

SOCRATISMO DI WITTGENSTEIN E "FAMILY RESEMBLANCE"

Stefano Garroni

Centro di Studio del Pensiero Antico, CNR

1. Quale può essere un motivo non banale del disagio che si avverte ad esprimersi su Wittgenstein (addirittura per iscritto, come mi accingo a fare)? Sembra a me che due risposte siano plausibili: una, a dir così, "interna" al testo di Wittgenstein; l'altra, sempre a dir così, "esterna".

E' ben noto come, nella quasi totalità, i testi di Wittgenstein risultino dal susseguirsi di paragrafi più o meno brevi - quando non addirittura di aforismi -, dal collegamento spesso incerto, perfino contestabile e frequentemente eccedente i confini del testo su cui si sta lavorando: perché ne richiamano altri dello stesso Wittgenstein o di diversi autori, per lo più non citati.

La difficoltà che ne deriva è duplice: da un lato, non è sempre immediatamente comprensibile di "cosa" Wittgenstein stia parlando, da un altro risulta particolarmente complicato interpretare "come" ne stia parlando.

Di qui - o, almeno, anche di qui - nasce la possibilità di letture fortemente divergenti, di valutazioni complessive della riflessione wittgensteiniana non solo diverse, ma perfino mutualmente in opposizione. E ciò che specifica questa varietà interpretativa (a cui, in qualche modo, nessun autore storicamente significativo sembra sfuggire) è il fatto che ogni singola interpretazione appare - sia pure non nella stessa misura - revocabile o, almeno, carente di giustificazione adeguata: insomma, sempre in qualche modo arbitraria.

Sembra perfino contestabile l'opportunità di far centro così insistentemente sul pensiero di Wittgenstein - come invece avviene, in ambiti diversi della nostra cultura - proprio per quelle caratteristiche dei testi in questione, a cui accennavo.

Senonché, legittimo è chiedersi se non sia vero che proprio quelle caratteristiche spiegano - e giustificano - la "fortuna" wittgensteiniana.

Il fatto è, a me sembra, che la riflessione wittgensteiniana si pone al centro di una serie intricata di questioni difficili, che costituiscono nodi decisivi non solo del pensiero strettamente contemporaneo, ma sì più ampiamente moderno. E forse l'importanza di Wittgenstein non sta tanto nel modo di risolvere questo o quel problema (posto che "soluzioni" siano poi rintracciabili nel suo testo), quanto invece nell'aver indicato, evidenziato quelle questioni e nella proposta - per quanto non rigida, ma sì in certa misura vaga, approssimativa - di un "atteggiamento" da assumere rispetto alla tematica indicata, sottolineata.

Insomma, mi chiedo se non sia vero che proprio il difficile lavoro (scostante, si potrebbe dire) a cui la lettura dei testi wittgensteiniani costringe, non sia proprio questo uno dei motivi dell'importanza di Wittgenstein.

Il quale, ad esempio, costringe a rendersi conto di quanto profondi siano gli intrecci (in epoca moderna e contemporanea; ma in realtà non solo) tra ambiti che, a tutta prima, appaiono strutturalmente distanti pur essendo, invece, radicalmente connessi.

Costringe - per fare un esempio, ovviamente non casuale - a rendersi conto del profondo richiamo reciproco tra ambito psicologico ed ambito logico-linguistico, matematico.

Se ho ragione, allora è vero che il complicato lavoro di lettura/interpretazione, proprio nel momento in cui appare più scoraggiante, esattamente allora starà dando i suoi frutti migliori, perché ci starà costringendo a dipanare un'intricata matassa di problemi ardui, specifici, che nel loro intrecciarsi definiscono largamente una tematica essenziale della nostra epoca. E per questo, saremo costretti a fare i conti con più di un autore, culturalmente di grosso rilievo. Ovviamente, qui si annida un pericolo.

Intendo la possibilità di interpretare la forma della pagina (della riflessione) wittgensteiniana nel senso di uno scetticismo da «ragione debole» (G. Vattimo), oppure di un sociologismo, che riduce le condizioni di verità di un asserto a mere condizioni per la sua asseribilità (S. Kripke).

Il paradosso in cui terminano letture di questo genere, in definitiva, è di ridurre l'"apertura" della riflessione wittgenstei-

niana alla "chiusura" di un nuovo unilateralismo, addirittura sfiorante uno spiritualismo «nemico delle scienze» (Lenin).

Sappiamo bene quanto letture di tal genere s'accordino a certa ideologia oggi diffusa (1), che in ambito psicologico significa, ad esempio, una "rimonta" junghiana ai danni di Freud.

Resta vero, comunque, che la ricchezza e complessità dei nessi tra pensiero di Wittgenstein ad ambiente culturale moderno, se valessero quelle letture, risulterebbero inopportuna-mente semplificate. Ed è proprio questo, mi pare, il messaggio fondamentale di un recente lavoro su Wittgenstein (Steri 1990).

Assai opportunamente, fin dall'inizio del suo lavoro, Steri richiama la critica wittgensteiniana al Socrate, che vediamo operare nel dialogo platonico *Teeteto*.

Ricordiamo la situazione: Socrate sta interrogando il suo interlocutore su che cosa sia la conoscenza, e Teeteto - l'interlocutore, appunto - risponde identificando il conoscere col possesso di una qualche tecnica, in forza di cui realizzo un rapporto teoretico e pratico con qualcosa di determinato: in questo senso, giusta la tesi di Teeteto, c'è conoscenza del calzolaio, del falegname, dell'artigiano in genere (cf. Platone *Teeteto*, 146).

Socrate è insoddisfatto della risposta, perché ciò di cui egli è alla ricerca non sono esempi, casi di conoscenza, sì piuttosto la definizione, il concetto, il "cos'è", la conoscenza.

Wittgenstein, al contrario, è d'accordo con Teeteto: risposta adeguata alla domanda "cosa significa conoscere" è elencare situazioni, in cui la comune pratica linguistica autorizza l'uso del termine "conoscere".

E' assai opportuno questo iniziale richiamo, perché - paradossalmente - mostra il "socratismo" di Wittgenstein: ovviamente, a patto di ricordare che un conto è il Socrate "platonico" di certi *Dialoghi* (di Platone, appunto); un altro, è il Socrate, da cui va costituendosi lo scetticismo accademico, la cui caratteristica non è la dogmatica negazione d'ogni conoscenza, sì piuttosto l'enfatizzazione del momento pratico e della "sceptsi", nel senso di continua, inesauribile attività critica.

Ma è opportuno, anche, perché consente, subito, di collocare Wittgenstein nel punto d'incontro fra tradizioni scientifiche diverse (biologica, antropologica, psicologica, ma anche matematica), le quali - tutte ed esattamente per lo sviluppo ed arricchimento, che la scienza conosce in particolare a metà

dell'Ottocento - ricercano modi di classificazione e di costruzione concettuale, capaci di superare la rigida opposizione tra norma ed eccezione, tra generale e particolare, ereditata da precedenti fasi scientifico- filosofiche (2).

Quello che conta afferrare, fin da subito, è una tensione, che continuamente è sottesa alla pagina di Wittgenstein, tra l'istanza volta a classificare e definire, e l'altra a non disperdere, occultare le diversità e torsioni reali, perché posseduti da semplificanti automatismi logico-linguistici.

Non è dubbio che il lettore di Freud, ed esempio, conosce bene questa stessa tensione, che è un ritmo essenziale della riflessione freudiana.

Ma altrettanto non è dubbio che un'analogia tensione la si rintraccia nel pensiero matematico moderno, in particolare nel suo versante "costruttivistico".

Tornando a Steri, badiamo a questa sua valutazione: per Wittgenstein, leggiamo a p. 13, «l'attività filosofica è specificatamente esame e confronto di "casi particolari". Affermare che l'oggetto dell'indagine coincide con casi o esempi particolari comporta negare che vi sia una nozione generale, posta in condizione di preminenza, la cui definizione consenta di comprendere l'essenziale dei casi particolari».

Ovviamente, Steri ha ragione; tuttavia, la sua è un'affermazione che, mi pare, è opportuno articolare meglio, proprio allo scopo d'evitare che Wittgenstein venga letto - unilateralmente - entro una stretta prospettiva "finitistica".

Per chiarire la faccenda, dobbiamo ancora una volta - ma con rapido accenno - tornare alla matematica.

"Finitismo" e "platonismo" sono i corni di un dilemma in cui si muove la matematica moderna e che ha come punti centrali di dissenso (i) l'"esistenza" o meno - in un qualche senso del termine - di un Regno della Mente, popolato di pensieri di cui la teoria degli insiemi (G. Cantor) descrive la forma; (ii) l'esistenza o meno di insiemi infiniti (3).

Ora, per molti aspetti, non è dubbia la posizione di Wittgenstein: le sue critiche a Frege ed a Russel lo collocano senz'altro nel filone anti-"platonico"; e lo stesso fa la sua più volte ribadita convinzione che il matematico non scopre ma costruisce gli oggetti matematici, appunto.

D'altra parte, se - in questo senso - Wittgenstein non fosse "finitista", non sarebbe possibile comprendere la portata di un suo interrogativo centrale, che mi pare, può essere così reso: cosa significa applicare una regola, in un contesto nuovo rispetto a quello, per il quale sono stato addestrato?

Se la mia è una adeguata interpretazione del wittgensteiniano «following a rule», allora due convinzioni dovrebbero valere per Wittgenstein: (a) ha senso parlare di una regola, che in qualche modo prescrive la strada da percorrere; (b) in contesti nuovi, tuttavia, l'applicazione di quella regola, è di fatto - perché non sempre consapevolmente - , mediata da un processo interpretativo, che si rivela, appunto, nel mio applicarla così e così e non in altri modi possibili.

Se quindi è vero che applicando la regola in un certo modo "costruisco" l'ambito di applicazione secondo una certa prospettiva e non un'altra (in questo senso, creo e non scopro i nuovi oggetti matematici); è altrettanto vero, però, che la nuova costruzione presuppone una regola, dotata di una sua potenziale costrittività.

Ciò che voglio dire, in altre parole, è che certamente l'orientamento di Wittgenstein è, per certi aspetti, di tipo "costruttivistico" e "finitivistico"; ma altrettanto certamente l'attenzione sua alla dimensione pratica (dell'esperienza, del calcolo effettivo, dell'uso linguistico, delle necessità operative, ecc.) non lo conduce mai a disperdere il momento della regola, di ciò che chiamiamo pensare, inferire, riducendolo a mero risultato di funzionanti "forme di vita".

La conseguenza è che - in sede matematica, ma non solo -, tra regola ed applicazione sua, fra addestramento e costruzione di ambiti nuovi, sempre, si stabilisce un rapporto complesso, in cui istanza logica e pratica (se posso usare simili espressioni) interagiscono, s'intrecciano, si scontrano perfino, ma non si dissolvono mai l'una nell'altra.

Questo è un punto di particolare rilievo, mi sembra, se si ha presente una certa attuale letteratura antropologica (4), che legge Wittgenstein in continuità con la tradizione durkheimiana, interpretandolo come un "sociologo della conoscenza".

Insomma, come se il "finitivismo" di Wittgenstein significasse la risoluzione delle "forme di conoscenza" (delle regole, di

ciò che chiamiamo pensare, inferire, ecc.) in istituti propri delle "forme di vita" imperanti nel gruppo.

La difficoltà fondamentale di interpretazioni di tal genere è che son costrette ad irrigidire il senso di certe espressioni-chiave del pensiero di Wittgenstein (forme di vita, gioco, regola, criterio, ecc.), mentre ciò che è fondamentale è esattamente l'opposto: comprendere e mantenere la loro fondamentale "vaghezza".

Com'è stato osservato, in Wittgenstein, l'attività filosofica può mantenere la propria duttilità, criticità e disposizione verso lo scandaglio del "possibile" (ecco di nuovo, il socratismo scettico), solo a patto che nelle sue articolazioni di base (le parole-chiave) mantenga significati dai contorni frangiati, sfumati.

E' solo a questo patto che il "finitismo" e il "costruttivismo" wittgensteiniano (quale che ne sia il valore in sede propriamente matematica) possono sfuggire al contraddittorio destino (a cui, invece, tanta letteratura vorrebbe condannarli) di produrre una nuova ideologia, sia pure del vago e del complesso.

2. In un recente lavoro, David Bloor invita a non dimenticare che le "somialtanze" di cui Wittgenstein parla sono, esattamente, "Family Resemblances": il che significa che sottendono "oggetti" reali, dotati - a dir così - di "socialità", individui inseriti, comunque, in una rete - come che sia descrivibile - di relazioni. In questo senso, la nozione di FR rimanda a quella di "campo", cioè di un insieme formato in un certo modo.

Se accostiamo, tuttavia, la nozione wittgensteiniana a quella di "campo", nell'accezione - poniamo - di K. Lewin, possiamo notare alcune importanti differenze.

(a) Com'è noto, Lewin introdusse il "campo" per risolvere in un certo modo il problema della causalità psichica. E' altrettanto noto che la wittgensteiniana FR non presenta un rapporto - almeno altrettanto diretto ed esplicito - con il tema della causalità.

(b) Se K. Lewin formula le proprie nozioni, in modo da ottenere la matematizzazione del linguaggio psicologico, per parte loro, i concetti FR non sono disegnapili geometricamente, secondo una o più forme, che - regolarmente - si ripresentino.

Dunque, se per un verso i concetti FR implicano la "socialità" degli enti, per l'altro, inibiscono di fissare - in qualche modo una volta per tutte - la "forma" di quella socialità.

Insomma, anche in questo caso si mostra una fondamentale caratteristica della *Denkweise* wittgensteiniana: l'orientamento a contrastare il "desiderio di generalità", avendo cura di non dare al proprio pensiero una forma, appunto, generalizzabile.

Lo stesso Bloor richiama quella che abbiamo indicato come "socialità" dei reali, per polemizzare contro coloro, i quali risolvono il nesso FR in meri termini di "somialianza", aprendo così la strada ad aggregazioni, non da altro giustificate se non da preferenze - a volte neanche dichiarate, né quindi argomentate - del ricercatore in questione (5).

La "socialità" dei reali ci consente, invece, di richiamare una relazione - d'altronde, già più volte sottolineata dalla letteratura - fra la proposta wittgensteiniana ed una precisa tradizione di ricerca: mi riferisco, ovviamente, agli studi sull'ereditarietà di Francis Galton (6).

Ma ci serve richiamare - anche qui non uscendo dall'usuale - una pagina di Freud, in cui leggiamo: «Il materiale dei pensieri del sogno che viene accostato forzosamente (*zusammenschieben*) per la costruzione della situazione onirica, naturalmente deve esser tale da prestarsi ad un simile uso. E' necessario che tra tutti gli elementi che compongono quel materiale ci siano uno o più tratti comuni. Insomma, il lavoro onirico opera così come F. Galton con le sue foto di famiglia» (Freud 1970: 5).

Usiamo questi rapidissimi richiami a Galton ed a Freud per cominciare a delineare uno sfondo tematico, che ci sembra essenziale, se l'obiettivo è comprendere il senso di FR.

Due sono gli elementi dello sfondo: la presenza di fattori connessi, intrecciati non casualmente ma, anche, la bizzarria e del loro essere intrecciati e del modo del loro intreccio.

E' facile riconoscere in ciò una problematica (7): intendo la questione del bizzarro, appunto, dell'anomalo, del deforme, del degenerato, di tutto ciò che dà scacco a schemi classificatori e definatori e che sembra addirittura sollecitare alla rinuncia ad ogni impresa di ordinamento delle esperienze.

Come è stato notato (8), la stessa contrapposizione fra Linneo e Buffon esprime tipicamente le due "intenzioni", sottese

alla ricerca tassonomica: quella che punta a concatenare le differenze reali, come dispiegamento di uno stesso ordine; e quella, invece, che punta a non disperdere le differenze, a descrivere con precisione ciò che fa irriducibile un individuo dall'altro.

Rileggendo Engels, ricaviamo che fino all'inizio del Settecento, in contrapposizione con la storia dell'uomo che si svolge nel tempo, gli studiosi descrivevano, invece, la natura come semplice dispiegamento (*Entfaltung*) nello spazio. Ogni cambiamento, ogni sviluppo era negato alla natura (Engels 1961: 12).

Insomma, di tanto gli scienziati naturali del periodo s'elevavano di rispetto alla tradizione classica per la conoscenza empirica della natura, d'altrettanto le erano, però, inferiori nella dominanza concettuale della natura stessa, nella concezione generale di essa.

Se per i filosofi greci, fundamentalmente, il mondo era un che di prodotto a partire dal caos - dunque, il risultato di uno sviluppo - gli scienziati moderni, invece, lo concepivano come qualcosa d'immutabile, di rigido, di costituito tutto d'un colpo: le radici della scienza affondavano ancora profondamente nella teologia. Di qui, naturalmente, nascono anche vari tentativi di classificazione - che potremmo dire rigida, essenzialista - dei fenomeni naturali.

Con le innovazioni, linguistiche e metodologiche, introdotte da Linneo, il tentativo è di fare della stessa sistematica classificatoria uno strumento plastico, adeguato a render conto della varietà naturale: non per caso, l'attenzione di Linneo si volge ai "casi limite", alle zone incerte, laddove, cioè, vengon meno confini netti tra le specie.

Ciò che dobbiamo notare è che, anche nel caso di Linneo, la ricerca tassonomica affronta consapevolmente entrambi i suoi compiti: quello di coordinare le differenze naturali - e quindi, in qualche modo di toglierle -; ma anche quello di accogliere e descrivere precisamente le differenze stesse.

Questa consapevolezza c'è, quali che ne siano, ovviamente, i risultati.

In attesa della grande svolta dovuta all'imporsi della concezione storica della natura, il pensiero tassonomico - questo mi interessa sottolineare - ha forte consapevolezza della difficile tensione fra sistematicità e descrizione, tra ordinamento

razionale ed accertamento empirico dei dati. Difficile tensione, che è segnalata, appunto, dalle "aberrazioni", dai "mostri", dalle eccezioni ed anomalie.

Sappiamo come nella tradizione moderna, il tema dell'"eccezione" (del mostruoso, del degenerare) non solo non è confinato all'interno della riflessione tassonomica, ma addirittura si sviluppa prevalentemente in ambito pratico e religioso che, dopo la Riforma, è profondamente segnato dalla rinascita scettica.

Ovviamente, ciò significa che quando la difficoltà rappresentata dall'"eccezione" viene enfatizzata all'interno del dibattito tassonomico, nel modo di trattare il tema riecheggiano - almeno - *topoi* della critica scettica. E' quanto verificiamo con Buffon.

I temi della sua critica alla classificazione linneana, in realtà, hanno una portata più generale. Se in Buffon c'è rifiuto del sistema di Linneo, ciò è perché egli rifiuta "ogni" sistema: «quando si vede un serpente - così si esprimeva Buffon - si vede un serpente non un anfibio».

In accordo con certa tradizione scettica anche francese (9), Buffon rifiuta l'impresa classificatoria, accusandola di puntare all'impossibile: di voler ridurre la natura e le sue forze al piccolo metro della nostra immaginazione: di voler dividere l'indivisibile e sottoporre l'intera natura all'imperio di leggi umane e, perciò, arbitrarie.

E' facile risentire in questi motivi, l'eco degli argomenti di Montaigne, che polemizza contro quei giuristi, i quali producono leggi sempre più sottili e dettagliate ma che, contemporaneamente, si lasciano sempre sfuggire di tra le mani la duttile, proteiforme ricchezza dell'agire umano.

La stessa concezione della natura come *unicum* dinamico che, nel tempo, svolge le sue infinite possibilità, avvicina Buffon alla tradizione scettica, con i suoi esiti ambigui, fideistici (si pensi, ancora una volta, a Montaigne ed a Pascal).

Ma a noi interessa sottolineare anche un altro lato del pensiero di Buffon: la sua convinzione che proprio lo studio dei casi eccezionali e abnormi conduca più vicino alla comprensione delle molteplici reti e connessioni, di cui è tessuto il "tutto" naturale; dunque, la sua disponibilità a cogliere forme varie di rela-

zioni, che riconfermano, però, - al di là o, meglio, attraverso la loro anomalia - il nesso tra ogni singolo e l'insieme naturale.

Illustrando la nozione di classificazione politetica, opportunamente Needham (1975) ricorda il botanico francese Michel Adanson (1727-1806).

Si tratta di un personaggio, che sa esprimere bene certe caratteristiche della ricerca tassonomica, tra fine Settecento ed inizio Ottocento: per l'importanza che, in questo ambito, vanno assumendo i viaggi - i quali consentono un prodigioso ampliamento dell'osservazione empirica; e per il conseguente sviluppo di nuovi schemi classificatori (le ramificazioni).

Nell'epoca in questione, insomma, già vediamo svolgersi un movimento, una tendenza elaborativa in cui, oggi, lo stesso Needham, ed esempio, si riconosce: intendo l'impegno ad elaborare taxa, che sappiano complicare lo schema nomotetico - togliendone le angustie aprioristiche, rendendolo più plastico -, ma anche riconfermando la prospettiva classificatoria, senza cui, ovviamente, cadrebbe ogni impegno tassonomico.

Della classificazione proposta da Adanson, Needham ricorda i due punti centrali: (i) perché gli individui A, B, C, ... possano essere raccolti nella classe K, è sufficiente che abbiano in comune un gran numero di certe qualità date; (ii) senza che alcuna di esse debba essere considerata essenziale ai fini dell'appartenenza alla classe stessa.

Naturalmente, Michel Adanson non è l'unica esemplificazione possibile delle nuove tendenze tassonomiche, tra fine Settecento ed inizio Ottocento: ma, per concludere, ricordiamo rapidamente solo alcuni altri autori.

Ad esempio, Johannes Hermann (1738-1800), il quale sottolineava la tortuosità delle affinità naturali, che «si dipartono e si espandono in molti rami collaterali» e, così, «si ricongiungono» e «si intrecciano».

E ancora Robert Brown (1773-1858), il quale «ha forte il senso dell'artificialità delle classificazioni fondate su pochi caratteri privilegiati», del cui valore sistematico «afferma chiaramente la relatività»; tesi centrale di Brown è che «i tratti che sono costanti e hanno grande valore sistematico in certi gruppi sono variabili o hanno poco o punto valore in altri».

Ed, infine, ricordiamo, Augustin-Pyramus de Candolle (1778-1841), il quale ripropone l'immagine dell'impresa tasso-

nomica, come continua tensione tra sistematicità e descrizione, regola ed anomalia; ma anche come impegno a superare costantemente quella tensione, proprio attraverso l'analisi dell'"eccezione".

3. Il nostro lavoro ci ha permesso di richiamare - sia pure con rapidità non lodevole - momenti diversi del moderno pensiero classificatorio, in cui i "casi limite", le "eccezioni" servivano a criticare modelli tassonomici rigidi ed "essenzialistici". Abbiamo visto, anche, proporsi criteri, per così dire dalle maglie più larghe, mirati ad inserire - con opportuna plasticità - anche l'"anomalia" in un contesto relazionato.

Dunque, dal seno di una determinata tradizione scientifica moderna viene la sollecitazione a pensare i taxa, secondo una varietà di modelli ed, in particolare, a rinunciare all'idea che tutti i membri di una classe debbano esibire tutte le stesse proprietà (10).

E' importante ricordare, anche, le consonanze che abbiamo registrato fra quelle critiche e proposte innovative da un lato, e motivi propri della tradizione scettica da un altro.

Nostra ipotesi è che entrambi gli elementi - stretto contatto con un preciso dibattito scientifico e presenza di temi scettici - costituiscano lo sfondo della wittgensteiniana FR. E che ciò sia vero, nel senso che Wittgenstein si volge ad analizzare certe tesi (matematiche e psicologiche, principalmente) con l'attitudine di uno "scetticismo socratico" si potrebbe dire.

A miglior chiarimento di questo punto, richiamiamo la pagina di un libro, il cui scopo era illustrare le *intentions* delle wittgensteiniane *Philosophische Untersuchungen*.

Il realismo e l'idealismo - leggiamo in Waismann (1969: 91) - presentano entrambi immagini false, erroneamente semplificate del rapporto tra la grammatica degli oggetti fisici e quella dei dati sensoriali. Un sostantivo importante nella nostra lingua è spesso usato in modo irregolare. Il filosofo vorrebbe ristabilire un suo uso regolare; vorrebbe colmare le grandi lacune lasciate dal normale uso corrente; e tuttavia queste lacune sono proprio quel che è caratteristico del significato di simili parole. Inizia ora ad apparirci chiaro che ci tro-

viamo di fronte ad una delle grandi tentazioni che hanno in passato fuorviato tanti filosofi: il desiderio, cioè, di una formula fissa che comprenda, come in una magica sfera di cristallo, l'intero significato di una parola, spesso così complesso ed ambiguo. Dove nella filosofia, questo errore si manifesta più chiaramente che nella domanda di Socrate "Che cos'è la conoscenza?". Nei dialoghi di Platone [...] i discepoli di Socrate fanno vari tentativi di rispondere a questa domanda. Uno di essi dice: «Il calzolaio ha una conoscenza delle scarpe», un altro dice: «il flautista conosce il modo di suonare il flauto», o «l'architetto conosce il modo di costruire le case» ecc. Ma Socrate rifiuta tutte queste risposte asserendo di non aver chiesto quanti tipi di conoscenza vi siano, ma cosa sia la conoscenza. Noi (cioè, Waismann sulla scia di Wittgenstein) crediamo che i discepoli abbiano adottato riguardo a questo problema il solo procedimento corretto, quello cioè di dare esempi dell'uso della parola e nient'altro. La giusta risposta alla domanda di Socrate è, di fatto, un elenco dei modi differenti in cui la parola "conoscere" viene usata.

E' proprio questo che voglio intendere per "socratismo scettico": un indagare, un criticare, che mostri il limite delle cristallizzazioni universali.

Una diffidenza verso la generalizzazione, il cui effetto è chiudere possibilità, nel momento stesso in cui conduce a sacrificare la sinuosità degli usi linguistici - che contesti diversi autorizzano - nell'unicità di uno schema.

In questo senso, il problema non è mai scegliere tra idealismo e realismo - o, in altro contesto, tra mentalismo e comportamentismo -, sì piuttosto è, sempre, dissolvere la secchezza del modello che si vuole esaustivo, del linguaggio che vuol risolvere in sé ogni altro linguaggio. Ecco perché hanno ragione i discepoli e non il Socrate "platonizzato".

Sembra a me che questo sia l'atteggiamento di Wittgenstein, che questa sia la *Haltung*, che lo porta - poniamo - a polemizzare con il platonismo matematico, con lo psicologismo, con certo scientismo antropologico.

Ma sembra a me, anche, che questo sia il senso - o, almeno, un suo lato importante - della wittgensteiniana FR.

Ciò che conta in primo luogo è coglierne l'"obiettivo polemico", perché non tanto FR costituisce un nuovo modello per classificare e definire, quanto l'indicazione di un'altra

"possibilità" che fa emergere il limite, l'angustia di una certa tradizione *definitoria e classificatoria*.

In un passo ricordato da von Wright, Wittgenstein non si mostra affatto sicuro di desiderare che altri proseguiva il suo lavoro; ciò che egli auspica, piuttosto, è che muti quella *Lebensweise* che, con la sua presenza oggettiva, produce e riproduce le questioni, *ch'egli è andato ponendosi* (Wright 1983: 244).

Anche qui, forse, è più che cedere a suggestione, se si coglie nella pagina un'*allure*, tipica della tradizione scettica: intendo il privilegiamento del piano pratico più che teoretico, l'orientamento a "vivere" in un certo modo, più che a pensare, solo, secondo parametri rinnovati.

D'altronde, anche in altro luogo, Wittgenstein aveva negato esplicitamente che scopo della sua riflessione fosse produrre una qualche teoria («keinerlei Theorie aufstellen»); addirittura, egli non riconosceva carattere scientifico alla propria ricerca, perché volta unicamente a mostrare lo scarto, la contraddizione tra l'effettiva plasticità della lingua e la tentazione, invece, di disperderla, irrigidirla - quella plasticità - entro un unico schema espressivo.

Naturalmente, se dobbiamo prendere sul serio Wittgenstein quando espone il senso del proprio lavoro, dobbiamo mostrare anche grande cautela di fronte a tentativi di usare, nel contesto di discipline determinate, categorie - se il termine è adeguato - caratteristiche della riflessione wittgensteiniana.

Voglio dire che nozioni, come quella di FR ad esempio, debbono essere colte nella loro portata precisa: nel loro essere strumenti che se, da un lato, emergono da un raffronto stretto ed ovviamente penetrante con problematiche definite (e che per ciò conservano determinatezza e non genericità di significato); per un altro verso, non sono ipotesi scientifiche - per riprendere i termini dello stesso Wittgenstein.

Piuttosto, sono indicatori di spazi nuovi, di possibilità diverse, che una certa tradizione di pensiero disperde, in forza della propria arrogante e ottenebrata unilateralità.

A questo punto, usare "immediatamente" quelle nozioni wittgensteiniane come parti costitutive il linguaggio di una disciplina, certo, sembrerebbe un forzar le cose e contraddire, perfino, le intenzioni dello stesso Wittgenstein.

Note

1. Per una penetrante ricostruzione di tale clima ideologico, cf. Albert (1991); Vinci (1990).
2. In proposito, cf. Cassirer (1978); AA.VV. (1990), ma anche l'intelligente recensione che ne fa A. Ciattini in "Lo Psicologo". Infine, Garroni (1991).
3. Cf. Rucher (1991: 48-50). Per le analogie tra G. Cantor e G. Frege, cf. Desanti (1975).
4. Per tutti cito Bloor (1987).
5. Un buon esempio di questo cattivo uso di FR, forse, è il modo in cui Smart (1973) risolve la questione della definizione di religione.
6. Notiamo, comunque, che la nozione di "correlazione", usata da Galton, getta un ponte tra causalità e "somiglianza familiare".
7. Si tratta, però, di una tematica che, in epoca moderna, percorre anche altri ambiti: estetico, religioso. Si pensi, per fare un esempio significativo, alla riflessione sei-settecentesca intorno al *wit*.
8. Per questi temi rimando all'ottimo saggio di A. La Vergata (1988). Cf. anche G. R. Cardona (1981).
9. Penso in particolare al capitolo "De l'expérience", compreso nel volume terzo degli *Essais* di Montaigne.
10. In particolare, questo avviene quando la concezione della natura si fa storica.

Bibliografia

- AA.VV. 1990. *Ragione e forme di vita*. Milano: Angeli.
- Albert, H. 1991. Heidegger, la scienza e il linguaggio. *Rivista di filosofia* 2: 163-192.
- Bloor, D. 1987. *Wittgenstein. A social theory of knowledge*. London: Mc Millan.
- Cardona, G. R. 1981. "Universali/particolari", in *Enciclopedia*, vol 14: 575: 598. Torino: Einaudi.
- Cassirer, E. 1978. *Storia della filosofia moderna*, IV. Torino: Einaudi.
- Ciattini, A. 1991. Recensione a *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, a cura di F. Dei & A. Simonica, Milano, Angeli 1990, in *Lo Psicologo* 2 n.s.: 93-95.
- Desanti, J. T. 1975. "Le matematiche: nascita del periodo moderno", in *Storia della filosofia*, IV. *La filosofia del mondo*

- scientifico ed industriale*, a cura di F. Châtelet, pp. 121-131. Milano: Rizzoli.
- Engels, Fr. 1961. *Dialektik der Natur*. Berlin: Dietz Verlag.
- Freud, S. 1970. "Il sogno", in *Opere*, vol. IV, pp. 5-49. Torino: Boringhieri.
- Garroni, S. 1991. Come superare la definizione essenzialistica? *Metaxù* 11: 58-71.
- La Vergata, A. 1988, "La storia naturale e le classificazioni", in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, a cura di P. Rossi, vol. 1: 779-841. Torino: Utet.
- Needham, R. 1975. Polythetic classification: convergence and consequences. *Man* 10: 348-363.
- Rucker, R. 1991. *La mente e l'infinito*. Padova: Muzzi.
- Smart, N. 1973. *The science of religion and the sociology of knowledge*. Princeton: University of Princeton Press.
- Steri, B. 1990. *Certezza e sapere*. Roma: Bagatto.
- Vinci, P. 1990. Il linguaggio tragico della storia in Hölderlin. *La ragione possibile* 2: 48-64.
- Wright, G. H. 1983. *Wittgenstein*. Bologna: Il Mulino
- Waismann, F. 1969. *I principi della filosofia linguistica*. Roma: Ubaldini.