta, o “leggi”) che costituisca anche una spiegazione dei fatti osservabili.* Ciò significa che una descrizione di tali fatti deve essere deducibile dalla teoria in congiunzione con certi asserti, le cosiddette “condizioni iniziali”.(...)
- 2) *Lo scienziato può riuscire a stabilire definitivamente la verità di tali teorie, al di là di ogni ragionevole dubbio.* (...)
- 3) *Le teorie migliori, veramente scientifiche, descrivono l'“essenza” o “natura essenziale” delle cose - la realtà che giace dietro le apparenze.* Queste teorie non richiedono, né ammettono, ulteriori spiegazioni: si tratta di *spiegazioni ulti-*

---

<sup>132</sup> Vale la pena sottolineare che è stato proprio Popper a definire *essenzialistica* questa concezione, come ricorda egli stesso (*ibid.*, p. 179 e nota) rinviando al § 10 della *Miseria dello storicismo*, cit., pp. 37-43 e a *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., cap. III, § 6, pp. 56-59 e vol. II, cit., cap. XI, §§ 1-2, pp. 10-34.

me, e la loro scoperta costituisce lo scopo ultimo dello scienziato (*ibid.*, § 3, pp. 179-180).

L'essentialismo non è altro che una combinazione dei punti 2 e 3. Esso pertanto è parte dell'epistemologia realistica di Galileo e il suo rifiuto da parte di Popper è accompagnato da una appassionata difesa del punto 1 *contro* l'acritica accettazione prevalente del punto di vista strumentalistico. Quest'ultimo ha avuto buon gioco nella sua battaglia contro l'essentialismo proprio per l'evidente inaccettabilità dei punti 2 e 3, contro i quali si possono avanzare obiezioni di carattere sia storico (le rivoluzioni scientifiche stanno a dimostrare che non si sono mai raggiunti risultati scientifici immutabilmente veri e che il succedersi stesso delle teorie riduce al rango di 'apparenza' quello che per una teoria precedente era una 'verità essenziale': basti pensare, ad esempio, alla valutazione del *moto* di volta in volta nel paradigma aristotelico, in quello newtoniano, in quello einsteiniano e in quello quantistico) che puramente logico (le asserzioni universali in cui sono espresse le leggi di natura non sono mai verificabili completamente, perché trascendono strutturalmente il campo delle osservazioni possibili: di questa natura, come ha ripetuto più volte lo stesso Popper, è anche un asserto apparentemente innocuo come 'Tutti i cigni sono bianchi'). Popper riconosce di convergere in più punti con la critica strumentalistica dei punti 2 e 3 (cfr. *ibid.*, p. 182), ma quello che gli preme di più è marcare la differenza delle ragioni del *proprio* rifiuto del punto di vista essentialistico. Mentre gli strumentalisti negano l'esistenza delle essenze fisiche dei fenomeni (come fanno Berkeley, Mach e anche Wittgenstein, come abbiamo visto), o perlomeno negano alla scienza la possibilità di scoprirle (come fa Duhem, sulla scia di Kant<sup>133</sup>), e inoltre rifiutano l'idea che la scienza possa stabilire definitivamente la verità delle teorie, sulla base della considerazione che queste sono dei semplici strumenti valutabili al più in termini di semplicità, convenienza e utilità pratica,<sup>134</sup> la critica di Popper all'essentialismo non si pronuncia sulla questione squisitamente metafisica dell'esistenza o meno delle essenze,<sup>135</sup> ma intende porre in luce «il ruolo oscurantistico svolto da questa

---

<sup>133</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 180-181. Ma Kant, per Popper, non è uno strumentalista, perché credeva nella *verità* sintetica a priori dei principi della scienza di Newton, anche se riteneva che essa riguardasse non il mondo *in sé* (noumenico) ma quello *per noi* (fenomenico). Potremmo dire quindi che Kant accettava i punti 1 e 2, ma non il punto 3.

<sup>134</sup> "Io convengo senz'altro che le teorie non sono certe poiché possono sempre essere confutate; e convengo anche che sono degli strumenti, anche se non ammetto che sia questa la ragione per cui le teorie non possono essere certe (la motivazione vera, a mio avviso, è semplicemente il fatto che i controlli non possono mai essere esaustivi)" (*ibid.*, p. 182).

<sup>135</sup> È facile rendersi conto che tanto l'asserzione che afferma l'esistenza delle essenze quanto quella che la nega non possono essere falsificate, per cui, in base al criterio di demarcazione di Popper, risultano non-empiriche e quindi metafisiche. Si potrebbe pensare erroneamente che l'asserzione "Le essenze non esistono" sia falsificabile perché è logicamente possibile imbattersi prima o poi in un'essenza. Ma se ciò vale *de iure, de facto* le cose stanno in maniera ben diversa, perché "anche se, per un caso fortunato, doves-



concezione nella filosofia della scienza galileiana» (*ibid.*, p. 182). Si tratta quindi di una *questione di metodo*, che considera erronea una concezione non perché la ritiene insensata, come fanno tutte le filosofie strumentaliste e positiviste da Berkeley a Wittgenstein, ma perché individua nella sua assunzione da parte degli scienziati un pericolo per la crescita della conoscenza: «In altre parole, la mia critica cerca di mostrare che, esistano o non esistano le essenze, la credenza in esse non ci è in alcun modo di aiuto, e anzi può anche ostacolarci, cosicché non vi è ragione che gli scienziati ne *assumano* l'esistenza» (*ibid.*, p. 183).

Per illustrare ciò, Popper si serve di un esempio tratto dalla storia della scienza, discutendo gli effetti che avrebbe potuto provocare l'interpretazione essenzialistica della teoria newtoniana della gravitazione. Popper ricorda che Newton *non* credeva che la forza di gravità fosse una proprietà intrinseca, essenziale, della materia, anche se credeva che lo fossero l'inerzia e l'estensione.<sup>136</sup> La considerazione in termini essenzialistici della forza di gravità fu dovuta a Roger Cotes, il quale, curando la prefazione alla seconda edizione (1703) dei *Principia* di Newton, fece esattamente l'opposto di quello che aveva fatto Osiander nella prefazione al *De Revolutionibus* (1543) di Copernico. Da allora in poi le leggi newtoniane della dinamica «descrivono semplicemente in linguaggio matematico lo stato di cose dovuto alle proprietà intrinseche della materia: esse descrivono la *natura essenziale della materia*» (*ibid.*, p. 184). Se così stanno le cose, allora non è più lecito andare oltre e cercare magari di *spiegare* la forza gravitazionale tra i corpi deducendola da un'ipotesi più generale sulla materia e sulle forze (l'etere e le onde elettromagnetiche di Maxwell, ad esempio). Fin quando essa è considerata un dato ultimo, al di là del quale c'è solo la volontà di Dio, non è possibile formulare problemi fertili che richiedano tentativi teorici di soluzione: questo vuol dire che non sono più possibili la discussione critica e il controllo severo delle soluzioni proposte, ovvero la stessa scienza. *È qui l'esito oscurantistico dell'essenzialismo.*

Nonostante ciò, Popper sottolinea con forza l'innegabile pregio dell'essenzialismo. Esso mantiene vivo il senso delle cose *profonde* che ci sono nascoste e che la scienza cerca di portare alla luce, e così facendo rende affascinante ed eccitante il mondo che ci circonda e l'avventura conoscitiva delle teorie scientifiche (si pensi soltanto alla *meraviglia* suscitata in noi dal mondo, che Aristotele nel primo libro della *Metafisica* poneva all'origine della stessa

---

simo giungere a una teoria descrivente delle essenze, non potremmo mai esserne certi" (*ibid.*, p. 186) dal momento che non potremmo mai condurre a termine i controlli.

<sup>136</sup> In ciò Popper scorge l'eredità di Cartesio, ipotizzando che Newton "abbia tratto da quest'ultimo l'idea che l'essenza di una cosa deve essere una proprietà vera o assoluta della cosa stessa, cioè una proprietà che non dipende dall'esistenza di altre cose, come l'estensione, o la capacità di persistere nel suo stato di moto, e non una proprietà relazionale, come la gravità che determina le relazioni (interazioni nello spazio) fra un corpo e altri corpi" (*ibid.*, p. 184).

filosofia).<sup>137</sup> Viceversa, lo strumentalismo sfocia in una forma rovesciata di oscurantismo allorché riduce il mondo alla *superficie* cristallina dei fenomeni empiricamente osservabili e teoricamente descrivibili nella loro totalità, e proclama, nelle lapidarie parole della proposizione 6.5 del *Tractatus*, che *per la conoscenza scientifica del mondo* «l'enigma non esiste» (*Das Rätsel gibt es nicht*).<sup>138</sup>

Il trionfo dello strumentalismo nella filosofia della scienza contemporanea costituisce agli occhi di Popper un *tradimento* della tradizione realistica galileiana (non a caso “*La scienza di Galileo e il suo più recente tradimento*” è il titolo del primo paragrafo del saggio di cui ci stiamo occupando).

La formulazione più compiuta e rigorosa di questa concezione epistemologica si trova nelle opere di Berkeley e in particolare laddove egli critica i concetti teorici (cioè non osservabili) della scienza di Newton. Ma il suo atto di nascita è la già ricordata prefazione di Osiander al *De Revolutionibus* e soprattutto la celebre lettera con cui il cardinale Bellarmino rispose al matematico e teologo Antonio Foscarini, il quale gli aveva inviato il proprio trattatello intitolato *Lettera sopra la opinione di Pitagorici e del Copernico, nella quale si accordano e si appaiano i luoghi della Sacra Scrittura e le proposizioni teologiche, che giammai potessero addursi contro tale opinione*, uscito a Napoli nel 1615. Si era nel primo atto del dramma di Galileo, il quale nel *Sidereus Nuncius* (1610) aveva portato prove empiriche a sostegno del sistema copernicano. Allora Bellarmino, che era stato tra gli inquisitori di Giordano Bruno, scrive il 12 aprile 1615 al Foscarini:

Molto R.<sup>do</sup> P.re mio,

Ho letto volentieri l'epistola italiana e la scrittura latina che la P.V. m'ha mandato: la ringratio dell'una e dell'altra, e confesso che sono tutte piene d'ingegno e di dottrina. Ma perché lei dimanda il mio parere, lo farò con molta brevità, perché lei hora ha poco tempo di leggere et io ho poco tempo di scrivere.

P.<sup>o</sup> Dico che mi pare che V.P. et il Sig.<sup>f</sup> Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente, come io ho sempre creduto che habbia parlato il Copernico. Perché il dire, che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l'apparenze meglio che con porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno; e questo basta al mathematico: ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo, e solo si rivolti in sé stesso senza correre dall'oriente all'occidente, e che

---

<sup>137</sup> Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I, 2, 982 b.

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*, p. 182. “*Un mondo senza enigmi*” è il titolo che Popper, con evidente allusione a Wittgenstein, ha dato al § 10 della prima parte del primo volume del *Poscritto*, quello con cui egli inizia il suo nuovo e più ampio attacco allo strumentalismo. “Nel mondo di Berkeley, di Hume e di Mach” - vi si legge - “non possono esserci problemi seri. Secondo il positivismo, ‘il nostro mondo è solo superficie - non ha profondità’ [in nota Popper dichiara di citare qui a memoria una “brillante osservazione” di Neurath]. Esso non consiste, infatti, di nient'altro che delle nostre percezioni e delle loro riflessioni nella nostra memoria. È un mondo nel quale non c'è nulla da trovare, visto che nulla è nascosto. È un mondo sul quale non c'è nulla da scoprire, nulla da imparare. È un mondo senza enigmi” (Popper [1956], 1983, p. 127).

la terra sia nel 3° cielo e giri con somma velocità intorno al sole, è cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anche di nuocere alla Santa Fede con rendere false le Scritture Sante; perché la P.V. ha bene dimostrato molti modi di esporre le Sante Scritture, ma non li ha applicati in particolare, ché senza dubbio havria trovato grandissime difficoltà se avesse voluto esporre tutti quei luoghi che lei stessa ha citati.

2.° Dico che, come lei sa, il Concilio proibisce esporre le Scritture contra il commune consenso de' Santi Padri; e se la P.V. vorrà leggere non dico solo li Santi Padri, ma li commentarii moderni sopra il Genesi, sopra li Salmi, sopra l'Ecclesiaste, sopra Giosué, troverà che tutti convengono in esporre *ad literam* ch' il sole è nel cielo e gira intorno alla terra con somma velocità, e che la terra è lontanissima dal cielo e sta nel centro del mondo, immobile. Consideri hora lei, con la sua prudenza, se la Chiesa possa sopportare che si dia alle Scritture un senso contrario alli Santi Padri et a tutti li espositori greci e latini. Né si può rispondere che questa non sia materia di fede, perché se non è materia di fede ex parte obiecti, è materia di fede ex parte dicentis; e così sarebbe heretico chi dicesse che Abramo non habbia hvuti due figlioli et Iacob dodici, come chi dicesse che Christo non è nato di vergine, perché l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de' Profeti et Apostoli.

3.° Dico che quando ci fusse vera demonstratione che il sole stia nel centro del mondo et la terra nel 3° cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole, allhora bisogneria andar con molta consideratione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal demonstratione, fin che non mi sia mostrata: né è l'istesso dimostrare che supposto ch' il sole stia nel centro e la terra nel cielo, si salvino le apparenze, e dimostrare che in verità il sole stia nel centro e la terra nel cielo; perché la prima demonstratione credo che ci possa essere, ma della 2<sup>a</sup> ho grandissimo dubbio, et in caso di dubbio non si dee lasciare la Scrittura Santa, esposta da' Santi Padri. Aggiungo che quello che scrisse: *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur* etc., fu Salomone, il quale non solo parlò ispirato da Dio, ma fu huomo sopra tutti gli altri sapientissimo e dottissimo nelle scienze humane e nella cognitione delle cose create, e tutta questa sapienza l'ebbe da Dio; onde non è verisimile che affermasse una cosa che fusse contraria alla verità dimostrata o che si potesse dimostrare. E se mi dirà che Salomone parla secondo l'apparenza, parendo a noi ch' il sole giri, mentre la terra gira, come a chi si parte dal litto pare che il litto si parta dalla nave, risponderò che chi si parte dal litto, se bene gli pare che il litto si parta da lui, nondimeno conosce che questo è errore e lo corregge, vedendo chiaramente che la nave si muove e non il litto; ma quanto al sole e la terra, nessuno savio è che habbia bisogno di correggere l'errore, perché chiaramente sperimenta che la terra sta ferma e che l'occhio non s'inganna quando giudica che il sole si muove, come anco non s'inganna quando giudica che la luna e le stelle si muovano. E questo basti per hora.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> In Galilei (1890-1909, rist. 1968), vol. XII, pp 171-172. Popper (*ibid.*, § 1, p. 170, nota 2) cita solo il passo iniziale del punto primo che va da “dico” a “matematico”, traendolo dall'appendice IX dei *Galileistudien* (1882) di H. Grisar. Tuttavia, egli precisa, sebbene tale passo della lettera possa far passare Bellarmino per “uno dei fondatori dell'epistemologia” proposta qualche tempo prima da Osiander, e che definirò (...) ‘strumentalismo’, egli, a differenza di Berkeley, non era per nulla un convinto strumentalista, come dimostrano altri passi di quella stessa lettera. Egli semplicemente vedeva nello strumentalismo l'unico modo possibile di affrontare ipotesi scientifiche sconvenienti” (*ibid.*). Gli altri passi cui allude

Ora, osserva Popper, Galileo sapeva benissimo che *in quanto* strumento descrittivo e predittivo il sistema copernicano apportava dei notevoli miglioramenti a quello tolemaico, «ma nello stesso tempo egli congetturava, e anzi credeva, che si trattasse di *una descrizione vera del mondo*; e per lui, come per la Chiesa, era questo l'aspetto di gran lunga più importante della questione» (*ibid.*, § 1, p. 171). Come risulterà ancor più chiaramente nel caso di Berkeley, la posta in gioco era il declino dell'autorità religiosa di fronte alla prospettiva che si apriva all'intelletto umano di pervenire alla conoscenza dei segreti del mondo senza l'aiuto della rivelazione divina. Da qui la funzione apologetica e oscurantistica dell'epistemologia strumentalistica del cardinale Bellarmino e del vescovo Berkeley, funzione colpevolmente obliata dagli scienziati e dai filosofi positivisti contemporanei che accettano acriticamente lo strumentalismo come *habitus* antimetafisico.<sup>140</sup> L'esame storico sull'origine della *filosofia* strumentalistica dovrebbe render chiaro, suggerisce Popper tra le righe, che essa trae ispirazione da esigenze profondamente tradizionaliste e antirazionaliste, e pertanto costitutivamente antiscientifiche, come è peraltro confermato involontariamente dalla stessa tensione insita nel *Tractatus* wittgensteiniano tra un positivismo che confina la scienza all'interno del verificabile, togliendo ogni potere esplicativo alle teorie, e un misticismo che proietta l'*essenziale* oltre la sfera del dicibile.

Lo strumentalismo impone come 'essenziali' soltanto la padronanza del formalismo matematico e le sue applicazioni. Questa esigenza, osserva Popper, è stata imposta da due circostanze che hanno riguardato la teoria dei quanti: a) i problemi connessi all'interpretazione delle sue formule e b) i successi sperimentali cui queste hanno dato luogo.

Ci si rese conto che fin quando le formule della teoria dei quanti venivano interpretate in *un solo modo* per ogni singolo esperimento, i risultati di questo apparivano coerenti con la teoria e il suo formalismo riusciva a rappre-

---

Popper si trovano evidentemente nella prima metà del punto 3°, dove Bellarmino si mostra pronto ad accettare l'interpretazione realistica dell'eliocentrismo dietro una "vera dimostrazione" del moto della terra e della stabilità del sole "nel centro del mondo", anche se subito dopo aggiunge di nutrire "grandissimo dubbio" circa la possibilità che una tale dimostrazione possa un giorno essere trovata.

<sup>140</sup> "Se pur ve ne sono, certo pochi tra i fisici che hanno oggi adottato l'orientamento strumentalistico del cardinal Bellarmino e del vescovo Berkeley sono consapevoli di aver accettato una teoria filosofica. E neppure si rendono conto di aver rotto con la tradizione galileiana. Al contrario, molti di essi pensano di essersi tenuti lontani dalla filosofia e la maggior parte non se ne cura più assolutamente. In quanto fisici, essi si occupano a) della padronanza del formalismo matematico, cioè dello strumento, b) delle sue applicazioni, e di nient'altro. Ed escludendo tutto il resto, pensano di essersi finalmente liberati di tutti i nonsensi della filosofia. Questo atteggiamento di intransigenza e di insofferenza verso i nonsensi, impedisce loro di prendere seriamente in considerazione gli argomenti filosofici pro o contro la concezione galileiana della scienza (anche se, senza dubbio, avranno sentito parlare di Mach [il quale, ricorda Popper in nota, "fu indotto dal suo strumentalismo ad avversare la teoria atomica, esempio tipico dell'*oscurantismo proprio dello strumentalismo*"]). Pertanto, è difficile sostenere che la vittoria della filosofia strumentalistica sia dovuta alla solidità delle sue argomentazioni" (*ibid.*, § 2, p. 174).

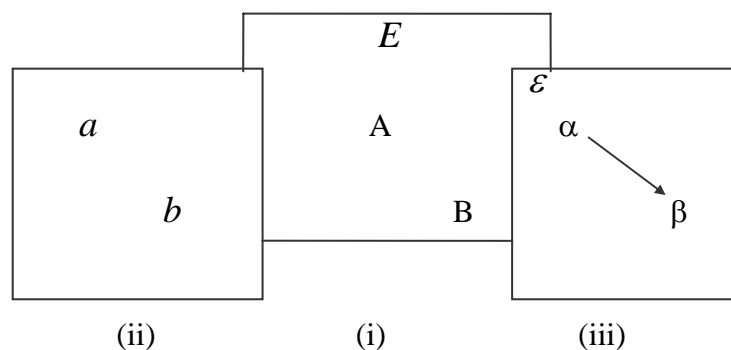
sentarli in maniera rigorosa. Viceversa, una singola interpretazione non riusciva a render conto di applicazioni sperimentali del formalismo che riguardassero casi diversi, e immancabilmente insorgevano delle contraddizioni. Per ovviare a queste difficoltà di una teoria che per il resto si rivelava potentissima, Niels Bohr introdusse nel 1927 il cosiddetto *principio di complementarità*, secondo il quale il formalismo quantistico poteva essere interpretato in modi *differenti* che non potevano coesistere nella *stessa* applicazione sperimentale (ad esempio, in un esperimento si doveva tener conto *o* delle proprietà ondulatorie *o* delle proprietà corpuscolari della luce: non era possibile in un unico esperimento prenderle in considerazione *contemporaneamente*, perché altrimenti sarebbero sorte delle difficoltà insuperabili).

Ma se così stanno le cose, la teoria dei quanti, con tutto il suo apparato matematico, *rinuncia* alla pretesa di rappresentare alcunché di reale, presentandosi semplicemente come un mero strumento (potente e raffinato quanto si vuole) in grado di risultare sempre coerente con le sue applicazioni sperimentali. Ciò dimostra che «la filosofia strumentalistica fu utilizzata in questo caso *ad hoc*, al fine di rendere immune la teoria da certe contraddizioni che la minacciavano. Si trattò quindi di un impiego difensivo, per salvare la teoria esistente; e (credo proprio per questa ragione) il principio di complementarità è rimasto completamente sterile per la fisica. In ventisette anni non ha suscitato che poche discussioni filosofiche, e alcune argomentazioni dirette a confondere i critici e soprattutto Einstein». <sup>141</sup> Particolarmente curiosa è stata inoltre la circostanza che il successo applicativo della teoria sia stato rivendicato non tanto come prova dell'alto grado di corroborazione della teoria stessa, ma piuttosto come una conferma del credo strumentalista. Il definitivo tramonto della concezione *epistemica* della scienza ha indotto nei delusi (che in ciò tradiscono il loro atteggiamento dogmatico) la credenza che essa abbia un significato e un valore meramente *tecnico* e *strumentale* (cfr. *ibid.*, § 2, p. 178, nota 12) e che la sua antica pretesa di fornire una conoscenza razionale del mondo, in grado di contrapporsi a quella restituitaci dal senso comune (cfr. *ibid.*, p. 177), sia un'illusione (come peraltro diceva a chiare lettere Wittgenstein nella prop. 6.371. del *Tractatus*, stranamente *non* citata da Popper).

Per illustrare come lo strumentalismo concepisce il rapporto tra teoria, mondo fenomenico e mondo reale, Popper propone il seguente schema proprio dell'essenzialismo:

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 175. Per una più dettagliata analisi del 'principio di complementarità', cfr. Popper (1934, 1959), Appendice \*XI, punti 10-12, pp. 514-518. Vari altri riferimenti ad esso si trovano naturalmente anche in tutto il terzo volume del *Poscritto* (cfr. in part. "Prefazione 1982", § III, pp. 26-27; "Introduzione", § 3, p. 64; cap. I, § 2, p. 113; cap. III, § 18, p. 161; cap. IV, § 21, p. 180).



dove « $a, b$  sono fenomeni;  $A, B$  le realtà corrispondenti dietro tali apparenze; e  $\alpha, \beta$  sono le descrizioni o rappresentazioni simboliche di dette realtà.  $E$  sono le proprietà essenziali di  $A, B$ ; e  $\varepsilon$  è la teoria che descrive  $E$ . Ora, da  $\varepsilon$  e  $\alpha$  possiamo dedurre  $\beta$ ; ciò significa che con l'aiuto della nostra teoria, possiamo spiegare perché  $a$  conduce a, o è la causa di,  $b$ . Una rappresentazione dello strumentalismo si può ottenere da tale schema semplicemente omettendo la (i), cioè l'universo delle realtà che stanno dietro alle molteplici apparenze. In questo caso,  $\alpha$  descrive direttamente  $a$ , e  $\beta$  descrive direttamente  $b$ , mentre  $\varepsilon$  non descrive nulla, essendo semplicemente uno strumento che ci aiuta a dedurre  $\beta$  da  $\alpha$ . Ciò può esprimersi osservando - come fece Schlick, influenzato da Wittgenstein - che una legge, o teoria, universale non è un'asserzione vera e propria, ma piuttosto 'una norma, o un insieme di disposizioni, per la derivazione di asserti singolari da altre asserzioni singolari'» (*ibid.*, § 4, p. 187).

Il punto di forza dello strumentalismo è una rigida teoria del significato che risale a Berkeley e che è stata ripresa da Wittgenstein, il quale l'ha trasmessa ai neopositivisti. Se un'espressione non denota un'entità osservabile è priva di significato, e quindi va rigettata. Stando a questo criterio, le forze nascoste di Newton, il suo spazio, il suo tempo e il suo moto assoluti, essendo ovviamente delle entità non osservabili, rendono le espressioni che le designano prive di senso reale, vevolevoli al più come espressioni formali che servono per ricavare asserzioni su eventi osservabili.

Sulla base di una siffatta teoria del significato, osserva Popper, vengono messe fuori causa non solo le *qualità occulte* della fisica newtoniana, ma anche molte espressioni quotidiane che indicano la *disposizione* di certi corpi ad assumere comportamenti conformi a determinate regolarità. Questi termini *disposizionali*, dunque, come 'fragile', 'solubile', 'conduttore di elettricità', non descrivendo alcunché di direttamente osservabile ma solo la possibilità di comportarsi in un certo modo sotto determinate circostanze (contrariamente a 'rotto', 'disciolto', 'conducente elettricità'), verrebbero investiti di una funzione

descrittiva puramente strumentale: «Gli asserti non-disposizionali che descrivono dati di fatto osservabili (“questa gamba è rotta”) hanno, per così dire, valore di denaro contante; quelli disposizionali, in cui rientrano le leggi della scienza, non assomigliano al contante, ma piuttosto a *strumenti* legali che creano il diritto a ottenere del denaro contante» (*ibid.*, p. 189). Per fare un altro esempio, se io dico di questo composto che ‘è solubile’, non ho ancora alcuna informazione osservabile su di esso; ho invece uno strumento che, in connessione con una condizione iniziale osservabile, quale ‘il composto in questione è messo in acqua’, mi permette di predire con sicurezza che il composto, dopo un certo tempo, si trova nello stato osservabile descrivibile col termine non-disposizionale ‘disciolto’.

Tutto questo porta alla conseguenza (difficilmente sostenibile sul piano storico) che il *vero* scopo di un Galileo o di un Einstein non era quello di farci conoscere ‘massimi sistemi del mondo’, quali la *reale* rotazione della terra e di tutti i pianeti attorno al sole o l’universo curvo a quattro dimensioni, ma quello di approntare strumenti di calcolo in grado da un lato di descrivere compiutamente i fenomeni noti e dall’altro di effettuare accurate previsioni su fenomeni non ancora osservati, come ad esempio un’eclissi di luna o la curvatura della luce proveniente dalle stelle in prossimità di un forte campo gravitazionale.

Ma l’obiezione più grave che Popper muove allo strumentalismo consiste nello smascheramento della sua errata concezione, dal punto di vista logico ed epistemologico, del rapporto tra le teorie della scienza ‘pura’ e le regole del calcolo delle scienze applicate. Secondo lo strumentalismo le teorie *si identificano* praticamente con le regole e con gli strumenti di calcolo. Ciò vorrebbe dire che invece di *controllare* una teoria dovremmo *collaudarla*, proprio come si fa con un qualsiasi strumento, che può essere una tecnica di navigazione o un aereo. Una procedura di collaudo mira a trarre informazioni sui limiti di applicabilità di uno strumento, e una volta rinvenuti essi consentono di utilizzare con una certa sicurezza lo strumento sempre *entro tali limiti*. Un trattamento di questo tipo per le teorie significherebbe l’annullamento dell’importanza epistemologica dell’errore e della falsificazione: piuttosto che suggerire la necessità di essere abbandonata e sostituita con una migliore, una teoria falsificata segnalerebbe così solo i limiti della propria applicabilità (si pensi al *principio di complementarità* di Bohr) e continuerebbe ad essere applicata esclusivamente nel dominio in cui ha *sempre* successo sperimentale. Una teoria-strumento, quindi, si rivela un congegno blindato contro la falsificazione, proprio come un qualsiasi strumento viene utilizzato avendo cura di *non romperlo*. La conclusione di Popper - il quale concepisce invece il *controllo* di una teoria come un incessante *tentativo di falsificarla*, applicando le sue conseguenze osservabili in quei casi cruciali in cui ci aspetteremmo una sua smentita sulla base di conoscenze forniteci da teorie previamente accettate come *sapere di sfondo*, sicché un improbabile successo in casi del genere ne aumenterebbe il grado di corro-

borazione - non può allora non essere duramente polemica: «*trascurando la falsificazione, e insistendo sull'applicazione, lo strumentalismo si rivela una filosofia oscurantista al pari dell' essenzialismo*. Infatti, è solo ricercando le possibili confutazioni che la scienza può sperare di incrementare il proprio sapere e di avanzare» (*ibid.*, § 5, p. 196). Lo scienziato strumentalista, in tal modo, ignora l'atteggiamento altamente critico, anche e soprattutto nei confronti della propria teoria, che la crescita della conoscenza scientifica richiede, e si riduce a compiacersi di un successo applicativo fondamentalmente tautologico.

Se l'essenzialismo non può essere accettato per il suo carattere inevitabilmente dogmatico (la scienza raggiunge conoscenze *vere* e *ultime*); se lo strumentalismo si rivela una filosofia della scienza *ad hoc* (nel XVII secolo doveva salvare la fede, mentre nel XX secolo deve salvare la teoria dei quanti); se entrambi in ultima analisi mostrano, ciascuno a suo modo, il volto dell'oscurantismo, è necessario allora trovare una *terza via* per salvare la tradizione razionalistica occidentale.

Per certi versi la 'terza concezione' avanzata da Popper ha l'aspetto di una *sintesi dialettica* dell'essenzialismo e dello strumentalismo, perché intende sia *togliere* le aporie che essi rivelano, sia *conservare* quanto di valido essi possiedono dal punto di vista di una visione critica, evolutivista e realista della scienza. In tal modo essa è deducibile dalla stessa filosofia galileiana della scienza, purché se ne abbandonino i residui essenzialistici e si accolgano talune giuste critiche rivolte ad essa dallo strumentalismo:

Questa «terza concezione» (...) fa tesoro della dottrina galileiana secondo cui lo scienziato persegue una descrizione vera del mondo, o di alcuni dei suoi aspetti, ed un'effettiva descrizione dei fatti osservabili; e combina inoltre questa dottrina con la concezione non galileiana secondo cui, benché tale resti lo scopo dello scienziato, egli non può mai sapere con certezza se quanto ha trovato è vero, anche se può talora stabilire con notevole certezza che una teoria è falsa.

Si può formulare brevemente questa «terza concezione» circa le teorie scientifiche, affermando che queste sono *congetture genuine* - tentativi congetturali di alto contenuto informativo - le quali, benché non siano verificabili (cioè suscettibili di essere dimostrate vere), possono tuttavia essere sottoposte a severi controlli critici. Si tratta di seri tentativi di scoprire la verità (*ibid.*, § 6, p. 198).

Le teorie, pertanto, non sono né verità ultime sulle proprietà essenziali del mondo, né tantomeno semplici strumenti per descrivere i fatti noti e per predire la loro ricorrenza nel futuro. Esse possono essere paragonate all'ipotesi di Goldbach (1690-1764), secondo cui *ogni numero pari può essere scritto come somma di due numeri primi* (cfr. *ibid.*). È chiaro che quest'ipotesi fa una *congettura* su una proprietà essenziale dell'universo dei numeri naturali (essa, cioè, non è una mera *regola* sull'espressione dei numeri pari), ma noi non pos-



siamo mai stabilire con certezza la sua verità, perché l'universo di oggetti di cui si occupa è infinito, anche se un solo caso contrario può falsificarla.<sup>142</sup>

La terza concezione rivela la propria fertilità non solo sul terreno epistemologico, ma anche su quello più propriamente ontologico. Confrontandola con alcune dottrine tipiche dell'essenzialismo, Popper enuclea quelle conseguenze della propria proposta che riguardano direttamente la nuova *immagine della realtà* che essa comporta.

Secondo tutte le concezioni in qualche modo essenzialistiche, diciamo da Parmenide a Galileo, il mondo possiede due aspetti, o livelli, forniti di uno statuto ontologico ben distinto: un aspetto profondo, essenziale, primario e assoluto, e un aspetto superficiale, contingente, secondario e relativo. Il primo è oggetto di indagine della scienza *epistemica*, mentre il secondo è proprio del senso comune *doxastico*. Ora, è chiaro che questa è una ontologia strettissimamente connessa con una epistemologia essenzialistica, e quindi può essere rigettata insieme ad essa. Se tutte le teorie, da quelle più elementari (riguardanti ad esempio il contenuto di un bicchiere) a quelle più sofisticate (riguardanti ad esempio i quark), sono tentativi congetturali di spiegazione della realtà, i 'mondi' descritti da ciascuna di esse possono essere disposti in una sequenza tale che ciascuno è oggetto di spiegazione del successivo, il quale viene così ad avere un grado maggiore di universalità, ovvero di profondità: «siamo quindi indotti a considerare tutti questi mondi, incluso il nostro mondo ordinario, come egualmente reali; o meglio, forse, come aspetti o livelli egualmente reali del mondo reale. Se, guardando in un microscopio ne variamo il rapporto di ingrandimento, possiamo scorgere molteplici aspetti o livelli, tutti differenti, e tutti egualmente reali, della stessa cosa» (*ibid.*, p. 199).<sup>143</sup> In tal modo cade nuovamente (ma questa volta da un punto di vista oggettivistico e realistico) la vecchia distinzione tra 'qualità primarie' (reali) e 'qualità secondarie' (apparenti), che già Berkeley aveva liquidato dal punto di vista del proprio idealismo sensistico.<sup>144</sup> Un pianoforte, così come ci appare e lo usiamo, non è più reale

---

<sup>142</sup> Nell'Addendum 4 del mio *Popper e il Wittgenstein antropologo*, cit., pp. 182-185, ho fornito una dettagliata analisi della diversa posizione di Popper e Wittgenstein in merito alla valutazione epistemologica dell'ipotesi di Goldbach.

<sup>143</sup> Si confronti il riferimento al microscopio contenuto in questo passo con quello contenuto nel passo di Berkeley riportato *supra*, nella nota 120.

<sup>144</sup> Popper non fa alcun cenno qui alla serrata discussione di Berkeley contro la distinzione tra qualità 'primarie' e 'secondarie' (cfr. in particolare Berkeley 1710, §§ 9-15, pp. 36-41 e Berkeley 1713, I, battute 118-155, pp. 34-45), mentre nel saggio su Berkeley si trovano solo due rapidi cenni, in occasione dei quali il rimando testuale è però solo ai §§ 87 e 88 del *Trattato* (cfr. Popper 1963, cap. 6, § II, p. 290, punto 8 e § IV, p. 298). A questo proposito vale la pena osservare che, malgrado sia indubitabile che la posizione di Popper, per cui *tutte le qualità sono primarie* (cioè *reali*, o perlomeno supposte reali), costituisca l'esatto *pendant*, sul versante del realismo metafisico, di quella di Berkeley, per cui invece *tutte le qualità sono secondarie* (cioè *ideali*, nel senso sensistico ed empiristico del termine), tuttavia, *per alcuni versi*, è possibile ravvisare tra le due posizioni una sorta di paradossale *coincidentia oppositorum*: si consideri, infatti, che (almeno) nelle intenzioni di Berkeley 'secondario' è sinonimo di 'oggettivo' o 'reale' o 'conoscibile con certezza', e non di 'soggettivo' o 'immaginario' o 'incerto' (com'era invece implicito nella

della struttura atomica (congetturata attraverso il ricorso a modelli astratti, cioè a “costruzioni logiche”) del materiale di cui è fatto; né si può dire, al contrario, che sulla base della teoria atomica della materia, il pianoforte che conosciamo nella vita quotidiana è una mera apparenza. O ancora: è errato sostenere che la sua forma geometrica (‘qualità primaria’ per eccellenza nella metafisica cartesiana) è più reale del suo colore (qualità proverbialmente ‘secondaria’), perché una teoria riguardante campi quantici di forze potrebbe considerare ‘apparenti’ o secondarie secondo la vecchia distinzione, ovvero *oggetto di spiegazione*, tanto le forme geometriche quanto le strutture atomiche: «Infatti, l’estensione e la stessa forma di un corpo sono in seguito diventate oggetti di spiegazione, nei termini di teorie di livello superiore; di teorie, cioè, che descrivono uno strato ulteriore e più profondo della realtà: forze e campi di forze, connesse alle qualità primarie nello stesso modo in cui gli essentialisti le ritenevano collegate alle qualità secondarie. Queste ultime, poi, come i colori, sono reali quanto le primarie, anche se si devono distinguere le nostre sensazioni relative ai colori dalle proprietà dei colori inerenti ai corpi fisici, esattamente come vanno distinte le nostre esperienze relative alle forme geometriche dalle proprietà geometrico-strutturali dei corpi fisici. Dal nostro punto di vista le due specie di qualità sono egualmente reali, vale a dire, supposte reali, come pure le forze e i campi di forze, nonostante il loro carattere indubbiamente ipotetico e congetturale» (*ibid.*, p. 200).<sup>145</sup>

A questo punto Popper può attaccare la concezione, di origine berkeleyana ma riproposta dal rigorismo neopositivistico, che identifica il campo del reale con quello del percepibile o del verificabile (almeno in linea di principio). Questa concezione confonde il giusto principio che *qualcosa è reale se e sol-*

---

vecchia distinzione), dal momento che il suo fenomenismo radicale ha un carattere *oggettivistico* garantito dall’assoluta centralità (anche epistemologica) dello Spirito di Dio. Si veda, tanto per avere un esempio delle velleità ‘realistiche’ di Berkeley, il § 36 del *Trattato*: “Chiunque pensi che noi togliamo esistenza o realtà alle cose, è ben lontano dal comprendere ciò che è stato spiegato in precedenza con i termini più facili che potessi escogitare. Riassumiamo ciò che è stato detto. Esistono sostanze spirituali, menti, anime umane che vogliono, ossia suscitano in se stesse idee a loro piacere: ma queste idee sono evanescenti, deboli e instabili rispetto ad altre che esse percepiscono col senso. Queste, venendo impresse in loro secondo certe regole o leggi di natura, mostrano senz’altro di essere effetto di una mente più potente e più saggia degli spiriti umani. Si dice che queste ultime idee hanno in sé più ‘realtà’ delle prime, e con ciò si intende che esse sono più impressionanti, più ordinate e più distinte di quelle, e che non sono invenzioni della mente che le percepisce. In questo senso, il sole che vedo di giorno è il sole reale e quello che immagino di notte è l’idea di quello. Nel senso dato qui a ‘realtà’, è evidente che ogni vegetale, ogni stella, ogni minerale e in generale ogni parte del sistema cosmico è un essere reale tanto secondo i nostri principi quando secondo quelli di ogni altro. Se gli altri col termine ‘realtà’ intendono qualcosa di diverso da ciò che intendo io, li invito a guardare nel proprio pensiero e a vedere” (Berkeley 1710, pp. 54-55). Per dirla con Wittgenstein, “appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L’Io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata” (T, prop. 5.64). A voler forzare ancor di più le cose, si può dire che in Berkeley, quelli che Popper chiamerà “Mondo 1” e “Mondo 3” si fondano insieme e vadano a costituire la provincia cosmologica di una specie di Super-Mondo 3 rappresentato da Dio.

<sup>145</sup> Su questo punto cfr. anche l’ultimo paragrafo del saggio su Berkeley, *ivi*, cap. 6, § V, pp. 298-300.

*tanto se l'asserto che lo descrive è vero* (ribadito da Tarski e condiviso pienamente da Popper: cfr. *ibid.*, p. 201, nota 34) con l'erronea convinzione che *solo* gli asserti verificati o verificabili descrivono la realtà o possibili stati di cose reali, da cui segue la tipica idea strumentalistica che le ipotesi, essendo strutturalmente non verificabili, siano soltanto delle proposizioni apparenti che *in realtà* non descrivono nulla. Ma se, come ha mostrato Tarski con la sua concezione della verità come corrispondenza, il predicato 'è vero' è metalinguistico, allora sul piano del contenuto informativo «ogni asserzione *a* equivale a un'asserzione secondo cui *a* è vero» (*ibid.*). Ciò vuol dire semplicemente che se la nostra *a* è un'ipotesi, essa *può* essere vera, anche se *non può* essere verificata, e quindi lo stato di cose che descrive *può essere reale*. Questo fatto puramente logico consente a Popper di fornire una soluzione indiretta al problema tipicamente metafisico dell'esistenza o meno della realtà esterna: se la nostra congettura «è falsa, essa contraddice qualche stato di cose reale (descritto dalla sua negazione vera). Inoltre, se controlliamo detta congettura, e riusciamo a falsificarla, constatiamo che c'era una realtà, qualcosa con cui essa poteva entrare in conflitto. Le falsificazioni mostrano così i punti in cui, per così dire, abbiamo toccato la realtà» (*ibid.*).

Questa conclusione caratterizza ancora meglio la funzione biologica delle teorie scientifiche. Esse, come le *risposte* organiche, sono tentativi di adattamento a situazioni problematiche, per mezzo dei quali cerchiamo di imporre delle regolarità alle informazioni che abbiamo, le quali possono trovarsi in disordine a causa della falsificazione di qualche teoria precedente.

Alla luce di queste considerazioni, Popper può persino tentare una conciliazione tra realismo essenzialistico e idealismo strumentalistico:

Le teorie sono nostre invenzioni, idee nostre; esse non ci vengono imposte, sono strumenti di pensiero da noi stessi costruiti: ciò è stato visto chiaramente dagli idealisti. Ma alcune di queste teorie possono risultare in conflitto con la realtà, e quando ciò accade constatiamo che vi è una realtà, che esiste qualcosa a ricordarci che le nostre idee possono essere sbagliate. Ecco perché il realista ha ragione (*ibid.*, p. 202).<sup>146</sup>

La debolezza epistemologica dello strumentalismo rispetto alla 'terza concezione', infine, si rivela chiaramente su due questioni fondamentali che coinvolgono a) la logica della scoperta scientifica e b) la relazione tra asserti descrittivi ed esperienze percettive.

---

<sup>146</sup> Anche Wittgenstein cercava una conciliazione tra realismo e idealismo epistemologici, ma egli voleva che ciò avvenisse sul terreno del fenomenismo puro: "Gli idealisti avevano ragione a sostenere che noi non trascendiamo mai l'esperienza. Mente e materia costituiscono una divisione *entro* l'esperienza. I realisti avevano ragione quando protestavano che le sedie esistono. Essi si mettono nei guai in quanto pensano che i dati di senso e gli oggetti fisici siano collegati causalmente. - Gli idealisti vedevano che un'ipotesi non era qualcosa di esterno all'esperienza. I realisti vedevano che un'ipotesi non era semplicemente una proposizione sull'esperienza" (L 1930-1932, Anno acc. 1931-1932, Lez. C V, p. 104).

a) Le teorie scientifiche veramente fertili consentono due tipi ben diversi di previsioni: le previsioni *di eventi di tipo noto*, come ad esempio le eclissi, le tempeste e il passaggio delle comete, e le previsioni di *nuovi tipi di eventi*, persino inconcepibili dalle teorie precedenti, come ad esempio la radioattività e gli elementi chimici che, pur essendo richiesti dalla tavola periodica, *non esistono* in natura. Ora, lo strumentalismo non riesce assolutamente a render conto del secondo tipo di previsioni, che peraltro sono decisive per la crescita della conoscenza scientifica e costituiscono le *scoperte*. Lo strumentalismo, infatti, è prigioniero della concezione della scienza come ‘processo cumulativo’, ovvero come *recipiente* di scoperte osservative che *poi* danno vita alle generalizzazioni teoriche, quando invece è ormai chiaro a tutti che non esistono osservazioni che non siano guidate da teorie più o meno esplicite, essendo le teorie come dei *riflettori* che gettano luce su osservazioni nuove e impensabili a prescindere dalla formulazione (o dalla tacita assunzione) delle teorie stesse. E questo vale anche in quei casi di scoperte dovute apparentemente alla semplice *osservazione casuale*, come quelle geografiche: Colombo non scoprì il nuovo mondo imbattendosi nell’osservazione delle sue coste, ma applicando e controllando congetture geografiche sulla forma della Terra e sulla localizzazione delle Indie (e quindi sulla via più breve per raggiungerle), che poi risultarono in parte corroborate (la Terra era effettivamente sferica) e in parte falsificate (la Terra era molto più grande di quanto egli pensasse, per cui la rotta scelta era quella più lunga).<sup>147</sup>

b) Ancora peggio vanno le cose con uno dei tipici presupposti dell’epistemologia strumentalista, e cioè la distinzione tra *termini osservativi*, dotati di funzione descrittiva *reale*, e *termini teorici*, dotati soltanto di una funzione strumentale. Secondo una delle concezioni centrali del pensiero popperiano, invece, questa distinzione semplicemente *non esiste*, perché tutti i termini sono teorici, ovvero disposizionali, e nessuna osservazione è mai diretta, dal

---

<sup>147</sup> Cfr. *ibid.*, p. 203 e soprattutto *ivi*, cap. 10, § IV, p. 378. Questo punto è sviluppato più estesamente nel primo volume del *Poscritto*, in part. parte I, cap. I, § 3, pp. 67-69 e 75-76, dove Popper, nell’ambito di una discussione intorno alla propria teoria dell’apprendimento *per prova ed errore*, distinto dall’apprendimento *per ripetizione* e da quello *per imitazione* e considerato l’unico modo di apprendere che sia “rilevante per la crescita della conoscenza” (p. 67), esamina anche quei ‘casi’ di storia della scienza - come le scoperte della penicillina da parte di Fleming, dell’interazione elettromagnetica da parte di Oersted, dei raggi X da parte di Röntgen e della radioattività da parte di Becquerel - che *sembrano*, o sono sembrati agli induttivisti, degli esempi genuini di “scoperte casuali”, mettendo in evidenza le *aspettative* (sotto forma di ipotesi assunte più o meno consapevolmente), poi *confermate* o *deluse*, che di fatto *guidavano* la ricerca. In effetti, nota Popper, “persino una cosiddetta «osservazione casuale», benché rappresenti il modo meno creativo di fare scoperte, è ancora un caso del metodo per prova ed errore, giacché pressoché ogni esempio di «osservazione casuale» è un esempio della *confutazione* di una congettura o assunzione o aspettativa sostenuta consciamente o inconsciamente. - Un’ «osservazione casuale» è come un sasso imprevisto sul nostro sentiero: noi ci inciampiamo perché non ce l’aspettavamo - o più precisamente perché *ci aspettavamo*, anche se inconsciamente, che il sentiero fosse sgombro. Quindi, le cosiddette «osservazioni casuali» o «scoperte accidentali» - cioè scoperte in cui inciampiamo inaspettatamente - non sono così accidentali come si potrebbe credere a prima vista” (pp. 67-68).

momento che esiste uno iato logico incolmabile tra il carattere universale di tutti i termini (anche di quelli dotati del più basso grado di universalità) e l'unicità di ogni atto percettivo. Per chiarire questo punto decisivo, Popper non può che citare quel passo conclusivo del § 25 della *Logica della scoperta scientifica* (cfr. *ibid.*, p. 205) che abbiamo già avuto occasione di discutere in relazione a Wittgenstein nella nota 10, cui rimando anche per gli ulteriori riferimenti testuali sul tema popperiano della 'disposizionalità' dei termini.

Tornando quindi all'esempio fatto in precedenza, possiamo concludere rilevando che, secondo Popper, noi *teorizziamo*, sebbene con diverso grado di universalità, sia se diciamo di un composto che 'è solubile' sia se diciamo che 'è disciolto': entrambi i predicati sono disposizionali, e l'*esser disciolto* non è un dato osservativo più dell'*esser solubile*, perché esso non è che un comportamento *in certe condizioni*, che dipendono da *altre* condizioni e che non possiamo mai descrivere esaustivamente.

## **APPENDICE**

## WITTGENSTEIN E LA TRADIZIONE EPICUREO-LUCREZIANA

Quin etiam passim nostris in versibus ipsis  
multa elementa vides multis communia verbis,  
cum tamen inter se versus ac verba necessest  
confiteare et re et sonitu distare sonanti:  
tantum elementa queunt permutato ordine solo.

[LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 822-826]

### I

In una pagina cruciale del suo saggio introduttivo all'edizione italiana delle *Philosophische Bemerkungen*, Marino Rosso sostiene - con uno sforzo di sistematizzazione forse eccessivo - la tesi dell'omogeneità teorica tra la concezione raffigurativa del linguaggio, elaborata dal primo Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, e il principio di verifica, compiutamente formulato dal filosofo austriaco a partire dal suo 'ritorno alla filosofia' nel 1929. Questa tesi, precisa Rosso, presuppone che la verifica sia intesa come *applicazione* del segno proposizionale alla realtà, ovvero come suo *uso*:

il fatto che un elemento proposizionale designa un oggetto consiste in una particolare applicazione dell'elemento da parte nostra, nella modalità del nostro comportarsi nei suoi confronti, cioè in un'attività che immediatamente riguarda solo esso e si svolge nel tempo, e non in un'istantanea inconcepibile commistione con l'oggetto possibilmente assente, operata da una inesplorabile facoltà intrapsichica (Rosso 1976, p. LVII).

Secondo Rosso, questa concezione wittgensteiniana ha una portata "straordinariamente rivoluzionaria", perché scardina uno dei miti più radicati nella cultura filosofica occidentale, cioè quello per cui al di sopra della relazione convenzionale tra linguaggio e realtà debba passare quella *naturale* tra pensiero e realtà. Questo mito, dal *fiat lux* biblico, attraverso i *παθηματα της ψυχης* di cui parla Aristotele all'inizio del *De interpretatione* (16a 6-9; ma l'espressione, in una forma leggermente diversa, compare già tra il terzo e il quarto rigo), giunge fino alle 'intenzioni significanti' di Husserl (cfr. *ibid.*, p. LVIII).

In questo giudizio, però, Rosso sembra non tenere conto dell'importanza del paradigma psicologico-linguistico di matrice epicurea, di cui quello atomistico e fenomenistico del Wittgenstein del *Tractatus* e delle *Osservazioni* si può dire che costituisca, in una prospettiva di lunga durata, un'ulteriore riformulazione e riproposizione. Da questo punto di vista, il modello *logico-filosofico* wittgensteiniano rappresenta una rottura con una tradizione di ricerca - peraltro largamente dominante - alla luce di un'altra tradizione di ricerca.<sup>148</sup>

È bene dunque ripercorrere le linee generalissime di queste tradizioni prendendo in esame soprattutto i due testi che ne stanno alla base.<sup>149</sup>

Scriva Epicuro nell'*Epistola a Erodoto*:

Bisogna supporre che la natura molti e diversi insegnamenti trasse dalle cose stesse e da queste fu costretta; successivamente il raziocinio sviluppa con maggiore impegno ciò che gli è affidato dalla natura ed aggiunge invenzioni in alcuni campi più velocemente, in altri più lentamente ed in alcuni periodi e tempi <compie progressi maggiori>, in altri progressi minori. Perciò anche i nomi delle cose originariamente non furono posti per convenzione, ma a crearli fu la natura stessa degli uomini che, a seconda delle stirpi, provando particolari emozioni e ricevendo particolari percezioni, in modo altrettanto particolare emettevano l'aria improntata dal singolo stato d'animo e dalla particolare percezione. Sulla particolarità delle voci emesse influì la diversità delle stirpi proporzionata alla diversità dei luoghi. Successivamente le singole stirpi rinvennero un accordo e posero così i nomi propri a ciascuna cosa, perché fra loro risultasse meno ambigua ed incerta l'intesa e le espressioni fossero più brevi. E di alcune cose fino ad allora non viste alcuni che avevano consapevolezza vollero introdurre la nozione e le designarono con certi nomi che o essi pronunziarono sotto l'impulso dell'istinto

---

<sup>148</sup> L'espressione "tradizione di ricerca" è qui intesa nella nota accezione di Larry Laudan, di cui vale la pena leggere il passo seguente soprattutto per la curiosa apertura 'wittgensteiniana': "Esistono somiglianze di famiglia significative fra certe teorie che le fanno distinguere nettamente come gruppo a sé rispetto ad altre. Le teorie rappresentano *esemplificazioni di concezioni più fondamentali sul mondo*, e il modo in cui talune di esse si modificano e mutano ha un senso solo quando vengono viste contro lo sfondo di quelle fedi dogmatiche più fondamentali. Chiamerò l'insieme di convinzioni che costituiscono tali concezioni fondamentali 'tradizioni di ricerca'" (Laudan 1981, p. 201). L'atteggiamento di esplicita indifferenza da parte di Wittgenstein nei confronti delle tradizioni di ricerca è ben noto. Egli ad esempio lavorava ai problemi fondamentali del *Tractatus* guidato da un'autoesortazione del tipo: "Non preoccuparti di ciò che già s'è scritto! Ricomincia a pensar nuovamente, come se ancor nulla fosse avvenuto!" (Q 1914-1916, p. 119 [14-11-'14]). Si noti peraltro che queste frasi si trovano in un appunto in cui Wittgenstein si arrovela intorno all'enigma del rapporto proiettivo tra immagine proposizionale e realtà). Lo stesso Wittgenstein, però, ebbe modo di rendersi conto dell'errore di fondo insito in ogni atteggiamento siffatto: quando egli lesse il *Teeteto*, ad esempio, si accorse che il problema cruciale che lo aveva tormentato quando lavorava al *Tractatus* (e che avrebbe tormentato gli esegeti), e cioè quello dello *status* ontologico degli oggetti semplici e del loro rapporto con i nomi che li designano, poteva essere risolto con una semplice chiosa al passo 201e-202b (cfr. RF, § 46).

<sup>149</sup> Per le vicende successive di queste e di altre tradizioni di ricerca rimando a Lepschy (a cura di) (1990) (per il periodo cruciale che va dall'età della scuola di Chartres a quella dell'*Encyclopédie*), nonché all'ampia panoramica contenuta in Eco (1993).



o scelsero con raziocinio, conformandosi alla causa presumibilmente più comune d'un tal modo di esprimersi.<sup>150</sup>

In precedenza, com'è noto, al radicale aut-aut del *Cratilo* platonico tra momento convenzionalistico e momento naturalistico, Aristotele aveva contrapposto, all'inizio del *De interpretatione*, un articolato et-et:

I suoni che sono nella voce sono simboli (συμβολα) delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti (γραφομενα) lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto (γραμματα) sono identiche per tutti, neppure le voci (φωναι) sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima (παθηματα της ψυχης) identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini (ομοιωματα) sono le cose (πραγματα), già identiche. Ora, di questi argomenti si è parlato nei libri sull'anima; infatti sono oggetto di un'altra trattazione<sup>151</sup>

In questo passo fondamentale Aristotele non è esplicito sul rapporto fra il linguaggio e la realtà, ma nelle *Confutazioni sofistiche*, escludendo il paradosso della comunicazione per mezzo delle *cose stesse* (su cui poi Swift costruirà un memorabile episodio dei *Viaggi di Gulliver*), egli afferma che «non è possibile discutere adducendo le cose stesse, ma ci serviamo dei nomi come di simboli in luogo delle cose»,<sup>152</sup> dal momento che i nomi - precisa nella *Rettorica* - «sono imitazioni».<sup>153</sup> Da ciò risulta che tra la realtà, il pensiero ed il linguaggio Aristotele istituisce diverse modalità di rapporto. Indicando con il segno  $\Leftrightarrow$  il rapporto-ομοιωμα, con il segno  $\approx$  il rapporto-συμβολον e con il segno  $\cong$  il rapporto-μιμημα, potremmo schematizzare in questo modo:

$$\begin{array}{c} \text{πραγματα}_1 \Leftrightarrow \text{παθηματα} \approx (\text{φωναι} \approx \text{γραφομενα}) \\ \downarrow \\ \text{ονοματα} \cong \text{πραγματα}_2 \end{array}$$

ovvero, più semplicemente,

$$R_1 \Leftrightarrow P \approx L \cong R_2$$

<sup>150</sup> In Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 1987<sup>2</sup>, vol. II, libro X, 75-76, pp. 425-426.

<sup>151</sup> Aristotele, *Della interpretazione*, intr. tr. e note di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1992, I, 16a 3-9, p. 79.

<sup>152</sup> Aristotele, *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, testo a fronte, Milano, Rizzoli, 1995, I, 165a 6-8, p. 121.

<sup>153</sup> Aristotele, *Rettorica*, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996, III, 2, 1404a 21, p. 298: τα γαρ ονοματα μιμηματα εστιν.

dove  $R_1$  è la realtà-stimolo, P il pensiero, L il linguaggio (in quanto sistema di espressioni segniche e vocali), ed  $R_2$  la realtà-referente<sup>154</sup>. Secondo Marcello Zanatta, poi, il rapporto-μιμημα viene praticamente a coincidere con il rapporto-συμβολον, perché entrambi sono istituiti dal soggetto in base a una stipulazione convenzionale (κατα συνθηκην, come dice Aristotele).<sup>155</sup> Si potrebbe dire, dunque, che nel modello aristotelico il legame *organico* che il pensiero ha per sua natura con la realtà tramite l'apparato percettivo (questo sarebbe il senso del rapporto-ομοιωμα di cui si parla in 16a 7)<sup>156</sup> viene meno quando esso si serve del linguaggio, la cui semanticità ha un carattere meramente convenzionale.<sup>157</sup>

È interessante rilevare qui che Anthony Kenny, in un saggio del 1981, *La filosofia della mente del primo Wittgenstein*, dedicato a un'analisi della teoria della mente implicita nel *Tractatus* (e successivamente rigettata da Wittgenstein), non fa mai cenno ad Aristotele, pur discutendo (in relazione al problema dello *status* ontologico ed epistemologico che assumono il *Gedanke* e il *denken* nelle propp. 3-3.5 del *Tractatus*) esattamente lo stesso problema posto e a suo modo risolto dallo Stagirita nel passo citato del *De interpretatione*. L'analogia *prima facie* tra la posizione del primo Wittgenstein e quella di Aristotele risulta ancora più sorprendente se si considerano gli estratti 2 e 4 della lettera di Wittgenstein a Russell del 19 agosto 1919, dove si ha addirittura il medesimo rimando di tutta la questione alla 'psicologia':

Quanto al genere di relazione intercorrente tra i costituenti del pensiero ed i costituenti del fatto raffigurato, esso è irrilevante. Scoprirlo sarebbe una questione di psicologia. [...] 'Un *Gedanke* consta di parole?' No! Esso consta di costituenti psichici che hanno alla realtà la stessa sorta di relazione che le parole. Quali siano questi costituenti io non so (LR, p. 253).

Come abbiamo visto, però, ai *παθηματα της ψυχης* del passo aristotelico, e in relazione alla teoria dell'immagine esposta da Wittgenstein nelle propp. 2.1-3.01 del *Tractatus*, faceva riferimento Marino Rosso già nel 1976 nella citata *Introduzione* a OF, ma allo scopo di mettere in luce - contro le concezioni tradizionali che attribuiscono agli elementi del pensiero (le aristoteliche "affezioni dell'anima", appunto) una intenzionalità semantica e una raffiguratività *intrinseche* - il carattere rivoluzionario della posizione wittgensteiniana, che egli interpretava negli stessi termini in cui la interpreta Kenny. Quest'ultimo, infatti, conclude la sua analisi della posizione del primo Wit-

---

<sup>154</sup> Sul 'triangolo semiotico' di Aristotele, cfr. anche Manetti (1987), 5.1, pp. 105-113 e Eco (1997), Appendice 1: "Sulla denotazione", p. 352.

<sup>155</sup> Cfr. Aristotele, *Della interpretazione*, cit., nota di commento *ad locum*, p. 140.

<sup>156</sup> Cfr. *ibid.*, p. 143.

<sup>157</sup> Sulla 'svalutazione del sapere segnico' in Aristotele, cfr. Manetti (1987), 5.5, pp. 129-133, nonché il § II.1 dell'*Introduzione* di Zanatta a *Della interpretazione*, cit., pp. 10-14.

tgenstein osservando che nel «pensiero stesso, forse, possiamo distinguere fra la particolare configurazione mentale, possibile oggetto di studio della psicologia, ed il significato o intenzionalità di quella configurazione, conferiti dal sé metafisico. Il pensiero, a differenza del linguaggio, avrà la giusta molteplicità matematica per raffigurare i fatti; ma la sua molteplicità gli dà solo la *possibilità* di raffigurare; il fatto che effettivamente raffiguri dipende dal significato dei suoi elementi, e questo è dato dalla volontà extra-psicologica che dà a quegli elementi un uso, un'applicazione»<sup>158</sup>.

Come si vede, basandosi anche sugli sviluppi successivi della filosofia del linguaggio di Wittgenstein, gli esegeti hanno chiarito che passi come le ultime frasi del luogo citato della lettera a Russell, o l'apodittica proposizione 3 del *Tractatus*, "L'immagine logica dei fatti è il pensiero" (*Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke*), malgrado l'evidenza letterale, vanno intesi in un senso *non* aristotelico.

## II

La soluzione aristotelica, a ben vedere, se accantoniamo definitivamente il realismo nomologico di ascendenza platonica, può essere contrastata solo da quella di Epicuro, il quale introduce un modello genetico in cui si fa ancora uso sia del convenzionalismo che del naturalismo, ma in una direzione per certi versi opposta rispetto a quella aristotelica: il rapporto-ομοιωμα è ora tra le percezioni e le emissioni d'aria, *diverse* da popolo a popolo, mentre il rapporto-συμβολον si stabilisce ancora tra le vaghe e ambigue emissioni d'aria e le espressioni proprie. La denominazione delle nozioni nuove, inoltre, può avvenire o "sotto l'impulso dell'istinto", cioè *per natura*, o "con raziocinio", cioè *per convenzione*. Usando ancora una volta la terminologia aristotelica, avremmo dunque:

$$\text{πραγματα}_1 \approx \text{παθηματα} \Leftrightarrow \text{φωναι} \approx \text{ονοματα} \approx \text{πραγματα}_2$$

ovvero, secondo la notazione precedente,

$$R_1 \approx P \approx L \approx R_2$$

Si noti, però, che in questo caso P assomma in sé l'apparato sensibile e quello fonatorio, ovvero i παθηματα e le φωναι, tra i quali Epicuro istituisce un rapporto *organico*.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> Kenny (1981), in Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), p. 121.

<sup>159</sup> Sul 'triangolo semiotico' di Epicuro si veda anche Manetti (1987), 7.8, pp. 174-175.

Ora, tra il modello aristotelico e quello epicureo v'è *almeno una* differenza fondamentale<sup>160</sup>. Secondo Epicuro il rapporto tra R<sub>1</sub> e P *non* è di isomorfismo, poiché dipende da circostanze fisico-ambientali che mutano notevolmente da regione a regione. Da ciò deriva una importante conseguenza di carattere ontologico, che anticipa chiaramente l'idea (che sta alla base della cosiddetta ipotesi di Sapir-Whorf e ampiamente presente nello stesso Wittgenstein) della interazione, in ciascuna cultura o 'forma di vita', tra l'organizzazione dell'esperienza sensibile e la segmentazione strutturale della lingua naturale. *A parte subjecti*, infatti, l'ordine fenomenico che costituisce R<sub>1</sub> *non* è identico per tutti, come richiederebbe il realismo ingenuo della posizione aristotelica, ma, come dirà Lucrezio con grande icasticità, *molteplice* "pro vario sensu" (*De rerum natura*, V, 1058), cioè aperto alla pluralità inesauribile delle prospettive sensoriali possibili. In tal modo, sebbene il rapporto tra L ed R<sub>2</sub> sia ancora di natura convenzionale, il suo carattere è del tutto nuovo rispetto al modello aristotelico.

Secondo Aristotele, inoltre, il discorso enunciativo, cioè il linguaggio-oggetto, «è capace di significare, non però come uno strumento, ma come si è detto: per convenzione» (*De int.*, 4, 16b 33 - 17a 2, tr. it. cit., p. 83), ciò che, come visto, costituisce una sorta di *indebolimento* del legame tra il piano noetico e quello ontologico, allorché il primo, che è *naturaliter* in un rapporto proiettivo col secondo, si serve della mediazione linguistica. In ciò Aristotele si muove ancora entro un orizzonte platonico, che in questo caso costituisce una sorta di schema trascendentale per molta metafisica occidentale: se la conoscenza vera, e quindi la *vera* conoscenza, consiste nella *adaequatio rei et intellectus*, allora essa si realizza pienamente *senza* il linguaggio, la cui natura di immagine-simbolo fa di esso un intermediario in certo qual modo *superfluo* per il pensiero che intende cogliere le cose stesse. Era proprio questa, infatti, una delle poche conclusioni non aporetiche del *Cratilo*. In una pagina importantissima (438a-439b) Socrate sostiene che così come il Nomoteta conosceva *immediatamente* le cose prima di stabilirne i nomi, allo stesso modo il filosofo deve poter prescindere dal linguaggio (il quale fornisce al massimo una buona *copia* della realtà) se vuole raggiungere un sapere *sub specie aeterni*. Come si vede, è qui formulata a chiare lettere una procedura ben precisa per realizzare quell'*assimilazione al divino* - consistente soprattutto nell'acquisizione della giustizia, della santità e della sapienza - di cui Platone parla in *Teeteto* 176b e che è ancora presente non solo in Aristotele,<sup>161</sup> ma persino in alcuni aspetti del

<sup>160</sup> Per una più ampia e dettagliata analisi della posizione di Aristotele ed Epicuro sul rapporto natura/convenzione a proposito del linguaggio, cfr. Manetti (1987), 7.10, pp. 177-179.

<sup>161</sup> Cfr. ad es. il celebre *Ethica Nichomachea*, X, 7, 1177a 12 - 1178a 8, dove Aristotele argomenta a favore dell'idea che "per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi [...] se è vero che l'uomo è soprattutto intelletto" (Aristotele, *Etica Nichomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993, 1177b 33-34 e 1178a 7, p. 395).

primo Wittgenstein, il quale, com'è noto, indicava nel *silenzioso* sentimento del mondo come totalità delimitata (che è poi una *Anschauung der Welt sub specie aeterni*) nientemeno che il sentimento mistico (cfr. *Tractatus*, prop. 6.45), in uno sconcertante recupero dell'atteggiamento platonico, o, forse meglio, *neo-platonico*, attraverso le suggestioni misticheggianti derivategli da Spinoza e Schopenhauer. Significativamente, poi, la ripresa epicurea<sup>162</sup> e lucreziana<sup>163</sup> di tale motivo fa riferimento, più che alla *sapienza contemplativa*, alla sfera psicologico-comportamentale, ovvero a ciò che noi oggi chiameremmo *stile di vita*, cui anche Wittgenstein, come vedremo, era particolarmente sensibile.

D'altra parte, secondo Epicuro, il quale restituisce l'uomo alla sua dimensione naturalistica di essere animale *tout-court* (rispetto alla quale Aristotele marca continuamente le differenze ontologiche e psico-linguistiche: si confronti ad esempio *De interpretatione*, 2,16a 26-29 con Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1028-1090, dove l'origine del linguaggio umano è *spiegata* con una ricchissima fenomenologia di *gesti* e di *versi* di animali), il linguaggio è uno strumento *in senso forte*, cioè non un semplice ausilio convenzionale e artificiale, ma un vero e proprio organo biologico, proprio nel senso indicato da Wittgenstein tanto nel *Tractatus* («il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, e non meno complicato di questo», prop. 4.002) quanto nelle *Ricerche filosofiche* («il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita. [...] Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchiere, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare», §§ 23 e 25).

Naturalmente, la diversità di questi modelli fa capo alla diversità delle rispettive psicologie: a un'idea di anima come *entelécheia* (cioè atto, essenza) del corpo vivente (cfr. *De anima*, B, 1, 412b 6 - 413a 10), accompagnata dall'ambigua ammissione della separatezza e della divinità dell'intelletto (*De anima*, Γ, 5, 430a 10-26; *De generatione animalium*, II, 3, 736b 27), fa seguito in Aristotele la concezione dell'oggettività delle "affezioni" dell'anima (non a caso, subito sotto il passo citato del *De interpretatione* egli rinvia ai "libri sull'anima"<sup>164</sup> ribadendo il nesso inscindibile fra linguistica e psicologia); viceversa, a un'idea di anima-corpo come irripetibile ed effimero evento combinatorio,<sup>165</sup> fa seguito in Epicuro la concezione della soggettività assoluta di affezioni e percezioni.

<sup>162</sup> Cfr. Epicuro, *Epistola a Meneceo*, 135, in Diogene Laerzio, cit., X, p. 443: vivendo secondo i precetti del maestro, il seguace di Epicuro vivrà "come un dio tra gli uomini".

<sup>163</sup> Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, III, 319-322, dove si osserva che la ragione può migliorarci a tal punto *ut nil impediatur dignam dis degere vitam*.

<sup>164</sup> Aristotele, *Della interpretazione*, cit., I, 16a 8-9, p. 79.

<sup>165</sup> Cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 63-68 in Diogene Laerzio, cit., pp. 422-423, e Lucrezio, *De rerum natura*, III, 323-349.

Qualcuno<sup>166</sup> ha osservato che nell'importante luogo citato del *De rerum natura* (V, 1028-1090), Lucrezio stranamente sembra accogliere solo la metà *naturalistica* della filosofia epicurea del linguaggio, accentuandone addirittura la portata. Ma le cose non stanno affatto così, giacché il principio per cui *la ragione perfeziona e integra nel tempo le indicazioni della natura*, premesso da Epicuro alla propria concezione del linguaggio fondata sulla dialettica fra naturalismo e convenzionalismo (si veda la parte iniziale del brano dell'*Epistola a Erodoto* riportato sopra), è ben presente a Lucrezio alla fine del V libro (basti pensare soltanto ai versi 1388-89 = 1454-55: *unumquicquid paulatim protrahit aetas / in medium ratioque in luminis erigit oras*): da tale principio, che è valido *in ogni* ambito dell'attività umana, e quindi *a fortiori* nella produzione linguistica, discende immediatamente che *anche* il linguaggio nel suo sviluppo è accompagnato dall'attività ordinatrice del "raziocinio". Ed è questa, con ogni probabilità, la ragione del silenzio di Lucrezio.

*Nel modello epicureo-lucreziano, dunque, scompare la sostanza mentale aristotelica quale spazio noetico isomorfo con quello ontologico, e la raffiguratività si trasferisce sul piano schiettamente linguistico.* Di questo spostamento cruciale Lucrezio è pienamente consapevole, al punto che nel corso del poema insiste più volte nell'assimilare l'ordine segnico in cui va organizzandosi il *De rerum natura* a quello atomico in cui è strutturato il cosmo, in una «circularità tra realtà fisica e realtà linguistica [...] tale da non consentire l'identificazione del modello (fisico o grafico?) e la priorità di uno dei due ordini. Questa comparabilità e similarità tra struttura del significante e struttura dell'esistente è giocata sul doppio valore di *elementum* [...] inteso, al pari dell'equivalente greco στοιχειον, come costituente originario sia dell'essere ("atomo", "elemento primo") che dell'alfabeto ("lettera")». <sup>167</sup> Vale la pena a tal proposito leggere il seguente passo:

nei miei stessi versi ha somma importanza / con quali altre e in quale disposizione ogni lettera sia disposta; / infatti sono sempre le stesse a indicare il cielo, il mare, le terre, / i fiumi, il sole, le stesse a designare le messi, gli alberi, gli animali; / se non tutte, almeno la più gran parte di esse sono simili: / ma il loro ordine diverso distingue i nomi delle cose. / Ugualmente accade nei corpi: appena variano gli incontri, / i moti, l'ordine, la posizione, le forme della materia, / anche i corpi stessi devono mutare.<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Cfr. ad esempio Dionigi, nella nota *ad locum* del suo commento per l'edizione Rizzoli 1994, pp. 498-501, ed Eco (1993), cap. 5, pp. 98-99.

<sup>167</sup> Dionigi, in Lucrezio, *La natura delle cose*, ed. cit., nota a I, 817-827, p. 134.

<sup>168</sup> Lucrezio, *La natura delle cose*, cit., II, 1013-1022, pp. 231-233. Ma cfr. anche I, 196-198, 817-829; II, 688-699. Come nota Dionigi, "tutto il passo [...] è il più organico e significativo tra quelli [...] che analizzano la correlazione e la convertibilità di lettere e atomi, di parole e cose, di strutture linguistiche e strutture cosmiche" (*ad locum*, p. 230).

Si può dire, pertanto, che l'interrelazione tra concezione raffigurativa del linguaggio e principio di verifica, che Marino Rosso vedeva per la prima volta espressa nel *Tractatus* sia qui presupposta al punto che Lucrezio può trarre la conseguenza *wittgensteiniana* (e in qualche modo idealistica) della convertibilità tra il Vero e il Verificabile, tra il Sussistente e il Pensabile:

oltre il vuoto e la materia, una terza natura / non può in alcun modo essere annoverata fra le cose, / né cadere giammai sotto i nostri sensi, / né essere compresa da alcuno con spirito raziocinante. / Infatti tutte le cose che puoi nominare, o le troverai congiunte / alle due anzidette entità, o constaterai che sono loro accidenti.<sup>169</sup>

Dal *De rerum natura*, dunque, fa capolino una versione embrionale del panlinguismo (cioè la con-fusione dei poli L-R in una sorta di linguaggio-mondo autoreferenziale e onnipervasivo *a parte subjecti*), la cui più compiuta e rigorosa enunciazione logico-filosofica si trova però solo nel *Tractatus*. Questa tesi storico-teorica è una conseguenza della rilettura in chiave 'internista' del primo Wittgenstein proposta in questo libro.

### III

Il fondamento sensibile, fenomenico, della conoscenza, rivendicato da Lucrezio nel passo citato alla fine del paragrafo precedente, ci conduce a fare anche qualche cenno alla gnoseologia epicurea, il cui sensismo è da sempre visto come superficiale e ingenuo.

In I, 693-700, dove si conclude una consistente critica a Eraclito, Lucrezio usa una formula argomentativa che risolve dialetticamente l'antico contrasto gnoseologico tra la ragione e i sensi:

fondandosi sui sensi [Eraclito] combatte egli stesso i sensi, / e tende a vanificarli, mentre da essi dipende ogni nostra opinione / e a lui stesso è noto quel fuoco di cui parla. / Crede infatti che i sensi conoscono davvero il fuoco, / ma non le altre sostanze che sono non meno evidenti. / Tale ipotesi mi sembra vana e insensata (*vanum ... delirium*). / Infatti, dove ci volgeremo (*Quo referemus enim*)? Che cosa può essere per noi più sicura / degli stessi sensi, onde possiamo distinguere il vero dal falso?

L'epicureo-lucreziano, quindi, riformulerebbe il celebre argomento democriteo<sup>170</sup> nel modo seguente: 'verità è il dolce, verità l'amaro, verità il

<sup>169</sup> *Ibid.*, I, 445-450, p. 107.

<sup>170</sup> Che Popper ricostruisce così: "Se supponiamo che Democrito fosse influenzato sia da Parmenide che da Protagora, il famoso dialogo democriteo fra la ragione e i sensi (Democrito B 125) può considerarsi un

caldo, verità il freddo, verità il colore, perché così ci dicono i nostri sensi. Ma verità sono anche gli atomi e il vuoto, perché così ci induce a inferire indubitabilmente la ragione'. In ciò dissento da Popper, secondo il quale su tale questione gnoseologica «Epicuro [...] seguì Protagora piuttosto che Democrito».<sup>171</sup> Nelle sue (peraltro importanti) “note tecniche” poste in appendice a *Congetture e confutazioni*, Popper mostra di non tenere affatto conto di Lucrezio, di cui menziona (per sentito dire, com'egli stesso dichiara) solo il passo I, 265-321 sui mutamenti invisibili, in una frettolosa parentesi posta alla fine della nota 47 dell'Appendice a *Ritorno ai presocratici*.<sup>172</sup> Il passo citato, invece, dovrebbe far risultare chiaramente che la gnoseologia piattamente sensistica e relativistica attribuita a Epicuro è un *mito*, scaturito probabilmente dall'esagerato e unilaterale rilievo dato a certi passi il cui scopo era quello di riaffermare polemicamente una fiducia biologica ed epistemologica nei sensi, ingiustamente ed ingiustificatamente svalutati da una tradizione che da Eraclito, tranne poche eccezioni, arrivava fino agli epigoni romani dell'Accademia e dello Stoicismo. Emblematica è, ad esempio, la distorsione ciceroniana nel seguente passo del *De natura deorum*, dovuta in gran parte a un astio scolastico e ideologico-religioso:

(I logici) insegnano che in tutte le proposizioni disgiuntive in cui si dà un'alternativa del tipo o è o non è una delle due è vera; egli [scil. Epicuro] ha temuto che, se venisse accettata una proposizione del tipo *domani Epicuro vivrà o non vivrà*, una delle due alternative sarebbe stata logicamente necessaria e negò in blocco la necessità logica delle proposizioni del tipo *o è o non è*; quale affermazione può essere più stupida (*quo quid dici potuit obtusius*)? Arcesilao attaccava Zenone affermando che tutto ciò che si presenta ai sensi è falso, mentre Zenone sosteneva che alcune percezioni sono false, ma non tutte; Epicuro temette che, se una sola percezione fosse falsa, nessuna sarebbe vera: affermò che tutti i sensi sono messaggeri di verità.<sup>173</sup>

Se in connessione con il luogo lucreziano summenzionato, e soprattutto con IV, 469-521, diamo uno sguardo all'ampia esposizione della gnoseologia epicurea che troviamo in una preziosa pagina di Diogene Laerzio (X, 31-34), ci accorgiamo di trovarci di fronte a una teoria sorprendentemente moderna:

[Gli Epicurei] Intendono per prolessi o anticipazione quasi una cognizione o immediata apprensione del reale (καταληψις) o un'opinione retta o un pensiero o un'idea universale che è insita in noi, cioè la memoria di ciò che spesso è ap-

---

confronto di questi due punti di vista. Infatti, la ragione (cioè, la filosofia eleatica) attacca così i sensi: «Opinione è il dolce; opinione l'amaro; opinione il freddo; opinione il colore, verità gli atomi e il vuoto». I sensi (Protagora) replicano: «Povero intelletto! Tu che stai prendendo la tua evidenza da noi stai cercando di spodestarci? La nostra disfatta sarà la tua rovina!» (Popper 1963, Addendum 8, punto 10, p. 698).

<sup>171</sup> Popper (1963), *ibidem*.

<sup>172</sup> Cfr. Popper (1963), cap. 5, p. 277.

<sup>173</sup> Cicerone, *La natura divina*, a cura di Cesare M. Calcante, Milano, Rizzoli, 1992, I, 25 (70), p.101.



parso dall'esterno, come quando diciamo: "Questo qui è un uomo". Appena, infatti, è stata detta la parola 'uomo', subito anche la sua figura si presenta al nostro pensiero per l'anticipazione (prolessi), sotto la guida preliminare dei sensi. Per mezzo di ogni parola, balza in evidenza ciò che è originariamente posto in fondo. *E non potremmo indagare su ciò che indaghiamo, se non avessimo già avuto una conoscenza precedente.* Per esempio, per poter affermare: "Ciò che sta lontano è un cavallo o un bue", dobbiamo, per prolessi o anticipazione, già aver conosciuto una volta la figura di un cavallo e di un bue. A nulla avremmo potuto dare un nome, se precedentemente non avessimo imparato la sua forma per prolessi. Le anticipazioni o prolessi sono immediatamente evidenti. Anche ciò che è nuova opinione dipende da una visione precedente immediatamente evidente, a cui ci riferiamo, quando per esempio diciamo: "Dove sappiamo che questo è un uomo?"<sup>174</sup>

Come si vede, la famosa "prolessi" viene presentata qui in un modo che assomiglia non poco all'idea di "ordine sensoriale" (*sensory order*) di von Hayek (1952), oppure agli *schemi* sensoriali di cui oggi parlano i cognitivisti. Le anticipazioni mentali, infatti, non sono considerate alla stregua di un semplice cumulo di tracce mnestiche di sensazioni passate; esse piuttosto si organizzano in una struttura che rende possibili le nuove sensazioni attraverso un processo percettivo in cui operano chiaramente l'*attivazione* dello schema percettivo latente acquisito per esperienza, la *selezione* degli *input* sensoriali in arrivo e l'*interpretazione* degli stessi nella risposta linguistica. Noi, pertanto, non percepiamo tutto quello che abbiamo davanti agli occhi, ma solo quello che gli schemi sensoriali ci consentono di ri-conoscere: nessuno può dire di vedere un bue o un cavallo se non è predisposto a percepire forme e relazioni che ha imparato a chiamare "bue" o "cavallo" (il principio di fondo della cosiddetta *theory-ladenness of perception*, per cui le percezioni non sono mai 'dati' neutri, ma sono interpretazioni alla luce dell'esperienza, strutturata in un complesso sistema di aspettative sensorial-teoriche, è qui espresso in maniera inequivocabile). Anche l'assurda idea secondo la quale *tutto ciò che proviene dai sensi è vero*, considerata tipicamente epicurea attraverso una gratuita contaminazione col relativismo sensistico di Protagora, trova in questi luoghi di Lucrezio e di Diogene Laerzio una formulazione che la pone sotto una luce del tutto nuova. Negare infatti il principio eracliteo secondo cui "la vista inganna" (cfr. Eraclito, B 46 D.K.) non equivale, dal punto di vista logico, ad asserire che la vista *dice* la verità. Le sensazioni *immediate* sono al di qua del vero e del falso, perché indubbiamente *sono*; ciascuna di esse è un dato unico e ingiudicabile, per cui nessuna può essere in contraddizione con un'altra:

non v'è nulla che possa contraddire alle sensazioni. Né la sensazione omogenea può contraddire ad un'altra sensazione omogenea, perché l'una e l'altra sono equipollenti, né l'eterogenea può contraddire ad un'altra eterogenea perché gli

---

<sup>174</sup> Diogene Laerzio, cit., X, 33, p. 412 (corsivo mio).

oggetti del loro giudizio non sono i medesimi; né la ragione può contraddire ad esse, perché *la ragione dipende assolutamente dalle sensazioni* [...] La verità delle sensazioni è garantita dall'effettiva esistenza delle percezioni immediate.<sup>175</sup>

Se A dice: “Questo io lo vedo rosso” e B dice: “Questo io lo vedo verde”, il problema della verità e della falsità riguarda la asserzioni osservative sull'esistenza dei colori nello spazio visivo *oggettivo*, non certo le sensazioni soggettive, le quali sono semplicemente diverse *nei* due soggetti ed entrambe hanno il medesimo *status* ontologico di dato percettivo *hic et nunc*. In un'ottica del genere si capisce anche cosa possa voler dire l'affermazione che anche le immagini oniriche e quelle dei deliri sono *vere*.<sup>176</sup>

Per dare solo un'idea del grado di vicinanza di questo orizzonte gnoseologico fenomenistico con quello wittgensteiniano (peraltro vicino a quello berkeleyano, come abbiamo visto), si consideri il seguente passo di L 1930-1932 proprio in relazione ai citati Diogene Laerzio, X, 32 e Lucrezio I, 693-700:

I dati di senso sono la fonte dei nostri concetti: essi non sono causati dai nostri concetti. [...] Tutte le leggi causali sono apprese mediante l'esperienza. Non possiamo perciò apprendere qual è la causa dell'esperienza. Se date una spiegazione scientifica di ciò che accade, per esempio quando vedete, descrivete nuovamente un'esperienza. Tutte le proposizioni relative alla causalità sono apprese dai dati di senso. Perciò nessuna proposizione può riguardare la causa dei dati di senso. [...] Il mondo nel quale viviamo è il mondo dei dati di senso; ma il mondo del quale parliamo è il mondo degli oggetti fisici (L 1930-1932, Anno acc. 1931-1932, Lez. C VI, p. 105).

#### IV

La tesi della continuità dell'approccio wittgensteiniano rispetto alla tradizione di ricerca di matrice epicurea, che qui abbiamo cercato di sostenere per quel che riguarda specificamente l'ambito della filosofia del linguaggio, potrebbe essere addirittura estesa fino ad investire orizzonti metafisico-esistenziali più generali. Se consideriamo lo straordinario appunto di Q 1914-1916 datato 8-7-'16 (dal quale, poi, deriverà la prop. 6.4311 del *Tractatus*) prescindendo dal tipico taglio introspettivo e dal ritmo incalzante (che ricordano le *Confessioni* di Agostino), ci accorgiamo che sul piano strettamente concettuale esso è molto vicino all'*Epistola a Meneceo*, conosciuta anche come “lettera sulla felicità”. Ad una attenta lettura comparata, infatti, emerge non solo che i temi della felicità, del tempo, della morte e del fato, sui quali verte il testo epi-

<sup>175</sup> Diogene Laerzio, cit., X, 32, p. 411 (corsivo mio). Si noti che lo stesso Lucrezio parlava di *ab sensu* (...) *ratio orta* in IV, v. 483.

<sup>176</sup> Cfr. Diogene Laerzio, cit., X, 32, p. 412.

cureo, ritornano puntualmente nella pagina wittgensteiniana, ma anche che le soluzioni tormentosamente raggiunte da Wittgenstein concordano quasi alla lettera con quelle a suo tempo indicate dal maestro del giardino al suo allievo.

Scriva Wittgenstein:

*Comunque sia*, ad ogni modo noi *siamo* in un certo senso dipendenti, e ciò da cui siamo dipendenti possiamo chiamarlo Dio.

In questo senso, Dio sarebbe semplicemente il fatto o, il che è lo stesso, il mondo - indipendente dalla nostra volontà -.

Dal fatto posso rendermi indipendente.

Vi sono due divinità: il mondo e il mio Io indipendente.

Io sono o felice o infelice, questo è tutto. Si può dire: bene o male non v'è.

Chi è felice non deve aver timore. Neppure della morte.

Solo chi vive non nel tempo, ma nel presente, è felice.

Per la vita nel presente non v'è morte.

La morte non è evento della vita. Non è un fatto del mondo. [Cfr. T, prop. 6.4311, 1° capoverso, dove però, al posto della seconda frase, si legge: «La morte non si vive»].

Se, per eternità, s'intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, si può dir che viva eterno colui che vive nel presente. [Cfr. T, prop. 6.4311, 2° capoverso]

Per vivere felice devo essere in armonia con il mondo, e questo *vuol dire* "essere felice".

Allora io sono, per così dire, in armonia con quella volontà estranea dalla quale sembro dipendere. Ciò vuol dire: 'io faccio la volontà di Dio'.

Il timore della morte è il miglior segno d'una vita falsa, cioè cattiva.<sup>177</sup>

Abbiamo già visto come l'epicureismo, a suo modo, era in grado di promettere una qualche forma di 'immortalità' terrena, ovvero uno stile di vita degno di un dio. Ed è proprio a questo tipo di promessa, piuttosto che a una di tipo platonico o agostiniano<sup>178</sup>, che Wittgenstein sembra qui avvicinarsi. Vivere nel presente e in armonia con il mondo è essere felici, dice Wittgenstein, ed essere felici nel presente vuol dire vivere in eterno. E non solo. Secondo Wittgenstein, come abbiamo già avuto modo di ricordare, ci attende un'altra forma ancora di eternità, perché se riusciamo a vedere e *sentire* il mondo come una totalità delimitata, perveniamo a una visione delle cose *sub specie aeterni*, cioè a un sentimento mistico di vago sapore spinoziano-schopenhaueriano.

Anche per Epicuro l'uomo felice non può avere alcun timore della morte, dal momento che essa «nulla è per noi, perché, quando noi siamo, la morte

---

<sup>177</sup> Q 1914-1916, p. 175. Cfr. anche l'ultima frase dell'appunto del 5-7-'16, *ibid.*, p. 174, che coincide con la prop. 6.431 del *Tractatus*: "alla morte il mondo non si altera, ma cessa d'essere".

<sup>178</sup> Cfr. a tal riguardo T, prop. 6.4312: "L'immortalità temporale dell'anima dell'uomo, dunque l'eterno suo sopravvivere anche dopo la morte, non solo non è per nulla garantita, ma, a supporla, non si consegue affatto ciò che, supponendola, si è sempre perseguito. Forse è sciolto un enigma perciò che io sopravviva in eterno? Non è forse questa vita eterna così enigmatica come la presente? La risoluzione dell'enigma della vita nello spazio e nel tempo è *fuori* [*außerhalb*] dello spazio e del tempo"

non è presente, e quando è presente la morte, allora noi non siamo»<sup>179</sup>. L'uomo del volgo, invece, è reso irrimediabilmente infelice proprio dalla irrazionale paura della morte. Questa consapevolezza, poi, «rende godibile la mortalità della vita, non perché vi aggiunga un tempo interminato, ma perché elimina il desiderio dell'immortalità».<sup>180</sup> Col desiderio dell'immortalità, infine, vengono eliminate anche l'ansia del futuro<sup>181</sup>, ovvero ciò che Wittgenstein chiama il “vivere nel tempo”, e il senso angoscioso della ineluttabile dipendenza dai capricci del fato.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Epicuro, *Epistola a Meneceo*, 125, in Diogene Laerzio, cit., X, p. 441.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 124, p. 440.

<sup>181</sup> Cfr. *ibid.*, 127, p. 441.

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*, 133-134, p. 443. Vale la pena ricordare qui anche le variazioni oraziane e seneciane sul tema epicureo del ‘vivere nel presente’, a riprova dell’esistenza di una sorta di peculiare *tonalità di pensiero* che caratterizza la tradizione di ricerca nella quale anche il giovane Wittgenstein viene a inserirsi, benché forse inconsapevolmente (almeno nel senso di quanto osservato nella nota 148). Per quel che riguarda Orazio, il quale si dichiarava *Epicuri de grege porcus* (*Epist.*, I, 4, v. 16), oltre al celeberrimo *carpe diem quam minimum credula postero* dell’ode a Leuconoe (*Odi*, I, 11, v. 8), cfr. anche *Odi*, II, 16, v. 25: *laetus in praesens animus quod ultrast oderit curare*, ed *Epist.*, I, 4, v. 13: *omnem crede diem tibi diluxisse supremum*. Da parte sua Seneca, che da stoico aveva con Epicuro un rapporto di *odi et amo* (*soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*, dichiara la prima volta in cui fa propria una massima di Epicuro in *Epist. ad Luc.* I, 2, 5, per poi precisare in I, 8, 8 - dopo la quinta citazione da Epicuro in sole otto lettere: *Potest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas?*. Cfr. anche I, 12, 11), dedicando proprio al tempo la prima lettera a Lucilio, raccomanda all’amico: *omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris* (I, 1, 2); e in una lettera successiva ripete l’identico concetto espresso nell’ultimo passo citato di Orazio: *sic ordinandus est dies omnis tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam* (I, 12, 8). Cfr. anche II, 13, 16-17, dove, ancora una volta sulla scorta di Epicuro, Seneca biasima la stoltezza di chi *semper incipit vivere* ponendo (anche in punto di morte!) sempre nuove fondamenta alla propria vita.

## **BIBLIOGRAFIA**

La presente bibliografia comprende esclusivamente le opere citate nel libro. Nelle sezioni **A** e **B** le date tra parentesi quadra indicano gli anni (più o meno congetturali) cui risale la stesura dei testi corrispondenti. I numeri di pagina che nel testo seguono la data dell'opera si riferiscono di solito all'ultima edizione italiana citata nella bibliografia.

### **A: Wittgenstein**

[1913]:

**NL** - *Notes on Logic*, a cura di Harry T. Costello, in "The Journal of Philosophy", 54, 1957, pp. 230-245; poi in *Schriften I* (v. sotto), pp. dispari da 187 a 225, e prima appendice a *Tagebücher 1914-1916/ Notebooks 1914-1916* (v. sotto) pp. 93-106; tr. it. *Note sulla logica*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* (v. sotto), Appendice 1, pp. 199- 219.

[1914]:

**NM** - *Notes Dictated to G.E. Moore in Norway*, in *Schriften I* (v. sotto), pp. dispari da 227 a 253; poi seconda appendice a *Tagebücher 1914-1916/ Notebooks 1914-1916* (v. sotto), pp. 107-118; tr. it. *Note dettate a G.E. Moore in Norvegia*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* (v. sotto), Appendice 2, pp. 221-237.

[1914-1916]:

**Q 1914-1916** - *Tagebücher 1914-1916*, in *Schriften I. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960, pp. 89-185; *Tagebücher 1914-1916/Notebooks 1914-1916*, a cura di G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, 2<sup>a</sup> ed. riveduta 1979; tr. it. della 1<sup>a</sup> ed. in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* (v. sotto), pp. 83-195.

[1914-1916]:

**DS** - *Geheime Tagebücher*, a cura di W. Baum, in "Saber", 5, 1985; tr. it. *Diari segreti*, a cura di Fabrizio Funtò, Roma-Bari, Laterza, 1987.

[1912-1920]:

**LR** - *Extracts from Wittgenstein's Letters to Russell, 1912-1920*, in *Schriften I*, pp. 255-278; poi terza appendice a *Tagebücher 1914-1916/ Notebooks 1914-1916*, pp. 119-131; tr. it. *Estratti da lettere di L. Wittgenstein a B. Russell, 1912-1920*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Appendice 3, pp. 239-255.

[1914-1920]:

**LVF** - *Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G.H. von Wright con W. Methlagl, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1969; tr. it. *Lettere a Ludwig von Ficker*, Roma, Armando, 1974.

1921:

**T** - *Logisch-philosophische Abhandlung*, in "Annalen der Naturphilosophie", 14, pp. 185-262; tr. inglese con testo tedesco a fronte, *Tractatus logico-philosophicus*, with

an Introduction by Bertrand Russell, London, Routledge & Kegan Paul, 1922; 1<sup>a</sup> tr. it. a cura di G. C. M. Colombo, Roma, Bocca, 1954; poi in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1964, pp. 1-82; ried. in *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti filosofici non postumi*, testi originali a fronte, a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1989 & 1992, pp. 1-174.

1929:

**OFL** - *Some Remarks on Logical Form*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, suppl. vol. 9, pp. 162-171; 1<sup>a</sup> tr. it. in *Osservazioni filosofiche* (v. sotto), Appendice A, pp. 259-266; ora con testo a fronte in *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti filosofici non postumi*, cit., pp. 184-200.

[1929-1930 ca.]:

**OF** - *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1964; tr. it. *Osservazioni filosofiche*, Torino, Einaudi, 1976.

[1929-1932]:

**WCV** - *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, a cura di B.F. McGuinness, Oxford, Basil Blackwell, 1967; tr. it. *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

[1930-1932]:

**L 1930-1932** - *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932*, a cura di Desmond Lee, Oxford, Basil Blackwell, 1980; tr. it. *Lezioni 1930-1932*, Milano, Adelphi, 1995.

[1932]:

**BT** - *Big Typescript*; TS 213 del catalogo di von Wright (1982), cap. II, pp. 72-79, i cui §§ 86-93, pp. 405-435, noti col titolo *Philosophie* (**F**), sono stati pubblicati per la prima volta nel 1989 a cura di Heikki Nyman nella “Revue Internationale de Philosophie”, 43, 175-203, e poi ristampati in Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J. Klagge e A. Nordmann, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publ. Co., 1993, pp. 160-199; tr. it., con testo ted. a fronte, *Filosofia*, Roma, Donzelli, 1996.

[1930-1933]:

**GF** - *Philosophische Grammatik*, a cura di R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1969; tr. it. *Grammatica filosofica*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

1933:

*To The Editor of “Mind”*, in “Mind”, 42, pp. 415-416, tr. it. *Al Direttore di “Mind”* e testo inglese a fronte in *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti filosofici non postumi*, cit., pp. 202-204.

[1933-1934]:

*The Blue Book*, in *The Blue and Brown Books (LBM)*, a cura di R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1958; tr. it. *Libro blu*, in *Libro blu e libro marrone*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 3-100.

[1934-1935]:

*The Brown Book*, in *The Blue and Brown Books*, cit.; tr. it. *Libro marrone*, in *Libro blu e libro marrone*, cit., pp. 101-236.

[1937-1944]:

**OFM** - *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1956, 3<sup>a</sup> ed. ampliata 1978; tr. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi, 1971 & 1988.

[1938 e 1942-1946]:

**LC** - *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, a cura di C. Barrett, Oxford, Basil Blackwell, 1966; tr. it. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, Adelphi, 1967 (1995<sup>8</sup>), contenente la *Conferenza sull'etica* (pp. 5-18), tr. it. di *A Lecture on Ethics* (1929 o 1930), a cura di R. Rhees, in "Philosophical Review", 74, 1965, pp. 3-12.

[1914 e 1929-1951]:

**PD** - *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright con H. Nyman, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977; tr. it. *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980 & 1988.

[I: 1945; II: 1947-1949]:

**RF** - *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1953; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967 (1993<sup>6</sup>).

[dal 1929 e sopratt. 1945-1948]:

**Z** - *Zettel*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Oxford, Basil Blackwell, 1967; tr. it. *Zettel*, Torino, Einaudi, 1986.

[1950-1951]:

**OC** - *Bemerkungen über die Farben*, a cura di G.E.M. Anscombe, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1977; tr. it. *Osservazioni sui colori*, Torino, Einaudi, 1981.

[1950-1951]:

**DC** - *Über Gewissheit*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Oxford, Basil Blackwell, 1969; tr. it. *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978.



## B: Popper

1933:

*Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme*, in “Erkenntnis”, 3, pp. 426-427; poi in Popper (1959), Appendice \*I,I; tr. it. *Un criterio del carattere empirico dei sistemi di teorie*, in tr. it. di Popper (1959), pp. 345-348.

1934, 1959:

*Logik der Forschung*, Wien, Springer (con data 1935); 1<sup>a</sup> ed. ingl. *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959; tr. it. della 2<sup>a</sup> ed. ingl. (1968) *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970 & 1995.

1944-1945:

*The Poverty of Historicism*, I-II in “Economica”, 11 (1944), pp. 86-103 e 119-137; III, *ivi*, 12 (1945), pp. 69-89; 1<sup>a</sup> ed. in volume London, Routledge & Kegan Paul e Boston (Mass.), The Beacon Press, 1957; 1<sup>a</sup> tr. it. *Miseria dello storicismo*, Milano, Editrice L’Industria, 1954; poi Milano, Feltrinelli, 1975 (1993<sup>4</sup>).

1945:

*The Open Society and Its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato*, vol. II: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and The Aftermath*, London, Routledge & Kegan Paul; 4<sup>a</sup> ed. 1962; 5<sup>a</sup> ed. 1966; tr. it. (basata sulla 5<sup>a</sup> ed.) *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1: *Platone totalitario*; vol. 2, *Hegel e Marx falsi profeti*, Roma, Armando, 1973 (1994<sup>5</sup>).

1946:

*Why are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, suppl. 20, pp. 40-60; ora cap. 9 di Popper (1963); tr. it. *Perché i calcoli della logica e dell’aritmetica sono applicabili alla realtà?*, in tr. it. di Popper (1963), pp. 345-367.

1953:

*A Note on Berkeley as Precursor of Mach*, in “The British Journal for the Philosophy of Science”, 4, pp. 26-36; poi cap. 6 di Popper (1963); tr. it. *Nota su Berkeley quale precursore di Mach e Einstein*, in tr. it. di Popper (1963), pp. 287-301.

1956:

*Three Views Concerning Human Knowledge*, in H. D. Lewis (a cura di), *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, London-New-York, Allen & Unwin-Macmillan, pp. 355-388; poi cap. 3 di Popper (1963); tr. it. *Tre differenti concezioni della conoscenza umana*, in tr. it. di Popper (1963), pp. 169-206.

1959:

*Back to the Pre-Socratics* in “Proceedings of the Aristotelian Society. New Series”, LIX (1958-1959), London, Harrison, pp. 1-24; poi cap. 5 di Popper (1963) [le note e

un'Appendice del 1963 sono state aggiunte nella 2<sup>a</sup> ed. di (1963)]; tr. it. *Ritorno ai Presocratici*, in tr. it. di Popper (1963), pp. 235-285;

1963:

*Conjectures and Refutations*, London-New York, Routledge and Kegan Paul-Basic Books Inc., 2<sup>a</sup> ed. 1965, 3<sup>a</sup> ed. 1969; tr. it. *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972 & 1985 (rist. 1992).

1972:

*Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press; tr. it. *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma, Armando, 1975 & 1983.

1976:

*Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London, Fontana-Collins; tr. it. *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Roma, Armando, 1976; una prima versione era apparsa come *Autobiography of Karl Popper*, in P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 14/1 di *The Library of Living Philosophers*, La Salle, Ill., The Open Court Publishing Company, 1974, pp. 3-181.

[1930-1932], 1979:

*Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen, J. C. B. Mohr; tr. it. *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

[1956], 1982:

*Quantum Theory and the Schism in Physics. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, a cura di W.W. Bartley III, London, Hutchinson; tr. it. *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. III: La teoria dei quanti e lo scisma della fisica*, Milano, Il Saggiatore, 1984.

[1956], 1983:

*Realism and the Aim of Science. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, a cura di W.W. Bartley III, London, Hutchinson; tr. it. *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. I: Il realismo e lo scopo della scienza*, Milano, Il Saggiatore, 1984.

1984:

*Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren*, München, Piper; tr. it. *Alla ricerca di un mondo migliore. Conferenze e saggi di trent'anni di attività*, Roma, Armando, 1989.

[1969], 1994:

*Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction*, basato sulle Kenan Lectures tenute da Popper all'Università di Emory nel 1969, a cura di M. A. Notturmo, London-New York, Routledge & Kegan Paul; tr. it. *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Bologna, Il Mulino, 1996.

1998

*The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment*, a cura di A. F. Petersen, London, Routledge; tr. it. *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato, Piemme, 1998.

### C: altri testi citati

**Andronico M., Marconi D., Penco C.** (a cura di) (1988), *Capire Wittgenstein*, Genova, Marietti (rist. 1996).

**Anscombe, G. E. M.** (1959), *An Introduction to Wittgenstein's 'Tractatus'*, London, Hutchinson (1963<sup>2</sup>); tr. it. *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, Roma, Ubaldini, 1966.

**Antiseri, D.** (1974), "Prefazione" a Wittgenstein, *Lettere a L. von Ficker*, pp. 7-44.

**Aristotele**, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di G. Reale, Milano, Rusconi, 1978 (riedd. 1993 e 1995).

**Aristotele**, *Della Interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1992.

**Aristotele**, *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, testo a fronte, Milano, Rizzoli, 1995.

**Aristotele**, *Retorica*, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996.

**Aristotele**, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993.

**Barone, F.** (1953), *Il neopositivismo logico*, Torino, Edizioni di "Filosofia", 1953 (2<sup>a</sup> ed. ampliata e aggiornata, Roma-Bari, Laterza, 2 voll., 1977).

**Berkeley, G.** (1710), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin; tr. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1955 (riedd. 1973, 1984 e 1991<sup>2</sup>).

**Berkeley, G.** (1713), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, London; tr. it. *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, Roma-Bari, Laterza, 1955 (ried. 1987).

**Black, M.** (1964), *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, London, Cambridge University Press; tr. it. *Manuale per il 'Tractatus' di Wittgenstein*, Roma, Ubaldini, 1967.

**Block, I.** (a cura di) (1981), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.

**Carnap, R.** (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner, (1961<sup>2</sup>); tr. it. *La costruzione logica del mondo*, Milano, Fabbri, 1966.

**Carnap, R.** (1932), *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in "Erkenntnis", 2, pp. 432-465; tr. it. *Il linguaggio fisicalistico come linguaggio universale della scienza*, in Carnap (1964), pp. 45-101.

**Carnap, R.** (1933), *Über Protokollsätze*, in "Erkenntnis", 3, pp. 215-228.

**Carnap, R.** (1963), *Intellectual Autobiography*, in P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Ill., Open Court, vol. I, pp. 1-85; tr. it. *La filosofia di Rudolf Carnap*, Milano, Il Saggiatore, 1974.

**Cassirer, E.** (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr; tr. it. *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

- Cicerone, M. T.**, *La natura divina*, a cura di Cesare M. Calcante, Milano, Rizzoli, 1992.
- Conant, J.** (1990), *Introduzione* a Putnam (1990), tr. it. pp. 14-100.
- Diogene Laerzio**, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 1987<sup>2</sup>.
- Eco, U.** (1993), *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari, Laterza.
- Eco, U.** (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Egidi, R.** (1989), *Phänomenologie und Grammatik in Wittgenstein*, in R. Haller e B.F. McGuinness (a cura di), *Wittgenstein in Focus*, Amsterdam, Rodopi, pp. 185-205.
- Egidi, R.** (a cura di) (1995), *Wittgenstein: Mind and Language*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Egidi, R.** (1996), *Wittgenstein e il problema epistemologico delle "altre menti"*, in Id.(a cura di) (1996), pp. 117-127.
- Egidi, R.** (a cura di) (1996), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Roma, Donzelli.
- Engel, M. S.** (1969), *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, in "Journal of the History of Philosophy", VII, pp. 285-302.
- Galilei, G.** (1890-1909, rist. 1968), *Opere*, Firenze, G. Barbera Editore, 1890-1909, Nuova rist. della ed. naz., *ivi*, 1968.
- Gardiner, P.** (1963), *Schopenhauer and Wittgenstein*, in Id., *Schopenhauer*, London, pp. 275-282.
- Gargani, A.** (1966), *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*, Firenze, Le Monnier.
- Gargani, A.** (1973), *Introduzione a Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1988<sup>4</sup>.
- Gargani, A.** (1983), "Introduzione" a Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, cit., pp. VII-XLV; poi, col titolo *Wittgenstein, Russell e il "Wiener Kreis"* in Gargani (1992), pp. 147-183.
- Gargani, A.** (1985), *Internal Relations, Syntax and Use in Wittgenstein's Philosophical Analysis*, in McGuinness e Gargani (a cura di), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, Pisa, "Teoria", pp. 61-70;
- Gargani, A.** (1992), *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea*, Roma-Bari, Laterza.
- Gargani, A.**(1995), *Linguaggio, sistema e calcolo*, in Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932*, cit., pp. 159-181.
- Gomperz, H.** (1905&1908), *Weltanschauungslehre*, 2 voll., Jena-Leipzig.
- Granese, A.** (1970), *G. E. Moore e la filosofia analitica inglese*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Griffin, J.** (1964), *Wittgenstein's Logical Atomism*, London, Oxford University Press.
- Hahn H., Neurath O., Carnap R.** (1929), *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Wien, A. Wolf Verlag; tr. it. *La concezione scientifica del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Haller, R.** (a cura di) (1981), *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*, Wien, Holder-Pichler-Tempsky.
- Hayek, F. A. von** (1952), *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, London, Routledge and Kegan Paul; tr. it. *L'ordine sensoriale. I fondamenti della psicologia teorica*, Milano, Rusconi, 1990.

- Hertz, H.** (1894), *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, J.A. Barth (ried. Vaduz, Sändig Reprint Verlag, 1984).
- Hintikka, M. e Hintikka, J.** (1986), *Investigating Wittgenstein*, Oxford-New York, Basil Blackwell; tr.it. *Indagine su Wittgenstein*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Janik, A.** (1966), *Schopenhauer and the early Wittgenstein*, in "Philosophical Studies", XV, pp. 75-95.
- Janik, A. e Toulmin, S.** (1973), *Wittgenstein's Vienna*, London, Weidenfeld and Nicolson; tr. it. *La grande Vienna*, Milano, Garzanti, 1975 (edd. succ. 1980, 1984 e 1997).
- Kenny, A.** (1973), *Wittgenstein*, London, Allen Lane The Penguin Press; tr. it. *Wittgenstein*, Torino, Boringhieri, 1984;
- Kenny, A.** (1981), *Wittgenstein's Early Philosophy of Mind*, in Block (a cura di) (1981), pp. 140-147; tr. it. *La filosofia della mente del primo Wittgenstein*, in Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), pp. 114-121.
- Kripke, S.** (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell; tr. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Boringhieri, 1984.
- Kuhn, T. S.** (1962, 1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press; tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969 & 1978 (ried. 1994).
- Laudan, L.** (1981), *Un approccio al progresso scientifico fondato sulla soluzione di problemi*, in I. Hacking (a cura di), *Scientific Revolutions*, Oxford, Oxford University Press; tr. it. *Rivoluzioni scientifiche*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Lecaldano, E.** (1972), *Introduzione a Moore*, Bari, Laterza, 1972.
- Leibniz, G.W.** (1968), *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Bologna, Zanichelli.
- Lemmon, E.J.** (1965), *Beginning Logic*, London, Thomas Nelson and Sons; tr. it. *Elementi di logica*, Roma-Bari, Laterza, 1975 (ried. con soluzione degli esercizi a cura di F. Funtò e M. Prampolini, 1986 e 1991<sup>2</sup>).
- Lepschy G.C.** (a cura di) (1990), *Storia della linguistica*, volume II, Bologna, Il Mulino.
- Lucrezio Caro, T.** *La natura delle cose*, intr. di G.B. Conte, tr. it. di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Milano, Rizzoli, 1994.
- Mach, E.** (1886), *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, Fischer, (1906<sup>5</sup>).
- Malcolm, N.** (1958), *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford, Oxford University Press; 2<sup>a</sup> ed. 1984 (con le 57 lettere di Wittgenstein all'autore); tr. it. *Ludwig Wittgenstein*, Milano, Bompiani, 1964 & 1988 (ried. 1997).
- Manetti, G.** (1987), *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
- Marconi, D.** (1987), *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza.
- Marconi, D.** (1997), *Transizione*, in Id (a cura di) (1997), pp. 59-101.
- Marconi, D.** (1997) (a cura di), *Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza.
- Marini, S.** (1989), *Etica e religione nel "primo Wittgenstein"*, Milano, Vita e Pensiero.
- Mauthner, F.** (1901-1903), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., Stuttgart.
- McGuinness, B. F.** (1967), "Vorwort des Herausgebers" a *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, cit., pp. 11-31; tr. it. "Presentazione" a *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., pp. 1-19.

- McGuinness, B. F.** (1981), *Der sogenannte Realismus in Wittgenstein's "Tractatus"*, in Haller (a cura di) (1981), pp. 23-34; tr. it. *Il cosiddetto realismo del "Tractatus" di Wittgenstein*, in Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), pp. 101-113.
- Miceli, S.** (1982), *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Palermo, Sellerio.
- Micheletti, M.** (1969), *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Bologna, Zanichelli.
- Mondadori, M. e D'Agostino, M.** (1997), *Logica*, Milano, Bruno Mondadori.
- Monk, R.** (1990), *Wittgenstein. The Duty of Genius*, London, Jonathan Cape; tr. it. *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Milano, Bompiani, 1991.
- Moore, G.E.** (1954&1955), *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, in "Mind", 63 (1954), pp. 1-15 e 289-316; e 64 (1955), pp. 1-27 e p. 264; ora in Moore (1959), pp. 252-324; tr. it. *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-1933*, in tr. it. di Moore (1959), pp. 275-360.
- Moore, G.E.** (1959), *Philosophical Papers*, London, Allen & Unwin; tr. it. *Saggi filosofici*, Milano, Lampugnani Nigri, 1970.
- Musciagli, D.** (1974), *Logica e ontologia in Wittgenstein. Proposta d'analisi su struttura e conoscenza nel Tractatus*, Lecce, Milella.
- Neurath, O.** (1932), *Soziologie im Physikalismus*, in "Erkenntnis", 2, pp. 394-431; tr. it. *Sociologia e fisicalismo*, in Neurath (1968), pp. 17-53.
- Neurath, O.** (1933), *Über Protokollsätze*, in "Erkenntnis", 3, pp. 208-209, tr. it. *Proposizioni protocollari*, in Neurath (1968), pp. 54-64.
- Neurath, O.** (1968), *Sociologia e neopositivismo*, Roma, Ubaldini.
- Nietzsche, F.W.** (1872), *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig, Fritzsche (2<sup>a</sup> ed. *ivi*, Naumann, 1886; tr. it. *La nascita della tragedia*, in Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, vol. III, t. I, 1972.
- Nietzsche, F.W.** (1873), *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*; tr. it. *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, in *Opere*, cit., vol. III, t. II, 1973.
- Nietzsche, F.W.** (1878), *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Chemnitz, Schmeitzner (2<sup>a</sup> ed. Leipzig, Fritzsche, 1886); ed. ted. cit. in Nietzsche, *Werke*, kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1965&1967, IV, II-III; tr. it. *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in *Opere*, cit., vol. IV, tomi II-III, 1965&1967.
- Nietzsche, F.W.** (1881), *Morgenröthe. Gedanken über moralischen Vorurteile*, Chemnitz, Schmeitzner (2<sup>a</sup> ed. Leipzig, Fritzsche, 1887); tr. it. *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, cit., 1964, vol. V, t. I.
- Nietzsche, F.W.** (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, Schmeitzner (2<sup>a</sup> ed. Leipzig, Fritzsche, 1887); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, t. II.
- Nietzsche, F.W.** (1886), *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, Naumann; ed. ted. cit. in *Werke*, cit., 1968, VI, II; tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio a una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, t. II.
- Nietzsche, F.W.** (1887-1888), *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, t. II.
- Nietzsche, F.W.** (1889), *Götzen-Dämmerung. Oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig, Naumann; tr. it. *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, t. III.

- Nietzsche, F.W.** (1908), *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, Insel-Verlag; tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, t. III.
- Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg)** (1993), *Opera filosofica*, I, Torino, Einaudi.
- Ogden, C. K. e Richards, I. A.** (1923), *The Meaning of Meaning*, London, Routledge & Kegan Paul; tr. it. *Il significato del significato*, Milano, Il Saggiatore, 1966.
- Pears, D.** (1977), *The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theory of Judgement*, in "Philosophical Review", 86, pp. 177-196; tr. it. parzialmente modificata *La teoria dell'immagine di Wittgenstein e le teorie del giudizio di Russell*, in Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), pp. 67-86.
- Perissinotto, L.** (1997), *Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli.
- Putnam, H.** (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press; tr. it. *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985 & 1994.
- Putnam, H.** (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court; tr. it. *La sfida del realismo*, Milano, Garzanti, 1991.
- Putnam, H.** (1990), *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; tr. it. *Realismo dal volto umano*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Rivero, E.** (1965), *Il pensiero di Ludovico Wittgenstein*, Napoli, Libreria Scientifica.
- Rosso, M.** (1976), *Introduzione a Wittgenstein, Osservazioni filosofiche*, cit., pp. IX-LXXIII.
- Russell, B.** (1921), *The Analysis of Mind*, London, Allen & Unwin; tr. it. *L'analisi della mente*, Roma, Newton Compton, 1969.
- Russell, B.** (1922), *Introduction* alla 1<sup>a</sup> ed. ingl. del *Tractatus*; tr. it. in Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti filosofici non postumi*, cit., pp. XXIX-XLVI.
- Russell, B.** (1984), *Theory of Knowledge - The 1913 Manuscript*, a cura di E. Ramsden Eames in collab. con K. Blackwell, London, Allen & Unwin (*The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7); tr. it. *Teoria della conoscenza*, Milano, Newton Compton, 1997.
- Russell, B. e Whitehead, A.N.** (1910), *Principia Mathematica*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press (1927<sup>2</sup>); tr. it. (parziale) *Introduzione ai "Principia Mathematica"*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.
- Schlick, M.** (1918), *Allgemeine Erkenntnislehre* Berlin, Springer (1925<sup>2</sup>); tr. it. *Teoria generale della conoscenza*, Milano, Angeli, 1986.
- Schlick, M.** (1931), *Die Kausalität in den gegenwärtigen Physik*, in "Die Naturwissenschaften", 19, pp. 145-193; tr. it. *Il principio di causa nella fisica contemporanea*, in Schlick, *Tra realismo e neo-positivismo*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 35-78.
- Sheffer, H. M.** (1913), *A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebra, with Application to Logical Constants*, in "Proceedings of the American Mathematical Society", 14, pp. 481-488.
- Stenius, E.** (1976), *The Sentence as a Function of Its Constituents in Frege and in the "Tractatus"*, in "Acta Philosophica Fennica", 28, pp. 71-84; tr. it. *L'enunciato come funzione dei suoi costituenti in Frege e nel "Tractatus"*, in Andronico, Marconi, Penco (a cura di) (1988), pp. 87-100.

- Stern, D.G.** (1995), *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press.
- Tarski, A.** (1936), *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* (1<sup>a</sup> ed. in polacco 1933), "Studia Philosophica", I, pp. 261-405; tr. ingl. *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in A. Tarski, *Logic, Semantics and Metamathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1956, cap. XI, pp. 152-278; tr. it. *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, in F. Rivetti-Barbò, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo da Peirce a Tarski*, Milano, Vita e Pensiero, 1961.
- Trincherò, M.** (1971), *Introduzione a Wittgenstein, Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., pp. XIX-XXXV.
- Trincherò, M.** (1986), *Wittgenstein, o della banalità ossessiva*, saggio introduttivo a Wittgenstein, *Zettel*, tr. it. cit., pp. IX-XLVII.
- Valent, I.** (1989), *Wittgenstein*, Milano, Mursia.
- Vattimo, G.** (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani (ried. 1994).
- Voltolini, A.** (1997), *Wittgenstein nella tradizione analitica*, in Marconi (a cura di) (1997), pp. 289-317.
- Waismann, F.** (1930), *Thesen*, Appendice B di *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, cit., pp. 233-261; tr. it. *Tesi di Friedrich Waismann*, in *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., pp. 221-247.
- Weiler, G.** (1958), *On Fritz Mauthner's Critique of Language*, in "Mind", LXVII, pp. 80-87.
- Weinberg, J.** (1935), *Are there Ultimate Simples?*, in "Philosophy of Science", II, 4, 387-399; poi in Weinberg, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, a cura di I. M. Copi e R. Beard, New York, 1966, pp. 75-85.
- Weinberg, J.** (1936), *An Examination of Logical Positivism*, London, Routledge & Kegan Paul; tr. it. *Introduzione al positivismo logico*, Torino, Einaudi, 1950.
- Wright, G. H. von** (1955), *Ludwig Wittgenstein. A Biographical Sketch*, in "Philosophical Review", 64, pp. 527-545 (una prima versione in lingua svedese era apparsa nel 1954 nel libro annuale della Società Filosofica Finlandese); poi in Malcolm (1958), pp. 1-22; tr. it. *Ludwig Wittgenstein: un profilo biografico*, in tr. it. di Malcolm (1958), pp. 7-34. Il saggio costituisce ora il cap. I di Von Wright (1982), tr. it. pp. 41-61.
- Wright, G.H. von** (1982), *Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell; tr. it. *Wittgenstein*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Wright, G. H. von** (1995), *Wittgenstein and the Twentieth Century*, in Egidi (a cura di) (1995), pp. 1-19; tr. it. *Wittgenstein e il Novecento*, in Egidi (a cura di) (1996), pp. 5-24.



## INDICE DEI NOMI

- Agostino, 107n, 146  
Andronico, M., 26n, 33n, 139n, 155, 157-160  
Anscombe, G.E.M., 25n, 28n, 36n, 49n, 60 e n, 150, 152, 155  
Antiseri, D., 61n, 155  
Arcesilao, 144  
Aristotele, 13n, 36n, 69, 115n, 121, 122n, 135, 137 e n, 138 e n, 140 e n, 141 e n, 155
- Bacone, F., 23n, 70  
Barone, F., 33n, 56n, 155, 157  
Barrett, C., 152  
Bartley III, W.W., 154  
Baum, W., 150  
Beard, R., 160  
Bellarmino, R.F.R., 119, 122, 123n, 124 e n  
Berkeley, G., 2, 16n, 44n, 59n, 97, 103-111, 113, 114 e n, 116, 118, 122-124 e n, 126, 129 e n, 130n, 153, 155  
Black, M., 13n, 22n, 23n, 28n, 68n, 155  
Blackwell, K., 159  
Block, I., 155, 157  
Bohr, N., 59 e n, 125, 127  
Braithwaite, R.B., 89n  
Bridgman, P.W., 59 e n  
Bruno, G., 122
- Calcante, C.M., 144, 156  
Canali, L., 157  
Carnap, R., 16n, 18, 27n, 38n, 39n, 40, 43 e n, 50n, 57n, 77n, 88, 101n-103n, 155, 156  
Cartesio, R., 13n, 121n  
Cassirer, E., 41n, 155  
Cicerone, M.T., 144n, 156  
Colli, G., 158  
Colombo, C., 132  
Colombo, G.C.M., 56, 151  
Conant, J., 64n, 156  
Conte, A.G., 80n, 151  
Conte, G.B., 157  
Copernico, N., 119, 121, 122  
Copi, I.M., 160  
Costello, H.T., 150  
Cotes, R., 121
- D'Agostino, M., 29, 67n, 68 e n, 69, 158
- Democrito, 143n, 144  
Dingler, H., 22n  
Diogene Laerzio, 137n, 141n, 144n, 145 e n, 146 e n, 148, 156  
Dionigi, I., 142n, 157  
Duhem, P., 120
- Eco, U., 6, 64n, 70n, 136n, 138n, 142n, 156  
Eddington, A.S., 22n, 59n, 111  
Egidi, R., 22n, 85n, 156, 160  
Einstein, A., 1119, 125, 127, 153  
Engel, M.S., 25n, 156  
Epicuro, 136, 139 e n-141 e n, 142, 144, 147, 148n  
Eraclito, 13n, 143-145
- Ficker, L. von, 3, 12n, 41n, 61n, 96n, 150, 155  
Fleming, A., 132n  
Foscarini, A., 122  
Frege, G., 14, 28n, 85, 160  
Funtò, F., 150, 157
- Galilei, G., 119, 120, 122, 123n, 124, 127, 129, 156  
Gardiner, P., 25n, 156  
Gargani, A.G., 26n, 30n, 32n, 39n, 56n, 156  
Goldbach, C., 128, 129n  
Gomperz, T., 18 e n, 156  
Granese, A., 57, 156  
Griffin, J., 56n, 156  
Grisar, H., 123n
- Hahn, H., 40, 156  
Haller, R., 156, 158  
Hayek, F.A. von, 145, 156  
Hegel, G.W.F., 41n, 153  
Heisenberg, W., 59 e n  
Hertz, H., 56n, 59n, 103n, 157  
Hintikka, J. e Hintikka, M.B., 4, 28n, 32n, 33n, 36n, 37n, 39n, 65n, 66 e n, 67 e n, 68, 69n, 70 e n, 82n, 84n, 91n, 92n, 113, 157  
Hobbes, T., 16n  
Hume, D., 42, 104n, 114n, 122n  
Husserl, E., 25n, 135
- Janik, A., 22n, 25n, 157

- Kant, I., 12n, 24, 41n, 42, 56n, 63, 95n, 119n, 120 e n, 156
- Kenny, A., 26n, 28n, 82n, 85n, 87n, 117, 118, 138, 139n, 157
- Klagge, J., 151
- Kripke, S., 104n, 105n, 157
- Kuhn, T.S., 59 e n, 157
- Lakatos, I., 117
- Laudan, L., 136n, 157
- Lecaldano, E., 57, 58, 157
- Lee, D., 33, 151
- Leibniz, G.W., 42, 64 e n, 157
- Lemmon, E.J., 29n, 157
- Lepschy, J.C., 136n, 157
- Lewis, H.D., 153
- Locke, J., 106, 114n, 115n
- Lucrezio, T.C., 5, 9 e n, 135, 140, 141 e n, 142 e n, 143-145, 146 e n
- Lullo, R., 64
- Mach, E., 23n, 112 e n, 114n, 120, 122n, 124n, 153, 157
- Malcolm, N., 157, 170
- Manetti, G., 138n-140n
- Marconi, D., 10n, 26n, 37n, 40n, 67n, 83n, 85n, 91n, 95n, 103n, 117, 118 e n, 139n, 155, 157-160
- Marini, S., 73n, 157
- Marx, K., 153
- Mauthner, F., 22 e n, 23n, 157, 160
- Maxwell, J.C., 121
- McGuinness, B.F., 26n, 33n, 41n, 80n, 86n, 151, 156-158
- Methlagl, W., 150
- Miceli, S., 64n, 69n, 158
- Micheletti, M., 25n, 158
- Mill, J.S., 117
- Mondadori, M., 29, 67n, 68 e n, 69, 158
- Monk, R., 6, 8n, 39n, 89 e n, 91n, 107n, 158
- Montinari, M., 158
- Moore, G.E., 3, 30n, 35n, 43n, 57, 58, 63, 89n, 95n, 150, 156-158
- Morrell, O., 6
- Musciagli, D., 25n, 26n, 28n, 41n, 56 e n, 57, 58, 59 e n, 60, 64, 158
- Neurath, O., 4, 27 e n, 35n, 39n, 40 e n, 42 e n, 43 e n, 45 e n, 46 e n, 57n, 60, 122, 158
- Newton, I., 13, 119, 120n, 121 e n, 122, 126
- Nietzsche, F., 8 e n, 9, 11, 12 e n, 22 e n, 23 e n, 41n, 44n, 69n, 158-160
- Nordmann, A., 151
- Notturmo, M.A., 154
- Novalis, 22n, 159
- Nyman, H., 151, 152
- Oersted, H.C., 132n
- Ogden, C.K., 31 e n, 159
- Orazio, Q.F., 148n
- Osiander, A., 119, 121, 122, 123n
- Parmenide, 129, 143n, 155
- Pascal, B., 41n
- Pears, D., 26n, 66n, 159
- Peirce, C.S., 160
- Penco, C., 26n, 33n, 139n, 155, 157-160
- Perissinotto, L., 10n, 85n, 159
- Platone, 12, 64, 140, 153
- Popper, K.R., *passim*
- Prampolini, M., 157
- Protagora, 143n, 144 e n, 145
- Putnam, H., 4, 26n, 63, 64 e n, 71 e n, 156
- Ramsden Eames, E., 159
- Reale, G., 36n, 155
- Reininger, R., 27n
- Rhees, R., 151, 152
- Richards, A.I., 31 e n, 159
- Riverso, E., 25n, 159
- Rivetti-Barbò, F., 160
- Röntgen, W.C., 132n
- Rosso, M., 5, 41n, 113, 135, 136, 138, 143, 159
- Russell, B., 3, 6, 13n, 14, 22, 28n, 29, 30, 31e n, 32n, 42n, 43n, 58, 66n, 76, 85, 86 e n, 87, 114, 138, 139, 150, 151, 156, 159
- Ryle, G., 117
- Sapir, E., 140
- Schilpp, P.A., 154, 155
- Schlick, M., 16n, 27n, 35n, 39n, 41n, 51, 52, 53n, 54 e n, 57n, 76n, 86-89, 91, 102n, 103n, 116, 117, 126, 159
- Schopenhauer, A., 23n, 25n, 41n, 74n, 112n, 141, 156, 157
- Schrödinger, E., 119
- Seneca, L.A., 148
- Senofane, 17n
- Sesto Empirico, 23n
- Sheffer, H.M., 28 e n, 29 e n, 30, 32n, 67, 159
- Socrate, 55, 140
- Spengler, O., 23n
- Spinoza, B., 13n, 61n, 141
- Stenius, E., 26n, 160
- Stern, D., 85n, 160
- Tarski, A., 35n, 36n, 53n, 131, 160
- Toulmin, S., 22n, 157
- Trincherò, M., 49n, 73, 109n, 160
- Valent, I., 56n, 85n, 89n, 160

Vattimo, G., 44n, 160  
Voltolini, A., 40n, 160

Waismann, F., 41n, 76n, 82, 87n, 88, 91 e n,  
100, 102, 103n, 108, 109, 116, 117, 151, 160

Weiler, G., 22n, 23n, 160

Weinberg, J., 9, 10 e n, 27n-29n, 39n, 42n, 51,  
52, 53n, 54, 55, 56 e n, 57n, 60, 61, 160

Weininger, O., 23n

Whitehead, A.N., 29, 159

Whorf, B. L., 140

Wright, G.H. von, 22n, 65, 89n, 150-152, 160

Zanatta, M., 137n, 138 e n, 155

Zenone Stoico, 144





