
4 Linguaggio e cambiamento sociale

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

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

(Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*, 1947)

4.1 Wittgenstein ‘politico’

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

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

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

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

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

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

4.1.1 Interpretazioni 'standard'

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Annotazione redatta da Wittgenstein nel 1930.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Annotazione del 1931.

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

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

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

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

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

4.1.2 Approccio del New Wittgenstein

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1.3 Wittgenstein e la giustizia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2 Filosofia della libertà

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3 Verso un'epistemologia 'politica'

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

³³ Cf. Wittgenstein 1975, 30. Vedi § 3.2.2 *supra*.

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

³⁵ Indicativo in tal senso è Omodeo 2019.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴² Vedi § 4.2 *supra*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

