

[Originale]

«La parola ha un'anima»: significato, musica e scrittura in Wittgenstein

MOIRA DE IACO
Università del Salento
Italia
✉

Sommario: Questo articolo si propone di mostrare in che senso, entro la prospettiva della filosofia del linguaggio wittgensteiniana, si può dire che la parola non ha un'anima, giacché sarebbe fuorviante attribuire ad essa una tale entità da intendere come il suo significato, ovvero come ciò che le dà vita, e in che senso è possibile invece dire che la parola ha un'anima che si esprime esteriormente negli elementi estetici, nel suo farsi musica e gesto rendendo così unico il suo uso entro un certo determinato contesto. Per via dell'anima delle parole, la scrittura, quella poetica come quella filosofica, non può seguire un binario unico, non può muoversi in modo lineare, ma ha bisogno di prendere forma incrociando i pensieri.

Parole chiave: Linguaggio – Estetica – Pratiche linguistiche.

[Full paper]

“The Word has a Soul”: Meaning, Music and Writing in Wittgenstein

Summary: The purpose of this paper is to show in which sense, within the perspective of Wittgenstein's philosophy of language, it can be said that the word does not have a soul, since it would be misleading to attribute to it such an entity understood as its meaning or as what gives life to it; and in which sense it is possible to say that the word has a soul that expresses itself outwardly in the aesthetic elements, in its way of making music and gesture making its use so unique within a certain context. Due to the soul of the words, the writing of poetry as well as philosophy, can not follow a single track, can not move in a linear way, but should take form intertwining thoughts.

Keywords: Language – Aesthetics – Linguistic Practices.

1. Introduzione

Quando Wittgenstein cominciò a dare forma alla filosofia che stava sviluppando nei primi anni trenta ci furono almeno due importanti punti di riflessione intorno ai quali ruotò il suo lavoro e sui quali si concentrerà la prima parte di questo contributo: l'antidogmatismo e la critica della concezione pneumatica del linguaggio. Questi due elementi operano già durante le lezioni di Wittgenstein tenute a Cambridge dal 1933 al 1935, i cui contenuti sono stati dettati e sono giunti a noi nei testi che conosciamo con il nome di *The Blue Book* e *The Brown Book* ([1958]; Ts-309 e Ts-310). L'argomentazione del *Blue Book* —che sarà oggetto d'analisi della prima parte del presente contributo— evidenzia in che senso, per Wittgenstein, non si può dire che una parola abbia un'anima: può essere un gioco linguistico metafisico, e dunque fuorviante, usare la parola "anima" per spiegare il significato delle parole.

Nella seconda parte emergerà il ruolo degli aspetti musicali, gestuali, in senso lato potremmo dire estetici, del nostro linguaggio, nel pensiero di Wittgenstein, alla luce dei quali, per Wittgenstein ha senso dire, in certi giochi linguistici, che le parole hanno un'anima ed è ammesso parlare di un'anima delle parole senza che si generino confusioni filosofiche. Il linguaggio non è sempre chiamato a svolgere una semplice funzione informativa; anzi, spesso, come accade con i brani musicali, il linguaggio parla da sé,¹ ovvero è in grado di parlare prima ancora che ci sia qualcuno che voglia comunicare qualcosa con esso.

Per Wittgenstein, il filosofo consapevole tanto dei limiti —gli usi fuorvianti inconsapevoli delle parole— quanto delle potenzialità del linguaggio, come la capacità delle parole di liberarsi dal giogo semantico che le piega a un'unica funzione, sceglie di dar forma ai suoi pensieri più nel modo in cui lo fa il poeta che in quello in cui lo fa uno scienziato. Wittgenstein scrive infatti, non a caso, le *Ricerche filosofiche* [1953] —l'opera che a lungo ha pensato di pubblicare in vita ma che uscirà postuma— in una forma non didattica, non lineare, non analitica nel senso in cui lo è la forma di un testo scientifico, il quale prende in esame un contenuto *step by step* per giungere a formulare una teoria (cf. Pichler 2016). La scrittura delle *Ricerche* va avanti e indietro, a destra e a sinistra e poi ancora avanti e indietro, incrociando i pensieri, lasciandosi in qualche modo guidare da essi.

¹ „Die Sprache muß für sich selbst sprechen“ (Ms-114, 33r),
<[http://www.wittgensteinsource.org/BTE/Ms-114,33r\[3\]_n](http://www.wittgensteinsource.org/BTE/Ms-114,33r[3]_n)>

Questa forma, la *criss-cross form* delle *Philosophical Investigations*, è argomentata da Pichler (2013; 2016). Attraverso l'argomentazione di Pichler è possibile mettere in luce come la filosofia del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* non possa in realtà avere altra forma che quella che ha, ovvero come la scelta di formare i pensieri contenuti nelle *Ricerche* sottoforma di «schizzi paesaggistici» —come lo stesso Wittgenstein li descrive nella Prefazione— non sia casuale e non sia frutto di un'incompletezza di pensiero o di un'incapacità wittgensteiniana di dar forma compiuta alla sua filosofia, bensì sia connaturata alla visione del linguaggio e della filosofia —la quale, in modo imprescindibile, prende vita nel linguaggio— che il Wittgenstein delle *Ricerche* aveva maturato.

2. L'idea del significato come principio di vita della parola

Nel *Blue Book* (Ts-309 [1958]) emerge una contrapposizione, potremmo dire, programmatica a un certo modo di fare filosofia assimilando il metodo delle indagini filosofiche a quello delle scienze, per cui secondo Wittgenstein si avverte un forte desiderio di generalità (*craving for generality*) o, si potrebbe anche dire, si assume un atteggiamento sprezzante nei confronti del particolare² che porta alla formulazione di perniciosi dogmi. Questo desiderio ardente di generalità, dice Wittgenstein, è il risultato di alcune tendenze connesse con particolari confusioni filosofiche (Ts-309, 27; cf. [1958](1983): 26):

1) la tendenza a cercare qualcosa in comune a tutte le entità, un termine generale sotto il quale farle ricadere: per esempio, con il nome generale «linguaggio» pensiamo di designare qualcosa di comune a tutto quel che chiamiamo così individuando ciò che è identico a tutti gli usi di «linguaggio», un'identità fissa, mentre in realtà c'è sì qualcosa in comune tra i differenti usi della parola «linguaggio», ma non è tuttavia qualcosa di comune a tutti; alcuni usi hanno in comune un aspetto, altri ne hanno in comune un altro, altri ancora incrociano aspetti in comune tanto con gli uni quanto con gli altri: Wittgenstein preferisce perciò parlare di *somiglianze di famiglia* tra i membri di una stessa famiglia, di uno stesso nome generale.

2) A questa tendenza è connessa quella, radicata nelle nostre consuete forme d'espressione, che ritiene che una volta appreso un nome generale si sia entrati in possesso di un'immagine generale dell'oggetto da contrapporre a tutte le

² Così egli si esprime: "Instead of 'craving for generality' I could also have said the contemptuous attitude towards the particular case" (Ts-309, 29; cf. [1958](1983): 28).

immagini particolari che di esso si possono trovare (Wittgenstein [1958](1983): 27).

3) Interconnessa con le tendenze precedenti vi è l'idea che abbiamo di quel che accade quando entriamo in possesso di un termine generale, frutto della confusione tra stato mentale —stato di un ipotetico meccanismo mentale— e stato di coscienza (cf. Ts-309, 2), per cui l'idea di un ipotetico meccanismo mentale celato dietro l'ottenimento di un'idea generale corrispondente a un nome generale viene scambiata con uno stato di coscienza, con qualcosa di immediatamente presente alla nostra coscienza (cf. Wittgenstein [1958](1983): 27).

4) E, infine, abbiamo la tendenza dei filosofi ad avere sempre davanti agli occhi il metodo della scienza che pone l'irresistibile tentazione di fare domande e rispondere a esse nello stesso modo in cui lo fa la scienza, ovvero riducendo la spiegazione di un fenomeno naturale al più piccolo numero possibile di leggi naturali; e, in matematica, di unificare il trattamento di differenti argomenti generalizzando i problemi (cf. Ts-309, 28), scomponendo le questioni dal complesso al semplice in modo da poter spiegare e definire unificando in concetti (cf. [1985](1983): 28).

Wittgenstein ci mostra come queste tendenze siano al lavoro quando si pensa il funzionamento del nostro linguaggio, per cui si perdono di vista i casi particolari, si classificano le parole secondo classi di sostantivi, verbi, aggettivi, senza badare alle differenze e si ipostatizzano sostanze o processi metafisici laddove non si trovano corrispondenze nel mondo fisico. Si generalizzano gli usi delle parole, le quali vengono spiegate identificando un'entità fissa —il significato— i cui meccanismi che lo generano sarebbero di natura occulta. Wittgenstein si contrappone all'idea che per spiegare il funzionamento del nostro linguaggio si debba ricorrere a dei processi occulti regolati dalla mente, per via dei quali soltanto il linguaggio può funzionare. Egli dice:

Sembra che vi siano *certi definiti* processi mentali connessi con il funzionamento del linguaggio (processi attraverso i quali soltanto il linguaggio può funzionare): Il processo del comprendere [*understanding*] e il processo dell'intendere [*meaning*]. Senza questi processi mentali i segni del nostro linguaggio sembrano morti, e potrebbe sembrare che l'unica funzione sia provocare tali processi, e che queste siano le cose cui realmente noi dobbiamo interessarci. Così, alla domanda, quale sia la relazione tra un nome e la cosa che esso denomina, tu propenderesti a rispondere che quella relazione sia psicologica, e forse, nel dire ciò,

penseresti in particolare al meccanismo dell'associazione. —Ci viene la tentazione di pensare che il funzionamento del linguaggio consista di due parti: una parte inorganica, la manipolazione dei segni, e una parte organica, il comprendere questi segni, l'intenderli, l'interpretarli, il pensare. Queste ultime attività sembrano aver luogo in uno strano *medium*: la mente, o spirito, o psiche [*mind*]; e il meccanismo della mente (la cui natura, a quanto sembra, noi non comprendiamo del tutto), può produrre effetti che nessun meccanismo materiale potrebbe produrre ([1958](1983): 8-9; Ts-309, 5).

Se si pensa che il linguaggio viva di processi mentali per cui processi organici come il nostro parlare, il nostro scrivere o leggere, funzionano solo in quanto parallelamente ad essi nella nostra mente avvengono processi inorganici quali il voler dire (*meaning*), ossia l'attribuzione di significato a una certa combinazione di fonemi o grafemi, a seconda che si tratti rispettivamente di una corrispondenza con un processo organico di tipo orale o di tipo scritto, e il comprendere (*understanding*), che sarebbe l'associare mentalmente i significati alle tracce che si odono, si leggono o si scrivono, ne consegue allora che si concepiscono i segni del linguaggio come composti di due parti: una parte materiale, la combinazione di fonemi o grafemi, e una immateriale, quella dell'entità detta «significato», prodotto di un processo mentale di associazione di un oggetto, a sua volta di natura materiale nel caso in cui la corrispondenza sia con un oggetto del mondo fisico, con qualcosa di concreto, oppure immateriale nel caso in cui vi sia corrispondenza con un contenuto astratto, oggetto o idea in un mondo metafisico. I processi mentali di associazione sono genericamente riconducibili al pensare, considerato il processo interno per eccellenza mediante cui il soggetto si ritiene presente a se stesso e ritiene presenti a se stesso gli oggetti del suo pensiero.³ Entro questa concezione, il significato inteso come prodotto del pensiero assume le sembianze di un mito configurandosi come il principio vitale del segno, ciò che lo anima, che lo rende vivo, che gli permette di avere una funzione all'interno del linguaggio, qualcosa di ineffabile, tanto invisibile quanto importante.

Wittgenstein sostiene che siamo indotti a pensare così il funzionamento del nostro linguaggio dall'uso ingannevole che facciamo dello stesso linguaggio: «e quando noi ci angosciamo sulla natura del pensare, la perplessità, che noi

³ A questo proposito Wittgenstein scrive che si potrebbe dire che «in tutti i casi con "pensiero", s'intende quello che nella proposizione c'è di vivente. Ciò senza cui la proposizione è morta; una pura e semplice successione di suoni o una successione di figure scritte» ([1967](1986): §143).

erroneamente riteniamo concernere la natura di un *medium*, è una perplessità prodotta dall'uso ingannevole (fuorviante) del nostro linguaggio» (Ts-309, 9; [1958](1983): 12). Sono i nostri stessi modi d'uso del linguaggio a fuorviarci. Usiamo la parola «pensare» come usiamo la parola «mangiare» e immaginiamo che in luogo del pensare avvenga un processo come in luogo del mangiare, solo che il processo del pensare non sarebbe di ordine fisico, bensì metafisico. Allo stesso modo siamo portati a credere che al sostantivo «significato» debba corrispondere una sostanza come ve ne corrisponde una al sostantivo «sedia» e non trovandola nel mondo fisico ne ipostatizziamo una di ordine metafisico, un'entità immateriale prodotta dal pensiero:

Forse la ragione principale per cui siamo tanto propensi a parlare della testa come la sede (il luogo) dei pensieri è questa: —l'esistenza delle parole «pensare» e «pensiero» accanto a parole che denotano attività (corporee) come scrivere, parlare, etc. ci induce a cercare attività, differenti da queste ma analoghe, corrispondenti alla parola «pensare». Quando le parole del nostro linguaggio comune hanno *prima facie* grammatiche analoghe, siamo inclini a tentare di interpretarle in modo analogo, ovvero cerchiamo di estendere l'analogia (Ts-309, 11-12; trad. mia).

Giacché al filosofo non interessano gli aspetti causali del linguaggio, dice Wittgenstein, per cui non gli importa quale meccanismo cerebrale sia la causa del nostro far uso dei segni, se proprio dobbiamo nominare qualcosa che dà vita al segno, dobbiamo dire che questo qualcosa è il suo uso (*cf.* [1985](1983): 10). Se il significato del segno, ciò che del segno riteniamo importante, è un'immagine che prende vita nella mente quando vediamo o udiamo un segno, allora Wittgenstein ci invita a sostituire quest'immagine con qualcosa di visibile come un'immagine dipinta o modellata (*cf. Ibid.*): ci accorgeremo così che una tal sorta di immagine pensata come coesistente al segno non sembra più dare vita al segno. Wittgenstein conclude perciò che è solo il carattere occulto di quell'immagine mentale a farci pensare che essa funga da anima del segno (*cf. Ibid.*):

L'errore di cui siamo responsabili potrebbe dirsi così: cerchiamo l'uso di un segno, ma lo cerchiamo come se esso fosse un oggetto coesistente al segno (una delle ragioni di questo errore è di nuovo che noi cerchiamo «qualcosa corrispondente a un sostantivo»). Il segno (la frase) ottiene il

proprio significato dal sistema dei segni, dal linguaggio a cui appartiene (Ts-309, 7; tr. mia).

Il segno riceve il significato dal sistema dei segni entro il quale esso trova uno o più usi. Sono questi a permettere al segno di funzionare: senza una prassi linguistica i segni non sarebbero significanti. Il significato non è qualcosa che appartiene al segno, un oggetto a esso coesistente e a esso appartenente come una proprietà privata, nascosta, per via della quale il segno ha vita: la sua anima. Potremmo dire che i segni *sono* dei significati, sostituendo il verbo essere ad avere, in modo da aggirare la trappola che qui ci tende la grammatica.

Ecco che il significato —così «riportato a terra»— per Wittgenstein non è altro che la spiegazione del significato: per comprendere cosa intendiamo con significato dobbiamo provare a spiegare il significato e far questo non vuol dire indagare spazi occulti, bensì mostrare gli usi dei segni.⁴ Quando parliamo e ci comprendiamo le parole con cui comunichiamo sono dei significati e non occorre fermarsi a riflettere su di essi scindendoli dai segni quasi come se essi fossero due entità separabili. Tuttavia, tutte le volte che qualcosa non funziona come dovrebbe nel corso di una comunicazione, pensiamo ad esempio ai casi di fraintendimento o a quelli in cui si ha una conoscenza linguistica carente, ci fermiamo a interrogare i segni distinguendone i significati, ovvero distinguendo il contenuto semantico dai grafemi o fonemi in cui esso si dà. In questi casi il significato prende la forma di un'interpretazione, ovvero di una spiegazione, del segno, più precisamente possiamo dire che prende la forma di un'interpretazione dell'uso del segno.

3. Musicalità, gestualità, fisionomia delle parole

Il significato, così inteso, non è dunque lo pneuma della parola, bensì piuttosto qualcosa di molto terreno: è quello che troviamo, per esempio, nel vocabolario; è l'interpretazione di una parola, ci fornisce le istruzioni per usarla. Leggiamo perciò in un passo wittgensteiniano che „Bedeutung kommt von deuten“: la parola «significato» in tedesco contiene la radice della parola «interpretare» e da questa proviene (Ms-114, 48v);⁵ è uno strumento a cui ricorriamo quando

⁴ In tal senso Wittgenstein scrive: “Studying the grammar of the expression ‘explanation of meaning’ will teach you something about the grammar of the word ‘meaning’ and will cure you of the temptation to look about you for something which you might call the ‘meaning’” (Ts-309, 1).

⁵ [http://www.wittgensteinsource.org/BTE/Ms-114,48v\[4\]_n](http://www.wittgensteinsource.org/BTE/Ms-114,48v[4]_n)

siamo in difficoltà perché non abbiamo familiarità con alcune parole. Questo accade tuttavia solo di tanto in tanto, in quanto nella maggior parte dei casi un sentimento di familiarità permette un uso immediato del linguaggio e in tutti questi casi possiamo dire che il significato è un volto noto a cui immediatamente reagiamo, con cui spontaneamente interagiamo: per Wittgenstein, infatti, le parole che in gran parte si ripetono, ci sono estremamente familiari come volti ben noti (cf. Wittgenstein [1953]: §167). Pensa che, dice Wittgenstein, «l'aspetto di una parola ci è familiare in grado analogo a quello in cui ci è familiare il suo suono» (*Ibid.*). Come scrive Gargani, «fisionomia, musicalità, ritmo, familiarità e gestualità costituiscono quei tratti che contribuiscono a formare», quella che possiamo chiamare con Wittgenstein, «l'atmosfera della parola» ([1982](2004): §726): non si tratta di qualcosa di etereo, bensì di ciò che caratterizza la parola dal punto di vista estetico, degli elementi in cui essa si manifesta rapportandosi alle circostanze e ai parlanti, di ciò per cui i parlanti la riconoscono e la scelgono.

Wittgenstein sostiene che comprendere il linguaggio sia, in molti casi, affine al comprendere la musica:

(...) il comprendere un enunciato è molto più simile di quanto sembri a prima vista a ciò che nella realtà accade quando comprendiamo una melodia. Infatti, comprendere un enunciato, noi diciamo, indica una realtà fuori dall'enunciato. Mentre invece si potrebbe dire: «Comprendere un enunciato significa afferrare il suo contenuto; ed il contenuto dell'enunciato è *nell'*enunciato» ([1958](1983): 213).

Afferriamo le parole, le comprendiamo, immediatamente nella loro musicalità, abbiamo, come dice Gargani, «una diretta e immediata percezione del significato, dell'atmosfera, del pathos di un'espressione simbolica» (2008: 40): il contenuto semantico è immanente alla musicalità dei segni ed è inerente al contesto di abiti, circostanze, connessioni entro cui la produzione e la ricezione linguistica avvengono. Così afferriamo un tema musicale: lo comprendiamo per via del senso a esso immanente, connesso con il contesto culturale entro cui esso viene recepito.

Non dobbiamo afferrare qualcosa che sta dietro le parole, non c'è qualcosa che va staccato dalle parole, non stacciamo l'espressione di un volto dai segni che la configurano riferendola a un modello a noi interno: il significato è immanente al volto, si iscrive nelle espressioni facciali che esso assume nei vari contesti. Il

volto della parola è, potremmo dire, la sua anima. Non vi è alcun paradigma esterno alla parola e interno a chi la produce o la ascolta a cui fare riferimento. L'unico paradigma, se così vogliamo chiamarlo, è «il ritmo del nostro linguaggio, del nostro modo di parlare e sentire» (Wittgenstein [1971](2001): 102).

La parola, dunque, si fa gesto nel senso che significa in quanto fa parte di un contesto d'azione, al di là anche delle convenzioni; si fa gesto nel senso che indica le circostanze dell'atto linguistico, rinvia ad esse: «la reazione al gesto e la sua comprensione all'interno di un contesto», scrive Paul Johnston commentando Wittgenstein, «vanno al di là di qualunque significato prefissato e sono indipendenti da qualunque regola» (1993(1998): 120).

Non c'è alcun atto nascosto da considerare l'anima del nostro parlare e comprendere. In un passo del *Brown Book* Wittgenstein dice che l'uso parallelo della coppia pensare/parlare visibile in giochi linguistici quali, ad esempio, «Pensa prima di parlare!», «Egli parla senza pensare», «Ciò che ho detto non esprimeva tutto quello che pensavo», etc., ci induce a credere che qualcosa —un processo interno che dà vita— accompagni il nostro parlare, mentre, se in tali casi ci fosse qualcosa che accompagna il parlare, si tratterebbe della modulazione della voce, dei cambiamenti di timbro, etc., ossia di mezzi espressivi che nessuno penserebbe di chiamare «accompagnamenti del discorso» (Ts-310, 110; [1958](1983): 189ss.), giacché questi sono parte integrante del discorso. In tal senso, basta ricordare ad esempio, dice Wittgenstein, quel che accade quando una frase viene letta con un'intonazione sbagliata: la comprensione di essa viene compromessa (Ms-114, 35r). Nel linguaggio verbale è «presente un forte elemento musicale (un sospiro, il tono della domanda, dell'annuncio, del desiderio, e tutti gli innumerevoli *gesti* del tono della voce)» ([1967](1986): §161) e questo elemento musicale è essenziale per il funzionamento del linguaggio.

L'atmosfera che avvolge una parola non proviene da un luogo misterioso: è riconducibile alla familiarità delle parole con cui intratteniamo un rapporto assimilabile a quello che intratteniamo con volti ben noti o con gesti: li riconosciamo al primo sguardo, reagiamo ad essi immediatamente, siamo sensibili a ogni loro mutamento. Scrive perciò Wittgenstein: «se le espressioni del volto, i gesti e le circostanze sono evidenti, allora l'interno sembra essere l'esterno; solo se non possiamo leggere l'esterno, sembra che dietro a esso ci sia un interno nascosto» (cf. Ms-173, 36r). Non abbiamo bisogno dell'anima, dell'interno, per giustificare l'indeterminatezza di alcune nostre conclusioni,

bensi è proprio questa indeterminatezza che spiega l'uso della parola "seelish", ovvero il nostro riferimento allo «psichico».⁶ Continua Wittgenstein:

«Ovviamente io vedo propriamente solo l'esterno». Ma non parlo davvero solo dell'esterno? Dico, per esempio, in quali circostanze gli uomini dicono questo e quest'altro. E intendo sempre circostanze esterne. È anche come se volessi spiegare (quasi definire) l'interno attraverso l'esterno. E ovviamente non è così (Ms-173, 34v; tr. mia).

Riconoscere il carattere fisiognomico delle parole permette di dissipare i fraintendimenti del nostro linguaggio dovuti a un'attribuzione semantica di carattere esclusivamente raffigurativo: ci rendiamo infatti conto che le parole non sempre rappresentano o raffigurano il mondo reale attraverso una relazione denotativa; esse, molto spesso, svolgono una funzione espressiva per cui il nostro comprendere trascende il loro contenuto informativo. Ci poniamo pertanto in ascolto della loro musicalità, del loro farsi gesto, e quando siamo noi a dover parlare, le scegliamo valutandole esteticamente, facendoci carico del loro peso semantico, della storia che da anni intrattengono con la società, della loro capacità di dire prima ancora che ci sia qualcuno per bocca del quale parlare; insomma, ci facciamo carico di quella che, metaforicamente, potremmo chiamare la loro anima. Scrive Wittgenstein:

La fisionomia familiare di una parola, la sensazione che essa abbia assorbito in sé il suo significato, che sia il ritratto del suo significato: —potrebbero esistere uomini ai quali tutto ciò è estraneo (A costoro mancherebbe l'attaccamento alle loro parole). E come si manifestano, tra noi, queste sensazioni? —Nel fatto che scegliamo e valutiamo le parole ([1953](1967): 286).

Qualche volta scegliamo e valutiamo le nostre parole sulla base di sottili differenze estetiche, dice Wittgenstein, quasi esse avessero un profumo: «Questa è troppo», «Quest'altra pure», «Questa non va ancora», «Questa è adatta» (cf. *Ibid.*). È quello che fa il poeta e, con esiti differenti, anche il filosofo: entrambi valutano e scelgono con attenzione le parole.

⁶ In tal senso Wittgenstein scrive: «non abbiamo bisogno del concetto di "anima" per giustificare che alcune delle nostre conclusioni sono indeterminate giacché è proprio questa indeterminatezza che ci spiega l'uso della parola "anima"» (Ms-173, 34r-v; tr. mia).

La parola ha un'anima nel senso in cui ha una sua unicità. Scrive Wittgenstein: «Potrebbe anche esistere un linguaggio nel cui l'impiego l'"anima" della parola non svolgesse parte alcuna. Nel quale, per esempio, non avessimo nulla da obiettare che una parola venisse sostituita da un'altra qualsiasi, inventata lì per lì» (*Ibid.*: §530). Non è il caso del nostro linguaggio. Ci sono situazioni in cui sostituendo le parole con altre il linguaggio svolge comunque la sua funzione; ce ne sono altre in cui le parole non possono essere sostituite da altre giacché solo quelle in quei casi particolari esprimono quel che si sta esprimendo. Ciò è reso visibile dalla poesia: «Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra (Non più di quanto un tema musicale possa venir sostituito da un altro). Nel primo caso il pensiero della proposizione è qualcosa che è comune a differenti proposizioni; nel secondo, qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere (Comprendere una poesia)» (*Ibid.*: §531).

La poesia ci mostra l'unicità della parola. In tal senso Wittgenstein scrive: «Le parole di un poeta possono trafiggerci. E questo, naturalmente, dipende *causalmente* dall'uso che queste parole hanno nella nostra vita. E dipende anche dal fatto che, conformemente a quest'uso, lasciamo che i nostri pensieri vaghino qua e là, nell'ambiente familiare delle parole» ([1967](1986): § 155). La poesia sospende il contenuto informativo delle parole, le libera dal giogo del significato univoco, e permette che nella loro espressività il pensiero riscopra la sua autentica dimora. Per Wittgenstein, commenta Fulvio Palmieri,

(...) la poesia è quel pensiero che, mostrando l'unicità della parola entro il suo linguaggio, dà la misura, nello stesso tempo, di come anche nella proposizione non poetica, vi sia una particolare unicità della parola. (...) [Dice Wittgenstein]: «nessuno mai crederebbe che una poesia rimanga essenzialmente immutata quando, in seguito a un'opportuna convenzione, alle sue parole se ne sostituiscono altre» (GF; p. 35), parimenti nessuno mai crederebbe di mantenere lo stesso significato se l'uso della parola è sbagliato (1997: 117-118).

La poesia è ritmo, musica, espressività: nella poesia ogni parola sta dove deve stare e come diversamente non potrebbe stare. Il poeta l'ha valutata e scelta per quel posto. Nella poesia la parola scopre la sua anima: «la parola ha un'anima, non semplicemente un significato» e per quanto essa possa servire alla

comunicazione, nella poesia scopre la sua verità come segno espressivo. Ricorda, dice Wittgenstein, che «una poesia, anche se è stata composta nel linguaggio che serve alla comunicazione, non può essere impiegata nel gioco linguistico della comunicazione» ([1967](1986): §160).

4. La *criss-cross form* delle *Ricerche Filosofiche* e l'uso degli esempi

Le parole assolvono dunque differenti funzioni in base ai contesti in cui vengono usate. Esse, tuttavia, sono in grado —entro una certa libertà di gioco e in una disposizione di ascolto da parte dei parlanti— di trascendere le funzioni preassegnate mostrando la propria anima frutto della storia che le concerne e del legame con la vita che le investe. A seconda delle diverse funzioni che il linguaggio è chiamato o viene a svolgere, ci sono differenti forme di scrittura: la forma di scrittura di un manuale scientifico che deve divulgare conoscenze sottoforma di teorie è diversa da quella di una poesia che presenta, invece, anche solo per l'attenzione rivolta alla scelta delle parole, una certa somiglianza con quella della filosofia nella funzione che Wittgenstein le assegna nelle *Ricerche filosofiche*: non si tratta di innalzare un edificio pietra su pietra, ma di trovare un ordine nel disordine del linguaggio e quindi del pensiero che si trova a far fronte a problemi provocati da fraintendimenti nell'uso delle parole. Non vi è alcuna completezza da perseguire: non si tratta di costruire un puzzle, argomenta Pichler commentando l'interpretazione di Ortner, non vi è quindi l'esigenza per Wittgenstein di una scrittura di tipo lineare. La forma in cui sono scritte le *Ricerche* non è frutto, sostiene Pichler, di un'incapacità wittgensteiniana di dare una forma lineare ai pensieri, bensì della sua volontà di lasciarli liberi di incrociarsi l'un l'altro, di muoversi —senza costrizioni e chiusure— a zig zag, rifuggendo l'enunciazione di tesi e la formulazione di definizioni. È frutto dunque di una scelta filosofica. A questo tipo di scrittura, la *criss-cross writing*, è correlato, dice Pichler, l'uso degli esempi, i quali permettono di partire dal caso particolare: la filosofia per Wittgenstein, scrive Pichler, deve rispondere alle difficoltà filosofiche prestando attenzione ai contesti specifici di concetti ed espressioni, allo specifico delle nostre pratiche linguistiche che non possono essere catturate da definizioni di carattere generale (2016: 78).

Ci potremmo a questo punto chiedere: tenendo conto del fatto che l'esempio viene usato molto in campo scientifico per esemplificare una teoria, per illustrare, spiegare, una tesi, e sapendo che Wittgenstein voleva prendere le distanze dall'assimilazione del modo di procedere della filosofia a quello delle

scienze, come dobbiamo inquadrare e distinguere il ruolo dell'esempio nella filosofia wittgensteiniana rispetto a quello che esso ha nella scienza? L'uso dell'esempio, infatti, potrebbe risultare da questo punto di vista ambiguo. Possiamo rispondere che il ruolo che Wittgenstein assegna all'esempio in filosofia non è quello di esemplificare un'idea generalizzando —come avviene in campo scientifico— bensì quello di mostrare la singolarità del caso particolare: è piuttosto un invito a osservare il particolare, a tornare ogni volta ad esso, senza lasciarsi fuorviare dalle generalizzazioni, dalle esemplificazioni. Il movimento del pensiero wittgensteiniano non è pertanto dal particolare —in quanto espressione di qualcosa di generale— al generale, ma dal particolare in quanto singolare a un altro caso particolare anch'esso singolare senza cadere nella trappola della definizione che tende ad omologare ciò che uguale non è. In tal senso l'esempio serve a mostrare la specificità di ogni particolare uso linguistico e di ogni riflessione filosofica.

Pichler distingue, a ragione, la forma di scrittura delle *Ricerche filosofiche* da quella del *Libro Marrone*. In quest'ultimo, egli evidenzia, vi è una forma che procede in modo piuttosto chiaro e lineare: abbiamo una serie di giochi linguistici che sono presentati uno dopo l'altro in modo da illuminare passo dopo passo un aspetto del linguaggio dopo l'altro (cf. Pichler 2016: 71; 2013). Tuttavia anche nel *Libro Marrone* Wittgenstein fa un largo uso di esempi. Sorgono pertanto i seguenti quesiti: il ruolo che questi ricoprono qui è da distinguere rispetto a quello che essi ricoprono nelle *Ricerche*, data la differenza della forma di scrittura? Presentando il *Brown Book* una forma lineare, gli esempi che compaiono in esso svolgono una funzione esplicativa del genere svolto dagli esempi usati in campo scientifico o resta salda la funzione descrittiva della filosofia wittgensteiniana nonostante la forma di scrittura esprima qui una vicinanza con quella dei manuali scientifici?

Se consideriamo che il *Libro Marrone* è esito del corso di lezioni tenute da Wittgenstein nel 1934-1935 e dunque alla base di esso c'è anche una tendenza di tipo didattico, il ruolo che gli esempi sono qui chiamati a svolgere è anche di tipo esplicativo. Sebbene l'obiettivo del pensiero di Wittgenstein appare già programmaticamente lontano dalla formulazione di spiegazioni e teorie, esso viene poi viziato da una forma che, seppur sempre descrittiva, condivide una linearità —a tratti assertoria— di tipo scientifico. A quest'ultima risponde anche l'uso che viene fatto degli esempi nel *Libro Marrone*.

È certo che solo a partire dal pensiero maturo delle *Ricerche filosofiche* la filosofia wittgensteiniana —giunta a piena consapevolezza del suo doversi fare tutrice della grammatica e di dover quindi essere più cauta e attenta al linguaggio in cui si presenta— incontra l'esigenza di una *criss cross form*, che permette l'andirivieni del pensiero, incrociando sentieri, muovendosi a zig zag nella descrizione dei particolari, gettando luce su di essi per mezzo di esempi. ■

REFERENCIAS

- GARGANI Aldo Giorgio
2008 *Wittgenstein. Musica, parola e gesto*, Milano: Cortina Raffaello, 2008.
- JOHNSTON Paul
1993 *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Londra e New York: Routledge; (tr. it.: *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia*, Firenze: La Nuova Italia, 1998).
- PALMIERI Fulvio
1997 *Wittgenstein e la grammatica*, Milano: Jaca Book.
- PICHLER Alois
2013 "The *Philosophical Investigations* and Syncretistic Writing", in Nuno Venturinha (cura), *The Textual Genesis of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, New York: Routledge, pp. 65-80.
- 2016 "Ludwig Wittgenstein and Us 'Typical Western Scientists'", in GRÈVE Sebastian Sunday e MÁCHA Jakub (cura), *Wittgenstein and the Creativity of Language*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 55-75.
- WITTGENSTEIN Ludwig
[1953] *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press; (tr. it.: Mario Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1967).
- [1958] *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell; (tr. it.: A. G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Torino: Einaudi, 1983).
- [1967] *Zettel* [a cura di ANSCOMBE G. Elizabeth M. e WRIGHT Georg Henrich von], Oxford: Blackwell; (tr. it.: Mario Trinchero, *Zettel*, Torino: Einaudi, 1986).
- [1977] *Vermischte Bemerkungen* [a cura di G.H. von Wright], Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; (tr. it.: M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Milano: Adelphi, 2001).
- [1982] *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford: Blackwell; (tr. it.: Aldo G. Gargani e B. Agnese, *Ultimi scritti sulla filosofia della psicologia*, Bari: Laterza, 2004).

