This is a pre print version of the following article:

Relativismo e differenza chez Wittgenstein / Coliva, Annalisa. - STAMPA. - (2015), pp. 119-147. [10.4399/97888548890577]

Aracne
Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

28/04/2024 06:57

(Article begins on next page)

Relativismo e differenza *chez* Wittgenstein*

Annalisa Coliva
Università di Modena e Reggio Emilia

Relativisti e antirelativisti sono oggigiorno concordi nel ritenere Wittgenstein un relativista epistemico.[1] Secondo tale teoria,[2] è possibile che vi siano, in linea di principio o di fatto, diversi sistemi epistemici, nessuno dei quali è intrinsecamente corretto; da un punto di vista metafisico, ognuno di essi è equivalente agli altri, e rende (vere e) giustificate proposizioni diverse. Pertanto, la conoscenza—ossia, la credenza vera giustificata—se e laddove sia ottenuta, risulta sempre *situata*: ciò che vale come conoscenza in un sistema epistemico potrebbe non essere tale in un altro. Inoltre, laddove sistemi epistemici alternativi dovessero competere l'uno con l'altro, la scelta di uno di essi non dipenderebbe da considerazioni razionali, poiché ragioni e giustificazioni sono prodotte solo entro un sistema. Così, il passaggio da un sistema epistemico a un altro è sempre una forma di *conversione* o *persuasione*, a cui si giunge con mezzi a-razionali.

Le letture relativiste del pensiero di Wittgenstein basano quest'interpretazione perlopiù su un'affermazione contenuta in *Della Certezza*, per cui ciò che sta a fondamento dei nostri giochi linguistici, in particolare quelli di tipo epistemico—nei quali forniamo ragioni a favore o contro certe proposizioni o teorie e siamo interessati a valutarle come vere o false—sono proposizioni che non sono né vere né false; né fondate né infondate; né razionali né irrazionali (DC 93-99, 110, 130, 166, 196-206, 222, 307, 499, 559). Se, tuttavia, i nostri giochi epistemici sono privi di fondamento e non contemplano il vero e il falso, non sono razionalmente sostenibili; non si può escludere la possibilità, almeno *de iure*, di adottarne di alternativi, che sarebbero metafisicamente del tutto equivalenti. Sarebbe quindi possibile avere differenti immagini del mondo (*Weltbilder*) (DC 93-7, 162, 167, 233, 262).

Prima di proseguire, è necessaria un'avvertenza. La nozione di "immagine del mondo" (*Weltbild*) è alquanto vaga e comprende molti elementi; ad esempio, *metodi di ragionamento* (ossia modi di formare, collegare e giustificare le credenze, come avviene nel caso dell'induzione, della deduzione e di altri processi di ragionamento), *teorie* (scientifiche, matematiche, ma anche storiche, geografiche, geologiche, archeologiche ecc.), e *proposizioni particolari* (ad esempio, "Esiste un mondo esterno", "Non sto sognando", "Ecco qui una mano", "Mi chiamo AC", "La terra esiste da molto tempo", "L'acqua bolle a cento gradi", "Nessuno è mai stato sulla luna", ecc). Più avanti sarà bene tenere separati questi elementi, ma per il momento ne ignorerò le differenze.

Un sostegno indiretto alle interpretazioni relativiste di Wittgenstein proviene anche da quei passi di *Della Certezza* in cui Wittgenstein afferma che alla base dei nostri giochi linguistici vi è un modo di *agire*, e che fa parte della nostra vita dare certe proposizioni, teorie e certi metodi di giustificazione per scontati, agendo in conformità con essi (DC 7, 110, 144, 148, 196, 204, 232, 331, 358-9, 395, 402, 411, 414, 431, 475, 499, 559). Questi passaggi hanno favorito le cosiddette letture "naturaliste", che a loro volta danno sostegno a interpretazioni relativiste di Wittgenstein nella misura in cui è meramente accidentale che agiamo in certi modi e che le nostre vite si svolgano come effettivamente si svolgono. Sarebbe perciò perfettamente concepibile che ci fossero altri modi

---

* Questo articolo è una versione aggiornata del mio "Was Wittgenstein an epistemic relativist?", *Philosophical Investigations* 33/1, 2010, pp. 1-23.

1 Penso soprattutto a Rorty (1979 [tr. it. 2004]) e Boghossian (2006). Ma si veda anche Phillips (1977, capp. 4-5), Lukes (1982, 281), Hintikka e Hintikka (1986, 21) e Haller (1995). Winch (1964) ha ispirato gran parte delle interpretazioni relativiste di Wittgenstein. Un'idea contrastante è espressa da Marconi (1987), con il quale mi trovo in accordo. Luckhardt (1981) osserva come Wittgenstein non fosse un relativista etico.

2 Questa caratterizzazione del relativismo è tratta da Boghossian (2006) e Coliva (2009) (cfr. Glock 2007, 378). Viene espressa in termini attuali e virtuali per ragioni che appariranno più chiare in seguito.

di agire e di vivere (DC 92, 132, 264, 338, 430, 609), che costituirebbero la base di altrettanti sistemi di giustificazione diversi dal nostro.
Altri passi considerati rilevanti per l'interpretazione relativista del tardo pensiero wittgensteiniano sono quelli in cui si afferma che, se dovessimo incontrare qualcuno che non si conforma al nostro sistema di giustificazione, potremmo solamente persuaderlo o convertirlo ad esso, appellandoci non a ragioni o giustificazioni (poiché non ci sono ragioni o giustificazioni a sostegno di un sistema o di un altro) ma a considerazioni di tutt'altra natura (di fatto *estetiche*) come ad esempio la sua *semplicità* e *simmetria*, la minore complessità di certe spiegazioni e la possibilità di estenderle ad altri domini (cfr. DC 92, 262, 612).
Sempre a questo proposito, anche i passi in cui Wittgenstein afferma che "le proposizioni, che descrivono questa immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia" (DC 95, cfr. 97) offrono sostegno all'idea che il nostro sistema di giustificazioni non possa essere razionalmente fondato, e suggeriscono che, così come non crediamo più agli dèi di Omero, allo stesso modo potremmo un giorno sostituire il nostro sistema di giustificazione con un altro, se ne avessimo il desiderio o la necessità.
In ciò che segue cercherò di sostenere che, a un più attento esame di questi passi, l'impressione di avere a che fare con un relativista epistemico è da rivedere. Come suggerirò, è possibile ritenere che Wittgenstein fosse solo un anti-fondazionalista: la sua convinzione era che la nostra visione del mondo è infondata e non è il mero riflesso di una realtà (totalmente) mente-indipendente. L'anti-fondazionalismo è però ben lungi dall'essere un relativismo, sia esso *fattuale* (l'idea che ci sono, di fatto, sistemi epistemici diversi e incompatibili, tutti ugualmente validi) o soltanto *virtuale* (l'idea che possano esserci, almeno in linea di principio, sistemi epistemici diversi ed equivalenti, tutti di fatto concepibili dal nostro punto di vista)[3]. Dire che la nostra visione del mondo è infondata non implica che ce ne siano effettivamente altre differenti, né (in maniera più controversa) che sia intelligibile che ce ne siano, almeno in linea di principio.

Wittgenstein naturalista?

Iniziamo col considerare le cosiddette letture "naturaliste" di Wittgenstein (Strawson 1985). Sebbene sia indubbia la sua affermazione che i fondamenti dei nostri giochi linguistici non sono né veri né falsi, né giustificati né ingiustificati, né razionali né irrazionali; e sebbene sia altrettanto indubbio che, a suo dire, la fiducia che riponiamo in essi è il portato di una "forma di vita" e "un che di animale" (DC 358, 359); nondimeno Wittgenstein afferma che tutto ciò è "espresso molto malamente e, di sicuro, anche pensato malamente" (DC 358).
Uno dei motivi di questa esternazione è che, in *Della Certezza*, Wittgenstein è in cerca di una "terza via", alternativa tanto allo scetticismo quanto alla filosofia del senso comune di G. E. Moore.[4] In questo quadro appare chiaro che il naturalismo non costituisce una valida alternativa allo scetticismo (Coliva 1999, 2007, 2010, 2012). Nessuno scettico, infatti, negherebbe mai che, nell'agire e nel vivere quotidiani, non veniamo assaliti dal dubbio circa la verità nelle nostre credenze di base; né che il dubbio scettico debba essere accantonato se vogliamo prendere parte alle nostre attività ordinarie. Lo scettico, tuttavia, insisterebbe che, a dispetto della loro inefficacia nella

3 Queste denominazioni si trovano in Marconi (1987, 122-4). Non concordo con Marconi laddove considera l'anti-fondazionalismo una forma "indebolita" di relativismo. Il relativismo si impegna almeno alla possibilità che ci siano sistemi di giustificazione differenti e incompatibili, ancorché intelligibili. L'anti-fondazionalismo non condivide questo impegno.

4 Su questo punto il consenso è ampio (con l'unica eccezione di Fogelin, comunicazione personale), ma non è chiaro se tale terza via debba essere costruttiva (una vera e propria teoria) o solo negativa (una dissoluzione delle rappresentazioni erronee che hanno portato allo scetticismo e alla posizione di Moore). Per interpretazioni più recenti della posizione di Wittgenstein in *Della Certezza* di si veda Moyal-Sharrock e Brenner (2005) e Coliva (2010).

vita quotidiana, i suoi dubbi mostrano che non abbiamo, né possiamo produrre, alcuna giustificazione per le nostre credenze basilari. Il naturalismo non emergerebbe come alternativa allo scetticismo, bensì come sua ovvia conseguenza.

Wittgenstein, tuttavia, riteneva che le nostre credenze basilari non siano giustificate né, di fatto, giustifica*bili*. Si consideri una proposizione cardine come "La terra esiste da molto tempo". I dati messi a disposizione da geologi, archeologi, storici ecc. parlano tutti a favore di questa affermazione (DC 183, 188, 190, 203, 234). E tuttavia, ciò proverebbe la verità di tale proposizione solo nella misura in cui essa non venisse messa in discussione (DC 337, 341-4). Supponiamo, ad esempio, di dubitare che la terra esista da molto tempo, e di sospettare che tutto ciò che ci circonda sia comparso improvvisamente pochi istanti fa. Tutte le rocce, i fossili e le testimonianze che ora consideriamo probanti dell'esistenza da lungo tempo della terra, perderebbero il loro status di prove, poiché la loro esistenza sarebbe compatibile con l'idea che siano in realtà venute alla luce pochi minuti fa (DC 236, cfr. 301). Perciò, di fatto, qualsiasi ragione adducessimo a sostegno de "La terra esiste da molto tempo" presupporrebbe la proposizione stessa che la terra esiste da molto tempo e non potrebbe quindi essere usata per giustificarla. Questo vuol dire che i dati raccolti possono essere usati al fine di stabilire da quanto la terra esista, ma non possono essere usati come giustificazioni della credenza generale che la terra esiste da molto tempo.

È quindi corretto dire che le nostre credenze più basilari non sono giustificate o fondate, poiché, come abbiamo appena visto, *non possono* essere giustificate né fondate. Ma da ciò segue anche che non sono nemmeno *razionalmente* credute? Sì, se per accettazione razionale si intende accettazione sulla base di ragioni o giustificazioni. Tale conclusione collimerebbe con l'osservazione di Wittgenstein, secondo cui gran parte delle nostre credenze di base non sono razionali e la loro accettazione è "un che di animale", il che suggerisce un tipo di accettazione indipendente da ragioni, bruta e istintiva o, almeno, semplicemente radicata al nostro sviluppo all'interno di una comunità. Tuttavia, si potrebbe obiettare—allo scopo di rettificare quest'impressione, di cui nemmeno Wittgenstein era soddisfatto—che egli stesse lavorando con una concezione troppo ristretta di *razionalità*.[5] Una credenza (o accettazione[6]), acquisita come parte della nostra formazione, può essere considerata razionalmente obbligatoria anche se non è sostenuta da giustificazioni evidenziali, se ciò che si crede costituisce una "pietra angolare" dei nostri giochi linguistici, poiché rende possibili tutte quelle discipline *grazie alle quali* possiamo produrre ragioni pro o contro specifiche proposizioni empiriche.

Ciò che scrive Wittgenstein in proposito in DC 342 è degno di nota: "fa parte della *logica* [corsivo mio] delle nostre ricerche scientifiche che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio"; ed aggiunge in DC 56 e 150: "alla *logica* appartiene tutto ciò che descrive un gioco linguistico" e "in un punto o nell'altro devo cominciare con il non dubitare; e questo non è, per così dire, precipitoso, ma è scusabile, anzi *fa parte del giudicare*" [corsivo mio]. Qui, chiaramente, Wittgenstein ci dice che le proposizioni cardine del nostro linguaggio sono parte della logica (nel senso ampio che questo termine ha negli scritti del tardo Wittgenstein). Esse appartengono al sistema stesso in cui avviene la produzione di ragioni ed entro cui si colloca la nostra nozione di razionalità. Ovviamente non si tratta di proposizioni empiriche interne al sistema, per le quali possiamo fornire vere e proprie ragioni. Ma non si tratta nemmeno di proposizioni esterne al sistema. Come ho suggerito

5 Cfr. Coliva (2010). Wright (2004) ritiene che Wittgenstein lavorasse con una concezione troppo ristretta di giustificazione (*warrant*). Se le giustificazioni fossero anche non-evidenziali, come Wright sostiene, la nostra accettazione delle proposizioni cardine risulterebbe in fin dei conti razionale. Ho discusso ampiamente la posizione di Wright nei miei (2007, 2010, 2012a).

6 La differenza tra credenza e accettazione sta nel fatto che la prima, ma non la seconda, ha una base evidenziale (seppure passibile di smentita, o *defeasible*). In questa sede userò le due parole in maniera intercambiabile, dato che per gli scopi presenti la differenza non è di rilievo. Si noti anche che le accettazioni non devono per forza essere esplicite (cfr. Coliva 2010, 2012a).

altrove (Coliva 2007, 2010, 2012a), esse sono da vedere come *liminali* rispetto al sistema, poiché ne costituiscono le condizioni di possibilità, e perciò sono pienamente razionali anche se non sostenute da ragioni.
Si noti che questa concezione non determina un'estensione arbitraria della nostra nozione ordinaria di razionalità (epistemica). Per rendersi conto di questo, si consideri che, non accettando un certo fondamento per i nostri vari sistemi di giustificazione, ci priveremmo di tale fondamento, con la conseguente impossibilità di produrre ragioni a favore o contro qualsiasi proposizione empirica. Ciò a sua volta ci priverebbe della nozione stessa di razionalità epistemica. Tale nozione dipende dalla pratica del produrre ragioni a favore o contro le proposizioni empiriche ordinarie. È quindi costitutivo della razionalità epistemica che accettiamo ciò che la rende possibile, anche se non ci sono ragioni a suo sostegno.
Data questa nozione di razionalità, che reputo di ascendenza wittgensteiniana, sarebbe errato ritenere, sulla scorta di Moore, che le nostre credenze basilari sono da noi conosciute, poiché di esse non possiamo dare alcuna giustificazione. Per contro, sarebbe errato sostenere, come fanno lo scettico e il naturalista, che tali proposizioni non sono razionalmente accettate, ma sono intrattenute solo in virtù della nostra appartenenza a una comunità, che condivide una forma di vita e una particolare immagine del mondo. Sebbene la *genealogia* della nostra accettazione possa essere descritta in questi termini, ciò non dovrebbe infatti impedirci di riconoscerne la *razionalità intrinseca*.
Ritengo quindi che Wittgenstein non fosse un naturalista, ma piuttosto un "razionalista interno", per così dire. Tutto ciò, però, non farebbe alcuna differenza rispetto alla questione del suo presunto relativismo. Questo perché, se la razionalità del nostro presupporre certe proposizioni fosse funzione del ruolo che esse svolgono rispetto al nostro sistema di giustificazione, allora sarebbe pur sempre possibile almeno concepire sistemi di giustificazione diversi, tutti dotati delle loro proposizioni cardine, che figurerebbero come razionali in ciascuna particolare prospettiva. L'unica differenza rispetto alle consuete proposte relativiste sarebbe che, in questa concezione, la razionalità dei cardini di tutti questi altri sistemi sarebbe assicurata dal punto di vista stesso di chi li adottasse, ed essi non troverebbero il loro fondamento in elementi a-razionali, quali l'istinto o la forma di vita.
Per andare più a fondo della questione, dobbiamo quindi esaminare la nozione di immagini del mondo alternative. A tale scopo sarà utile distinguere tra forme di relativismo fattuale e virtuale.

Wittgenstein relativista epistemico fattuale?

Altri cardini e teorie

Non può mancare di sorprendere che, tra le proposizioni cardine elencate da Wittgenstein in *Della Certezza*, vi sia "Nessuno è mai stato sulla luna"; questa proposizione non è più un cardine del nostro sistema e ci appare oggi alla stessa stregua di "Il sole si muove intorno alla terra", ossia come una semplice proposizione scientifica falsa. Chiediamoci però se la presenza di proposizioni e teorie differenti è sufficiente a sostanziare l'idea che vi siano diversi sistemi di giustificazione, per i quali non disponiamo di una giustificazione razionale.[7] Sembra plausibile che sia Tolomeo che Wittgenstein sarebbero stati spinti a rivedere le loro convinzioni, se avessero avuto tutte le *prove* che di fatto noi abbiamo: immagini scattate dai satelliti nel primo caso, e immagini di Armstrong e compagni che sbarcano sulla luna nel secondo.[8] È perciò perfettamente concepibile che, all'interno di un unico sistema epistemico (che chiamerò "Scienza" per brevità), i soggetti intrattengano

7 Faccio notare che le proposizioni cardine prese in considerazione da Wittgenstein differiscono tra loro sotto svariati aspetti (si veda anche Moyal-Sharrock 2004, ch. 7). Quella discussa in questa sede è l'unica che al giorno d'oggi risulta falsa, e che potrebbe a prima vista valere ai fini di un'interpretazione relativistica del suo pensiero.

8 Dati gli scopi di questo articolo, ignorerò il fatto che alcuni dubitino che l'impresa sia stata effettivamente compiuta.

credenze diverse a seconda della quantità e qualità delle prove a loro disposizione. È inoltre una caratteristica peculiare della scienza che l'accumularsi di prove a favore di una certa credenza produca una *convergenza* su quella stessa credenza da parte di coloro che si occupano di astronomia. Questo significa che esiste un solo sistema di giustificazione, la Scienza, che evolve e si sviluppa nel tempo, dove certe proposizioni e teorie possono essere scartate a favore di altre in virtù del fatto che si acquisiscono nuove informazioni, che provano la falsità di tali proposizioni o teorie, o rendono necessario un nuovo tipo di spiegazione. Tuttavia anche in quest'ultimo caso, in cui avviene un cambio di "paradigma", non bisogna dimenticare che è l'acquisizione di nuovi dati, non facilmente integrabili nelle teorie correnti, a far emergere l'esigenza di una nuova spiegazione e quindi di un nuovo modello scientifico. In questi momenti critici per la scienza si potrebbe essere più o meno propensi ad adottare una teoria o un'altra, per ragioni di cautela o a causa di un *bias*. Prima o poi, però, la comunità scientifica convergerà sulla nuova teoria in virtù della gran quantità di prove a favore di essa e del suo maggiore potere esplicativo e predittivo. Chiaramente, anche la nuova teoria potrà un giorno cadere in disuso, ma ciò sarà sempre dovuto all'acquisizione di nuove *prove*. Per di più, i soggetti sono portati a rivedere le loro concezioni solo quando si trova risposta a questioni empiriche fino a quel momento inspiegate. Il cambiamento scientifico è, dopo tutto, governato da considerazioni razionali (il che non significa che altre considerazioni non-razionali non possano valere: semplicemente non sono tanto decisive quanto le prime).
Questa concezione trova supporto in vari passaggi dello scritto di Wittgenstein. Per esempio:

> "Ma allora non esiste nessuna verità oggettiva? Non è vero, oppure falso, che qualcuno è stato sulla luna?" Se pensiamo nel nostro sistema, allora è certo che nessun uomo è mai stato sulla luna. Non soltanto una cosa del genere non ci è mai stata riferita seriamente da persone ragionevoli, ma tutto quanto il nostro sistema di fisica ci vieta di crederlo. Infatti, questo esige che si risponda alle domande: *"Come ha fatto a vincere la forza di gravità?", "Come ha fatto a vivere in assenza di un'atmosfera?" e a migliaia di altre domande a cui non si potrebbe dare una risposta*. Ma, se *in luogo di tutte queste risposte* ci replicassero: "Noi non sappiamo in qual modo si arrivi sulla luna, ma quelli che ci arrivano si accorgono subito di esserci; e poi neanche tu puoi spiegare tutto". Da uno che dicesse così ci sentiremmo subito spiritualmente molto distanti. (DC 108, corsivo mio).

Wittgenstein credeva impossibile che qualcuno fosse stato sulla luna, a causa dell'assenza di prove a favore di questa ipotesi e perché troppe *domande e problemi empirici* non avevano ancora ricevuto risposta. Per contro, è presumibile che sarebbe stato disposto a cambiare idea se fosse stato a conoscenza di prove affidabili e quei problemi e quei quesiti empirici avessero trovato risposta. *Tutto ciò*, e non mere considerazioni legate alla semplicità e alla simmetria dell'ipotesi alternativa, lo avrebbe indotto a rivedere le sue idee. In questo modo si può sostenere, sulla base dei punti sviluppati da Wittgenstein e non dei suoi pronunciamenti a prima vista più ovvi, che una proposizione come "Nessuno è mai stato sulla luna" può cessare di essere un cardine (*hinge*) e diventare una proposizione empirica vera e propria, passibile di verità o falsità, solo in presenza di considerazioni completamente razionali a suo sfavore.

Altri Metodi I
Per meglio apprezzare l'idea che ci possano essere sistemi di giustificazione diversi dal nostro dovremmo forse considerare casi in cui un gruppo di persone si avvale della Scienza e un altro di un altro sistema di giustificazione, come ad esempio la Divinazione. In questi casi, i soggetti formano credenze sulla base di *metodi* che non contemplano la formulazione di ipotesi né la loro successiva verifica, secondo un criterio evidenziale. Per sapere se pioverà, ad esempio, alcuni pronunciano

vaticini in seguito all'osservazione delle interiora di certi animali. In relazione a questi casi, Wittgenstein sembra esprimere un punto di vista relativista, poiché afferma che non è possibile convincere razionalmente, ma solo persuadere (DC 262, 612) queste comunità a cambiare sistema di giustificazione.
Ritengo tuttavia che queste considerazioni diano scarso sostegno al relativismo. Osservare il deterioramento delle interiora di un animale può fornire indicazioni circa l'umidità presente nell'aria, il che può a sua volta costituire prova dell'imminenza della pioggia, non importa quanto inaffidabile e approssimativa. Se ciò fosse vero allora la Divinazione, una volta spogliata delle sue valenze simbolico-religiose, ci apparirebbe come un Scienza "primitiva", per così dire. Non potremmo quindi servircene per sostenere l'idea che, in realtà, abbiamo a che fare con un diverso sistema di giustificazione, ma solo per affermare che tale sistema si può evolvere col passare del tempo. Ciò è esattamente quanto afferma Wittgenstein nel seguente passo dalle *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*:

> Qui l'assurdo è che Frazer rappresenta le cose come se questi popoli avessero una concezione assolutamente falsa (anzi folle) del corso della natura, mentre essi danno solo una strana rappresentazione dei fenomeni. Cioè, se mettessero per iscritto la loro conoscenza della natura, essa non si distinguerebbe *in modo fondamentale* dalla nostra. Solo la loro *magia* è diversa. (37)

Dire che la loro conoscenza della natura non è fondamentalmente diversa dalla nostra significa affermare che anch'essi formano credenze sulle condizioni atmosferiche in base a prove empiriche. Il loro modo di raccogliere ed elaborare tali prove potrà sembrarci "primitivo"; tuttavia ciò ci consente solo di affermare che i loro metodi empirici sono meno sviluppati dei nostri e non che i loro metodi sono completamente differenti dai nostri.
Si potrebbe obiettare che è scorretto tralasciare gli elementi simbolico-religiosi. Wittgenstein stesso, nelle *Note*, ne rimarca l'importanza e critica la metodologia di Frazer, poiché questi cercava di spiegare certe pratiche religiose in termini di forme primitive ed errate di scienza. Ritengo però che questa osservazione, per quanto corretta, non apra la strada a un'interpretazione relativista del pensiero di Wittgenstein. Un conto è infatti dire che, per comprendere differenti pratiche religiose, non possiamo ignorarne gli elementi religiosi e abbiamo il dovere di collegarli (tramite somiglianze di famiglia) a quello che *noi* facciamo, in modo da avvicinarci a tali pratiche e abbandonare atteggiamenti di giudizio grossolani, potenzialmente compromettenti per una ricerca antropologica. Un altro conto è dire, da epistemologi impegnati in un'impresa (almeno parzialmente) normativa, che non possiamo giudicare le loro pratiche epistemiche *prese per come sono*, né giudicarle sbagliate o almeno "primitive" rispetto alle nostre (nel caso lo fossero).[9]
Casi rilevanti a questo proposito sono quelli di alcune tribù africane in cui, anche ai giorni nostri, la figura tradizionale del guaritore sopravvive a fianco di quella del medico occidentale, ed è comunemente consultata (Ghiaroni 2007); o il caso degli Azande descritti da E. E. Evans-Pritchard, che ammettono che il crollo dei granai e il conseguente ferimento delle persone che vi si trovano sotto è conseguenza del fatto che le termiti abbiano mangiato i pali di sostegno dei granai stessi, ma al contempo invocano la stregoneria per spiegare questa calamità.
Evans-Pritchard stesso (1937, 72 [tr. it. 2002, p. 29]) nota che gli Azande distinguono tra il *come* un certo fenomeno si verifica e il *perché* si verifica. Peter Winch sembra propendere per l'idea che vi siano in gioco due nozioni di causalità, osservando che il nostro stesso "concetto di influenza causale non è affatto monolitico" (1964, 38), anche se poi, nel prosieguo della sua trattazione, sembra assumere che il ragionamento in termini di "causa efficiente" (se così si può dire) escluda

9 È interessante come Wittgenstein stesso in *Culture and Value* (72) parli di superstizione come "falsa scienza".

quello in termini di "causa finale" e viceversa.
Verosimilmente, però, tali modi di ragionare sono compatibili, poiché rispondono a esigenze diverse che gli esseri umani possono manifestare. Ciò ci consente di dire che il nostro atteggiamento scientifico è più avanzato nella misura in cui rende conto meglio del loro delle cause *efficienti* dei fenomeni, e allo stesso tempo di ritenere che le loro pratiche magiche non siano un indizio probante circa il fatto che adottino un sistema epistemico diverso dal nostro. Rimane comunque il fatto che, per Wittgenstein, adottando i nostri attuali metodi d'indagine delle cause efficienti, si possa introdurre un tipo di "magia" diverso, oppure si possa del tutto rinunciare a questo elemento, così come a indagare le cause *finali* dei fenomeni.
In effetti, ciò che emerge dai due esempi è semplicemente che la Scienza si caratterizza per la sua indifferenza alle cause finali, poiché la spiegazione scientifica consiste esclusivamente nella scoperta delle cause efficienti dei fenomeni.[10] Gli esseri umani, tuttavia, sembrano naturalmente inclini a ricercare anche le cause finali di ciò che accade loro, nel tentativo di scoprire il significato e il valore di ciò che esperiscono nelle loro vite. Questo è un tratto caratteristico dell'approccio religioso e sarebbe un errore categoriale ridurlo a scienza primitiva, perché ciò confonderebbe cause finali ed efficienti e le loro rispettive motivazioni.
Il fatto che questi due approcci siano indipendenti spiega anche la fede degli Azande negli oracoli (così come la propensione dei membri delle tribù africane contemporanee a rivolgersi alla medicina tradizionale). Come osserva Evans-Pritchard (1937, 194 [tr. it. 2002, p. 124]), gli Azande sono perlopiù scettici nei confronti dei presunti poteri degli stregoni. Ciò non toglie che questi ultimi siano regolarmente consultati per avere una spiegazione del perché di certi accadimenti, o per accertarsi che un certo corso d'azione non sia pericoloso per ragioni mistiche, e perciò da evitare. Vice versa, molti di noi oggi hanno completamente abbandonato questo atteggiamento religioso.
Leggendo le *Note* di Wittgenstein, tutti questi elementi mi appaiono compatibili con la sua concezione. Alcuni passi significativi a questo proposito sono riportati integralmente di seguito:

> Nessun fenomeno infatti è in sé particolarmente misterioso, ma ciascuno lo può diventare per noi, e ciò che contraddistingue lo spirito umano al suo risveglio è appunto che per esso un fenomeno diviene *significante*. Si potrebbe quasi dire che l'*uomo* è un *animale cerimoniale*. Questo è in parte sbagliato, in parte assurdo, ma contiene anche qualcosa di giusto (26, corsivo mio).

> Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di queste azioni è che derivano da una errata concezione della fisica delle cose. (Così fa Frazer quando dice che la magia è essenzialmente fisica erronea o medicina o tecnica ecc. erronea). (*ibid.*)

> Piuttosto, la caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, benché un'opinione—una credenza—possa anche essere rituale, appartenere al rito. (*ibid.*, ma si vedano anche pp. 17, 22)

Qui Wittgenstein distingue tra opinioni e teorie, da un lato, e gli elementi simbolico-religiosi del rituale dall'altro. Sostiene una continuità tra le opinioni e le teorie dei "primitivi" e le nostre, che probabilmente si sono evolute come possibili risposte a domande dello stesso tipo. Tuttavia, gli elementi *simbolici* e *rituali* potrebbero differire e, addirittura, scomparire. Il *disincanto* del mondo prodotto dall'indifferenza della Scienza nei confronti delle cause finali era uno degli elementi

10 Certamente, a partire dalla definizione di Aristotele, la nozione di causa efficiente è stata rielaborata, prima di tutto dalla scienza moderna. Non si ricerca chi ha causato il fenomeno, ma la legge fisica che può spiegare e predire il fenomeno stesso.

caratteristici del suo (nostro?) tempo cui Wittgenstein si opponeva. Secondo lui, la Scienza non era in grado di rispondere alle domande fondamentali che l'uomo si pone sulla vita, domande che avevano tormentato Wittgenstein stesso e che aveva apertamente affrontato nelle sezioni finali del *Tractatus* (6.4-6.7). L'assenza di risposte, per Wittgenstein, sarebbe stata accettabile, purché tali domande fossero rimaste parte della nostra forma di vita, con la possibilità di ricevere almeno una risposta parziale dalle arti e dalla meditazione, specialmente sulle vite dei santi (cfr. von Wright 1978). Tuttavia, Wittgenstein avvertiva che l'affermarsi della Scienza avrebbe determinato, sul lungo periodo, la scomparsa di queste domande dalle nostre vite. La percezione di questa minaccia a ciò che, a suo dire, ci rende realmente umani, sta all'origine del suo attacco nei confronti della Scienza (CV 5-8, 56, 79). Le preoccupazioni di Wittgenstein rispetto agli esiti di un'adesione incondizionata alla Scienza (l'avvento di una forma di scientismo), non hanno tuttavia niente in comune con il *mantra* postmodernista secondo il quale la Scienza è solo uno dei modi di conoscere la realtà, sullo stesso piano delle epistemologie creazioniste degli Zuni e dei Cristiani.

Altri Metodi II

Un altro esempio spesso discusso a questo proposito è il presunto uso di una logica diversa da parte degli Azande. Ciò costituirebbe un esempio dell'uso di un diverso *metodo epistemico*, dato che la logica è ciò che usiamo per connettere tra loro le credenze e da esse trarre conclusioni. Secondo Evans-Pritchard (1937, 24 [tr. it. 2002, p. 2]), gli Azande credono che la stregoneria si trasmetta in maniera patrilineare. Si tratta in particolare di un "tratto fisico ereditario, che consiste in una sostanza nella pancia, chiamata 'sostanza della stregoneria'" (Bloor 1976 [tr. it. 1994, 193]). Talvolta però, gli Azande negano che il figlio di uno stregone sia uno stregone a sua volta. Secondo Winch (1964), ciò mostra che gli Azande non accettano il *modus ponens* e hanno quindi una logica diversa dalla nostra.

Non è tuttavia obbligatorio trarre questa conclusione. Lo stesso Evans-Pritchard argomenta che "gli Azande non colgono la contraddizione, come l'avvertiamo noi, perché il soggetto non ha per loro alcun interesse teorico e per il fatto che quelle situazioni nelle quali essi esprimono le loro credenze nella stregoneria non li costringono a porsi il problema" (1937, 25 [tr. it. 2002, p. 5]). Così, l'atteggiamento degli Azande in questo caso specifico è compatibile con la loro accettazione del *modus ponens* in generale, ossia nella maggior parte degli altri casi. Non si può quindi concludere che essi abbiano una logica diversa dalla nostra.

Un'osservazione simile potrebbe valere anche nel caso dell'accettazione da parte dei cattolici di certi dogmi, come ad esempio il dogma della Trinità, che viola il principio per cui una cosa non può essere una e trina allo stesso tempo. In questo caso, non vorremmo certo affermare che i cattolici hanno una logica differente dalla nostra; diremmo piuttosto che ci sono questioni che rimangono isolate dall'impiego della logica. Riguardo a tali dogmi e nello stesso spirito di queste osservazioni, Wittgenstein scrive:

> Il dogma [cattolico] è espresso in forma di asserzione, ed è incrollabile, ma allo stesso tempo ogni opinione pratica può essere armonizzata rispetto a esso; bisogna ammettere che in alcuni casi il compito sarà più semplice che in altri. Non si tratta di un *muro*, che delimita ciò a cui si può credere, quanto piuttosto di un *freno* che, a livello pratico, svolge la stessa funzione; è come se qualcuno ti attaccasse una zavorra a un piede, per limitare la tua libertà di movimento. È così che il dogma diviene inconfutabile e fuori dalla portata di ogni critica (CV, 28).

Qui Wittgenstein afferma che, quando si tratta di dogmi della chiesa cattolica, i soggetti che vi credono non sono liberi di applicare la logica e i loro metodi epistemici abituali, a dispetto del loro comportamento nella vita di tutti i giorni. I due ambiti, quello religioso e quello ordinario, sono però

sufficientemente separati l'uno dall'altro da non dare adito a problemi.
Sia come sia, Paul Boghossian elenca Wittgenstein tra i pensatori favorevoli all'idea relativistica che gli Azande abbiano una logica diversa dalla nostra (cfr. Boghossian 2006, 70-2, 108-9 [tr. it. 2006, 97-98, 130]). Tuttavia, studi più recenti (cfr. Bloor 1976, 123-30 [tr. it. 1994, 193-204]) indicano che a questo riguardo furono commessi degli errori di traduzione. Ciò che gli Azande credono è che solo i figli "caldi" degli stregoni, la cui sostanza magica nella pancia è attiva, sono effettivamente stregoni. Per questa ragione gli Azande possono razionalmente negare che il figlio di uno stregone, che ha la caratteristica di essere "freddo", è effettivamente uno stregone, nonostante abbia la sostanza magica nella pancia. Nel corso della discussione, Wittgenstein conclude proprio che la nostra traduzione sia da rivedere. Boghossian cita questo passo di Wittgenstein (2006, 108-9 [tr. it. 2006, 130]) senza accorgersi che esso va a sostegno del suo atteggiamento critico nei confronti del relativismo epistemico, come l'esempio della comunità che vende la legna a un prezzo proporzionale alla superficie occupata (OFM, cfr. 143, 148). In questo caso ci troviamo di fronte a un diverso metodo epistemico, seguendo il quale si misurano le quantità in modo insolito e si determinano i prezzi in maniera differente:

> Ora, in che modo potrei mostrar loro che – come direi – chi compera una catasta di superficie maggiore in realtà non compera una quantità maggiore di legna? – Per esempio, potrei prendere quella che secondo il loro modo di vedere è una piccola catasta e trasformarla in una 'più grande', dando ai ciocchi una nuova disposizione. Questo potrebbe convincerli – ma forse direbbero: "Sì, ora è molta legna e costa di più" – e tutto finirebbe qui. – In questo caso diremmo: semplicemente, con le espressioni "molta legna" e "poca legna" questa gente non intende la stessa cosa che intendiamo noi; e ha un sistema di pagamento diverso dal nostro. (OFM, 149)

Wittgenstein sembra dire che ci è possibile immaginare una comunità che adotti un metodo di misurazione e di pagamento per il legname diverso dal nostro. Tuttavia, pensa che, se ci trovassimo ad avere a che fare con questi individui, cercheremmo di convincerli a misurare la legna a seconda del peso e a pagarla di conseguenza, grazie all'uso di una procedura interamente *razionale*; in particolare mostrando loro che la quantità di legna rimane la stessa nonostante il volume e l'area occupati possano cambiare. Se riuscissimo in ciò, il caso in esame non costituirebbe un esempio di metodo epistemico alternativo, quanto piuttosto un caso di *falsa credenza* che spinge una comunità a usare una procedura di misurazione (e pagamento) inaffidabile.
Per contro, se il nostro tentativo dovesse fallire, secondo Wittgenstein dovremmo supporre che, quando dicono "molta legna" o "poca legna", essi non intendano quello che intendiamo noi. Dovremmo quindi concludere di aver commesso un errore quando abbiamo tradotto (anche omofonicamente) le parole di questi individui con "molta legna". Dovremmo perciò rivedere la nostra traduzione, poiché non possiamo violare il principio cardine per cui una cosa (ad esempio una certa quantità di legna) rimane identica a se stessa anche se ne cambiamo la disposizione. Wittgenstein risulta quindi in completo accordo con Boghossian: il solo concepire la possibilità di una comunità diversa, che resiste alla persuasione razionale, non ci porta a scoprire, *ipso facto*, un sistema epistemico alternativo al nostro.

Mitologia
Riguardo alla nozione di mitologia, Wittgenstein scrive:

> Le proposizioni che descrivono questa immagine del mondo potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco, e il gioco si

può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare le regole esplicite.

> La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo dei fiumi dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è. (DC 95, 97)

Appare chiaro, anzitutto, un punto di vista negativo: Wittgenstein non sta dicendo che la nostra immagine del mondo è qualcosa di ingenuo ed errato, come invece gli dèi di Omero, che potrebbe coesistere con altre e differenti immagini del mondo ed essere abbandonata per abbracciarne un'altra. Come scrive altrove:

> È vero che possiamo paragonare un'immagine profondamente radicata in noi [tipicamente, la nostra immagine del mondo] a una superstizione; ma è altrettanto vero che, in ultima istanza, dovremo *sempre* raggiungere un punto fermo, sotto forma di immagine o altro, di modo che l'immagine che sta alla radice del nostro pensare sia rispettata e non trattata come mera superstizione. (CV, 83)

Risulta però ancora difficile stabilire cosa Wittgenstein stia effettivamente proponendo. Per prima cosa, una mitologia è tipicamente discorsiva (è un *logos* a proposito di un *mythos*), mentre qui Wittgenstein insiste sul fatto che acquisiamo la nostra immagine del mondo in maniera tacita, partecipando al gioco, senza che le regole ci siano previamente date. In più punti, insiste anche che, nella nostra vita quotidiana, non menzioniamo quasi mai le proposizioni che compongono la nostra immagine del mondo. Solo quando facciamo filosofia diamo voce a, o persino scopriamo, quelle proposizioni che, a suo dire, descrivono la nostra immagine del mondo (DC 332, 350, 467). Per "mitologia" Wittgenstein intende quindi quelle proposizioni che descrivono la nostra immagine del mondo e che noi "scopriamo" facendo filosofia. Ora, la "cattiva" filosofia porterebbe, a detta di Wittgenstein, alla produzione di una mitologia prettamente "filosofica"[11]; all'idea, promulgata da Moore, per cui queste proposizioni costituiscono le basi della nostra conoscenza del mondo, e che su di esse possiamo fare leva per opporci allo scetticismo. Al contrario la "buona" filosofia, secondo Wittgenstein, ci porterebbe a vedere che queste altro non sono se non *presupposizioni infondate* dei nostri giochi linguistici e pratiche epistemiche, che non possono ragionevolmente essere messe in dubbio, pena la scomparsa di queste stesse pratiche e della possibilità stessa di distinguere tra ciò che è giustificato e ingiustificato, razionale e irrazionale. È la filosofia (quella fatta da Wittgenstein, in contrasto con Moore e lo scettico) che ci consente di esprimere a parole (in un *logos*) e capire appieno ciò che, come ogni mito, fonda la nostra immagine del mondo: il fatto che crediamo in un universo popolato da oggetti fisici e nell'uniformità della natura; che 2 + 2 è uguale a 4; che la terra esiste da lungo tempo ecc. Lungi dal ritenere la nostra immagine del mondo una forma di superstizione, che potrebbe essere abbandonata senza che niente nel mondo cambi, Wittgenstein suggerisce l'esatto opposto, ossia: disponiamo di un'unica e comune immagine del mondo, i cui principi fondamentali possono essere resi espliciti e descritti nella pratica della filosofia, la cui vera funzione può essere apprezzata solo dalla "buona" filosofia.[12] Ovviamente, tale immagine del mondo può subire un'evoluzione, ossia può mutare parzialmente nel tempo, come abbiamo visto prima. Tuttavia, è interessante rilevare il fatto che essa rimane sempre *una sola*. Quello che Wittgenstein di fatto ci dice è che la nostra visione del mondo è plastica, dinamica, eppure unica.
Ho fin qui sostenuto che c'è spazio per un'interpretazione di Wittgenstein in termini di

11 Sui differenti usi di "mitologia" in Wittgenstein, si veda Coliva (2003, 172-7).
12 Secondo Wittgenstein, funzionerebbero in parte da regole con valenza evidenziale e in parte da stipulazioni costitutive del significato.

"razionalismo interno", e che l'idea dell'esistenza effettiva di sistemi di giustificazione diversi ed equivalenti è meno facile da difendere di quanto possa sembrare, anche stando alle idee espresse da Wittgenstein. Possiamo quindi concludere che non fosse un relativista epistemico fattuale.

Wittgenstein relativista virtuale?

Per stabilire se Wittgenstein fosse un relativista virtuale, dobbiamo considerare cosa pensasse della possibilità di avere, almeno in linea di principio, immagini del mondo differenti eppure perfettamente legittime e intelligibili.[13] È indubbio che Wittgenstein abbia ripetutamente immaginato varie comunità, in cui i principi cardine che noi diamo per scontati non sono osservati. L'esempio della comunità che misura la legna in base all'area è calzante. Il fatto che si possano concepire queste comunità sembrerebbe andare a sostegno del relativismo virtuale di Wittgenstein, ossia l'idea che siano concepibili individui con immagini del mondo e, conseguentemente, schemi concettuali completamente diversi. La questione circa il relativismo epistemico di Wittgenstein si ricollega quindi alla questione del suo supposto relativismo *concettuale*. A sua volta, il relativismo concettuale può essere definito come l'idea che sono possibili schemi concettuali diversi, i quali produrrebbero descrizioni del mondo incompatibili, nessuna intrinsecamente corretta ma nondimeno tutte descrivibili in modo intelligibile dal punto di vista del teorico.[14] Dovendo scegliere tra questi schemi, la scelta non potrebbe basarsi sul fatto che uno di essi corrisponde ai fatti meglio di un altro, ma solo su ragioni pragmatiche o addirittura estetiche, se non del tutto sociologiche.[15]

Wittgenstein, però, sembra anche suggerire che, se non riuscissimo a persuadere questi soggetti immaginari dell'errore commesso, dovremmo rivedere le nostre traduzioni: il rifiuto di correggere i loro usi ci dovrebbe indurre a dubitare del fatto che, con le parole che impiegano, essi intendano ciò che intendiamo noi. Il significato di una parola appare come funzione almeno delle inferenze centrali che accettiamo. Per cui, se dovesse risultare che queste ultime non sono accettate, dovremmo concludere che, in effetti, le loro parole hanno un significato diverso da quello che avevamo inizialmente attribuito loro. Secondo Wittgenstein, quindi (come ha sostenuto Barry Stroud, 1965), non sono concepibili pratiche epistemiche radicalmente diverse.[16] Ogni qual volta fossimo indotti a pensare altrimenti, dovremmo concludere di aver fatto un errore di comprensione e che questi individui non intendono quello che intendiamo noi, ad esempio con le parole "molta

13 Alcuni autori, come Marconi (1987, 128), difendono strenuamente l'idea che Wittgenstein fosse un relativista virtuale mentre altri, come Stroud (1965), la negano. Quest'ultimo elabora la propria posizione in contrasto alla lettura radicalmente convenzionalista che Dummett (1959) offre delle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. L'interpretazione di Dummett ha oggi perso credito e, in ogni caso, sarebbe difficile estenderla a *Della Certezza*, in cui non c'è spazio per il convenzionalismo.

14 Cfr. Glock (2007, 392): "Fischiare al buio, come da qualche parte ha scritto Quine, non è il metodo più indicato in filosofia. Il relativismo concettuale sarebbe del tutto privo di mordente se si limitasse alla tesi per cui non possiamo escludere sistemi concettuali alternativi il cui riconoscimento, per ipotesi, ci sarebbe per sempre precluso".

15 Questa caratterizzazione del relativismo è tratta dal mio 2009, e ha alcuni tratti in comune con quella di Glock (2007, 381-2). Spesso si cita, quale esempio in favore del relativismo, il caso proposto da Putnam (1990, 96 [tr. it. 1995, 229-230]) delle due comunità che descrivono un mini-mondo composto dai cerchi *x*, *y*, *z* come un mondo popolato o da tre oggetti, o da sette oggetti (mereologici). Come nota Boghossian (2006, 36-7 [tr. it. 2006, 55]), tuttavia, le due descrizioni non sono realmente incompatibili, poiché non c'è incompatibilità tra il dire che, in un mondo, ci sono tre o sette individui, se nelle due descrizioni la parola "oggetto" significa, di volta in volta, "individuo" o "individuo mereologico". (Considerazioni simili valgono per altri presunti esempi di relativismo concettuale, presentati in Glock 2007, 394). Per annoverare Wittgenstein tra i relativisti concettuali, nemmeno il fatto che credesse nell'arbitrarietà della grammatica è sufficiente, al contrario di ciò che sostiene Glock (2007, 382). Ciò, di per sé, non consente di concludere che schemi concettuali diversi e incompatibili siano intelligibili. L'idea che la grammatica sia arbitraria indica soltanto che il nostro linguaggio e, per Wittgenstein, i nostri concetti non trovano fondamento nella "presunta essenza o forma della realtà, non potendo valere come corretti o scorretti in maniera filosoficamente rilevante" (*ivi*). Io direi: "in maniera metafisicamente fondata".

16 Si vedano anche Zettel (350 [tr. it. 2007]) e Broyles (1974).

legna". Rimane tuttavia il fatto che Wittgenstein ci chiede a più riprese di immaginare tali comunità. Dobbiamo considerarlo incoerente? Come sfuggire a questo dilemma?

Somiglianze di famiglia?

Prima di affrontare questo nodo, vorrei considerare (e respingere) un suggerimento avanzato da Diego Marconi (1987, 132-3). Marconi ritiene che l'idea di una comunità in cui la quantità di legna varia a seconda di come essa è disposta nello spazio è difficile da afferrare perché ci richiede di operare una gran quantità di aggiustamenti al fine di ripristinarne la coerenza; tuttavia, potremmo sempre estendere i nostri concetti per mezzo di somiglianze di famiglia. Così, "poca legna" o "molta legna" significherebbero qualcosa di leggermente diverso da ciò che intendiamo noi, ma potremmo lo stesso comprendere quelle parole per analogia con ciò che significano per noi.

Seppure ingegnosa, questa proposta non mi pare convincente. La nozione di somiglianze di famiglia spiega la nostra applicazione di concetti a casi che non presentano un insieme definito di caratteristiche comuni, e che però esibiscono analogie sufficienti ai fini dell'appartenenza allo stesso concetto. Ora il problema è che, dato che gli esempi in esame sono sotto descritti, non sappiamo se sia possibile trovare le analogie adatte a istituire una somiglianza di famiglia. In generale, sembrano esserci due opzioni: se, in altre occasioni, il loro uso delle parole in oggetto fosse uguale al nostro, allora penseremmo che nella misurazione del legname essi intendano ciò che intendiamo noi, ma abbiano semplicemente delle credenze sbagliate. La comunità non disporrebbe quindi di un sistema concettuale ed epistemico veramente alternativo al nostro. Se, per contro, ci fossero sostanziali differenze di uso, non potremmo ricostruire i "passaggi intermedi" che ci consentirebbero di comprendere i loro usi e di considerarli parzialmente diversi, seppure in qualche modo connessi ai nostri.

Si potrebbe ribattere che ho presentato in modo ingeneroso il suggerimento di Marconi riguardo al primo corno: se una differenza è sufficientemente locale, può contare come differenza concettuale parziale, che noi potremmo comprendere grazie alla sua somiglianza di famiglia coi nostri concetti. Dobbiamo però fare attenzione: se essi intendono qualcosa di leggermente diverso da ciò che intendiamo noi con "c'è molta legna", allora non possiamo tradurre il loro discorso con queste parole. Per capire perché, si consideri quanto segue: potremmo cercare di tradurre la parola portoghese "saudade" con "nostalgia". Ma questo non è il vero significato della parola "saudade", come molti portoghesi potrebbero confermare. Né un non portoghese potrebbe cogliere il significato di "saudade" per via esclusivamente empatica, allo stesso tempo ammettendo che nel suo linguaggio manchi una parola che possa fornirne un'adeguata traduzione. Piuttosto, dovremmo ammettere che, se la *saudade* è veramente qualcosa di diverso dalla nostalgia, allora non sappiamo davvero cosa sia (né cosa "saudade" significhi). Se dovessimo tradurre la parola, sarebbe quindi meglio prendere a prestito l'espressione stessa dal portoghese e aggiungere una nota *parzialmente* esplicativa, che dia un'idea dell'area semantica in cui la parola dovrebbe collocarsi. Perciò, la somiglianza di famiglia non può preservare le differenze concettuali e allo stesso tempo renderle davvero intelligibili. Nella misura in cui queste differenze sussistono, rimangono incolmabili, almeno a un livello fondamentale.

Ciò, in realtà, non dovrebbe sorprenderci: la nozione di somiglianze di famiglia spiega il funzionamento dei nostri concetti e il modo cui li estendiamo in presenza di casi nuovi. Qui, però, non si trattava di estendere il nostro concetto di nostalgia per arrivare ad abbracciare quello di *saudade*; piuttosto si cercava di usare il nostro concetto, *così com'è*, nel tentativo di cogliere quello di *saudade*, mantenendo allo stesso tempo *la differenza tra i due*. Proprio per questo l'appello alla nozione di somiglianze di famiglia non ci è stato d'aiuto: se l'operazione di comprensione per mezzo di somiglianze di famiglia funziona, abolisce ogni differenza operando una parziale trasformazione del concetto. Così, se le differenze vanno preservate, come richiesto dal relativismo,

non è possibile applicare l'idea di somiglianza di famiglia (cfr. Winch 1964, 33).
Si potrebbe controbattere con la seguente proposta: supponiamo che questa comunità usi la legna solo per coprire le superfici, come si fa nella costruzione di pavimenti. Se mostrassimo loro un'asse di legno di peso *x*, *dati i loro scopi*, lo considererebbero un quantitativo di legna minore rispetto a quello costituito da due assi affiancate, dello stesso peso. Ciò non ci consentirebbe, tuttavia, di concludere che questi individui hanno una diversa *pratica epistemica* di misurazione (e pagamento) per la legna, almeno non nel caso in cui si dimostrassero disposti ad ammettere che il peso e, quindi, la quantità di legna rimane la stessa, dicendo ad esempio: "Vediamo bene che il peso è lo stesso, ma nel secondo caso c'è più legna". Questo non basterebbe nemmeno a concludere che il loro concetto di "più legna" differisce dal nostro (come Marconi sembra suggerire e il relativismo stesso richiede). Ciò che essi intendono con "Qui c'è più legna" è semplicemente "C'è *un'area maggiore* di legna"; dati i loro scopi, saranno prevedibilmente disposti a pagarla di più, poiché essa permetterà loro di ricoprire una superficie più estesa. In questo modo, a parità di condizioni, dovremmo modificare la nostra traduzione di conseguenza. Infatti, se per loro *l'unica* utilità della legna consiste nel ricoprire superfici, risulta chiaro perché non sciolgano l'ambiguità tra peso della legna e area occupata e, quindi, perché continuino a utilizzare le stesse parole che servono a indicare la quantità di altre sostanze (come il gelato o la farina), che essi stessi misurano a peso, proprio come noi. Non è quindi per niente scontato che il fatto di immaginare una comunità siffatta ci costringa ad ammettere che abbia una pratica epistemica diversa, oppure un diverso concetto di "molto" (e affini). Al massimo, tale comunità disporrebbe di un linguaggio in cui, per le ragioni appena spiegate, non è necessario distinguere tra peso e area occupata dalla legna, e in cui le parole "molto" e affini sono usate in giochi linguistici disparati, in modi apparentemente inconciliabili.
Ma torniamo al suggerimento di Marconi. Un'altra ragione per cui la nozione di somiglianze di famiglia non ci aiuterebbe a comprendere la comunità deviante è che, se provassimo a estendere il nostro concetto di "molto" in modo da abbracciare il loro uso di tale concetto in rapporto alla legna, introdurremmo una contraddizione tra l'uso di tale concetto in rapporto, ad esempio, al gelato e alla farina, da un lato, e alla legna, dall'altro. La nozione di somiglianze di famiglia, però, spiega il funzionamento dei nostri concetti e la possibilità di applicarli a casi nuovi solo quando queste estensioni non introducano contraddizioni patenti.[17]
L'idea che possiamo veramente comprendere la comunità immaginata da Wittgenstein, mantenendo allo stesso tempo le differenze tra loro e noi, ricorrendo alla nozione di somiglianze di famiglia, è un'idea spuria: se le differenze sono locali, il loro uso sarebbe per noi o un'applicazione errata dei nostri stessi concetti, o l'uso di un concetto diverso, cosa che necessiterebbe di una traduzione più accurata; altrimenti, si tratterebbe di un altro concetto che, però, noi non siamo in grado di afferrare, con il risultato di trovarlo inintelligibile, oppure parzialmente intelligibile solo sullo sfondo di uno schema concettuale molto simile al nostro. Se invece le differenze tra il nostro e il loro uso non sono locali, non possiamo veramente comprendere questa comunità e, nel caso desiderassimo o dovessimo interpretarla, ci troveremmo costretti a cambiare le nostre traduzioni in modo da ristabilire un accordo su ampia scala.

Immagini del mondo alternative come mere possibilità metafisiche. Per un'immagine del mondo infondata eppure universale

Il nostro dilemma era il seguente: come può Wittgenstein chiederci di immaginare presunte comunità radicalmente diverse dalla nostra e allo stesso tempo sostenere che, se cerchiamo di pensarle più a fondo, non possiamo veramente comprenderle e dobbiamo rivedere le nostre

17 Persino Winch (1964, 30) sottolinea che le possibili estensioni devono essere intelligibili alla luce degli usi precedenti.

traduzioni? Detto in altri termini, se queste comunità radicalmente differenti non sono davvero concepibili dal nostro punto di vista (che, dopo tutto, è l'unico che abbiamo) che cosa rimane dell'idea per cui, almeno in linea di principio, è possibile che ci siano comunità differenti, dotate dei loro sistemi epistemici e dei loro schemi concettuali?

Ciò che resta di questa idea è la *possibilità puramente metafisica*[18] che, se certi "fatti naturali" (RF II, xii) fossero stati differenti, o se accadesse "qualcosa di davvero inaudito" (OC 513), potrebbero esistere creature che non credono nell'esistenza di oggetti materiali, che non ragionano come noi, per cui 2 + 2 non fa 4, che non usano i sensi per conoscere il mondo esterno, che non credono che la terra esista da molto tempo prima della loro nascita ecc. Ciò che rimane è quindi la possibilità metafisica che tutto questo potrebbe succedere o potrebbe essere successo. Rimane però una possibilità che non possiamo concepire nel dettaglio, dato il tipo di creature che siamo e il fatto che i nostri concetti sono quelli che sono anche in conseguenza di fatti molto generali riguardanti la nostra natura. Vale a dire, il nostro stesso modo di pensare, quando si imbarca nel tentativo di immaginare comunità sostanzialmente differenti, funziona in modo tale da oscurarle, tramite il ricorso alle conclusioni, gli aggiustamenti e le revisioni che abbiamo passato in rassegna.

Si noti, tuttavia, che ciò non porterebbe a una forma di relativismo virtuale. Il relativismo virtuale richiede che immagini del mondo *radicalmente* diverse siano almeno *concepibili*, ossia immaginabili nel dettaglio e comprensibili dal punto di vista di chi le concepisce. Sulla base di come Wittgenstein conduce i suoi tentativi di immaginazione di comunità radicalmente diverse dalle nostre e nonostante le sue esplicite dichiarazioni, ritengo di poter affermare che in realtà non le ritenesse compiutamente immaginabili. Rimane quindi la seguente domanda: per quale motivo avrebbe dovuto rammentarci che le cose avrebbero potuto o potrebbero essere diverse? Il valore di quello che appare un esercizio puramente speculativo sta, a mio parere, nel fatto di renderci consapevoli dell'*infondatezza* della *nostra* stessa immagine del mondo, ossia della sua *contingenza*.[19] Lo scopo di questo esercizio immaginativo non è provare che immagini del mondo altre sono veramente concepibili, quanto piuttosto renderci consapevoli di quanto la nostra immagine del mondo sia priva di fondamenti; tale immagine è l'unica di cui disponiamo e possiamo ricorrervi per comprendere apparenti deviazioni da essa le quali, laddove concepibili, saranno sempre solo locali. A livello riflessivo, questo esercizio ci insegna anche qualcosa di importante sul nostro modo di pensare, in particolare che esso non oscura la possibilità metafisica di immagini del mondo realmente alternative alla nostra, ma ne oscura piuttosto la concepibilità nel dettaglio dal nostro punto di vista. Ciò a sua volta implica che, se queste immagini si dessero, non potremmo riconoscerle come tali, poiché, incontrandole, metteremmo in atto tutti gli aggiustamenti e strumenti concettuali, che abbiamo passato in rassegna, il cui risultato consisterebbe nell'assimilarle alla nostra. Così, la nostra immagine del mondo e il nostro schema concettuale sarebbero metafisicamente contingenti, e tuttavia per noi ineludibili e, perciò, universali, anche se solo dal nostro punto di vista.

Se è così, dobbiamo allora dare una risposta negativa alla domanda: "Wittgenstein era un relativista epistemico virtuale?". E poiché non abbiamo nemmeno trovato prove che confermino che Wittgenstein fosse un relativista fattuale, la domanda stessa se Wittgenstein fosse un relativista epistemico non potrà che ricevere una risposta negativa. A quanto pare, era semplicemente un anti-fondazionalista. Credeva, cioè, che noi disponiamo di una sola immagine del mondo che, in linea di

18 Si veda anche Broyles (1974). In RF, II, xii, ad esempio, egli scrive che, laddove un soggetto immaginasse che certi fatti naturali fossero diversi da come sono, "formazioni di concetti diverse da quelle abituali gli diverrebbero *comprensibili*" (corsivo mio). Credo che Wittgenstein alluda qui al fatto che, se certi fatti naturali fossero diversi da come sono, la *possibilità* di formare diversi concetti diverrebbe per noi intelligibile.

19 Che la ragione di questo esercizio sia la chiarificazione dei nostri stessi concetti, della nostra immagine del mondo e della loro infondatezza, si può desumere da RF II, xii, DC 513 and CV, 74. Sviluppo ulteriormente questa idea in Coliva 2012b.

principio, potrebbe essere diversa da com'è, se certi fatti naturali fossero a loro volta molto diversi da quelli che sono; o che potrebbe mutare radicalmente se avvenisse qualche fatto del tutto inaudito. Anche se questa immagine del mondo è contingente e può parzialmente evolversi nel tempo (OC 96-99), rimane nondimeno una. E, laddove c'è una sola immagine del mondo (non importa quanto infondata), semplicemente non c'è spazio per il relativismo.
[traduzione dall'inglese di Delia Belleri]

Dipartimento di Studi linguistici e culturali
Largo Sant'Eufemia 19
41100 Modena
Italia
annalisa.coliva@unimore.it

Riferimenti Bibliografici

Bloor, D. (1976/1991). *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge [tr. it. (1994) *La dimensione sociale della conoscenza* (intr. A. Dal Lago) Milano: Cortina].
Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press. [tr. it. *Paura di conoscere: contro il relativismo e il costruttivismo* (ed. it. a cura di A. Coliva) Roma: Carocci].
Broyles, J. E. (1974). "An observation on Wittgenstein's use of fantasy". *Metaphilosophy* 5: 291-7.
Coliva, A. (1999). "Wittgenstein: certezza *versus* scetticismo e naturalismo". In D. Marconi (a cura di), *Naturalismo e naturalizzazione*. Vercelli: Mercurio Edizioni, pp. 169-187.
Coliva, A. (2003). *Moore e Wittgenstein: scetticismo, certezza e senso comune*. Padova: Il Poligrafo.
Coliva, A. (2007). "Lo scetticismo sull'esistenza del mondo esterno". In A. Coliva (a cura di), *Filosofia analitica. Temi e problemi*. Roma: Carocci, pp. 255-80.
Coliva, A. (2008). "The paradox of Moore's Proof of an external world". *Philosophical Quarterly* 58: 234-43.
Coliva, A. (2009). *I modi del relativismo*. Roma-Bari: Laterza.
Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
Coliva, A. (2012a). *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*. Roma-Bari: Laterza.
Coliva, A. (2012b) "Replies to Kusch and Tripodi", in "Replies". *Philosophia. The Philosophical Quarterly of Israel*. On-line first, pp. 1-16.
Dummett, M. (1959). "Wittgenstein's philosophy of mathematics". *The Philosophical Review* 68: 324-48.
Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press. [tr. it. (2002) *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (a cura di E. Gilles; ed. it. a cura di R. Malighetti) Milano: Cortina].
Ghiaroni, S. (2007). "Patologie per l'altare, patologie per l'ospedale. Alcuni casi in un villaggio del Ghana settentrionale". *Achab. Rivista di antropologia* 11: 10-17.
Glock, H.-J. (2007). "Relativism, commensurability and translatability". *Ratio* 20: 377-402.
Haller, R. (1995). "Was Wittgenstein a relativist?". In R. Egidi (a cura di.), *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht: Kluwer, pp. 223-31.
Hintikka, M. and Hintikka, J. (1986). *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
Luckhardt, C. G. (1981). "Wittgenstein and ethical relativism". In *Sprache, Logik und Philosophie, Akten des 4. Internationalen Wittgenstein-Symposium*, 1979. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Lukes, S. (1982). "Relativism in its place". In M. Hollis e S. Lukes (a cura di), *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, pp. 261-305.

Marconi, D. (1987). *L'eredità di Wittgenstein*. Roma-Bari: Laterza.
Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Moyal-Sharrock, D. e Brenner, W. H. (a cura di) (2005). *Readings of Wittgenstein's On Certainty.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Putnam, H. (1990) *Realism With A Human Face*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press [tr. it. (1995) *Realismo dal volto umano* (tr. it. E. Sacchi) Bologna: Il Mulino].
Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press [tr. it. (2004) *La filosofia e lo specchio della natura* (intr. D. Marconi e G. Vattimo; tr. it. G. Millone e R. Salizzoni) Milano: Bompiani].
Strawson, P. (1985). *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*. New York: Columbia University Press.
Stroud, B. (1965). "Wittgenstein and logical necessity". *Philosophical Review* 68: 504-18.
von Wright, G. (1978). "Wittgenstein and his times". Ristampato in *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell (1982).
Winch, P. (1964). "Understanding a primitive society". *American Philosophical Quarterly* 1; ristampato in Kegan, P. (1972) *Ethics and Action*. London: Routledge , pp. 8-49 (da qui i numeri di pagina citati).
Wittgenstein, L. [RF] (1999) *Ricerche Filosofiche* (ed. it. a cura di M. Trinchero) Torino: Einaudi.
Wittgenstein, L. (1975) *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer.* Milano: Adelphi.
Wittgenstein, L. (1967) *Zettel. Oxford: Blackwell* [tr. it. (2007) *Zettel: lo spazio segregato della psicologia* (a cura di M. Trinchero) Torino: Einaudi].
Wittgenstein, L. [DC] (1974). *Della certezza* (intr. A. Gargani; tr. it. M. Trinchero) Torino: Einaudi.
Wittgenstein, L. [OFM] (1978) *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell [tr. it. (1988) *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (tr. it. M. Trinchero) Torino: Einaudi].
Wittgenstein, L. [CV] (1980). *Culture and Value*. Oxford: Blackwell.
Wright, C. (2004). "Warrant for nothing and foundations for free?". *The Aristotelian Society Supplementary* Volume 78: 167-212.