



Fabio Minazzi in Val Veddasca (Varese), sul versante orografico destro, lungo il percorso agro-silvo-pastorale che collega il Passo della Forcora (1179 m.) all'alpeggio di Montertecchio (1338 m.). (Foto di Laura Zanlorenzi).

LE RADICI DELLA RAZIONALITÀ CRITICA: SAPERI, PRATICHE, TELEOLOGIE

Studi offerti a Fabio Minazzi

a cura di
Dario Generali

Vol. I

 MIMESIS

Volume pubblicato con un contributo di Mimesis Edizioni e degli Autori.

MIMESIS EDIZIONI (Milano - Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Centro Internazionale Insubrico - Studi*, n. 21
Isbn: 9788857533483

© 2015 - MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 - 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

PREFAZIONI

- PREFAZIONE DEL RETTORE DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
di Alberto Coen Porisini 19
- PREFAZIONE DEL RETTORE EMERITO DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
di Renzo Dionigi 23

INTRODUZIONE

- PER UN RAZIONALISTA CRITICO. LE RAGIONI DI UN VOLUME
di Dario Generali 29

SEZIONE I SUL FILOSOFARE CRITICO DI FABIO MINAZZI E ALCUNE SUE MORFOLOGIE

- PER FABIO MINAZZI
di Mario Botta 39
- UN RAZIONALISTA NEOILLUMINISTA
di Mario Capanna 41
- UN FECONDO DIALOGO FILOSOFICO:
NOTE SPARSE SUGLI INCONTRI DI LAVORO CON FABIO MINAZZI
di Rolando Bellini 45
- ELOGIO DI UN RAGIONEVOLISTA INCONSAPEVOLE
di Franco Baldini 65
- OSSERVAZIONI SULLA FILOSOFIA DELLA TECNICA DI FABIO MINAZZI IN
TELEOLOGIA DELLA CONOSCENZA ED ESCATOLOGIA DELLA SPERANZA
di Giovanni Carrozzini 69

ANNALISA COLIVA

WITTGENSTEIN SU RITO, FILOSOFIA, SCIENZA E PROGRESSO

Quattro temi a partire
dalle *Note sul Ramo d'oro* di Frazer



Fabio Minazzi con il comandante gappista Giovanni Pesce (*Visone*) che lo premia con la *Medaglia d'oro dell'A.I.C.V.A.S.* (Associazione Italiani Combattenti Volontari Antifascisti di Spagna) *per la ricerca e l'insegnamento*, consegnatagli domenica 12 novembre 2000, nel quadro del convegno *Guerra di Spagna e Resistenza: il coraggio della memoria*, svoltosi nella storica sede dell'Anpi provinciale di Milano (in via Mascagnolo, 6), simposio nel corso del quale è stato presentato il volume *Il coraggio della memoria e la guerra civile spagnola (1936-1939)* scaturito dal lavoro di ricerca storico-quantitativa della classe V G del Liceo Scientifico Statale "G. Ferraris" di Varese in cui all'epoca insegnava Minazzi.

La maggior parte delle *Note sul Ramo d'oro di Frazer* fu scritta da Ludwig Wittgenstein intorno al 1931. Quattro sono i temi principali che emergono. Passarli in rassegna mostra da un lato la "modernità" della posizione di Wittgenstein rispetto all'antropologia, disciplina di cui Frazer fu un pioniere ma che si è sviluppata in maniera assai diversa dalle ipotesi evoluzioniste e dal metodo comparativista da lui sostenuti, e, dall'altro, l'attualità della concezione wittgensteiniana dei rapporti tra scienza, valore e progresso. Mi piace pensare che lo spirito di queste *Note* sia almeno in parte vicino a quello di Fabio Minazzi, collega stimato e caro amico, eui è per me un onore dedicare questo breve saggio.

1. *Primo tema: le concezioni magico-religiose non poggiano su credenze erronche*

Il primo tema della critica wittgensteiniana a Frazer verte sul rapporto tra i miti magico-religiosi da un lato e le credenze sul funzionamento della natura dall'altro. Secondo Wittgenstein, Frazer rappresenta le concezioni magico-religiose come *errori* che dovrebbero essere rimossi (L. Wittgenstein, *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Adelphi, Milano 1967 - d'ora in avanti NRF -, p. 17), mentre a suo avviso nessun atteggiamento religioso è in sé sbagliato. Tuttavia, ogni religione, intesa come teoria, lo è (NRF, pp. 17-18). Per Wittgenstein, infatti, è importante distinguere tra atteggiamento religioso e teoria. Il primo è proprio dell'essere umano, secondo lui, tant'è che arriva a scrivere che l'uomo è «un animale cerimoniale» (NRF, p. 26). Ognuno di noi, nella sua vita anche di tutti i giorni, compie piccoli e grandi riti (da quelli della cura personale, a quelli legati al cibo, al sonno, ecc.), l'osservanza dei quali soddisfa un desiderio o un bisogno, infonde benessere e sicurezza, e l'inosservanza dei quali genera forme di malessere e di ansia. Le teorie, invece,

siano esse di tipo religioso o scientifico, constano di ipotesi e di proposizioni che possono essere vere o false, giuste o sbagliate.

Il rito, secondo Wittgenstein, nasce dal simbolico e dall'effetto di soddisfazione di un desiderio che questo produce (NRF, pp. 20-22, 26). Per quanto riguarda il primo aspetto, Wittgenstein afferma che ogni fenomeno naturale può diventare per noi misterioso o significativo, anche se nessuno in particolare lo è. Alcuni degli esempi che esamina sono: essere colpiti dalla maestà della morte (NRF, p. 20) e la paura che generano il fuoco e altri fenomeni naturali, quali il fulmine e il tuono (NRF, p. 25). Per quanto attiene alla soddisfazione del desiderio, Wittgenstein considera vari casi, ad esempio: baciare l'immagine o il nome dell'amata (NRF, p. 21), la confessione dei peccati (NRF, p. 21), trafiggere il nemico in effigie (NRF, p. 22) e colpire oggetti con un bastone quando si è furiosi (NRF, p. 34). In questi casi si può vedere come il rito soddisfi un desiderio perché o ne anticipa o ne sostituisce, simbolicamente, la realizzazione.

Tutti questi rituali, però, sono compatibili col fatto che chi li mette in atto sa benissimo che così facendo non sta veramente compiendo il gesto o che non c'è un rapporto causale tra il rito e l'accadere del fenomeno invocato (cfr. NRF, pp. 19, 21-22, 33-34, 36-37). Scrive Wittgenstein:

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 interpretazione 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. (NRF, p. 37)

E, in modo sarcastico, nota:

Frazer dice che è molto difficile scoprire l'errore nella magia – questo è il motivo per cui essa sopravvive così a lungo: per esempio una invocazione che abbia lo scopo di attirare la pioggia prima o poi risulterà sicuramente efficace. Ma allora è davvero strano che gli uomini per tanto tempo non abbiano scoperto che prima o poi piove comunque. (NRF, p. 19)

Si noti che per Wittgenstein non è escluso che talvolta il rito nasca da credenze erranee, ma questo non ne coglie l'essenza. A suo avviso un rito non poggia tanto su un'opinione (giusta o sbagliata che sia) quanto su un elemento simbolico e conativo. Pertanto, secondo Wittgenstein, convinto sostenitore della distinzione fatti/valori, non vi può essere errore nel rito (cfr. NRF, p. 21), poiché l'errore può darsi solo là ove vi è rappresentazione della

magia, non là ove vi è semplicemente l'espressione di un desiderio e un atteggiamento non strettamente cognitivo di fronte al darsi di un fenomeno.

2. Secondo tema: descrizione *contra* spiegazione in antropologia e filosofia

Come abbiamo visto, Frazer dà delle spiegazioni causali del rito e riporta quindi quest'ultimo a concezioni per lo più erranee sul funzionamento della natura. Siccome non è questa l'essenza del rito, secondo Wittgenstein, non è neppure compito dell'antropologia quello di fornire (pseudo) spiegazioni causali, consistenti in leggi generali sotto cui sussumere casi particolari per ottenerne una spiegazione. Nulla infatti rende necessario un rito, secondo Wittgenstein, neppure una concezione erronea (NRF, p. 18). L'antropologia deve piuttosto fornire una descrizione del rito. Inoltre, tale descrizione non deve consistere solo nella narrazione degli elementi del rito, ma piuttosto nel produrne una «rappresentazione perspicua» (NRF, pp. 19, 29).

La rappresentazione perspicua, in quest'ambito, dipende dall'accostare i vari aspetti del rito, dal metterli in relazione con altri in parte simili, in parte diversi, dal cercarne degli «anelli intermedi» e consiste nel produrre un effetto di comprensione del rito, che a prima vista ci sembrava incomprendibile e forse anche terribile (NRF, pp. 28-30, 39). Per fare un esempio, consideriamo l'antropofagia rituale, giustapponiamola quindi all'immolazione dell'agnello pasquale, notandone somiglianze (uccisione di un essere vivente di cui ci si ciba) e differenze (non si uccide un essere umano). Proseguiamo quindi accostando questo anello intermedio con l'eucarestia in cui, per chi crede nella transustanziazione, ci si ciba del corpo di Cristo. Notiamo ancora una volta somiglianze e differenze (qui ci si ciba di nuovo del corpo, per di più della divinità, che si presenta però sotto forma di ostia). Infine, consideriamo l'eucarestia secondo i riti protestanti, in cui l'ostia è intesa solo come simbolo del corpo di Cristo o si mangia l'ostia solo per ricordare quanto fatto da Cristo durante l'ultima cena.

Così facendo quello che ci appariva terribile e incomprendibile – l'antropofagia rituale – ci diverrà più comprensibile, per via delle somiglianze con altri riti che comprendiamo o addirittura pratichiamo noi stessi. Il trovare anelli intermedi getta luce, ovvero fa apparire in modo nuovo e comprensibile, quello che prima risultava del tutto misterioso e anche moralmente abominabile. Si noti che, per Wittgenstein, gli anelli intermedi possono essere tanto veri quanto immaginari: «giusto e interessante non è dire: questo è nato da quello, ma: questo potrebbe essere nato così» (NRF, p. 50).

Se la spiegazione causale produce comprensione solo nella misura in cui i rapporti di causa effetto che individua sono veri e sono o leggi generali o casi particolari sussumibili sotto leggi generali, per contro la descrizione perspicua produce comprensione nella misura in cui il fenomeno che ne è oggetto apparirà (più) chiaro a chi cerca di comprenderlo. La descrizione perspicua, quindi, fornisce comprensione in virtù di quello che accade nel soggetto che la produce, o cui viene data. La spiegazione causale, invece, produce comprensione, quando è corretta, indipendentemente dell'effetto che fa sul soggetto che la fornisce o cui viene proposta.

È importante notare che il metodo che Wittgenstein suggerisce di seguire in antropologia è lo stesso che propugnò in filosofia, almeno a partire dagli scritti successivi al *Tractatus logico-philosophicus*. Per Wittgenstein, anche in filosofia, al contrario che nelle scienze, non si deve tendere a una spiegazione causale dei fenomeni, bensì a una loro descrizione perspicua, tale da far apparire non più problematico quello che a prima vista ci risultava incomprensibile. Non a caso, secondo Wittgenstein, il rinvenimento di anelli intermedi e la costruzione di somiglianze di famiglia svolgono un ruolo cruciale nella produzione di una rappresentazione perspicua di quelle aree del nostro linguaggio e, quindi, secondo lui, dei nostri concetti, che inizialmente mal comprendiamo e che danno vita ai cosiddetti "problemi" filosofici. La descrizione perspicua mira semplicemente a dissolvere questi "pseudo-problemi" e, nel farlo, svelle quelle pseudo-teorie filosofiche che si sono prodotte nell'arco della storia della disciplina, anche a causa di un malinteso obiettivo che la disciplina stessa si è data, perseguito per mezzo di una metodologia altrettanto fuorviante. Per ripetere, secondo Wittgenstein il malinteso obiettivo è quello di produrre teorie filosofiche e la metodologia fuorviante è quella di cercare di fornire spiegazioni causali dei fenomeni, quando in realtà la filosofia può solo mirare a fare chiarezza concettuale. Sia il fine che il metodo vanno benissimo nelle scienze, ma, per Wittgenstein, la filosofia non è una scienza: né, per quello che abbiamo visto poc'anzi, sono scienze le cosiddette "scienze" sociali.

Tornando all'antropologia, è importante notare come per Wittgenstein gli esseri umani condividono uno «spirito comune» (NRF, p. 49), cioè un modo comune di sentire ed essere impressionati dagli stessi tipi di eventi. Il metodo per somiglianze di famiglia, basato sul rinvenimento o l'invenzione di membri intermedi, ci permette quindi di ritrovare nelle forme mutevoli dei riti, a seconda della latitudine e del tempo, una medesima forma originaria: nel caso del re sacerdote, in tutte le sue varianti la forma originaria è quella secondo la quale il re che è o è in contatto con la divinità deve perire nel fiore degli anni per il bene della sua comunità o dell'uma-

nità tutta. Questi cicli di morte e rinascita non sono altro, al fondo, che i cicli della vita, che vediamo nel susseguirsi delle stagioni e dei loro effetti sulla terra, ma anche nel mondo animale e umano. In questo Frazer aveva sostanzialmente ragione e Wittgenstein non era così lontano da lui, almeno riguardo alla possibilità di istituire paragoni e somiglianze tra riti praticati da culture molto distanti tra loro nel tempo e nello spazio. La differenza cruciale risiede nel fatto che per Frazer questi riti sono al fondo nulla più che forme di superstiziose fondate su credenze erronee; per Wittgenstein, invece, sono l'espressione del medesimo "spirito" comune agli esseri umani: lo stupore, la meraviglia e il terrore di fronte ai cicli della vita.

Il metodo per somiglianze di famiglia, basato sul rinvenimento e la costruzione di anelli intermedi, volto a produrre una rappresentazione perspicua dei fenomeni studiati tanto in filosofia quanto in antropologia, è l'adattamento del metodo morfologico iniziato da Goethe in riferimento allo studio dei colori e rielaborato da Spengler per lo studio della storia. Non stupisce quindi che sia improntato all'anti-causalismo e all'anti-evoluzionismo. Ciò che occorre però rimarcare, onde evitare spiacevoli fraintendimenti, è che Wittgenstein non era né contro la scienza e le spiegazioni nomologico-causali da essa prodotte, né contro la teoria darwiniana applicata in biologia e all'evoluzione della specie. Riteneva invece improprio lo sconfinamento di questi tipi di spiegazione rispetto ai loro ambiti di validità propri e, in particolare, la loro applicazione in filosofia e in antropologia.

Inoltre, se è vero che Goethe e Spengler sono fonti d'ispirazione per Wittgenstein, non si deve credere né che questi fosse avverso all'ottica newtoniana né che sposasse in toto lo storicismo spengleriano. L'errore che entrambi questi predecessori commettono, secondo lui, è quello di pensare che la forma primigenia che si ripresenta nelle sue molteplici variazioni sia effettivamente un tratto della luce o della storia, soggetto a leggi universali, mentre la forma che si rintraccia nel diverso è, per Wittgenstein, un tratto del nostro modo di interpretare i fenomeni; e il suo rinvenimento nella rappresentazione che ce ne facciamo non ha altra funzione se non quella di soddisfare, forse anche solo temporaneamente, il nostro bisogno di comprensione.

L'oggettività cui si perviene in filosofia e in antropologia utilizzando il metodo delle somiglianze di famiglia è quindi un tipo di oggettività debole: è data dal fatto che le somiglianze (e differenze) rilevate siano intersoggettivamente riscontrabili e non mere impressioni di un singolo interprete, ma non sono tratti metafisicamente determinati che la rappresentazione non fa che rispecchiare. In questo senso l'analogia con le vere e proprie somiglianze di famiglia può essere almeno in parte fuorviante. Sembra infatti chiaro, in quest'ultimo caso, che l'accostamento non fa altro che portare

alla nostra attenzione il fatto che due familiari condividano lo stesso tipo di naso, o lo stesso colore degli occhi e sappiamo oggi giorno che questo trova una precisa spiegazione genetica.

3. Terzo tema: linguaggio, mitologia, noi/loro, in antropologia e filosofia

Secondo Wittgenstein, «nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia» (NRF, p. 31). Per esempio, anche noi parliamo di «anima», proprio come fanno gli uomini delle società studiate da Frazer (cfr. NRF, p. 31). Inoltre, Frazer descrive in modo per noi del tutto comprensibile le usanze di quei popoli con parole quali «ghost» e «shade» (NRF, pp. 27, 30). Ancora, noi diciamo cose come «As dead as death» e rappresentiamo la morte con qualcosa di morto come uno scheletro (NRF, p. 31). La morte è pertanto rappresentata come un'entità, dotata spesso d'intenzionalità, e non come un evento. Quindi nella nostra stessa cultura si mischiano elementi linguistici e figurativi che sono intrisi di significati mitici e religiosi. Dunque, secondo Wittgenstein, Frazer non si avvede che c'è molta più somiglianza tra noi e quelle popolazioni di quanto non creda (cfr. NRF, pp. 30-31).

Il concetto di mitologia emerge spesso in luoghi cruciali della produzione filosofica del secondo Wittgenstein. È quindi utile richiamarne le ricorrenze più salienti. Da un lato, Wittgenstein insiste spesso sul fatto che la cattiva filosofia produce una mitologia, cioè una rappresentazione errata e fuorviante, a volte del tutto insensata, del funzionamento dei nostri concetti. Il caso più eclatante è quello dell'idea di un linguaggio privato, i cui termini dovrebbero avere un significato per principio accessibile unicamente al soggetto. Per Wittgenstein, questa è la conseguenza necessaria della concezione cartesiana del mentale, che sfocia però in uno schietto nonsenso, dal momento che, affinché vi possa essere una distinzione tra usi corretti e scorretti di un termine e quindi un significato affatto, è necessario che vi siano standard pubblici di controllo; viceversa avremmo solo «impressioni di regole» e non vere e proprie regole per l'utilizzo dei termini.

Nelle *Note sul Ramo d'oro* questo tema ritorna, insieme all'idea che le mitologie prodotte dalla cattiva filosofia non hanno il fascino delle mitologie originarie (cfr. NRF, pp. 38-39). Per esempio la concezione dell'anima in Platone, secondo Wittgenstein, è per molti versi simile alla concezione dell'anima di alcune popolazioni malesi, ma ne ha perso tutti gli elementi più evocativi.

La buona filosofia, per contro, svelle le mitologie prodotte da quelle cattive, secondo Wittgenstein, e lo fa attraverso l'analisi del linguaggio. Tale

analisi, infatti, fa emergere come molte delle nostre confusioni filosofiche dipendano dall'aderire, per il fatto stesso di possedere un linguaggio che è espressione di una particolare forma di vita, a una vera e propria mitologia. Per esempio, parliamo dell'anima come di una cosa, o del tempo come di un'entità materiale – una via o sentiero – che collega istanti pensati come luoghi fisici. Osservando l'accedere effettivo dei nostri giochi linguistici, per esempio il fatto che chiediamo che ore sono e che pensiamo che tra due giorni accadrà qualcosa, notiamo che il tempo non è un oggetto, ma è dato dal porre in relazione tra loro alcuni fenomeni. Per esempio, il fatto che un certo evento abbia luogo nel momento in cui la Terra si trova in una determinata posizione rispetto al Sole, oppure che accadrà quando si saranno compiute altre due rotazioni della Terra intorno al suo asse.

Si noti però che non è mai intenzione di Wittgenstein riformare il nostro linguaggio e depurarlo della mitologia in esso inscritta. L'obiettivo è quello di non farsene fuorviare nel tentativo, tipicamente filosofico, di comprensione della struttura del nostro apparato concettuale: non quello di eliminarla perché può talvolta confonderci e condurci in errore. Sin dai tempi del *Tractatus* il linguaggio ordinario, per Wittgenstein, è perfettamente «in ordine così com'è» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1953, p. 98) e anzi, la mitologia in esso inscritta lo pervade come suo elemento vitale.

La nozione di mitologia ritorna infine nell'ultimo scritto di Wittgenstein, *Della certezza*, in cui si dice che le cosiddette «proposizioni cardine» – ad esempio, «La Terra esiste da moltissimo tempo», «Nessun uomo è mai stato sulla Luna» (ante 1969), ecc. – compongono la nostra «immagine del mondo», svolgono una funzione simile a quella delle regole del gioco e costituiscono una sorta di «mitologia» (L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1969, pp. 93-97). Hanno una funzione simile a quella delle regole di un gioco perché, pur avendo la forma di proposizioni empiriche, sono tenute ferme mentre le proposizioni empiriche ordinarie si muovono all'interno del gioco da esse costituito. Sono però simili a una mitologia poiché, secondo Wittgenstein, non sono tenute salde perché vere ed evidenti come tali. Un esempio di proposizione cardine in *Della certezza* è «Nessun uomo è mai stato sulla Luna», che per noi non svolge più quella funzione, ma è una proposizione empirica ordinaria falsa. Più difficile immaginare che possa dimostrarsi falso che la Terra esiste da moltissimo tempo, che è un'altra proposizione cardine in *Della certezza*. Secondo Wittgenstein, però, questo è funzione del ruolo che essa svolge all'interno del nostro sistema di proposizioni empiriche e di discipline scientifiche, che la rendono particolarmente ben trincerata rispetto alla possibilità di falsificazione.

La mitologia depositata nel nostro linguaggio, quindi, non è, come tale, una scienza erronea; è piuttosto un insieme di proposizioni che guidano le nostre forme di rappresentazione e le nostre pratiche epistemiche, rendendo possibile l'accumulazione di evidenze e la produzione di giustificazioni e conoscenze. In questo senso, ne costituiscono l'elemento vitale. Ciononostante sono pur sempre proposizioni abbandonabili, così come si sono di fatto abbandonati gli dei di Omero; l'apparenza contraria è generata dal fatto che tutto il nostro sistema di conoscenze empiriche attuali parli a loro favore e nulla contro. Ma sarebbe un errore pensare che questo sia una prova della loro verità perché il nostro sistema di prove dipende, per la sua esistenza, dal darle per scontate e dal tenerle per vere.

Avvedersi di quanta mitologia sia depositata nel nostro linguaggio e del ruolo che essa svolge rispetto alla nostra rappresentazione e comprensione della realtà può farci capire, secondo Wittgenstein, quale profonda affinità vi sia anche con quegli esseri umani che sono distanti da noi dal punto di vista religioso e rispetto al grado di sviluppo scientifico e tecnologico.

4. Quarto tema: contro Frazer, epitome dei mali della sua epoca

Per il fatto di voler dare spiegazioni causali del rito, Frazer viene criticato aspramente da Wittgenstein, che di lui dice: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi»; e anche che «le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse» (NRF, p. 28). Ma la critica dipende dal fatto che in effetti dando (pseudo) spiegazioni del rito Frazer ne rende impossibile la comprensione.

Per Wittgenstein questo è anche uno dei mali del XX secolo e quindi della cultura soprattutto anglo-americana del tempo (cfr. NRF, p. 28). In effetti, il problema, secondo Wittgenstein, è che l'affermarsi della scienza è coinciso, almeno nella società del suo tempo, con l'affermazione dello «scientismo» e cioè con l'idea che vi siano *solo* relazioni causali tra eventi e che ogni forma di comprensione del reale debba risolversi nel rinvenire le cause efficienti dei fenomeni.

Non solo, per Wittgenstein è anche problematico che si affermi un'idea di progresso dell'umanità che coincide col grado di somiglianza di una società rispetto a quella dominante, in cui le supposte opinioni erronee dei riti magici vengono sostituite dalle vere spiegazioni causali fornite dalla scienza. Questa idea di progresso dell'umanità per Wittgenstein è del tutto insensata. In *Pensieri diversi*, Wittgenstein si oppone alla concezione della storia come processo lineare. Nulla vieta di pensare, secondo lui, che inve-

«la storia proceda secondo «una linea curva che cambia continuamente direzione» (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1988 - d'ora in avanti PD -, 1929, p. 3e). Invero, Wittgenstein trova che «la concezione veramente apocalittica» della storia «sia quella in cui le cose non si ripetono» (PD, 1947, p. 56e) e che quindi si stia di fatto marciando in linea retta verso la fine dell'umanità (cfr. *ivi*). In maniera connessa a questa visione, Wittgenstein scrive che la scienza e l'industria porteranno forse l'umanità alla sua fine, sia perché provocheranno dolore e pena nel loro cammino, sia perché causeranno una sorta di «globalizzazione» (PD, 1947, p. 63e) ove non potrà più esserci pace, sia infine perché avranno il potere di «decidere le guerre» (cfr. *ivi*). Parole, queste, che oggi suonano tristemente profetiche.

Inoltre, non ritiene che la «forma» del progresso che caratterizza la nostra cultura, secondo la quale si deve «costruire» un edificio, reale o teorico, sia di particolare interesse (PD, 1930, p. 7e). Questa costruzione teorica e questa fede nel progresso caratterizzano la riflessione dello scienziato. Wittgenstein dice che non intende suggerire che siano sbagliate o erronee (PD, 1930, p. 6e), ma solo che sono solo una delle forme di comprensione cui si può essere interessati. Wittgenstein, invece, prova interesse per «il fare progressi» che dipende semplicemente dal «fare chiarezza» e ottenere «rappresentazioni perspicue». Entrambe queste cose, per Wittgenstein, «hanno valore in sé» e non solo se possono venire poste al servizio della costruzione di una teoria (PD, 1930, p. 7e). È per tale ragione che Wittgenstein scrive: «Non miro allo stesso bersaglio degli scienziati e il mio modo di pensare è diverso dal loro» (PD, 1930, p. 7e). E ancora: «Posso trovare interessanti le questioni scientifiche, ma non mi 'prendono' davvero mai del tutto. Solo le questioni *concettuali* ed *estetiche* lo fanno. Al fondo, sono indifferente alla soluzione dei problemi scientifici; ma non a quella dei problemi dell'altro tipo» (PD, 1949, p. 79e). Però, in realtà, Wittgenstein ritiene anche che i problemi «grandi» siano quelli di cui si occupa la filosofia per come lui la intende e non quelli di cui si occupa la scienza (PD, 1931, p. 10e). Ed essendo problemi che nascono dalla mancanza di chiarezza concettuale, non è un caso che non vi sia un reale progresso in filosofia.

Infine, Wittgenstein afferma che le *Ricerche filosofiche* sono scritte per «una ristretta cerchia di persone» (PD, 1931, 10e), per il fatto di essere improntate alla sola ricerca della chiarezza e della rappresentazione perspicua. Sono scritte, in ultima istanza, per coloro che ne condividono l'impostazione di fondo e non sono invece attratti dalle idee di spiegazione causale, di costruzione di una teoria e di progresso; per coloro quindi che, come Wittgenstein, non trovano «congeniale» «lo spirito della corrente dominante all'interno della cultura europea ed americana» (PD, 1930, p. 6e. Cfr. 7e-8e).

Questo però non significa affatto che Wittgenstein fosse antiscientifico. Il punto per Wittgenstein è che ci sono varie dimensioni che caratterizzano l'essere umano: una è la sua ricerca della verità e della conoscenza. Da questo punto di vista la scienza va benissimo. Un'altra, però, ha a che vedere col rapporto con la vita e il suo senso. Su questo la scienza non ha nulla da dire, secondo Wittgenstein. *Come e perché* vivere in certo modo non è oggetto d'interesse scientifico. La dimensione del valore è quindi del tutto estranea alla scienza. Ma sarebbe inumano, per Wittgenstein, fare a meno di questa dimensione, che si esplicita nelle scelte di vita, nell'arte e negli aspetti religiosi e rituali dell'esistenza.

A questo proposito scrive: «l'essere umano deve svegliarsi allo stupore [...] La scienza è un modo per mandarlo di nuovo a dormire» (PD 1930, p. 5e). E ancora: «Le persone oggi pensano che gli scienziati esistano per istruirle, i poeti e i musicisti per dar loro piacere. L'idea che questi *abbiano qualcosa da insegnar loro* non gli sovviene neppure» (PD 1939, p. 36c). Quello che per Wittgenstein i poeti e gli artisti hanno da insegnare pertiene al valore sia esso etico o estetico (ma Wittgenstein, nel *Tractatus*, aveva detto che «etica ed estetica son uno» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1921, 6.421)). La scienza, per contro, spiega i fatti e non ha nulla da dire sul valore. Ridurre quindi ogni spiegazione a spiegazione causale fa venir meno il senso e l'interesse per spiegazioni che non sono causali e che nulla hanno a che vedere coi fatti, ma che molto hanno a che vedere coi valori. In questo senso, il progressivo avanzamento del modello scientifico è una minaccia, per Wittgenstein, perché aliena l'uomo da ciò che in realtà vi è di più importante nella sua vita, cioè il valore.

L'errore di Frazer appare quindi molto grave agli occhi di Wittgenstein, ed è per lui l'epitome di quanto vi è di più sbagliato nella cultura dominante della sua epoca, perché, fornendo spiegazioni causali del rito e dando una spiegazione storico evolutiva delle società umane, rende incomprensibile e privo di valore proprio quanto nella nostra vita e nelle società umane è espressione della dimensione del valore e le rende, per ciò stesso, società propriamente umane e non solo animali o di macchine.

5. Conclusioni

Vi è la tendenza ancor oggi in Italia e non solo a considerare Wittgenstein o un semplice precursore delle idee del neopositivismo logico del Circolo di Vienna, o un mero filosofo del linguaggio ordinario. Leggere o rileggere le *Note sul Ramo d'oro di Frazer* può invece gettar luce sul fatto

che Wittgenstein fu, anche là ove non compaiono affatto pronunciamenti espliciti, un filosofo della cultura, in molte accezioni del termine. Da un lato perché si è espresso circa la metodologia da adottare in antropologia; dall'altro perché si è misurato con gli aspetti salienti della cultura del suo (e del nostro) tempo, in particolare il ruolo della scienza e le idee di spiegazione causale e di progresso. Infine, perché la singolare metodologia filosofica sviluppata e messa in atto in particolare dopo il *Tractatus* per un verso dà importanza cruciale a nozioni sociali e culturali – dalla nozione di gioco linguistico e di forma di vita a quella di regola; da quella di immagine del mondo a quella di mitologia – che vengono utilizzate per fare chiarezza in ambiti tanto vasti quanto la filosofia del linguaggio, della mente e la teoria della conoscenza; per un altro, si pone come critica e alternativa rispetto alla metodologia standard nella filosofia del suo (e del nostro) tempo. E lo fa, lo abbiamo visto, perché ritiene che, al fondo, nasca da uno «spirito comune» che contraddistingue gli scienziati, i filosofi e la cultura dominante, rispetto al quale si sentiva profondamente estraneo. In questo, credo, Wittgenstein è oggi quanto mai attuale.

Riferimenti bibliografici

- Andronico M., *Giochi linguistici e forme di vita*, in D. Marconi (a cura di), *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 241-286.
 Andronico M., *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città de sole, Napoli 1998.
 Bouveresse J., *Wittgenstein antropologo*, in Wittgenstein, *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, pp. 57-90.
 Coliva A., *Moore and Wittgenstein. Scepticism, certainty and common sense*, Palgrave Macmillan, London 2010.
 Frazer J., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
 Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1921.
 Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1953.
 Wittgenstein L., *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Adelphi, Milano 1967.
 Wittgenstein L., *Della certezza*, Einaudi, Torino 1969.
 Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1988.
 Wittgenstein L., *Filosofia*, Donzelli, Roma 1996.