

DISPENSE E APPUNTI DI FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO

**Corso di studi: Scienze filosofiche e
dell'educazione Esame: Filosofia del linguaggio**

(6 cfu)

A.A. (2021/2022)

Docente: Prof.ssa Morelli Alice

Alle origini della filosofia analitica del linguaggio:

Il Tractatus logico-philosophicus di Ludwig Wittgenstein e il problema del
significato.

PARTE I

QUESTIONI PRELIMINARI

1. LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO

1.1 Filosofia del linguaggio e Storia della filosofia, ovvero “filosofia del linguaggio” e riflessione filosofica sul linguaggio

A partire dalla filosofia greca, con il *Cratilo* di Platone, il linguaggio è sempre stato oggetto di riflessione filosofica. Tuttavia, non tutta la riflessione filosofica sul linguaggio può considerarsi filosofia del linguaggio. Questa espressione, infatti, si riferisce ad un particolare approccio filosofico al linguaggio relativamente recente; se consultiamo la bibliografia essenziale della disciplina filosofia del linguaggio troveremo testi non più vecchi del 1892, anno di pubblicazione dell'articolo *Senso e denotazione* di Gottlob Frege. Perché? Diego Marconi, nel suo volume *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, fornisce almeno cinque ragioni:

1. La filosofia del linguaggio nasce in stretto rapporto con la logica formale, una disciplina che quasi non esisteva prima di Frege, il quale è appunto considerato il fondatore della logica moderna;
2. La filosofia del linguaggio, soprattutto nella forma di ricerca contemporanea, intrattiene uno stretto rapporto con la linguistica generativa, altra disciplina relativamente recente;
3. La filosofia del linguaggio nasce in seno alla filosofia analitica, un tipo di filosofia sviluppatasi a partire dal XX secolo;
4. I fondatori della filosofia del linguaggio condividono un atteggiamento spiccatamente antimentalista e antipsicologista, mentre la riflessione sul linguaggio precedente a Frege era intrisa di mentalismo (basti pensare alla teoria del significato di Locke che vedremo quando parleremo della teoria ideazionale del significato);
5. Questa disciplina riconosce l'autorevolezza di un gruppo relativamente piccolo di testi, ovvero i filosofi del linguaggio hanno in comune, tra le altre cose, il riconoscimento della rilevanza di certi problemi e della centralità di certi testi come contributi alla discussione.

1.2 Filosofia del linguaggio e Ermeneutica

La filosofia del linguaggio si differenzia anche dall'ermeneutica, un'altra corrente filosofica che eppure pone al centro della sua riflessione il problema del linguaggio. Le differenze sono sostanzialmente due:

1. Differenza stilistica dettata dal differente paradigma filosofico di riferimento: mentre l'ermeneutica si colloca all'interno del contesto della filosofia continentale, la filosofia del linguaggio ha come orizzonte di riferimento la filosofia analitica;
2. Differenza circa i problemi trattati: gli usi banali e quotidiani del linguaggio sono di scarso interesse per l'ermeneuta, mentre possono diventare oggetto di ricerca centrale per il filosofo del linguaggio.

1.3 Filosofia del linguaggio e linguistica

Filosofia del linguaggio e linguistica hanno tratti comuni, tali da renderle a volte indistinguibili: entrambe possono interessarsi alle lingue storico-naturali e anche all'interno della linguistica esiste una linguistica teorica che si occupa della formulazione di teorie generali sul linguaggio. Le differenze maggiori vanno rintracciate nella genesi storica delle due discipline:

1. Mentre la filosofia del linguaggio nasce sottoforma di filosofia linguistica (svolta linguistica) a partire da alcune preoccupazioni filosofiche extra-linguistiche, la linguistica nasce e pone dall'inizio l'accento sul problema linguistico in sé. Di conseguenza, molte riflessioni filosofiche sul linguaggio sono di scarso interesse per un linguista;
2. Gran parte della filosofia linguistica nella sua prima fase è stata dominata da una forte diffidenza nei confronti del linguaggio naturale, oggetto principale invece della linguistica;
3. Impegno teorico su certi aspetti della conoscenza del linguaggio di cui la linguistica riconosceva l'importanza ma che non riusciva a gestire scientificamente in modo soddisfacente: la questione semantica, o teoria del significato (che cosa fa sì che certi suoni e certe tracce visibili siano parole ed enunciati? Che cos'è il significato? In cosa consiste?).

1.4 Filosofia del linguaggio e filosofia linguistica, ovvero le origini della filosofia del linguaggio (estrema sintesi)

La filosofia del linguaggio nasce come filosofia linguistica, in seno a quella che viene definita "la svolta linguistica del '900". Potremmo riassumere tale programma di ricerca con lo slogan "i problemi filosofici sono problemi di linguaggio".

In effetti, la svolta linguistica consiste nell'idea che prima di affrontare tutte le questioni filosofiche è indispensabile risolvere alcune questioni che sorgono dall'analisi del linguaggio umano, poiché i problemi filosofici *nascono* dal linguaggio, dalle sue opacità, imperfezioni e dai fraintendimenti cui può condurre. L'interesse per il linguaggio, dunque, nascerebbe da preoccupazioni filosofiche extra-linguistiche, che possono essere risolte o dissolte, appunto, tramite una analisi puntuale del funzionamento del linguaggio.

Tuttavia, è importante sottolineare che tali filosofi non intendono ridurre l'intera filosofia a filosofia del linguaggio; piuttosto, il loro programma comprende 3 elementi che, si badi, sono i primi tre componenti della filosofia analitica, nata proprio in seno a questa tradizione:

1. Natura e funzionamento del linguaggio (la Filosofia del linguaggio in senso stretto);
2. Considerazioni meta-filosofiche a sostegno dell'essenziale linguisticità della filosofia;
3. Analisi di espressioni linguistiche particolari al fine di risolvere problemi ereditati dalla filosofia tradizionale.

I protagonisti all'origine della svolta linguistica sono:

1. Gottlob Frege (1848-1925)
2. Bertrand Russell (1872-1970)
3. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)
4. G. Moore (1873-1958)

Tra la fine del 1800 e gli inizi del 1900 Cambridge e Vienna costituivano due centri propulsori della cultura dell'epoca e possono essere considerate le due città orizzonte culturale dei primi filosofi del linguaggio. A Cambridge, la filosofia realista di G. Moore permette una svolta anti-idealista contro la filosofia idealista di Bradley. La stessa città, d'altra parte, è luogo di importanti sviluppi nel campo della letteratura, della scienza, dell'economia e della filosofia stessa:

1. Letteratura: Circolo di Bloomsbury (V. Woolf) sviluppato a partire dall'opera *Principia Ethica* di Moore;
2. Scienza: Hopkins (scopritore delle vitamine) e Thompson (studi sugli elettroni)
3. Economia: Keynes;
4. Filosofia: Moore, Russell e Wittgenstein.

La grande Vienna di inizio 900 è la Vienna del declino dell'impero austro-ungarico ma allo stesso tempo la Vienna vittoriosa nella cultura. Proprio a Vienna si forma il giovane Wittgenstein e sempre in questa città la sua prima opera, il *Tractatus logico-philosophicus* diventa manifesto di una nuova filosofia, la filosofia Neopositivista (per un approfondimento del Neopositivismo si veda la sezione “la fortuna del *Tractatus*”).

Dopo la II guerra mondiale il panorama filosofico muta considerevolmente. Cambridge perde la propria centralità a favore di Oxford, dove si sviluppa una corrente filosofica sempre più incentrata sullo studio del linguaggio ordinario, di contro all'interesse per il linguaggio ideale proprio dei primi filosofi linguistici. In questo periodo, sulla scia delle riflessioni del “secondo” Wittgenstein, nuovi protagonisti animano la scena intellettuale: Ryle, Strawson e Austin.

Possiamo individuare due tendenze in seno alla filosofia linguistica:

1. La tendenza “dissolutoria”, o “terapeutica”: i problemi filosofici sono problemi di linguaggio nel senso che sono generati dal linguaggio naturale e tocca alla filosofia non risolverli ma eliminarli attraverso una maggiore comprensione del linguaggio stesso. (Wittgenstein, Neopositivismo logico, Ryle);
2. La tendenza “risolutoria”, o “costruttiva”: i problemi filosofici sono problemi di significato delle parole e si risolvono quale è il significato delle parole. (Austin e la Pragmatica del linguaggio).

La filosofia linguistica è stata criticata nel tempo e la filosofia del linguaggio si è gradualmente trasformata. Duri sono stati gli attacchi da parte della filosofia di Quine, da un lato, e della svolta cognitiva degli anni '70 che, all'atteggiamento antipsicologista dei primi filosofi del linguaggio ha sostituito un'analisi del linguaggio spiccatamente mentalista con la quale si è registrato un passaggio dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della mente. Oggi, a rigore, la filosofia linguistica non esiste più ma allo stesso tempo la sua conoscenza è indispensabile al fine di poter comprendere gli sviluppi attuali della filosofia analitica.

2. LA DOMANDA SEMANTICA: FREGE

2.1 La tripartizione di Charles Morris

Charles Morris (1901-1979) è stato un filosofo e semiologo statunitense. A lui dobbiamo una importante tripartizione circa le tipologie di studi sul linguaggio. Partendo dalla definizione Peirciana del segno come “qualcosa che per qualcuno sta per qualcos'altro”, Morris distingue tre approcci allo studio del segno:

1.1. **Sintassi, o grammatica:** studia la relazione tra un segno e gli altri segni;

1.2. **Semantica:** studia la relazione tra i segni e il mondo, ovvero, la relazione tra i segni e i loro significati;

1.3. **Pragmatica:** studia la relazione tra i segni e i parlanti.

E' la semantica, dunque, l'ambito entro cui la domanda sul significato viene posta ed è proprio la semantica l'ambito in cui la filosofia del linguaggio costruisce il proprio spazio di ricerca.

Prima di vedere da vicino le proposte semantiche dei primi filosofi del linguaggio, è importante chiarire quelle che potrebbero essere considerate le due prospettive prevalenti sul significato nella storia della filosofia: la teoria referenzialista, o denotativa, e la teoria ideazionale.

2.2 La teoria referenzialista e la teoria ideazionale

Secondo la teoria referenzialista, o denotativa, il significato di una parola è l'oggetto per cui essa sta; l'oggetto a cui essa si riferisce. Tale oggetto, appunto, è il *riferimento*, o *denotazione*, della parola e la parola è significativa in quanto associata a tale riferimento. Il significato della parola “mela”, per esempio, è l'oggetto mela. In questo senso i significati sono trattati un po' come delle etichette poste sopra gli oggetti del mondo e ogni teoria referenziale presuppone una certa ontologia, ossia un certo modo di definire ed identificare gli oggetti del mondo. Tradizionalmente si associa questa teoria semantica a Sant'Agostino.

Quando gli adulti nominavano qualche oggetto, e proferendo quella voce facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo e ritenevo che la cosa si chiamasse col nome che proferivano quando volevano indicarla [...] così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni. (Agostino, *Confessioni* I, 8).

Ci sono almeno cinque obiezioni che si possono muovere alla teoria referenzialista, due delle quali presentate da Wittgenstein nelle *Ricerche Filosofiche*:

1. Non tutte le parole denotano o nominano un oggetto reale (come vedremo, questo è un problema direttamente collegato alla nozione stessa di riferimento e verrà affrontato già da Frege, con gli enunciati privi di riferimento, Russell e Meinong). Si considerino le seguenti parole:

“Pegaso”, “Ulisse”.

Che cosa denominano? Sono entrambi nomi di personaggi inventati e non di oggetti reali.

1a. “Grasso”, “alto” a cosa si riferiscono? Potremmo dire che si riferiscono ad oggetti astratti, come le proprietà, ma in questo modo dobbiamo poi affrontare le difficoltà della risposta platonica.

1b. Ci sono espressioni che non si riferiscono propriamente a niente: “e”, “il”, “in virtù di”. Questo vale anche per alcuni nomi: “interesse”, “disagio”.

2. Questa teoria assume una concezione dell’enunciato come una lista di nomi e relativi riferimenti, ma una lista di nomi non ci dice niente; occorre rendere conto della relazione tra le parti dell’enunciato (come vedremo, a questo problema Wittgenstein, nel *Tractatus*, risponderà definendo la proposizione come una sequenza *articolata* di nomi, dove l’articolazione, o particolare disposizione dei segni è elemento costituente lo stesso senso della proposizione).

3. Ci sono termini che possono stare per lo stesso oggetto e tuttavia non essere sinonimi (“Jorge Mario Bergoglio” - “Il Papa”). Questo porta a pensare che nel significato ci debba essere qualcosa di diverso rispetto al semplice oggetto per cui la parola sta (Allo studio di queste espressioni, chiamate “descrizioni definite” si dedicherà molto Frege).

4. Il modello denotativo è rappresentativo solo di una parte del linguaggio, o comunque di un linguaggio più semplice e primitivo e dunque non è in grado di rappresentare la varietà degli usi linguistici (PI, 1).

5. La teoria denotativa implica una concezione dell’apprendimento linguistico come apprendimento tramite definizione ostensiva: si indica l’oggetto e si dice “questo si dice x”. Tuttavia, a ben vedere, molto deve essere presupposto affinché la definizione ostensiva svolga il suo compito. Devo per lo

meno sapere la categoria grammaticale a cui il termine appartiene. Supponiamo di parlare con una persona che non conosce una parola di italiano. Questa persona ci chiede cosa vuol dire la parola “giallo”. Noi potremmo indicare un oggetto di colore giallo e proferire espressioni del tipo “questo è giallo”. Il nostro interlocutore, però, può ritenersi soddisfatto solo a patto di sapere almeno che la parola “giallo” sta per un colore, e non per qualcos'altro. Se gli dico “questo è giallo” mentre indico una rosa gialla, l'interlocutore potrebbe pensare che “giallo” stia per l'oggetto tutto, cioè la rosa, o per un dettaglio della rosa, magari la foglia, o la spina. La definizione, così, non può fondare il sistema perché lo presuppone (PI 6).

Le ultime due obiezioni sono state presentate da Wittgenstein nei primi paragrafi delle *Ricerche Filosofiche*.

La teoria ideazionale può essere vista come un tentativo di risoluzione dei problemi insiti all'approccio referenzialista. Se l'espressione “in virtù di” non denota un oggetto, allora questa espressione potrebbe riferirsi ad una *idea* nella mente del soggetto. Secondo questo approccio semantico, che trova in Locke il suo massimo esponente, il significato di un'espressione è l'idea a cui l'espressione si riferisce.

Benché l'uomo abbia una grande varietà di pensieri, e tali che da essi potrebbero trarre profitto e diletto altri come lui stesso, essi stanno tuttavia dentro il suo petto, invisibili e nascosti agli altri, né si potrebbe ottenere che per se stessi apparissero. E poiché non si potrebbero avere i piaceri e i vantaggi della società senza comunicazione dei pensieri, fu necessario che l'uomo scoprisse qualche segno sensibile esterno, mediante il quale quelle idee invisibili, di cui sono costruiti i suoi pensieri, potessero venire rese note ad altri [...] In tal modo possiamo concepire come le parole, che di natura loro erano così adatte a quello scopo, venissero ad essere impiegate dagli uomini come segni delle loro idee. (John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*).

Anche questa teoria semantica, tuttavia, è soggetta ad alcune obiezioni:

1. Lo statuto metafisico dell'idea non è chiaro e non è nemmeno facilmente definibile: è un'immagine mentale? Ma le immagini sono particolari e poco precise, mentre l'idea dovrebbe essere generale e precisa.

2. Il solipsismo: se le parole denotano idee e tali idee sono private, come faccio a sapere che quando pronuncio una parola il mio interlocutore la associa alla stessa idea alla quale la associo io? Solo io conosco il significato delle mie parole. La comunicazione diventerebbe impossibile.

Queste due teorie sono molto importanti perché costituiscono due approcci che ritornano, in forme diverse, nei lavori dei filosofi del linguaggio novecenteschi. La teoria referenzialista informa le teorie del significato incentrate sulla nozione di riferimento, fino alla critica di Quine, mentre la teoria ideazionale informa la prospettiva psicologista contro cui scrivono i rappresentanti della svolta linguistica (Frege, Russell, Wittgenstein). Lo psicologismo è una prospettiva secondo cui il significato delle parole ha a che fare con gli stati e i processi mentali del soggetto.

2.3 Il paradigma dominante

Il paradigma dominante nella filosofia del linguaggio del Novecento può essere sintetizzato dalla congiunzione di 3 tesi:

- 3.1. VERO-CONDIZIONALITA' DEL SIGNIFICATO: il significato di un enunciato dichiarativo si identifica con le sue *condizioni di verità*, ovvero l'insieme di circostanze in cui l'enunciato è vero. Il significato di un enunciato, dunque, è dato dal rapporto tra linguaggio e realtà, ovvero, consiste nell'affermare qualcosa su un certo stato di cose possibile che può essere vero o falso;
- 3.2. COMPOSIZIONALITA' DEL SIGNIFICATO: il significato di una espressione complessa dipende funzionalmente dal significato delle espressioni semplici che la costituiscono;
- 3.3. ANTIPSICOLOGISMO: gli elementi di natura psichica come immagini mentali e rappresentazioni, non costituiscono il significato di un'espressione e non sono rilevanti al fine della determinazione del significato.

Le tesi 2 e 3 le troviamo già in Frege. La tesi 1 trova massima espressione nel *Tractatus* di Wittgenstein, ma è in un qualche modo implicita nelle opere di Frege.

2.4 La proposta semantica di **Gottlob Frege**: denotazione e senso.

Il programma logicista

Frege viene oggi considerato il fondatore della logica moderna e, potremmo dire, il primo filosofo del linguaggio. Eppure non ebbe fama tra i suoi contemporanei. Egli dedicò l'intera vita allo studio, l'insegnamento e la ricerca.

Nasce in Germania nel 1848 e studia filosofia, fisica e matematica prima all'Università di Jena, poi a Gottinga, come Hegel, Fichte e Schopenhauer. Consegue il dottorato a Gottinga con una tesi di geometria. Gli interessi di Frege, infatti, appartengono in primo luogo agli ambiti matematico e geometrico, che tra l'altro in quel periodo erano estremamente esaltanti: la geometria euclidea aveva perduto il suo status di sistema di verità necessarie. Ancora, in matematica si sviluppano le teorie dei numeri immaginari, Hamilton sviluppa un sistema di calcolo per i numeri ipercomplessi e Cantor sviluppa la teoria dei numeri infiniti che sarà alla base della teoria degli insiemi.

Frege elabora una proposta semantica che costituisce una sorta di mediazione tra la teoria referenzialista e quella ideazione. Tuttavia, il suo interesse non è prettamente linguistico; la riflessione di Frege prende proprio le mosse dal suo interesse verso la matematica e, in particolare, una certa insoddisfazione verso la matematica del tempo. Secondo Frege, i matematici non erano in grado di spiegare gli oggetti primari della loro conoscenza, e dunque le basi della disciplina. Occorre esplicitare in modo rigoroso i fondamenti e le basi logiche della disciplina.

Per fare ciò, egli credeva che fosse necessario adottare una prospettiva logicista, ovvero sostenere che l'aritmetica ha una natura logica, cioè, si fonda sulla logica. La prima mossa di Frege, dunque, è quella di ripensare la classificazione kantiana dei giudizi.

Nella *Critica della Ragion Pura*, Kant aveva distinto tre tipi di giudizi:

- 4.1. Giudizi analitico-esplicativi: tali giudizi non incrementano la conoscenza umana in quanto il concetto del predicato è contenuto nel concetto del soggetto, e viceversa. Sono a priori, perciò necessari e universali. Esempio: "Tutti i corpi sono estesi". Per Kant l'estensione è una proprietà intrinseca al concetto di corpo, perciò sostenere che i corpi sono estesi è sostanzialmente tautologico.
- 4.2. Giudizi sintetici a posteriori: in questo caso il concetto del predicato non è contenuto nel concetto del soggetto ma viene acquisito tramite esperienza. Sono, infatti, a posteriori, particolari e contingenti.
- 4.3. Giudizi sintetici a priori: tali giudizi incrementano la conoscenza ma, essendo a priori, sono universali e necessari. Secondo Kant, i giudizi matematici appartengono a questa categoria. Esempio: $5+7=12$. La funzione somma è a priori, ma le quantità inserite sono a posteriori. Il risultato, tuttavia, sarà sempre necessario e garantito.

Dopo Kant la matematica viene considerata una disciplina costituita da giudizi sintetici a priori legati all'intuizione e a certe forme a priori comuni a tutti gli uomini. Frege, invece, vuole dimostrare che anche l'aritmetica è tutta analitica e non sintetica, ovvero, tutta a priori, poiché le

operazioni aritmetiche hanno come fondamento le operazioni logiche. Per questo motivo Frege si interroga sulla natura della logica e diventa di fatto il precursore della logica formale moderna.

Senso e denotazione

La maggior parte delle idee semantiche di Frege sono esposte in tre saggi (1891-1892): *Funzione e concetto*, *Senso e denotazione*, *Concetto e oggetto*.

Anche in questo caso, il punto di partenza è un quesito tratto dal mondo matematico. Consideriamo le espressioni:

1. $a=a$

2. $a=b$

Quale è la differenza tra queste due espressioni? 1. è chiaramente espressione del principio di identità, ma 2. è un caso più problematico. Il caso 2. ha un valore epistemico, ovvero comporta un accrescimento di conoscenza da parte del soggetto poiché ci dice qualcosa sui termini coinvolti. a e b sono diversi (altrimenti ricadremmo nel caso 1.) ma hanno qualcosa in comune, tale da giustificare il simbolo “=”.

Ora, secondo Frege, per risolvere la questione dobbiamo trattare il significato di un segno come un composto di due elementi: il riferimento, o denotazione [*Bedeutung*] e il senso [*Sinn*]. Il riferimento è l'oggetto per cui il segno sta, mentre il senso è il modo in cui l'oggetto è dato. Il caso 2. può essere dunque spiegato osservando che a e b hanno lo stesso riferimento, ma senso diverso, cioè si riferiscono ad uno stesso oggetto che è tuttavia dato in modo differente.

Proviamo a considerare un esempio concreto tratto ad un fatto storico di storia della scienza.

Dev'essere stato un grande momento, quando qualcuno si accorse che la Stella del Mattino e la Stella della Sera erano lo stesso corpo celeste! (P. Odifreddi, *C'è spazio per tutti*)

All'alba, se osserviamo il cielo verso Est, possiamo vedere la stella del mattino. Al tramonto, se osserviamo il cielo verso Ovest, possiamo vedere la stella della sera. Per molti anni si pensò che queste due stelle fossero diverse e dunque si utilizzarono nomi diversi: stella del mattino e stella della sera, Espero e Fosforo (per i greci), Lucifero e Vespero (per i latini). La scienza ha poi mostrato che queste due presunte stelle sono in realtà lo stesso pianeta: Venere. Semplicemente, la stella del mattino è il pianeta Venere visibile all'alba, mentre la stella della sera è il pianeta Venere visibile alla sera.

La proposizione “La stella del mattino è la stella della sera” è equivalente alla proposizione “ $a=b$ ”. Le due espressioni “stella del mattino” e “stella della sera” hanno lo stesso riferimento (il pianeta Venere) ma hanno sensi diversi (Venere vista al mattino/Venere vista alla sera). Sono, dunque, espressioni co-referenziali.

Lo stesso ragionamento si può applicare all'espressione “Espero è Fosforo” e infinite altre. Infatti, uno stesso oggetto può essere designato da più espressioni linguistiche ed ognuna di queste costituisce un diverso percorso per giungere all'oggetto. Per esempio, Jorge Bergoglio può essere designato con l'espressione “L'attuale Papa”, oppure “L'attuale Vescovo di Roma”, e in tanti altri modi. Frege può essere designato mediante le espressioni “Il maestro di Carnap”, “Il filosofo che scrisse l'articolo *Senso e denotazione*” e, ovviamente “Gottlob Frege”. Tutte queste espressioni sono co-referenziali, cioè denotano lo stesso oggetto, ma hanno sensi diversi, cioè presentano l'oggetto designato tramite differenti percorsi. Espressioni di questo tipo si chiamano *descrizioni definite* e, insieme ai *nomi propri*, costituiscono quelli che Frege chiama “termini singolari”, ovvero espressioni linguistiche che designano uno e un solo oggetto nel mondo.

Ci possono anche essere espressioni che hanno uno stesso senso. Frege purtroppo non approfondisce i criteri del senso, e su questo verrà criticato da Carnap, suo allievo, ma ammette che espressioni come “cavallo” e “destriero”, “se” e “ma”, abbiano lo stesso senso. In questo caso, quello che cambia è il tono, ovvero ciò che solitamente si perde quando si traduce un'espressione da una lingua all'altra (una traduzione corretta deve mantenere il senso, non il tono).

A partire da esempi come questi e in particolare l'esempio del pianeta Venere, presentato dallo stesso Frege nel saggio *Senso e denotazione* nel 1892, il filosofo elabora la sua propria teoria semantica, secondo cui il significato di un'espressione si compone di senso e riferimento. A questi due elementi Frege ne aggiunge un terzo, che però non partecipa alla determinazione del significato di un'espressione: la rappresentazione [*Vorstellung*]. La rappresentazione è l'immagine mentale che l'espressione può richiamare alla nostra mente e in quanto tale è diversa da soggetto a soggetto, ma può anche cambiare nello stesso soggetto a seconda del mutamento di certe condizioni (è idiosincratca). Mentre senso e riferimento sono oggettivi, la rappresentazione è soggettiva e, come tale, non entra nella determinazione del significato linguistico. Ma da dove deriva l'oggettività di senso e denotazione? In questo caso, Frege assume un atteggiamento platonico proprio di molti matematici dell'epoca: egli pensa che i due elementi oggettivi abitino una realtà propria e separata, ma non ulteriormente definita. Un presunto “regno dei sensi”.

Per illustrare la differenza tra senso, riferimento e rappresentazione, Frege utilizza la metafora del cannocchiale. Immaginiamo di osservare la luna con un cannocchiale: la luna è il riferimento, e

come tale essa è un oggetto che esiste indipendentemente dall'osservatore e non muta tramite l'atto dell'osservazione. L'immagine sulla lente del cannocchiale è il senso, in quanto strumento attraverso cui il soggetto vede la luna (il modo in cui il riferimento si dà all'osservatore). L'immagine retinica della luna, che è differente in ogni osservatore, è invece la rappresentazione.

2.5 Significato delle espressioni linguistiche: principio di composizionalità, principio di sostituibilità e principio del contesto

Frege distingue tre tipi di espressioni linguistiche: (1) i termini singolari, (2) gli enunciati dichiarativi, (3) i predicati.

Termini singolari

I termini singolari si dividono in nomi propri (“Gottlob Frege”, “Alice Morelli”, “Marilena Andronico”, ecc...) e descrizioni definite, ovvero espressioni descrittive introdotte dall'articolo determinativo (“Il filosofo che scrisse *Funzione e concetto*”, “L'attuale professoressa di filosofia del linguaggio all'Università di Ferrara”, ecc...). La caratteristica principale dei termini singolari è che catturano uno e un solo aspetto del mondo e sono intercambiabili, anche se una descrizione definita non è necessariamente legata ad un nome proprio poiché può definire anche altri oggetti e i termini singolari possono essere anche gruppi di persone (“Gli alunni della classe 3LA”).

Per i termini singolari vale quanto affermato in precedenza: il loro riferimento è l'oggetto per cui stanno, e il loro senso è il modo in cui l'oggetto si dà.

Enunciati

Frege definisce l'enunciato come una proposizione espressa in una lingua storica. La proposizione è il contenuto di un enunciato che ha valore di verità; è ciò che rimane nelle traduzioni.

Per esempio, consideriamo i seguenti enunciati: “Carla è bella”, “Carla is beautiful”. Questi sono due *enunciati diversi* che esprimono una *stessa proposizione*.

Secondo Frege, il riferimento di un enunciato è il suo valore di verità (cioè il Vero se l'enunciato è vero, il Falso se l'enunciato è falso), mentre il senso è il pensiero espresso, poiché è il senso che ci dà il valore di verità. La nozione di pensiero è ancora una volta costruita da Frege in senso platonico, ovvero come una entità che dovrebbe abitare un presunto regno dei pensieri.

L'argomentazione che Frege adduce per sostenere questa idea poggia su due principi che sono ancora considerati parte dei fondamenti della filosofia del linguaggio: il principio di composizionalità e il principio di sostituibilità.

Secondo il principio di composizionalità, il significato di un enunciato complesso si compone a partire dai significati degli enunciati semplici che lo costituiscono. Nel caso di Frege, ovviamente, per “significato” si intende “senso e riferimento” di un enunciato, perciò lo stesso principio afferma che il valore di verità di un enunciato complesso si compone a partire dai valori di verità degli enunciati semplici che lo costituiscono.

Un enunciato semplice è una proposizione che può essere vera o falsa. Esempio: “Le ciliege sono rosse”.

Un enunciato complesso è una proposizione costituita da più proposizioni semplici legate tra loro da connettori logici. Esempio: “Le ciliege sono rosse e le melanzane sono viola”, “Le ciliege sono rosse o le melanzane sono viola”, ecc.

Consideriamo l'enunciato complesso “Le ciliege sono rosse e le melanzane sono viola”: il suo riferimento, ovvero il suo valore di verità, si costituisce dal valore di verità dei due enunciati semplici che lo compongono, cioè “Le ciliege sono rosse” e “le melanzane sono viola”. Dato che entrambi gli enunciati semplici sono veri, allora anche l'enunciato complesso è vero; il suo riferimento, dunque è il Vero (il suo valore di verità).

Dal principio di composizionalità deriva il principio di sostituibilità: se il significato di un enunciato complesso si compone a partire dai significati delle espressioni semplici che lo costituiscono, se sostituisco una delle parti con un'altra avente lo stesso significato, il significato dell'espressione complessa non cambia. Ad esempio, consideriamo l'enunciato “Alessandro Volta era alto un metro e settantacinque”. Se sostituisco il termine singolare “Alessandro Volta” con un altro termine singolare co-referenziale, cioè che denota lo stesso individuo, ricavo l'enunciato “L'inventore della pila era alto un metro e settantacinque”. Entrambi gli enunciati sono veri, cioè hanno lo stesso valore di verità, perciò hanno lo stesso riferimento (poiché abbiamo sostituito espressioni co-referenziali).

Ora possiamo capire perché, secondo Frege, il riferimento di un enunciato non può essere il pensiero espresso (che è, invece, il senso di un enunciato). E' abbastanza intuitivo sostenere che gli enunciati esprimono pensieri. Ora, secondo i principi di composizionalità e sostituibilità, se il riferimento di un enunciato fosse il pensiero espresso, allora il pensiero espresso da un enunciato complesso non dovrebbe mutare se si sostituisce una parte dell'enunciato con una parte co-referenziale. Tuttavia, se appunto il riferimento fosse il pensiero espresso, questa cosa non accadrebbe, cioè ci sarebbe una violazione del principio di composizionalità. Per esempio, consideriamo la seguente espressione: “La stella del mattino è un corpo illuminato dal sole”. Se sostituiamo l'espressione “La stella del mattino” con una espressione co-referenziale, come “La stella della sera”, otteniamo l'enunciato “La stella della sera è un corpo illuminato dal sole”. Ora, i due enunciati sono entrambi veri, ma parlano di cose diverse, cioè esprimono un pensiero diverso. Dunque, se la denotazione rispetta il principio di composizionalità, la denotazione non può essere il pensiero espresso.

Ma perché allora il riferimento è il valore di verità? In questo caso Frege presenta due argomenti induttivi:

5.1. In primo luogo, Frege osserva che siamo interessati a conoscere la denotazione dei costituenti di un enunciato solo quando siamo interessati a sapere se l'enunciato è vero o falso. In un contesto di lettura di un romanzo, in cui la storia è fittizia e consapevolmente inventata dall'autore, non ci poniamo il problema delle denotazioni delle espressioni che vi compaiono e la verità degli enunciati non è in questione;

5.2. In secondo luogo, effettivamente il valore di verità di un enunciato complesso non muta se sostituiamo parti dell'enunciato con parti co-referenziali. “La stella del mattino è un corpo illuminato dal sole” e “La stella della sera è un corpo illuminato dal sole” sono infatti due enunciati veri.

Appurato, dunque, che il riferimento di un enunciato è il valore di verità, gettiamo un ultimo sguardo alla tesi secondo cui il senso di un enunciato è il pensiero espresso. Abbiamo visto che per Frege i pensieri sono enti oggettivi che possono essere patrimonio comune a più uomini e che costituiscono una sorta di terzo regno, diverso dal regno delle cose e anche dal regno delle

rappresentazioni (che sono per definizione soggettive). Nel tentativo di definire ulteriormente la nozione di pensiero, Frege propone in forma embrionale, e con molta cautela, una prospettiva che sarà esplicitamente formulata da Wittgenstein: l'idea che il senso di un enunciato coincida con le sue condizioni di verità. In ogni caso, al di là di ciò che Frege ha esplicitamente o implicitamente comunicato, questa identificazione è alla base della giustificazione fregeana dell'oggettività dei pensieri. Frege condivide una posizione che oggi chiamiamo concezione realista della verità: l'idea secondo cui un enunciato è vero o falso a seconda di come stanno le cose e indipendentemente dal fatto che noi sappiamo come stanno, che potremmo saperlo in futuro, o dalla stessa nostra esistenza. Di conseguenza, le condizioni di verità di un enunciato sono indipendenti dal modo in cui è formulato e compreso dal soggetto e proprio in questo consiste, per Frege, l'oggettività del pensiero che l'enunciato esprime.

Predicati

I predicati sono parti di un enunciato che attribuiscono qualcosa al soggetto. Frege, tuttavia, non è soddisfatto del modo in cui alcuni enunciati del linguaggio ordinario vengono analizzati mediante i concetti di soggetto e predicato. Per esempio, consideriamo l'enunciato "William sconfisse Harold". Ora trasformiamolo nella forma passiva: "Harold fu sconfitto da William". Sebbene il contenuto dei due enunciati – il pensiero espresso – sia lo stesso, dal punto di vista grammaticale il soggetto cambia. Nel primo caso il soggetto è "William", nel secondo caso il soggetto è "Harold". Nell'opera *Ideografia (Begriffsschrift)*, del 1879, Frege propone un tipo di analisi in termini di funzione e argomento. Ancora una volta, l'aritmetica rimane il principale orizzonte di senso: Frege prende il concetto matematico di funzione e lo applica al legame tra le parti predicative di un enunciato e i loro argomenti.

Per esempio: "(x) sconfisse Harold"

Giovanni sconfisse Harold = F

Luigi sconfisse Harold = F

William sconfisse Harold = V

La nozione di soggetto viene completamente eliminata. La x diventa così l'argomento di questa funzione:

$S(xy)$. “S” sta per “sconfiggere”, “x” e “y” stanno per “x sconfigge y”.

I predicati stanno per concetti e i concetti, lungi dall'essere proprietà degli oggetti, sono funzioni con argomenti e decorsi di valori che possono soddisfare o meno la funzione. Il decorso di valori è l'elenco dei valori che rendono vera la funzione e costituiscono l'estensione del concetto.

L'idea di Frege è quella di creare una scrittura per concetti più precisa e chiara della scrittura sottoposta alle leggi grammaticali delle lingue storiche. Egli dunque inaugura un atteggiamento sospettoso nei confronti del linguaggio naturale che porta alla necessità di costruire linguaggi più precisi e chiari, i cosiddetti linguaggi ideali, o formali. Frege, a dire il vero, non pretendeva di fondare un linguaggio perfetto, quanto un linguaggio preciso, più chiaro, e comunque più utile nel rendere conto delle relazioni logiche che vengono spesso oscurate dall'opacità del linguaggio naturale. Anche in questo caso, Frege impiega una metafora per illustrare la relazione tra il linguaggio ordinario e la sua ideografia: il rapporto tra l'occhio umano e il microscopio. Come il microscopio mette a fuoco elementi che sarebbero impercettibili all'occhio umano ma ha bisogno dello stesso occhio umano per poter essere utilizzato, così l'ideografia mette a fuoco gli elementi essenziali per la validità della dimostrazione logica e matematica senza per questo volersi e potersi sostituire al linguaggio naturale.

2.6 Limiti dei principi di composizionalità e sostituibilità

Il sistema semantico di Frege, tuttavia, non è applicabile pacificamente ad ogni espressione linguistica. Ci sono casi in cui i principi di composizionalità e sostituibilità sembrano non valere.

1. *Enunciati privi di riferimento* (“descrizioni improprie”).

Consideriamo l'enunciato “Odisseo approdò a Itaca immerso in un sonno profondo”.

L'enunciato parla di un soggetto non realmente esistente. Secondo la teoria della composizionalità, il riferimento di un enunciato complesso, come quello dell'esempio, è composto dai riferimenti dei suoi componenti semplici. Tuttavia, il termine singolare “Odisseo” non denota alcun oggetto nel mondo. Frege risponde a questa osservazione ammettendo la possibilità di formulare enunciati

sensati, cioè che esprimono un senso, e tuttavia privi di riferimento. L'enunciato in questione, quindi, è un enunciato privo di riferimento, ma se il riferimento di un enunciato è il suo valore di verità, allora tale enunciato non è né vero, né falso. Frege è costretto ad ammettere l'esistenza di tali enunciati e cerca di giustificare l'eccezione rafforzando la distinzione tra linguaggio naturale e linguaggio ordinario: gli enunciati privi di riferimento non sono ammessi in un linguaggio ideale e preciso ma la loro esistenza nel linguaggio naturale è un dato di fatto.

2. *Enunciati di credenza* (“contesti indiretti”, o “contesti non estensionali”).

Consideriamo i seguenti enunciati: “Espero è un pianeta illuminato dal sole”, “Fosforo è un pianeta illuminato dal sole”.

Questi enunciati sono co-referenziali poiché sono entrambi veri. Hanno dunque lo stesso riferimento: il Vero.

Osserviamo cosa accade, tuttavia, se ampliamo gli enunciati:

A. “Giorgio sa che Espero è un pianeta illuminato dal sole”

B. “Giorgio sa che Fosforo è un pianeta illuminato dal sole”

Ora, immaginiamo di sapere che Giorgio sa effettivamente che Espero è un pianeta illuminato dal sole, quindi A. è un enunciato vero, ma non sa che la parola “Fosforo” indica lo stesso pianeta, cioè Venere. Di conseguenza B., pur avendo un'espressione co-referenziale ad A. potrebbe essere falso, e dunque cambierebbe il riferimento dell'enunciato complesso. Questo fatto, tuttavia, viola il principio di sostituibilità. Frege risponde a questo problema affermando che nei contesti indiretti il principio di composizionalità si applica in modo indiretto: l'enunciato subordinato ha come sua denotazione, all'interno dell'enunciato che lo regge, il suo senso. Tale osservazione ha una plausibilità intuitiva poiché si potrebbe ragionevolmente sostenere che verbi come “credere”, “sapere”, “dire”, “supporre” denotano una relazione tra un individuo e un pensiero, per cui ciò che segue il verbo deve essere, appunto, un'espressione denotante un pensiero.

Consideriamo l'enunciato: “Giorgio dice che Espero è un pianeta illuminato dal sole”.

Il valore di verità di questo enunciato è dato dall'espressione "Giorgio dice", perciò l'enunciato è vero solo se Giorgio afferma effettivamente questa cosa, anche se Espero non fosse in realtà un pianeta illuminato dal sole.

Le soluzioni proposte da Frege, tuttavia, non hanno convinto i successori. In effetti, si riscontrano almeno due complicazioni indesiderate:

1. Frege afferma che il riferimento di un'espressione è sempre fissato, o determinato dal senso.

Nella risposta al problema del principio di composizionalità, Frege assume una differenza tra riferimento ordinario e riferimento indiretto. Se tali riferimenti sono diversi, però, allora anche i sensi che li determinano devono essere diversi: occorre dunque un *sensu indiretto*. Ma in cosa potrebbe consistere un senso indiretto che fissa il significato indiretto? Dato che il riferimento indiretto degli enunciati è un pensiero, il senso dovrebbe essere allora un modo di darsi di un pensiero ma tale idea è difficile da sviluppare ulteriormente.

2. Complicazioni dei casi di enunciati complessi con più enunciati subordinati retti da verbi di credenza.

Consideriamo l'enunciato "Ugo sa che Rita sospetta che Paolo sia positivo al Covid".

La teoria fregeana ci costringe a dire che il riferimento dell'espressione "Paolo è positivo al Covid" non è né il suo riferimento ordinario (cioè il valore di verità), né il suo riferimento indiretto (cioè il suo senso ordinario), bensì un riferimento indiretto di secondo grado, dato da un senso indiretto di secondo grado. Dato, tuttavia, che la grammatica consente di iterare gli incassamenti senza limite alcuno, ogni singolo enunciato si ritroverebbe così associato ad un'infinita gamma di significati e di sensi diversi della cui natura non è possibile fornire immagine precisa.

3. BERTRAND RUSSELL

3.1 La teoria delle descrizioni

Russell (1872-1970) fu un filosofo e matematico inglese. Era un grande ammiratore di Frege, tale da incentivarne la divulgazione internazionale. In particolare, egli condivideva con Frege due importanti aspetti: 1. Il programma logicista, ovvero la tesi secondo cui la matematica è riducibile alla logica; 2. Il sospetto verso il linguaggio naturale e la distinzione tra forma grammaticale degli enunciati e forma logica. Tuttavia, a differenza di Frege, Russell ritiene che l'utilizzo di un linguaggio ideale/formale non solo sia fondamentale per la filosofia, ma che si debba sostituire al linguaggio ordinario. Russell, infatti, condivideva l'ideale di filosofia scientifica proprio del Neopositivismo logico, che vedremo più avanti, ideale per cui il linguaggio comune era troppo poco rigoroso. Secondo Russell, analizzando un enunciato si mette in luce la differenza tra la sua forma grammaticale e la sua forma logica. Questa analisi, tuttavia, non è meramente linguistico-concettuale, ma ci permette di comprendere anche i costituenti ultimi – gli atomi – della realtà stessa. Le relazioni tra gli atomi della realtà, per Russell, hanno una propria autonomia ontologica indipendentemente dalla logica, che ha semmai la funzione di esplicitarle. La filosofia di Russell è così caratterizzata da un forte atteggiamento empirista e dalla coincidenza tra descrizione logica e ammissione ontologica: le leggi logiche esprimono proprietà del reale. Questa coincidenza è alla base del modo in cui egli cerca di risolvere i problemi insiti alla prospettiva freghiana, tra cui quello degli enunciati privi di riferimento.

Nell'articolo *Sulla denotazione* [*On denoting*], pubblicato sulla rivista "Mind" nel 1905, Russell affronta i sopra-discussi problemi del principio di composizionalità freghiano attraverso un ripensamento del quadro concettuale di *Senso e denotazione*. In particolare, Russell propone una teoria del significato prettamente denotativa: non abbiamo bisogno della nozione freghiana di senso; la sola proprietà semantica di un'espressione linguistica che è rilevante per il valore di verità degli enunciati in cui compare è la denotazione, o riferimento.

Le tesi principali esposte nell'articolo sono due:

1.1. Nomi propri e descrizioni definite non sono equivalenti come pensava Frege (Frege, per l'appunto, considerava entrambi termini singolari).

1.2. È inaccettabile sostenere la tesi secondo cui enunciati che contengono descrizioni improprie (cioè descrizioni definite prive di riferimento) non sono né veri, né falsi (cioè non hanno riferimento); tale tesi deriva da una confusione tra la forma logica dell'enunciato e la forma grammaticale.

Secondo la tesi 1., non è vero che un nome proprio come "Scott" sia logicamente equivalente alla descrizione definita "L'autore di *Waverley*", che per Frege sarebbe co-referenziale poiché le due espressioni si riferiscono allo stesso individuo. Ora, effettivamente questa idea appare in prima istanza controintuitiva.

Consideriamo i seguenti enunciati: "Giorgio IV voleva sapere se Scott era l'autore di *Waverley*", e "Giorgio IV voleva sapere se Scott era Scott". Mentre il primo enunciato potremmo supporlo vero, non possiamo dire lo stesso del secondo, che è presumibilmente falso.

Tuttavia, per Russell il punto principale da cogliere è che, nonostante l'apparenza della forma grammaticale dell'enunciato, l'enunciato "Giorgio IV voleva sapere se Scott era l'autore di *Waverley*" non contiene come costituente "l'autore di *Waverley*". Mentre un nome deve per forza denominare qualcosa in un enunciato, deve cioè avere un riferimento, la descrizione definita non ha tale limitazione; le descrizioni definite sono, in realtà, cioè da un punto di vista logico, "simboli incompleti", cioè espressioni cui non può essere attribuito un valore semantico autonomo, di conseguenza non ha senso chiedersi, come fa Frege, quale sia il loro riferimento. Il riferimento dei nomi propri è conoscibile attraverso due tipi di conoscenza: (i) la conoscenza diretta, ovvero contatto diretto con l'oggetto (*by acquaintance*). Per esempio, la conoscenza diretta che ho del computer con il quale sto scrivendo in questo momento. (ii) la conoscenza per descrizione. Per esempio, noi non conosciamo Aristotele direttamente, bensì tramite delle descrizioni, tramite le sue proprietà: lo conosciamo come il filosofo greco che scrisse la *Metafisica*, il filosofo che fu precettore di Alessandro Magno, e così via (si noti come queste espressioni per indicare Aristotele siano tutte descrizioni definite).

Il bersaglio critico di Russell in questo contesto è l'ontologia di Alexius Meinong (1853-1920), filosofo e logico austriaco. Meinong si pose la seguente domanda: cosa intendiamo quando utilizziamo enunciati come “La montagna d'oro non esiste”? La montagna d'oro esiste o non esiste? Per affermare la sua inesistenza devo pur ammettere in un qualche modo l'entità in questione, che compare nell'enunciato. Per risolvere tale questione, Meinong postula due modalità di esistenza degli enti: l'esistenza spazio-temporale, per gli oggetti reali, e la sussistenza, per le entità astratte. La montagna d'oro, quindi, non esiste bensì sussiste. Russell, tuttavia, non ammette questa ontologia così parsimoniosa. La sua prospettiva, infatti, è realista, cioè dettata da un “robusto senso di realtà” secondo cui non è lecito ammettere ogni tipo di ente in una “sana” ontologia. In questo senso, Russell si allontana e critica la prospettiva platonista propria di Meinong e, come abbiamo visto, Frege stesso.

La tesi 2., intrinsecamente legata alla prima, sostiene che, con un'analisi adeguata e più precisa degli enunciati si possa agevolmente mostrare che anche gli enunciati che Frege riteneva essere privi di riferimento sono in realtà provvisti di un valore di verità determinato; essi devono essere analizzati tramite una parafrasi che ne espliciti la forma logica e in cui la descrizione definita viene eliminata. Tale analisi, secondo Russell, ci aiuta dunque a superare l'illusione fornitaci dalla forma grammaticale superficiale. Le descrizioni definite devono essere analizzate e parafrasate in una congiunzione di tre enunciati: (i) un enunciato esistenziale, (ii) un enunciato di unicità, e (iii) un enunciato che attribuisce una proprietà alla x .

Consideriamo per esempio l'enunciato “L'attuale re di Francia è calvo”. Questo enunciato è chiaramente comprensibile, ma il re di Francia non esiste perciò, nell'ottica freghiana, si pone il problema del mancato riferimento della descrizione definita “L'attuale re di Francia”. Per Frege, questo è un classico esempio di enunciato privo di riferimento, quindi privo di valore di verità (non è né vero, né falso).

Russell propone di tradurre l'enunciato nel modo seguente:

1. Esiste un x (Rfx).....F

^

2. Esiste una e una sola xV/F

\wedge

3. x è calvo (Cx).....V/F

Parafrasi: “esiste un x (re di Francia)” e “esiste una e una sola x (uno e un solo re di Francia)” e “ x è calvo (il re di Francia è calvo).

Ora, il primo enunciato (esistenziale) è falso. Gli altri due potrebbero essere veri o falsi ma nulla cambierebbe poiché la regola logica della congiunzione afferma che se anche solo uno dei congiunti è falso, allora tutta la congiunzione è falsa. Di conseguenza, l'enunciato “L'attuale re di Francia è calvo” non è privo di valore di verità, è semplicemente falso. Per cogliere però il suo valore di verità ho dovuto analizzare l'enunciato andando oltre quella che è la sua forma grammaticale.

Questa analisi permette di rispondere anche al problema ontologico citato sopra, ovvero, al fatto che il linguaggio ordinario ci porta spesso ad ipotizzare che ci siano più enti esistenti rispetto quelli effettivi; ci porta ad assumere un'ontologia troppo ricca, come quella di Meinong.

L'enunciato “La montagna d'oro non esiste”, allora, può essere così tradotto:

1. Esiste un x (Mx).....V

\wedge

2. Esiste una e una sola xV

\wedge

3. x è d'oro (Dx).....F

Parafrasi: “esiste un x (esiste una montagna)” e “esiste una e una sola x (una e una sola montagna)” e “ x è d'oro” (la montagna è d'oro).

Il primo enunciato (esistenziale) è vero, anche il secondo è vero. Tuttavia, il terzo è falso perciò, sempre sulla base della regola della congiunzione dobbiamo affermare che tutta la congiunzione è

falsa. Di conseguenza, la forma logica mostra che qualsiasi enunciato circa la montagna d'oro è falso.

3.2 L'antinomia di Russell

Abbiamo detto che Russell condivide con Frege il programma logicista. Entrambi, inoltre, studiano le opere del matematico torinese Peano, celebre per i suoi studi di insiemistica. Tuttavia, nel tentativo di perseguire l'ideale logicista, Russell individua una contraddizione interna al sistema e applicabile anche alla teoria di Frege. Egli comunica a Frege quella che poi sarà chiamata "L'antinomia di Russell", ma Frege non reagisce costruttivamente e abbandona il progetto che reputa ormai fallito.

L'antinomia mette in crisi il tentativo di fondare l'aritmetica sulla logica attraverso una riflessione sui concetti di numero, elemento, ed insieme. Infatti, per poter fondare l'aritmetica sulla logica occorre essere in grado di dimostrare che la nozione di numero poteva essere derivata da nozioni non aritmetiche, bensì logiche. Russell, dunque, cerca di definire il numero come classe, e i numeri come classi di classi. Inizialmente, la proposta pareva plausibile, cioè sembrava possibile parlare di classi che raggruppano altre classi. Per esempio, la classe di tutte le ciliege, la classe di tutti i pomodori, la classe di tutte le fragole hanno in comune il colore rosso. Similmente, il numero 7 veniva considerato come classe superiore della classe dei giorni, la classe dei nani di Biancaneve, e la classe dei peccati capitali. Così facendo, per Russell sembrava possibile costruire classi inclusive di qualsiasi tipo di classe.

Tuttavia, sorge un problema, e precisamente per il fatto che già all'epoca si sapeva che ci sono classi che non sono membri di se stesse. Per esempio, la classe delle tazzine da tè non è essa stessa una tazzina da tè. La classe delle classi, invece, è membro di se stessa. Ma Russell si chiede: la classe delle classi che non sono membri di se stesse è a sua volta membro di se stessa, o no? Qui si crea una contraddizione molto simile al paradosso del mentitore: se la classe delle classi che non sono membri di se stesse è a sua volta membro di se stessa, allora necessariamente non è membro di se stessa. Se la classe delle classi che non sono membri di se stesse *non* è a sua volta membro di se stessa, allora necessariamente è membro di se stessa.

Questo paradosso mina uno degli assiomi elaborati da Frege: l'assioma secondo cui se ogni F è un G e se ogni G è un F, allora la classe degli F è uguale alla classe degli G, e viceversa.

PARTE II

IL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DI LUDWIG WITTGENSTEIN (1898-1951)

1. INTRODUZIONE

1.1 Accenni biografici

Ludwig Wittgenstein è indubbiamente una delle figure intellettuali più importanti del Novecento. Come filosofo, si distingue innanzitutto per aver pubblicato un solo libro in vita: Il *Tractatus Logico-Philosophicus* (1919-1921). Negli anni seguenti passati a Cambridge, egli scrive moltissimo ma il materiale non viene mai ritenuto pubblicabile nella forma di un libro compiuto: tale materiale, costituito da una serie di osservazioni, viene pubblicato postumo in svariate raccolte. La più famosa, che rappresenta la seconda opera più rilevante di Wittgenstein, si intitola *Ricerche Filosofiche*. Queste due opere rappresentano quelle che l'interpretazione tradizionale definisce le due fasi del pensiero di Wittgenstein; il "primo Wittgenstein" e il "secondo Wittgenstein". Nonostante ci sia una continuità di base tra i due periodi che non deve essere trascurata, è indubbio che nelle *Ricerche*, Wittgenstein critichi duramente la prospettiva propria della sua prima opera. In questo risiede anche la sua grandezza: egli riuscì a costruire un modello, criticarlo e costruirne uno nuovo.

Nasce a Vienna nel 1898 da una famiglia ebrea convertita al Cristianesimo estremamente benestante e particolarmente inserita nel panorama intellettuale dell'epoca. Il padre è un facoltoso imprenditore nell'industria dell'acciaio e anche un violinista. La villa di famiglia è punto di riferimento di numerosi intellettuali, musicisti e artisti della Vienna dell'epoca: si tengono concerti regolarmente, la sorella è la prima persona psicoanalizzata da Freud, i fratelli sono tutti ottimi musicisti. Due di questi, tuttavia, si suicidano in giovane età e questo episodio segna profondamente la vita di Wittgenstein ma testimonia allo stesso tempo l'esistenza di una certa vena depressiva, melanconica, di tutta la famiglia.

Wittgenstein è il figlio più giovane e studia a casa con precettori privati. Successivamente, studia alla scuola pubblica di Lintz, poi nel 1906/1908 studia ingegneria all'Università di Berlino. Non frequenterà mai una facoltà di filosofia, tuttavia, mentre studia ingegneria si pone domande circa

alcune problematiche sorte a quel tempo nel campo della matematica e della fisica; gli stessi problemi affrontati da Frege e Russell. Egli dunque matura un forte interesse per i fondamenti della matematica che lo porta a diventare un buon conoscitore delle opere di Frege.

Nel 1911 si trasferisce a Manchester in qualità di *Research Student* e comincia ad entrare in contatto diretto con Russell a Cambridge, di cui ne diventerà allievo. Discute con Russell dei fondamenti della logica e della matematica e, in particolare, della natura delle proposizioni della logica e dell'aritmetica. Tuttavia, parte per la I guerra mondiale e viene imprigionato per un anno a Montecassino. Il *Tractatus* viene scritto durante questo periodo di prigionia. Dopo l'esperienza, torna Vienna e decide di abbandonare la filosofia: prende l'abilitazione e diventa insegnante di scuola elementare, svolge anche la professione di giardiniere e progetta una casa in stile modernista per la sorella.

Durante questa fase di rifiuto della filosofia, la fama della sua opera però cresce e si fa sentire soprattutto tra i membri del Circolo di Vienna, fondato nel 1929. Proprio in quell'anno Wittgenstein torna in Inghilterra e ricomincia la sua riflessione filosofica. Da questo momento, però, inizia la seconda fase del suo pensiero caratterizzata da una critica della filosofia del *Tractatus*. Potremmo dire, semplificando non poco, che mentre il Wittgenstein del *Tractatus* è il filosofo del linguaggio ideale, il Wittgenstein delle *Ricerche* è il filosofo del linguaggio ordinario.

1.2 Un libro decisamente anomalo

Il *Tractatus* è un condensato di riflessioni costruito attorno a 7 proposizioni principali articolate utilizzando un particolare tipo di numerazione, simile a quello impiegato attualmente nell'articolazione di paragrafi e sottoparagrafi.

1. Proposizione contenente un'osservazione importante

1.1 Commento alla proposizione 1

1.12 Prosecuzione riflessione sulla proposizione 1

1.2 Secondo commento alla proposizione 1

2. Proposizione contenente un'osservazione importante

E così via.

L'ordine di incasellamento riflette l'importanza logica dei pensieri espressi. Con questa struttura, Wittgenstein intende rendere chiare e visibili le relazioni fondamentali del discorso e delle parti di un discorso tra loro. La chiarezza visiva è per Wittgenstein estremamente importante.

Nel tentativo di chiarire la struttura dell'opera, possiamo individuare 4 temi principali: logica, ontologia, filosofia del linguaggio, etica-estetica. Per scopi puramente didattico-espositivi, il libro viene normalmente diviso in due parti: la prima parte tratterebbe dei primi tre temi citati, mentre la seconda parte, la più oscura e, potremmo dire, “meno analitica”, tratterebbe dell'etica. Tuttavia, tale distinzione non deve essere trattata come sostanziale: sostenere che Wittgenstein affronta il problema dell'etica nella seconda parte non significa concludere che nella prima parte non ci sia nulla di etico. Al contrario, Wittgenstein, come vedremo, non distinguerà nettamente tra etica e logica e considererà tutta l'opera come un'opera dal carattere etico.

1.3 “Questo libro non è un manuale”

Nella prefazione al volume, Wittgenstein introduce già la sua concezione della filosofia.

Affermando che “questo libro [...] non è, dunque, un manuale”, Wittgenstein intende subito sottolineare che il *Tractatus* non deve essere letto come un manuale ma come un'opera di filosofia e la filosofia, attenzione, non è una dottrina, cioè un corpo organico di affermazioni sul mondo, bensì una attività chiarificatrice; essa, in quanto tale, non produce proposizioni dotate di senso ma chiarifica le proposizioni discriminando quelle dotate di senso e quelle prive di senso. Lo scopo dell'opera, infatti, è quello di tracciare nel linguaggio, dall'interno, i limiti del linguaggio stesso, ovvero identificare la demarcazione tra senso e non senso, tra dicibile (dunque, pensabile) e non dicibile (dunque, impensabile).

Affermare che l'opera non è un manuale significa anche implicitamente affermare fin dall'inizio che non è un'opera di scienza, cioè un'opera che si prefigge di *dire/affermare* come il mondo è. Infatti, anche le proposizioni che compongono l'opera stessa sono per Wittgenstein prive di senso, ovvero, non sono propriamente proposizioni; esse svolgono la funzione di chiarire i limiti del senso e la

natura del linguaggio ma, dopo aver svolto tale funzione, debbono essere gettate come si getta una scala una volta assolta la sua funzione.

Per cogliere nella sua complessità tale posizione meta-filosofica, tuttavia, occorre comprendere la caratterizzazione wittgensteiniana delle proposizioni.

2. La *Picture theory*, o “Teoria della proposizione come immagine”

1. Il mondo è tutto ciò che accade.

L'opera si apre con una proposizione che introduce il tema ontologico. Tuttavia, l'ontologia di Wittgenstein è molto dipendente dalla sua filosofia del linguaggio, ovvero da un certo modo di concepire il linguaggio e la natura della proposizione.

Wittgenstein scrive l'opera in un periodo in cui i suoi maggiori interlocutori sono Russell e Frege. In particolare, la discussione che lo tiene impegnato verte su tre problemi principali: 1. la natura della logica, ovvero la natura delle proposizioni della logica; 2. il funzionamento del linguaggio, ovvero la sua capacità di parlare del mondo; 3. la distinzione tra linguaggio ideale e linguaggio comune/ordinario.

1. Wittgenstein era insoddisfatto del modo in cui Russell caratterizzava le proposizioni del linguaggio. Entrambi condividevano una prospettiva relazionale, cioè l'idea secondo cui una proposizione semplice è una struttura relazionale che asserisce che certi oggetti stanno in una certa relazione tra loro. Per esempio, la proposizione $Rabc$ asserisce che l'oggetto b si trova tra gli oggetti a e c . Una proposizione, aldilà della sua natura relazionale, ha anche una forma. Ora, per Russell le forme delle proposizioni – le forme proposizionali – erano oggetti logici semplici conosciuti tramite conoscenza diretta. La conoscenza diretta di tali oggetti è presupposta nella comprensione del linguaggio. Per Wittgenstein, però, il problema risiede nel modo in cui una proposizione può comunicarci la sua forma, intesa appunto come oggetto logico. Se la proposizione dovesse comunicarci la sua forma in modo referenziale, cioè designandola con un nome, allora si aggiungerebbe un elemento alla proposizione e quindi si muterebbe la sua forma. Se dovesse comunicarci la sua forma tramite una proposizione altra, allora si cadrebbe in un regresso all'infinito. Nasce qui l'idea

wittgensteiniana di una proposizione che deve *mostrare/esibire* la propria forma come una fotografia esibisce la struttura della situazione che raffigura. Come vedremo, il cuore della filosofia del linguaggio espressa nel *Tractatus* è la differenza tra la natura del nome, che intrattiene un nesso referenziale con l'oggetto per cui sta – e la natura della proposizione, che non ha alcun riferimento, ma ha un *sensò* che essa esibisce.

2. La prospettiva di Wittgenstein, in quest'opera, è trascendentale ed essenzialista: egli si chiede in primo luogo che cosa dobbiamo assumere affinché il linguaggio funzioni così come funziona (prospettiva trascendentale). Si coglie dunque fin da subito la non-fattualità della ricerca wittgensteiniana: il filosofo non si interroga sul fenomeno empirico del linguaggio, bensì sulle condizioni di possibilità dello stesso. In secondo luogo, indagare le condizioni di possibilità del linguaggio equivale qui ad indagare l'essenza del linguaggio attraverso l'indagine dell'essenza della proposizione; la sua natura (prospettiva essenzialista). Come vedremo, l'unione tra ontologia e filosofia del linguaggio si compie nel momento in cui Wittgenstein sostiene che l'essenza della proposizione è allo stesso tempo l'essenza del mondo.
3. Wittgenstein è favorevole alla distinzione russelliana e freghiana tra forma grammaticale e forma logica di un enunciato, ovvero, tra linguaggio ideale e linguaggio comune. Egli in più occasioni mostra come molti dei fraintendimenti filosofici derivino dall'apparenza fuorviante della forma grammaticale degli enunciati, e che solo un simbolismo ben fatto – un linguaggio formale – possa mostrare chiaramente il funzionamento della logica del linguaggio. Tuttavia, egli interpreta tale distinzione diversamente da Frege e Russell. In particolare, egli non condivide la posizione di Russell secondo cui il linguaggio ideale è superiore a quello ordinario. Secondo Wittgenstein, infatti, c'è una logica soggiacente a qualsiasi tipo di linguaggio, e il linguaggio comune funziona ed è quello che è proprio grazie al fatto che tale struttura logica di fondo è già all'opera. Il compito della filosofia si limita a mettere in luce questa logica che è già presente ma che è oscurata dalla forma grammaticale degli enunciati.

(4.002) [...] Il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, e non meno complicato di questo. È umanamente impossibile desumerne immediatamente la logica del linguaggio. Il linguaggio traveste il pensiero. Lo traveste in modo tale che dalla forma esteriore dell'abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito.

Nel linguaggio comune, per esempio, una stessa parola può designare in modo differente, quindi appartenere a simboli differenti. Pensiamo alla parola “e”, che può fungere da copula, segno di identità, oppure espressione di esistenza (“Carla è bella”, “Paolo è mio zio”, “Paolo c’è”). Oppure pensiamo all’enunciato “Franco è franco”, in cui lo stesso termine è prima un nome di persona, poi un aggettivo. Vedremo meglio in seguito questo aspetto quando tratteremo il modo in cui Wittgenstein rende conto della natura delle proposizioni della logica. Per ora preme sottolineare solo che, secondo Wittgenstein, a causa di questi travestimenti del pensiero nascono le confusioni filosofiche e per evitare ogni travestimento del pensiero occorre ricorrere ad un linguaggio artificiale che permetta di esprimere immediatamente il funzionamento del segno, che ne renda perspicuo l’uso, un linguaggio segnico, dunque, il quale si conformi alla grammatica logica- alla sintassi logica (3.325). Tuttavia, tale linguaggio non viene concepito come superiore al linguaggio ordinario e nemmeno come un linguaggio altro che dovrebbe rimpiazzarlo: il linguaggio ordinario funziona perché ha già una sintassi logica implicita, perciò non ha senso costruire un linguaggio ideale diverso dal linguaggio comune (5.5563); d'altronde, Wittgenstein osserva lucidamente che anche qualora volessi costruire un linguaggio siffatto, dovrei comunque riconoscere il fatto di impiegare il linguaggio ordinario nei miei ragionamenti. Detto altrimenti, non possiamo fare a meno del linguaggio ordinario. Questo è uno dei motivi, inoltre, per cui Wittgenstein rifiuta la distinzione tra linguaggio e meta-linguaggio (riflessione sul linguaggio stesso): nel momento in cui indago la logica del linguaggio io sto già utilizzando il linguaggio, dunque sto già impiegando la logica che intendo indagare. Per esempio, se parlo del principio di identità lo sto già usando. Quando discuto della natura delle proposizioni, discuto impiegando proposizioni. Non possiamo indagare il sistema uscendo dallo stesso; possiamo semmai partire dalla natura della proposizione e chiederci a quali condizioni una proposizione funziona. A questa domanda, Wittgenstein risponde

attraverso l'elaborazione di quella che l'interpretazione tradizionale dell'opera chiama “teoria della proposizione come immagine”, o *Picture Theory*. Specifico che si tratta dell'interpretazione tradizionale poiché, come vedremo nel capitolo sulla fortuna dell'opera, un certo filone interpretativo nega che Wittgenstein abbia esposto una teoria sul linguaggio nel *Tractatus*. Le considerazioni che seguono, così, appartengono all'interpretazione tradizionale.

Ma che cos'è una proposizione?

In generale, una proposizione, per Wittgenstein, è una sequenza di nomi articolati in un certo modo.

(3.141) La proposizione non è un miscuglio di parole. - (come il tema musicale non è un miscuglio di suoni.). La proposizione è articolata.

È molto importante tenere bene a mente questo punto: Wittgenstein accetta il referenzialismo – con la nozione freghiana di riferimento/denotazione – solo nei confronti dei nomi. I nomi hanno denotazione, ovvero stanno per gli oggetti a cui si riferiscono. Tuttavia, questo non vale per le proposizioni. Una proposizione, nella prospettiva del *Tractatus*, non ha alcun riferimento, cioè non si riferisce propriamente a nulla, ma ha un senso, caratteristica peculiare delle proposizioni propriamente intese; proprio per questo le proposizioni non sono una mera sequenza di nomi, bensì una sequenza articolata in un certo modo e sempre per lo stesso motivo Wittgenstein afferma che la totalità delle proposizioni – e non dei nomi – è il linguaggio **(4.001)**.

Le proposizioni si dividono poi in elementari e complesse.

4.21) La proposizione più semplice, la proposizione elementare, asserisce il sussistere di uno stato di cose.

Questo è il cuore della teoria della proposizione come immagine: una proposizione è un insieme di elementi (nomi) che **raffigura** uno **stato di cose possibile** esattamente come una fotografia o un **immagine** raffigurano uno stato di cose; essa è un'immagine di uno stato di cose possibile.

Cerchiamo di chiarire ogni singolo elemento di questa formulazione e, per farlo, delineiamo nei suoi tratti essenziali l'ontologia di base del *Tractatus*.

(2.1) Lo stato di cose è un nesso d'oggetti (entità, cose).

(2.0272) La configurazione degli oggetti forma lo stato di cose.

(2.03) Nello stato di cose gli oggetti sono interconnessi, come le maglie di una catena.

Lo stato di cose possibile è una particolare combinazione, o configurazione di oggetti: uno dei modi in cui gli oggetti *possono* essere combinati tra di loro. In quanto tale, lo stato di cose possibile è contingente, in quanto solo una di potenzialmente infinite possibilità combinatorie. La nozione di stato di cose introduce il tema della contingenza nel *Tractatus*, che Wittgenstein oppone alla necessità logica: gli stati di cose possibili rappresentano l'insieme di tutto ciò che potrebbe accadere e questo insieme viene chiamato da Wittgenstein "spazio logico". Lo spazio logico è l'insieme di tutti gli stati di cose possibili, ovvero ciò che potrebbe accadere ma che non è detto accada. Infatti, ovviamente, non necessariamente ciò che potrebbe accadere, accade poi effettivamente. Quando questo succede, accade un fatto.

(2) Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose.

Il fatto, dunque, è uno stato di cose [possibile] che sussiste. Il fatto è uno stato di cose sussistente tra tutti gli altri stati di cose possibili che formano lo spazio logico. Tutte le cose che accadono, che sussistono, sono fatti. In quanto tale, il fatto è l'oggetto della scienza che ha appunto come proprio oggetto di studio la totalità dei fatti. Per questo Wittgenstein può affermare che

(1.1) Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.

(2.04) La totalità degli stati di cose sussistenti è il mondo.

Se il mondo fosse un insieme di cose prive di relazioni, sarebbe un elenco di entità. Il mondo è piuttosto la totalità di tutti gli stati di cose sussistenti, e impiegando la nozione di stato di cose, Wittgenstein è in grado di assumere quella prospettiva relazionale che, come vedremo, si applicherà anche alla definizione della natura della proposizione.

(1.13) I fatti nello spazio logico sono il mondo

Tutto ciò che accade nel mondo (i fatti) è un frammento di tutto ciò che potrebbe accadere (gli stati di cose possibili costituenti lo spazio logico). In questo modo Wittgenstein, da un punto di vista

ontologico, attribuisce una estrema contingenza al mondo, negando ogni legame necessario tra i fatti che lo compongono.

Bene, ma come fa una proposizione a raffigurare uno stato di cose? In che senso una proposizione è un'immagine? La caratteristica principale della proposizione, da cui dipendono tutte le altre – tra cui il suo avere senso – è la sua capacità descrittiva/raffigurativa.

(2.11) L'immagine presenta la situazione nello spazio logico, il sussistere e non sussistere di stati di cose.

(2.14) L'immagine consiste nell'essere i suoi elementi in una determinata relazione l'un con l'altro.

Prima di tutto, Wittgenstein concepisce l'immagine come una configurazione di elementi in una determinata relazione l'uno con l'altro. L'immagine, tuttavia, ha due valori: da un lato raffigura qualcosa all'infuori di sé (ha, cioè, la capacità di raffigurare qualcosa), dall'altro lato è essa stessa qualcosa – un fatto (**2.141 L'immagine è un fatto**). L'immagine raffigura il proprio oggetto – uno stato di cose possibile – dal di fuori, e lo fa riproponendo la stessa configurazione di oggetti che costituisce lo stato di cose rappresentato. Detto altrimenti, l'immagine istituisce una corrispondenza tra i propri elementi e gli elementi dello stato di cose raffigurato. Questo aspetto è importantissimo, poiché ci fa capire che Wittgenstein limita la possibilità di rappresentazione/raffigurazione a ciò che può essere approcciato dal di fuori. Vedremo come questo si applichi, per analogia, anche alla proposizione.

Per esempio, sul tavolo su cui sto scrivendo sono presenti un computer, un libro e una bottiglia. Questi tre oggetti sono in una particolare relazione l'un l'altro: il computer è al centro tra il libro e la bottiglia, la bottiglia è alla destra del computer e il libro alla sua sinistra. Ora, se volessi raffigurare questa particolare combinazione di elementi dovrei creare un disegno i cui elementi siano nella stessa relazione degli elementi nella realtà: devo disegnare il computer al centro del tavolo, il libro alla sua sinistra, ecc.

(2.12) L'immagine è un modello della realtà.

Agli elementi dell'immagine corrispondono elementi nella realtà. Dunque, per poter raffigurare uno stato di cose possibile, l'immagine deve soddisfare due condizioni: ad ogni oggetto dell'immagine deve corrispondere uno e un solo oggetto dello stato di cose, e il modo in cui gli oggetti sono relazionati tra loro deve corrispondere e rispecchiare il modo in cui sono relazionati gli oggetti nello stato di cose. L'espressione “il modo in cui gli oggetti sono relazionati tra loro” altro non è che un modo per sottolineare che gli oggetti dell'immagine devono essere articolati, proprio come gli elementi costituenti la proposizione.

(2.13) Agli oggetti corrispondono nell'immagine gli elementi dell'immagine.

(2.131) Gli elementi dell'immagine sono rappresentanti degli oggetti dell'immagine.

Ovviamente le immagini sono diverse, in quanto presentano diverse configurazioni di oggetti. La particolare connessione di oggetti in un'immagine è la *struttura dell'immagine*. La possibilità invece di tale connessione è la *forma di raffigurazione dell'immagine*, cioè la capacità di essere immagine di qualcosa **(2.15)**. La forma di raffigurazione di un'immagine è l'insieme delle proprie regole di raffigurazione, le proprie convenzioni, che variano a seconda del particolare sistema raffigurativo (un disegno, una fotografia, uno spartito musicale, una proposizione, per l'appunto).

(2.151) La forma di raffigurazione dell'immagine è la possibilità che le cose siano l'una con l'altra nella stessa relazione che gli elementi nell'immagine.

Come suggerisce Marconi, per comprendere la prospettiva wittgensteiniana dobbiamo compiere un processo di astrazione dalle immagini in senso stretto alle proposizioni come immagini.

Consideriamo per esempio queste tre *immagini*:

a. “Il gatto è sul tavolo”.

b. (foto)

c. (disegno)

Tutte e tre sono *immagini* di uno stato di cose possibile, cioè la combinazione tra due elementi: il gatto e il tavolo. Tuttavia, ogni immagine ha una propria struttura e raffigura lo stato di cose attraverso le norme raffigurative del proprio sistema: cambia la forma di raffigurazione, ma non cambia il fatto che l'immagine è in grado di raffigurare il suo oggetto.

Secondo Wittgenstein una immagine, che sia una fotografia, un disegno, o una proposizione, può raffigurare uno stato di cose possibile perché entrambi condividono la struttura di base: devono avere un qualcosa in comune.

(2.16) Il fatto, per essere immagine, deve avere qualcosa in comune con il raffigurato.

(2.161) Nell'immagine e nel raffigurato qualcosa dev'essere identico, affinché quella possa essere un'immagine di questo.

In altre parole, l'immagine per poter essere immagine di qualcosa, per poter aver presa sulla realtà, deve condividere qualcosa con la realtà.

(2.18) Ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente – è la forma logica, ossia la forma della realtà.

La forma logica è la struttura fondante la realtà, ciò che linguaggio e mondo devono avere in comune affinché il primo possa parlare del secondo. Questa comunanza di forma si chiama *isomorfismo*. La forma logica è, in un certo senso, la forma di raffigurazione più astratta che raffigura le relazioni in generale – e dunque non declinate nel particolare sistema raffigurativo – è l'aver struttura, il poter essere raffigurabili attraverso relazioni tra elementi. La forma logica coincide con la forma della realtà, per questo l'essenza della proposizione coincide con l'essenza del mondo.

(5.4711) Dare l'essenza della proposizione è dare l'essenza d'ogni descrizione, dunque l'essenza del mondo.

Se la proposizione raffigura/descrive fatti del mondo, dare l'essenza della proposizione equivale a dare l'essenza del mondo stesso, in quanto la proposizione per definizione raffigura i fatti del mondo.

3. Le proposizioni e il loro senso

Abbiamo visto che una proposizione è un'immagine di uno stato di cose possibile. Tuttavia, ogni immagine può raffigurare il proprio oggetto correttamente o falsamente. Una immagine può essere adeguata ma anche inadeguata, nel momento in cui non raffigura correttamente lo stato di cose possibile che funge da suo oggetto. La stessa cosa si applica alla proposizione, in quanto immagine. Infatti, una proposizione può essere vera o falsa. Se lo stato di cose possibile che raffigura sussiste, allora la proposizione è vera; se lo stato di cose non sussiste, allora la proposizione è falsa. Si badi che la possibilità di una proposizione di essere vera o falsa deriva dalla sua capacità raffigurativa; solo in quanto raffigurazione e descrizione di uno stato di cose possibile, essa è “fallibile”, ovvero si pone tra i due poli di verità e falsità.

(2.223) Per riconoscere se l'immagine sia vera o falsa noi dobbiamo confrontarla con la realtà.

(2.224) Dall'immagine soltanto non può riconoscersi se essa sia vera o falsa.

(2.225) Un'immagine vera *a priori* non v'è.

Guardando la sola proposizione io non posso sapere se è vera o falsa – non ci sono proposizioni vere a priori, cioè indipendentemente da come è fatto il mondo. Per sapere se una data proposizione è vera o falsa, devo confrontarla con il mondo, devo vedere se essa raffigura correttamente lo stato di cose all'infuori di sé. La teoria della proposizione come immagine, dunque, fornisce anche il criterio di verificabilità della proposizione. Verità e falsità delle proposizioni dipendono da un confronto quasi topografico istituito tra proposizione e gli oggetti del mondo, in virtù di quella corrispondenza di elementi che abbiamo già visto essere condizione per poter raffigurare qualcosa.

Ora, se è vero che le proposizioni possono essere vere o false, è anche vero che noi siamo perfettamente in grado di comprendere le proposizioni false. Ma c'è di più, noi comprendiamo proposizioni ancora prima di sapere se sono vere o false. Questa osservazione è molto importante

perché porta Wittgenstein ad interrogarsi sulla teoria freghiana del significato degli enunciati. Come abbiamo visto, Frege applica la nozione di riferimento anche agli enunciati e non solo ai nomi – che nel suo sistema articola in nomi propri e descrizioni definite. Il riferimento di un enunciato, secondo Frege, è il suo valore di verità, cioè il Vero se l'enunciato è vero, il Falso se l'enunciato è falso. Verità e falsità sono dunque trattati da Frege come oggetti a cui si riferiscono gli enunciati. Ora, se però applichiamo il modello denotativo anche alla proposizione, dovremmo concludere che una proposizione falsa non si riferisce ad alcunché, poiché non c'è nulla per cui la proposizione sta. Eppure noi la comprendiamo; ha comunque un senso. Questo spinge Wittgenstein a ritenere che una proposizione – per essere quello che è – deve avere un senso prima che possa sorgere il problema della sua effettiva verità o falsità.

(4.024) Comprendere una proposizione vuole dire sapere che cosa accade se essa è vera (Dunque, una proposizione la si può comprendere senza sapere se essa sia vera).

Noi siamo in grado di comprendere una proposizione falsa perché tale proposizione, benché falsa, ha un senso.

(2.221) Ciò che l'immagine rappresenta è il proprio senso.

Abbiamo già visto che mentre i nomi hanno denotazione, cioè stanno per oggetti, le proposizioni hanno un senso. Vorrei soffermarmi nuovamente su questo punto. Affermare che la proposizione non ha riferimento, significa affermare che la proposizione non è un nome complesso, e non lo è perché il suo senso non è esterno ad essa, bensì *interno*. Questo è l'aspetto che il confronto con l'immagine dovrebbe chiarire: il senso di una proposizione è contenuto in essa allo stesso modo in cui una scena raffigurata da un dipinto è contenuta nel dipinto stesso. La scena raffigurata nel dipinto potrebbe benissimo essere immaginaria, cioè potrebbe benissimo non corrispondere ad alcun elemento nel mondo, e tuttavia vi è una scena raffigurata che raffigura un possibile stato di cose (semplicemente, tale stato di cose potrebbe essere immaginario e dunque non sussistere). Questa scena non consiste in qualcosa al di fuori del dipinto, ma in una particolare articolazione degli elementi del dipinto stesso. È l'articolazione, la particolare combinazione degli elementi che garantisce il senso al dipinto, non il fatto che tali elementi abbiano un corrispondente empirico fuori nel mondo; il corrispondente empirico ha semmai un ruolo nella verifica dell'immagine, ma non

nella determinazione del suo senso. La stessa cosa vale per la proposizione: il senso va ricercato nella disposizione dei segni fisici della proposizione e non in una entità esterna ad essa a cui dovrebbe riferirsi. Insomma, una proposizione ha lo stesso significato che sia vera o che sia falsa. Una proposizione falsa non è una proposizione che significa un qualcosa di diverso – che denota il Falso invece del Vero – è semplicemente una proposizione che raffigura uno stato di cose non sussistente.

Se il senso di una proposizione non è un qualcosa a cui essa si riferisce, che cos'è, allora?

Wittgenstein lega la nozione di senso alla possibilità che una proposizione ha di essere vera o falsa. Nella prospettiva del *Tractatus*, dunque, il senso di una proposizione si identifica con le sue *condizioni di verità*, ovvero le condizioni in cui la proposizione è vera.

(2.222) Nella concordanza o non-concordanza del senso dell'immagine con la realtà consiste la verità o falsità dell'immagine.

Una proposizione sensata, di conseguenza, è una proposizione che *può* essere vera o falsa, e una proposizione che può essere vera o falsa è una proposizione che raffigura/describe uno stato di cose possibile. Non esisterebbero quindi proposizioni né vere, né false, come invece aveva affermato Frege nel tentativo di risolvere il problema degli enunciati privi di riferimento; nel *Tractatus*, una proposizione che non è né vera, né falsa, una proposizione che non può stare tra questi due poli, non è una proposizione.

(4.06) La proposizione può essere vera o falsa solo in quanto immagine della realtà.

Questa concezione del senso ha conseguenze anche epistemologiche, poiché in questo contesto comprendere una proposizione significa conoscerne le sue condizioni di verità, cioè sapere a quali condizioni essa è vera o falsa, senza necessariamente sapere se di fatto essa è vera o falsa. Per esempio, io comprendo perfettamente la proposizione “Il diametro del pianeta Terra misura in media 12745,594 km” anche senza sapere se tale proposizione è effettivamente vera. Comprendo la proposizione perché è sensata, ovvero perché posso immaginare, concepire, le sue condizioni di verità: essa è vera se il diametro della Terra misura effettivamente 12745,594 km, ed è falsa se il diametro in realtà non misura 12745,594 km. Comprendiamo la proposizione poiché possiamo

immaginarci come dovrebbe essere fatto il mondo affinché sia vera. Detto altrimenti, una proposizione ha sempre lo stesso senso, che sia vera o falsa e noi possiamo determinare il significato di una proposizione indicando ciò che la renderebbe vera in contrapposizione a ciò che la renderebbe falsa, ancor prima di sapere se è vera o falsa.

3.1 Apparente convenzionalismo e principio del contesto

A questo punto potrebbe sorgere una perplessità. Si potrebbe pensare che Wittgenstein stia forzando un po' troppo l'analogia tra proposizione e immagine. Infatti, potremmo osservare che un disegno raffigura qualcosa in quanto sussiste una relazione di rassomiglianza fisica tra l'oggetto reale e gli elementi, le linee, del disegno. Questo ovviamente non accade nel caso della proposizione: i segni fisici che compongono una proposizione non intrattengono una relazione di rassomiglianza fisica con gli oggetti per cui stanno. La parola "tavolo" non assomiglia all'oggetto che denota; lo stesso oggetto, da questo punto di vista, avrebbe potuto essere designato con una parola diversa, come "Tolo". La relazione tra parole e oggetti sembra dunque convenzionale. Ora, il punto è che la relazione non è meramente convenzionale, e per capire questo punto dobbiamo considerare l'isomorfismo tra linguaggio e realtà.

(2.151) La forma di raffigurazione è la possibilità che le cose siano l'una con l'altra nella stessa relazione che con gli elementi dell'immagine.

Questa osservazione suggerisce che tra proposizione e stato di cose possibile ci sia una relazione che non è puramente convenzionale. Ora, abbiamo già incontrato la nozione di forma logica. La prospettiva trascendentale di Wittgenstein in questa fase del pensiero si manifesta nel voler specificare le condizioni di possibilità di un qualcosa. Non solo la proposizione deve essere fatta in un certo modo per poter raffigurare un qualcosa, ma affinché l'oggetto stesso possa presentarsi in uno stato di cose bisogna che tale possibilità sia contenuta nell'oggetto stesso e non garantita dal di fuori, da un elemento esterno mediatore. L'oggetto ha in sé la possibilità di ricorrere in stati di cose possibili e tale possibilità interna è garantita dal fatto che l'oggetto, o meglio, tutti gli oggetti hanno forma logica, cioè esistono in uno spazio logico con una particolare struttura, o forma. Gli oggetti hanno una forma tale da renderli oggetti di stati di cose che a loro volta possono essere raffigurati, rappresentati, descritti da proposizioni. Proprio questo punto mostra come la relazione tra

proposizione e mondo non sia del tutto convenzionale. È convenzionale che i segni che costituiscono la parola “tavolo” siano quelli che sono; non solo avrebbero potuto essere diversi, ma avrebbero potuto essere usati diversamente da come li usiamo effettivamente. Ma il significato di un nome e di una proposizione intera non è dato solamente da questa relazione convenzionale, cioè non è frutto di una mera decisione e non può essere trasformato solamente tramite una decisione. Secondo Wittgenstein, una proposizione ha forma logica quando rispecchia la forma logica del mondo, e questo è un altro modo per sostenere che ci deve essere isomorfismo tra linguaggio e mondo affinché il primo possa parlare sensatamente del secondo.

Ora, ci si potrebbe chiedere, come facciamo a vedere la forma logica di una proposizione, o di un nome? Per rispondere a questa domanda, Wittgenstein fa uso di un principio elaborato da Frege: il principio del contesto.

(3.3) Solo la proposizione ha senso; solo nel contesto della proposizione un nome ha significato.

(3.328) Se un segno è inutile, esso è privo di significato. Ecco il senso del rasoio di Ockham. (se tutto si comporta come se un segno avesse significato, esso ha significato).

La forma logica di una proposizione non va ricercata nella forma grammaticale della proposizione, cioè il suo aspetto sulla pagina bianca, anche perché, come abbiamo già visto, la forma grammaticale può essere estremamente fuorviante e travestire la forma logica. Per cogliere la forma logica occorre guardare all'uso di una espressione, ovvero all'insieme di regole che ne governano l'impiego. Questa è l'applicazione wittgensteiniana del principio freghiano del contesto ed anticipo della caratterizzazione del significato come uso che sarà propria della seconda fase del pensiero di Wittgenstein.

Nell'opera *I fondamenti dell'aritmetica* del 1884 (§§ 219, 60, 62, 106), Frege afferma che soltanto nelle proposizioni, a rigore, le parole hanno un significato, perciò non si deve indagare il significato di una parola prendendola in isolamento. Questo principio è presentato da Frege innanzitutto come accorgimento metodologico atto ad evitare la deriva psicologista cui può portare un certo modo di concepire il significato. Come abbiamo visto, la prospettiva logicista di Frege è allo stesso tempo

rigorosamente antipsicologista, cioè ritiene che alcun tipo di processo o entità mentale abbia un ruolo nella determinazione del significato di una espressione. Ora, se considero la parola isolatamente mi trovo poi costretto ad assumere delle immagini interne, o degli atti della coscienza che dovrebbero essere il significato della parola in questione. Come dirà Wittgenstein nella seconda fase del suo pensiero, se prendo in considerazione la parola come “mero segno”, isolato da tutto il resto, tale segno mi sembra “morto” e sono così costretto ad aggiungere un qualcosa per vivificarlo e renderlo significante. Tuttavia, secondo Frege, il fatto che il contenuto di una parola non sia rappresentabile a forma di immagine mentale non costituisce ragione per negare significato a tale parola. Frege sta infatti riflettendo sul concetto di numero ed è a tale concetto che egli applica il presente principio: “per definire in generale il numero, occorrerà dunque spiegare il senso di una proposizione in cui entra un termine numerico”. In altre parole, per definire in generale il numero debbo guardare il modo in cui tale nozione viene impiegata nelle proposizioni in cui compare. Il contesto è qui l’enunciato in cui l’espressione compare, si tratta dunque di un contesto “formale”. Il filosofo Dummett, riassume la posizione di Frege come la tesi secondo cui il senso della parola è da intendersi come il contributo che dà alla determinazione del senso dell’enunciato in cui compare. La parola ha un senso proprio, indipendente dall’enunciato, ma tale senso è spiegabile come suo contributo alla determinazione delle condizioni di verità di un enunciato. Anche Casalegno condivide la lettura di Dummett e interpreta il principio del contesto come un ulteriore modo per individuare nella nozione di verità la nozione semantica fondamentale: noi abbiamo bisogno di assumere che le parole (termini singolari) abbiano un riferimento perché noi vogliamo parlare delle cose, e il parlare delle cose comporta l’uso di enunciati in cui queste parole compaiono. Il correlare parole e cose non è fine a sé stesso, bensì ha lo scopo di ancorare il linguaggio alla realtà per poter formulare enunciati con valore di verità definito. Le parole, dunque, hanno significato in quanto parti di enunciati dotati di significato, ovvero il loro valore di verità. Non a caso, infatti, la stessa teoria semantica del *Tractatus* è una teoria vero-condizionale.

Bene, anche per Wittgenstein occorre guardare all'uso dei segni e non alla loro apparenza fisica come segni sulla carta. È importante notare che questo comporta l'assegnazione di priorità al ruolo del segno sopra la sua forma grammaticale: se due espressioni sono grammaticalmente identiche ma hanno funzioni diverse, essere allora sono espressioni diverse. Allo stesso modo, espressioni la cui

forma grammaticale è diversa ma che svolgono la stessa funzione, sono in realtà la stessa espressione “travestita” in diversi modi. Tuttavia, anche le regole hanno natura convenzionale. E questo Wittgenstein ovviamente lo ammette. Quello che però non è più meramente convenzionale è l'uso conformemente a regole che viene svolto una volta che le regole siano state fissate. Detto altrimenti, è in un certo senso frutto di convenzione il fatto che il segno “il” sia usato secondo regole, tuttavia, ciò che non è frutto di convenzione è come possiamo usare questo segno una volta che il suo significato è stato fissato mediante una regola. Secondo Wittgenstein, non possiamo scegliere le regole del linguaggio che vogliamo, ma solo quelle che riflettono la struttura logica del mondo e per questo motivo una volta che il significato di un'espressione è stato fissato mediante una regola, ogni suo impiego corretto futuro non sarà determinato da una convenzione/decisione ma dalla logica stessa.

(3.327) Il segno determina soltanto insieme con il suo impiego logico-sintattico una forma logica.

Quindi, ad un certo livello una proposizione è sì un insieme di segni, ma un insieme di segni significante si distingue da un insieme di segni privo di significato non grazie a presunte entità o processi mentali speciali, ma solo per il fatto che tali segni hanno un uso governato da regole che riflettono la forma logica, cioè la possibilità di combinazione degli oggetti nel mondo. Ecco di nuovo l'antipsicologismo di Wittgenstein. La prospettiva antipsicologista è ulteriormente confermata dal modo in cui Wittgenstein ribadisce l'importanza dell'ancoraggio della proposizione al mondo tramite il legame denotativo tra i nomi costituenti e gli oggetti del mondo. È questo che Wittgenstein cerca di comunicare, in modo abbastanza fuorviante, nelle seguenti proposizioni:

(3.1) Nella proposizione il pensiero si esprime in modo percepibile mediante i sensi.

(3.11) Noi usiamo il segno percepibile mediante i sensi (segno fonico o grafico ecc.) della proposizione quale proiezione della situazione possibile. Il metodo di proiezione è il pensare il senso della proposizione.

(3.12) Il segno, mediante il quale esprimiamo il pensiero, io lo chiamo il segno proposizionale. E la proposizione è il segno proposizionale nella sua relazione di proiezione con il mondo.

(3.13) Alla proiezione appartiene tutto ciò che appartiene alla proiezione, ma non il proiettato. Dunque, la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso. Nella proposizione, dunque, non è ancora contenuto il suo senso, ma è contenuta la possibilità di esprimerlo.[...] Nella proposizione è contenuta la forma, ma non il contenuto del suo senso.

La proposizione ha sì una struttura logica, una forma, ma la struttura dice qualcosa soltanto quando viene integrata con dei nomi correlati con oggetti nel mondo. Soltanto quando gli elementi della proposizione sono stati correlati al mondo tramite i nomi, la proposizione ha senso. Insomma, la forma proposizionale *Rabc* ha la possibilità del senso, mentre la proposizione “Il computer è sul tavolo” ha senso. Ora, è ovvio che un segno non si correla da sé con il mondo e che quindi deve esserci una qualche attività psicologica affinché si dia questa correlazione; questo Wittgenstein non lo nega. Il suo antipsicologismo non porterà mai alla negazione dell'esistenza degli stati e processi mentali in sé. Quello che però è importante capire, è che per Wittgenstein l'attività psicologica, qualunque essa sia, non determina il tipo di connessione logica che sussiste tra nome e significato, poiché tale connessione è determinata solo dalla struttura logica di cui fa parte il segno. Ritorna ancora il principio del contesto: un segno è correlato ad un oggetto solo se intrattiene una relazione logica con altri segni all'interno di una proposizione; il processo psicologico è irrilevante dal punto di vista logico-filosofico. Il processo psicologico non è ciò che da senso alla forma logica, semmai il contrario.

4. Dire e mostrare: contingenza e necessità

(2.172) La sua forma di raffigurazione, tuttavia, l'immagine non può raffigurarla; essa la esibisce.

(4.022) La proposizione *mostra* il suo senso. La proposizione *mostra* come le cose stanno, *se* essa è vera. E *dice che* le cose stanno così.

Finora abbiamo visto che una proposizione è tale in quanto capace di raffigurare uno stato di cose possibile e che ha senso in quanto può essere vera o falsa. Non tutto, però, è potenziale oggetto di raffigurazione per una proposizione. Ci sono cose che una proposizione non può raffigurare, per esempio la sua forma. In questo caso, Wittgenstein pensa che una proposizione possa comunque comunicarci questi aspetti ma con una modalità diversa rispetto quella della raffigurazione: tali aspetti possono essere esibiti, o mostrati dalla proposizione senza essere detti. La distinzione tra dire e mostrare è di estrema importanza nel *Tractatus* poiché fa tutt'uno con la distinzione tra dicibile e indicibile, pensabile e impensabile, che rimane uno degli obiettivi principali dell'opera. Essa può essere pienamente compresa solo se messa in relazione con la natura della proposizione secondo la *Picture Theory*, ovvero il suo poter essere vera o falsa come caratteristica essenziale. Ora, ricordiamoci che una proposizione, proprio come un'immagine, raffigura qualcosa sempre *dal di fuori*, ed è proprio grazie alla correlazione con gli oggetti del mondo, *là fuori*, che essa acquista significato. Se così stanno le cose, come può una proposizione rivolgersi su sé stessa e raffigurare la sua forma, il suo senso, dal di fuori? Dovrebbe staccarsi da sé stessa per farlo. Per questo una proposizione, secondo Wittgenstein, non può raffigurare il suo senso al pari della descrizione di uno stato di cose, ma può solamente *mostrarlo* in modo immediato. Allo stesso modo, una proposizione non può raffigurare la propria forma di raffigurazione, poiché essa non può porsi all'infuori della propria forma e dovrebbe invece farlo se volesse descriverla (2.174).

Ora, ai fini di una maggiore chiarezza possiamo dire che, nel *Tractatus*, le espressioni “dire”, “parlare di qualcosa” sono sinonimi delle espressioni “raffigurare” e “descrivere”. “Dire qualcosa” significa raffigurare, o descrivere uno stato di cose possibile che può essere vero o falso; significa descrivere il mondo *dal di fuori* fornendo così una descrizione che può essere corretta o scorretta, ma pur sempre sensata. Questo comporta che ciò di cui si può parlare, ovvero ciò che può essere oggetto di raffigurazione, sono i fatti del mondo; *come* il mondo è. La teoria semantica di Wittgenstein circoscrive il campo del dicibile sensibilmente e attribuisce sensatezza alle sole proposizioni dichiarative. Come vedremo, molti altri tipi di proposizioni rimangono escluse da questa caratterizzazione della proposizione. Le proposizioni sensate, per definizione, sono le proposizioni che raffigurano stati di cose possibili, quindi contingenti, e le proposizioni vere sono proposizioni che raffigurano fatti, ovvero stati di cose non solo possibili ma sussistenti. Se le uniche

proposizioni sensate solo quelle che descrivono stati di cose possibili e quelle vere sono quelle che raffigurano fatti, allora l'insieme delle proposizioni vere coincide con la scienza naturale.

(4.11) La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali).

La scienza, così, da un lato viene posta come unico campo del dicibile, dall'altro lato essa viene limitata ad un insieme di considerazioni *fattuali* sul mondo che escludono ogni tipo di necessità, perché i fatti e le proposizioni che li descrivono sono calati nella più totale contingenza. In effetti, è proprio perché i fatti avrebbero potuto essere altrimenti che la proposizione descrittiva può avere condizioni di verità, cioè essere vera o falsa. La contingenza dello stato di cose è ciò che permette in linea di principio il discrimine tra stato di cose sussistente e stato di cose non-sussistente, dunque è in un certo senso garante della possibilità di una proposizione di essere vera o falsa. Insomma, una proposizione può avere condizioni di verità se raffigura stati di cose che potrebbero non sussistere, se raffigura stati di cose che potrebbero renderla falsa dopo un confronto con la realtà.

Ciò che viene mostrato/esibito, invece, è ciò che non può essere oggetto del dirsi e, in generale, ciò che non può essere detto è tutto ciò che rende possibile che qualcosa venga detto, ovvero le forme che – da un punto di vista trascendentale – sono condizioni di possibilità di qualcosa (limite trascendentale). La motivazione principale che Wittgenstein adduce è l'impossibilità di straniarsi al punto da poter osservare dal di fuori un qualcosa che è condizione necessaria alla base e che di conseguenza viene sempre presupposto, anche quando si tenta di parlarne. Ciò che si mostra è ciò che è necessario e strutturale: infatti, se venisse detto sarebbe, in primo luogo, superfluo, poiché un qualcosa che si mostra è perspicuo, dunque non bisognoso di ulteriori esplicitazioni. In secondo luogo, verrebbe considerato alla stregua di un fatto contingente del mondo, che può essere vero o falso, perciò verrebbe contraddetta la sua stessa natura di struttura-forma necessaria. L'immagine mostra la sua forma di raffigurazione perché, se potesse parlarne, allora potrebbe anche non averla, ma allora non sarebbe più immagine e la forma non sarebbe più elemento necessario e strutturale. In generale, se le proprietà fondamentali del linguaggio e della proposizione fossero oggetto di una proposizione, la proposizione in questione, in quanto tale, potrebbe essere vera o falsa, ma se fosse

falsa, tali proprietà non sarebbero più essenziali, cioè non sarebbero più vincoli di possibilità del fenomeno stesso.

Con la distinzione tra dire e mostrare, Wittgenstein vuole distinguere nettamente il campo del disputabile – ciò che può essere detto e pensato –, dal campo dell'indisputabile – ciò che non può essere detto perché si mostra, denunciando ogni presunta sensatezza di un linguaggio che pretenda di parlare sensatamente delle proprie proprietà essenziali. La distinzione tra dire e mostrare, così, è alla base del rifiuto wittgensteiniano del meta, rifiuto che ritornerà, come vedremo, nella critica di Wittgenstein alla “Teoria dei tipi” di Russell. Ma la distinzione in questione è anche espressione dell'assoluta distinzione che Wittgenstein istituisce tra l'empirico, ciò che ha a che fare con i fatti del mondo e dunque contingente, e il logico, che non ha invece nulla a che fare con tali fatti ed è necessario. Di come il mondo è – oggetto principale della scienza – alla logica non interessa.

DIRE/ASSERIRE (FATTI)	RAFFIGURARE/DESCRIVERE	CONTINGENZA
MOSTRARE (STRUTTURE ESSENZIALI)	ESPORRE/ESIBIRE	NECESSITA'

5. Le proposizioni della logica

Ma se una proposizione, per definizione, è tale in quanto *può* essere vera o falsa, come trattare tutte quelle proposizioni che sembrano non conformarsi a questo modello? In fin dei conti, solo le proposizioni dichiarative sembrano soddisfare i requisiti del senso posti dalla *Picture Theory*.

Partiamo dal caso più eclatante: che dire di quelle proposizioni da sempre considerate “speciali” in filosofia in quanto sempre vere? Che dire, dunque, delle proposizioni della logica che sono necessariamente vere, ovvero vere indipendentemente dalle circostanze?

Le riflessioni sulla logica sono uno dei motivi fondamentali dell'opera, se non il motivo più importante, come esplicitamente detto da Wittgenstein nella proposizione **4.0312**

La possibilità della proposizione si fonda sul principio della rappresentanza d'oggetti da parte di segni. Il mio pensiero fondamentale è che le “costanti logiche” non siano rappresentanti; che la logica dei fatti non possa avere rappresentanti.

L'esposizione della caratterizzazione wittgensteiniana delle proposizioni della logica ci aiuterà a gettare luce sulle considerazioni addotte circa altre tipologie di proposizioni che non sembrano adeguarsi al modello semantico delineato nel *Tractatus*.

I punti più salienti sono tre:

1. La logica differisce da tutte le altre scienze; *perché*
2. Le costanti logiche non raffigurano nulla; *dunque*
3. Le proposizioni della logica non sono propriamente proposizioni (non dicono nulla sul mondo).

Il cuore della riflessione di Wittgenstein è la posizione secondo cui gli operatori logici non raffigurano nulla e le proposizioni logiche in generale – tautologie e contraddizioni – non sono propriamente proposizioni in quanto non soddisfano i criteri costituenti la teoria della proposizione come immagine.

Per comprendere meglio questo pensiero, occorre però fare un passo indietro e completare l'esposizione della teoria wittgensteiniana della proposizione. Abbiamo già detto che Wittgenstein definisce la proposizione elementare come una connessione articolata di nomi; i nomi hanno un riferimento, cioè stanno per oggetti nel mondo, la proposizione invece non ha un riferimento ma un senso e il suo senso coincide con le sue condizioni di verità.

(4.22) La proposizione elementare consta di nomi. Essa è una connessione, una concatenazione, di nomi.

(4.21) La proposizione più semplice, la proposizione elementare, asserisce il sussistere d'uno stato di cose.

(4.25) Se la proposizione elementare è vera, lo stato di cose sussiste; se la proposizione elementare è falsa, lo stato di cose non sussiste.

Che dire allora delle proposizioni complesse? Ovvero di quelle proposizioni che sono composte da proposizioni elementari tramite connettivi logici (congiunzione, disgiunzione, negazione, ecc..).

(4.4) La proposizione [complessa] è l'espressione della concordanza e non-concordanza con le possibilità di verità delle proposizioni elementari.

(4.41) Le possibilità di verità delle proposizioni elementari sono le condizioni di verità e falsità delle proposizioni [complesse].

(5) La proposizione [complessa] è una funzione di verità delle proposizioni elementari. (La proposizione elementare è una funzione di verità di sé stessa.).

Wittgenstein ritiene che le proposizioni complesse siano *funzioni di verità* delle proposizioni elementari che le costituiscono, ovvero, il valore di verità della proposizione complessa P dipende esclusivamente dai singoli valori di verità delle proposizioni elementari costituenti P1, P2...Pn. Detto altrimenti, la verità o la falsità dell'intera proposizione complessa dipende dalla verità o falsità delle proposizioni elementari che la costituiscono. Ci sono vari modi in cui la verità o falsità della proposizione complessa dipende dalla verità o falsità dei suoi costituenti e questo dipenderà da come le proposizioni elementari si combinano, cioè dipenderà dal tipo di connettivo logico presente. Le regole della congiunzione sono diverse dalle regole della disgiunzione, per esempio. Prendiamo la proposizione complessa P “I nani di Biancaneve sono sette e i mesi dell'anno sono dodici”. P è composta da due proposizioni semplici unite dal connettivo logico “e”, cioè la congiunzione:

P1 “I nani di Biancaneve sono sette”;

P2 “I mesi dell'anno sono dodici.

Ora, la regola della congiunzione prevede che la congiunzione intera sia vera se e solo se sono veri i suoi costituenti. Dato che P1 è vera e P2 è vera, allora P è vera. Se P1 o P2 fosse falsa, allora l'intera congiunzione P sarebbe falsa.

Per mostrare chiaramente e in modo efficace tale meccanismo, Wittgenstein propone l'artificio grafico, usato tutt'ora, delle *tavole di verità*: su righe diverse si scrivono tutte le combinazioni possibili dei valori di verità degli enunciati costituenti l'enunciato complesso e, a fianco di ciascuna riga, si scrive il valore di verità dell'enunciato complesso che se ne ricava.

(4.31) Le possibilità di verità possiamo rappresentarle mediante schemi come i seguenti (“V” significa “vero”; “F”, “falso”; le serie dei “V” ed “F” sotto la serie delle proposizioni elementari ne significano, con trasparente simbolismo, le possibilità di verità).

L'esempio precedente viene rappresentato in questo modo:

P \wedge Q		
V	V	V
F	F	F
V	F	F
F	F	F

Grazie a questa tavola si può *può vedere* chiaramente la regola della congiunzione, cioè si vede che se le due proposizioni sono entrambe vere, allora la congiunzione è vera, se invece una delle due falsa, allora l'intera proposizione è falsa. La tavola rende *perspicue* le connessioni logiche che non sarebbero così evidenti guardando la sola forma grammaticale dell'enunciato.

Wittgenstein, dunque, accetta e ripropone alcuni temi centrali della filosofia del linguaggio cari a Frege e Russell: il principio di composizionalità di Frege e la distinzione russelliana tra forma logica di un enunciato e forma grammaticale. Tuttavia, vi è differenza sostanziale rispetto i due grandi interlocutori filosofici che Wittgenstein stesso specifica in un breve commento tra parentesi nella proposizione 4.431:

(4.431) L'espressione della concordanza e non-concordanza con le possibilità di verità delle proposizioni elementari esprime le condizioni di verità della proposizione. La proposizione è l'espressione delle sue condizioni di verità. (Frege, quindi, correttamente le ha premesse a spiegazione dei segni della sua ideografia. Solo, è falsa la spiegazione del concetto di verità in Frege: Se “il vero” e “il falso” fossero realmente oggetti e fossero gli argomenti in $\neg p$, etc., allora, secondo la determinazione di Frege, il senso di “ $\neg p$ ” non sarebbe per nulla determinato).

La prima grande differenza, che è anche pensiero fondamentale dell'opera stessa, è la critica al platonismo e referenzialismo applicato alle costanti logiche. Per Wittgenstein, i simboli della logica non sono segni che denotano presunti oggetti logici costituenti non si sa quale regno intermedio. Le costanti logiche non hanno spessore ontologico, non si riferiscono a nulla nel mondo.

(4.44) Il segno, che nasce dalla coordinazione di quei segni “V” e delle possibilità di verità, è un segno proposizionale.

(4.441) È chiaro che, al complesso dei segni “F” e “V”, non corrisponde alcun oggetto (o complesso di oggetti); così come nessun oggetto (o complesso d'oggetti) corrisponde alle righe orizzontali o verticali, o alle parentesi. - “Oggetti logici” non vi sono.

Una tavola di verità è, per Wittgenstein, un *segno proposizionale*. Il segno proposizionale, a sua volta, viene definito come il segno attraverso cui il pensiero viene espresso.

(3.12) Il segno, mediante il quale esprimiamo il pensiero, io lo chiamo il segno proposizionale. E la proposizione è il segno proposizionale nella sua relazione di proiezione con il mondo.

Ora, una proposizione esprime un pensiero – è, appunto, dotata di senso – e lo fa attraverso segni percepibili mediante i sensi (3.1). Il pensiero, infatti, viene definito da Wittgenstein come la proposizione munita di senso (4). Il segno attraverso cui si esprime un pensiero è un segno che raffigura, e può essere di vario tipo a seconda del sistema di raffigurazione impiegato (segno grafico, segno fonico, ecc.). La proposizione è così un tipo di segno proposizionale e, in quanto tale, è un fatto, proprio come lo è un'immagine.

(3.14) Il segno proposizionale consiste nell'essere i suoi elementi (le parole) in una determinata relazione l'uno con l'altro. Il segno proposizionale è un fatto.

Bene. Per Wittgenstein una tavola di verità è un segno proposizionale tanto quanto lo è una proposizione e i segni proposizionali tra di loro sono equivalenti. In altre parole, lo stesso segno proposizionale può essere scritto in diversi modi. Per esempio, la proposizione P “I nani di Biancaneve sono sette e i mesi dell'anno sono dodici”, può essere scritta anche tramite la relativa tavola di verità

$P \wedge Q$

V V V

F F F

V F F

F F F

ma anche solo tramite il segno proposizionale “ $P \wedge Q$ ”, oppure “ $VFFF (P,Q)$ ”. La proposizione P può essere rimpiazzata con una di queste espressioni che mettono in luce più chiaramente il fatto che il suo senso si identifica con le sue condizioni di verità. Tuttavia, gli “F” e “V” della tavola di verità non stanno per oggetti, ma stanno per le possibilità di verità delle proposizioni, per cui è evidente che anche le costanti logiche – logicamente equivalenti a quelle possibilità di verità – non stanno per oggetti. In questo senso Frege aveva sbagliato quando aveva sostenuto che il Vero e il Falso sono rispettivamente i riferimenti degli enunciati veri e falsi; li aveva platonicamente reificati per dar conto della significatività degli enunciati quando bastava ricorrere alla sola nozione di senso, senza quella di riferimento, o denotazione.

La tesi wittgensteiniana della non-rappresentatività delle costanti logiche ha anche conseguenze molto interessanti per lo studio della negazione logica – una delle costanti logiche – che dava da fare ai filosofi in quanto portava con sé l'enigma dei “fatti negativi”. Consideriamo due proposizioni, di cui una negazione dell'altra:

P1: “Il computer è sul tavolo”

P2: “Il computer *non* è sul tavolo”

P2 è la negazione di P1. Mentre P1 sta per un fatto positivo, potremmo dire che P2 sta per un fatto negativo. Ma che cos'è un fatto negativo? Un non-fatto? Cosa potremmo indicare per rispondere a questa domanda? Per indicare che il computer è sul tavolo posso effettivamente indicare l'oggetto computer, ma come faccio ad indicare il non essere sul tavolo del computer? L'unica cosa che posso fare è di volta in volta indicare fatti che sono però tutti positivi (il computer è accanto il tavolo,

sotto il tavolo, in un'altra stanza, ecc..). Ancora una volta, possiamo risolvere l'enigma distinguendo forma grammaticale e forma logica dell'enunciato.

Se io scrivo:

P1 Il computer è sul tavolo

P2 Il computer è/non sul tavolo

sembra che la relazione “non-essere sul tavolo” sia una relazione diversa ma della stessa natura della relazione “essere sul tavolo”. Tuttavia, se scrivo:

P1' Il computer è sul tavolo

P2' Non/il computer è sul tavolo

Vedo più chiaramente che P2' non vuole asserire l'esistenza di una relazione diversa da quella asserita da P1': P2' semplicemente cancella P1' considerato come un tutto. Questo significa che la negazione non asserisce una particolare rappresentazione dei fatti, bensì ne cancella una. In quanto tale, la negazione non rappresenta fatti, e come lei tutte le altre costanti logiche.

Siamo ora nella posizione per poter capire la distanza che Wittgenstein pone tra la sua prospettiva e quella di Russell, in particolare la sua “Teoria dei tipi”. La “Teoria dei tipi” è il sistema formale proposto da Russell al fine di risolvere alcuni paradossi logici, tra cui il famoso “Paradosso di Russell” che abbiamo visto crescere in seno al sistema freghiano logicista. Si propone come una alternativa al sistema degli insiemi e costituisce le basi dell'opera *Principia mathematica*. Secondo questa teoria, l'universo degli insiemi viene sostanzialmente stratificato in tipi di oggetti (insiemi, insiemi di insiemi, insiemi di individui, insiemi di insiemi di individui, ecc...). Ora, la cosa importante da sapere in questo contesto è che Russell ammette l'esistenza di un tipo di oggetti logici, a cui appartengono i segni logici. Essi dunque vengono considerati oggetti. Ora, abbiamo visto che per Wittgenstein il segno proposizionale è espressione del pensiero. Wittgenstein si esprime anche in questo modo:

(3.32) Il segno è ciò che nel simbolo è percepibile mediante i sensi.

Questo vuol dire che il simbolo è un segno usato in modo tale che le sue regole d'uso siano immediatamente riconoscibili e, come abbiamo visto, è l'uso che mostra la funzione, l'identità del segno, non la sua apparenza grammaticale. Secondo Wittgenstein, la natura delle parole dovrebbe potersi vedersi esplicitamente guardando semplicemente il segno, in modo chiaro e perspicuo, ma nella forma grammaticale due diversi simboli potrebbero avere in comune uno stesso segno, pur designando cose differenti, e da qui sorgono i fraintendimenti del linguaggio. Cioè, come abbiamo già visto, due segni grammaticalmente uguali potrebbero in realtà avere funzioni differenti, dunque essere due simboli differenti travestiti da un'unica forma grammaticale. Se una parola designa cose diverse, allora appartiene a simboli diversi, uno per ogni designazione.

Per esempio, pensiamo alla parola “è”. In italiano, tale parola può essere impiegata in tre diversi tipi di proposizioni (3.323):

P1: Carla è bella;

P2: Carla è [esiste];

P3: Carla è mia sorella.

Anche se il segno grafico è lo stesso (“è”), tale segno designa cose diverse nei tre casi, cioè appartiene a tre simboli diversi:

P1: “è” è copula (predicazione);

P2: “è” è segno di uguaglianza/identità;

P3: “è” è espressione di esistenza.

Purtroppo, la forma grammaticale dell'enunciato maschera la struttura logica, per questo

(3.325) Per evitare questi errori dobbiamo impiegare un linguaggio segnico, il quale li escluda non impiegando, in simboli differenti, lo stesso segno, e non impiegando, apparentemente nello stesso modo, segni che designano in modo differente. Un linguaggio segnico, dunque, il quale si conformi alla grammatica logica – alla sintassi logica – . (Un linguaggio così è l'ideografia di Frege e di Russell, che tuttavia ancora non esclude tutti gli errori).

Riconosciuta quindi l'esigenza di impiegare un linguaggio segnico diverso e più perspicuo del linguaggio ordinario per mostrare la sintassi logica, quale è stato l'errore di Russell?

(3.331) [...] gettiamo uno sguardo sulla “theory of types” di Russell: L'errore di Russell si mostra nell'aver egli dovuto parlare, stabilendo le regole dei segni, del significato dei segni.

(3.334) Le regole della sintassi logica devono comprendersi da sé, solo che si sappia come ogni singolo segno designi.

In primo luogo, possiamo anticipare che, nell'ottica di Wittgenstein, il problema a cui la teoria di Russell cerca di rispondere non si porrebbe nemmeno se il simbolismo fosse corretto. Ma per cogliere appieno la posizione di Wittgenstein dobbiamo soffermarci di più sul suo simbolismo.

Aldilà dei casi di fraintendimento causati dal fatto che due segni uguali possono in realtà designare simboli differenti, o che segni diversi possano designare lo stesso simbolo, Wittgenstein ritiene che anche la sola esistenza di una pluralità di costanti logiche dovrebbe essere eliminata in un sistema simbolico perfetto, poiché tale pluralità oscura le connessioni logiche facendole apparire arbitrarie. Per esempio, consideriamo le seguenti inferenze logiche:

1. $(p \vee q) \wedge \neg p \rightarrow q$

2. $\neg(\neg p \wedge \neg q) \wedge \neg p \rightarrow q$

Si leggono, rispettivamente:

1. p oppure q , e non- p , allora q

2. non-non- p e non- q , e non- p , allora q .

Apparentemente, 1 e 2 sono due inferenze distinte, ma di fatto sono equivalenti, cioè rappresentano la stessa operazione logica, perché $(p \vee q)$ equivale a $\neg(\neg p \wedge \neg q)$. Ora, nel simbolismo logico di Wittgenstein questo non dovrebbe accadere; ogni singola operazione logica dovrebbe essere rappresentata da una singola operazione del simbolismo, non da due o tre operazioni equivalenti tra loro e scelte in modo totalmente arbitrario sulla base della convenienza. In effetti, Wittgenstein aveva in mente qualcosa di preciso quando rifletteva su questo punto; ai suoi tempi era già stato

dimostrato che tutte le costanti logiche potevano essere sostituite da una sola costante, chiamata “barra di Sheffer”.

(5.1311) Se da $p \vee q$ e $\sim p$ noi concludiamo a q , dal modo di designazione è qui celata la relazione delle forme proposizionali di ‘ $p \vee q$ ’ e ‘ $\sim p$ ’. Ma se, invece di ‘ $p \vee q$ ’ noi scriviamo ad esempio, ‘ $p|q$ ’, e, invece di ‘ $\sim p$ ’, ‘ $p|p$ ’ ($p|q = \text{né } p, \text{ né } q$), l’interiore connessione diviene manifesta.

Grazie a questo stratagemma, le due espressioni equivalenti, ma apparentemente diverse $(p \vee q)$ e $\neg(\neg p \wedge \neg q)$ possono essere scritte in un’unica forma: $p|q$, che significa “non né p né q , e neppure né p né q ”. Secondo Wittgenstein l’essenza del linguaggio si rispecchia in modo più perspicuo in un simbolismo in cui le plurime costanti logiche vengano sostituite dall’unica barra di Sheffer.

(3.33) Nella sintassi logica il significato d’un segno non deve mai assolvere una funzione; la sintassi logica deve stabilirsi senza parlare del *significato* d’un segno, essa può presupporre *solo* la descrizione delle espressioni.

Eppure, questo è stato proprio l’errore di Russell; egli ha cercato di parlare del significato dei segni, quando invece il significato di un segno non può essere oggetto di un dirsi, poiché non si può parlare di ciò che è necessario. Anzi, prima ancora di affermare che il significato del segno non può essere oggetto di un dirsi, Wittgenstein osserva che parlare del significato di un segno dovrebbe essere totalmente inutile e superfluo in un simbolismo come quello da lui concepito. Se i segni infatti funzionano, e il simbolismo mostra la loro funzione in modo perspicuo, che necessità ci sarebbe di parlare ulteriormente del loro significato? In un simbolismo logico corretto i segni mostrano il loro significato attraverso il loro uso, senza che debba essere svolta una riflessione meta-linguistica su di essi. Insomma, in un simbolismo perfetto il manuale di grammatica sarebbe inutile, poiché tutto si mostrerebbe immediatamente, senza la necessità di ulteriore riflessione. Questa prospettiva porta Wittgenstein a criticare lo stesso impiego russelliano del segno di identità (“=”).

(5.53) L'eguaglianza d'oggetto io la esprimo mediante eguaglianza di segno, e non mediante un segno di eguaglianza; la differenza d'oggetti la esprimo mediante differenza di segni.

(5.5303) Detto approssimativamente: Dire di due cose, che esse siano identiche, è un nonsenso; e dire di una cosa, che essa sia identica a sé stessa, non dice nulla.

Il punto è abbastanza semplice: che due oggetti sono diversi dovrebbe vedersi immediatamente dal fatto che per essi uso due segni diversi, non c'è bisogno di affermare tramite una ulteriore proposizione la loro diversità. Allo stesso modo, che due oggetti sono uguali dovrebbe vedersi immediatamente dal fatto che per essi uso lo stesso segno, senza la formulazione di una ulteriore proposizione in cui affermo che essi sono uguali. Lo vedo già, non ce n'è bisogno. Le proposizioni di identità tanto care a Russell e Frege, come “ $a=a$ ” e “ $a=b$ ”, se usate per asserire qualcosa sui segni stessi, sono del tutto superflue in un simbolismo adeguato.

Ora, il cuore della “teoria dei tipi” di Russell è l'affermazione che “nessuna proposizione può enunciare qualcosa sopra se stessa, poiché il segno proposizionale non può essere contenuto in se stesso” (3.332). Detto in altri termini, il problema riguarda la possibilità di una proposizione di riferirsi a se stessa. Proviamo pensare ad una funzione che sia argomento di se stessa:

consideriamo la funzione “ x è bello” (fx).

Se (fx) dovesse occupare la posizione del proprio argomento, diventerebbe $F(f)$.

Nell'espressione $F(f)$ abbiamo effettivamente due segni uguali (“ f ”) ma le due posizioni sono occupate da due simboli differenti, aldilà dell'apparenza grammaticale. Infatti, l'identità del segno è data dall'uso, non dalla sua apparenza sensibile. Quando il segno “ f ” sta fuori dalla parentesi è semplicemente un simbolo diverso rispetto a quando si colloca dentro la parentesi, quindi di fatto l'espressione $F(f)$ non è affatto un'espressione in cui lo stesso simbolo viene impiegato sia come funzione sia come argomento: il segno è apparentemente lo stesso, ma i simboli sono due, uno per la funzione e uno per l'argomento. La stessa cosa si applica al caso, ritenuto problematico da Russell, di una proposizione che si riferisce a se stessa: nel simbolismo adeguato e corretto tale

costruzione sarebbe visibilmente impossibile, e questo per Wittgenstein basta per rispondere e dissolvere la “teoria dei tipi” di Russell.

Russell, per concludere, non solo ha voluto costruire una teoria per rispondere ad un problema inesistente in un simbolismo adeguato, ma nel farlo ha tentato di parlare di ciò che invece può essere solo mostrato, poiché proprietà essenziale del linguaggio. In effetti, nel contesto teorico della teoria della proposizione come immagine, se tratto le costanti logiche come oggetti, facendo dipendere dunque la loro verità necessaria dall'esperienza, le tratto in analogia con le verità empiriche contingenti, che possono essere vere o false, ma allora non le tratto più come proprietà necessarie. Le forme si mostrano in quanto strutture necessarie. La logica, di conseguenza, è per Wittgenstein trascendentale, cioè ha a che fare non con il mondo – oggetto della scienza – ma con le proprietà interne- essenziali dell'oggetto, la forma dell'oggetto che è la possibilità della sua ricorrenza in stati di cose. La logica, dunque, non si occupa della verità delle proposizioni, ma della loro possibilità di essere vere o false – il loro senso. Di conseguenza, le tradizionali proposizioni della logica, considerate da Frege e Russell proposizioni necessariamente vere, non sono per Wittgenstein proposizioni.

Per vedere chiaramente questo punto, impieghiamo ancora una volta le tavole di verità.

(4.46) Tra i possibili gruppi di condizioni di verità vi sono due casi estremi. Nel primo caso, la proposizione è vera per tutte le possibilità di verità delle proposizioni elementari. Noi diciamo che le condizioni di verità sono *tautologiche*. Nel secondo caso, la proposizione è falsa per tutte le possibilità di verità: le condizioni di verità sono *contraddittorie*. Nel primo caso noi chiamiamo la proposizione una tautologia; nel secondo, una contraddizione.

Una tautologia è una proposizione necessariamente vera, cioè vera qualunque siano le condizioni. Per esempio, “Piove o non-piove”. Una contraddizione è una proposizione necessariamente falsa, potremmo dire falsa in tutti i mondi possibili. Per esempio, “Piove e non-piove”. Ora, abbiamo visto che una proposizione, per essere dotata di senso, deve poter essere vera o falsa. Tautologie e contraddizioni non possono essere vere o false; esse sono necessariamente vere (tautologie) o necessariamente false (contraddizioni). Per questo Wittgenstein afferma che non sono vere

proposizioni; esse sono *prive di senso*. In effetti, esse non rispecchiano il criterio di raffigurabilità proprio della proposizione *tout-court*: se una proposizione è vera qualunque siano le circostanze, cioè indipendentemente da come è fatto il mondo, non raffigura nulla di specifico; non raffigura alcuno stato di cose. Una proposizione del genere non ci dice nulla sul mondo.

(4.461) La proposizione mostra ciò che dice; la tautologia e la contraddizione mostrano che esse non dicono nulla. La tautologia non ha condizioni di verità, poiché è incondizionatamente vera; e la contraddizione è sotto nessuna condizione vera. Tautologia e contraddizione sono prive di senso.

(4.462) Tautologia e contraddizione non sono immagini della realtà. Esse non rappresentano alcuna possibile situazione. Infatti, *quella* ammette ogni possibile situazione [tautologia]; *questa*, nessuna (contraddizione).

6. Sensato, insensato, privo di senso

(4.4611) Tautologia e contraddizione non sono però insensate; esse appartengono al simbolismo, così come lo “0” al simbolismo dell'aritmetica.

Abbiamo visto che le proposizioni della logica – le tautologie – in definitiva non sono propriamente proposizioni e sono *prive di senso* – sono delle pseudo-proposizioni. La logica non può essere oggetto del discorso perché fondamentalmente essa è presupposta ed è alla base di ogni discorso possibile. Tuttavia, per Wittgenstein questo non vuol dire che siano completamente *insensate*; esse infatti svolgono comunque un'importante funzione: fanno parte del simbolismo e *mostrano* qualcosa della natura della logica. L'espressione “*p* e non-*p*” non dice propriamente nulla, cioè non raffigura alcuno stato di cose possibile, ma il fatto stesso che segni ordinati in questo modo non dicono nulla, mostra qualcosa sulla logica e sul simbolismo impiegato.

La distinzione sottile tra l'espressione “privo di senso” [*unsinnig*] e “insensato” [*sinnlos*] è molto importante: con la prima, Wittgenstein si riferisce a quelle espressioni che non raffigurano nulla, che non hanno condizioni di verità e, dunque, che non hanno propriamente un senso come lo ha la proposizione vera e propria ma che svolgono comunque una funzione importante. Con la seconda, Wittgenstein si riferisce ad espressioni insensate e prive di funzioni, se non addirittura “pericolose”

in quanto fonte di disorientamento filosofico, come ad esempio il puro vaniloquio (“cane correre barca”) e, come vedremo, alcune proposizioni della filosofia.

Le proposizioni della logica, infatti, costituiscono solo uno dei casi di insensatezza affrontati nel *Tractatus*. Ci sono altre proposizioni che sembrano adeguarsi con difficoltà al modello della proposizione come immagine. Per scopi didattici, propongo la seguente schematizzazione guida.

Proposizioni *insensate*:

1. Le proposizioni palesemente insensate in quanto prive di sintassi (vaniloquio);
2. Le proposizioni della metafisica tradizionale.

Proposizioni *prive di senso*:

1. Le proposizioni della logica;
2. Le proposizioni della matematica;
3. Le proposizioni dell'etica;
4. Le proposizioni del *Tractatus*.

Abbiamo già discusso il caso delle proposizioni della logica e il caso del puro vaniloquio. Ora vorrei soffermarmi brevemente sulle proposizioni della matematica. Prima di tutto, occorre subito specificare che Wittgenstein con l'espressione “proposizioni matematiche” ha in mente proposizioni del tipo “ $2+2=4$ ”, “ $5+3=8$ ”, ecc. Una proposizione come “Ci sono 4 arance nel cestino” non è una proposizione matematica; è una proposizione dichiarativa a tutti gli effetti, quindi una proposizione sensata che raffigura uno stato di cose possibile e che può essere facilmente verificata tramite un confronto con la realtà. Ora, Wittgenstein tratta le proposizioni della matematica al pari delle tautologie, cioè le tratta come pseudo-proposizioni che però hanno un ruolo nell'esibizione del simbolismo, proprio come le proposizioni della logica: sono due modi per mostrare la logica del mondo. Detto ciò, cerchiamo di ricostruire il percorso che porta Wittgenstein a considerare tali proposizioni in questo modo.

Partiamo dalla nozione di *concetto formale*. Un concetto formale è un concetto che esprime caratteristiche logiche. Concetti formali sono espressioni di questo tipo: “ x è una proposizione”, “ x è un numero”. Ma se la logica, come abbiamo visto, è “informulabile”, come può essere oggetto di un concetto? Per Wittgenstein, infatti, i concetti formali non sono veri e propri concetti, perché tentano di esprimere ciò che può essere solo mostrato. “Piove” è una proposizione che dice qualcosa; “'piove' è una proposizione” non dice nulla, in quanto “piove” mostra di essere una proposizione nel momento in cui dice qualcosa, è intelligibile. Allo stesso modo, l'espressione “2 è un numero” è un concetto formale, poiché il fatto che “2” è un numero si mostra nel fatto che siamo in grado di combinare quel segno con alcune espressioni, come “ $2+2=4$ ”, e non con altre, come “2 è arrabbiato”. Su questo aspetto la distanza di Wittgenstein da Frege è evidente: Frege era disposto ad ammettere, platonicamente, che il segno “2” avesse un riferimento, cioè stesse per un oggetto. Nella prospettiva freghiana i numerali denotati oggetti. Per Wittgenstein, invece, i numerali non stanno per oggetti e non si riferiscono a nulla nel mondo: dare un numerale significa piuttosto determinare lo stadio di una operazione di cui fa parte. Le proposizioni matematiche, così, possono essere impiegate per distinguere stati di cose nel mondo – i numerali compaiono anche in proposizioni empiriche – ma le proposizioni stesse non raffigurano alcun stato di cose nel mondo; sono puramente formali e mostrano un aspetto della logica. Questo punto è particolarmente importante perché mostra come Wittgenstein si distanzi anche dal logicismo di Frege: la matematica, per Wittgenstein, non deriva gerarchicamente dalla logica, ma ne mostra l'aspetto fondamentale come fanno le proposizioni della logica stessa. La connessione tra matematica e logica persiste, ma non in modo gerarchico o di derivazione reciproca.

6.1 Il problema dell'io e il solipsismo

Wittgenstein ritiene insensate le proposizioni della filosofia stessa, propriamente le proposizioni metafisiche. Queste proposizioni, secondo il filosofo, tentano di dire ciò che non si può perché pretendono di parlare di aspetti essenziali della realtà ma, come abbiamo già visto, gli aspetti che possono essere oggetto di un dirsi sono contingenti e di conseguenza molto diversi dalle presunte verità eterne che la metafisica ha sempre voluto indagare. È interessante notare che la critica wittgensteiniana della metafisica ha caratteri decisamente kantiani, e la prospettiva trascendentale di

Kant, insieme alla filosofia di Schopenhauer, costituiscono influenze esplicite del pensiero di Wittgenstein in questa fase.

Nella *Dialettica trascendentale*, Kant aveva cercato di mostrare come i ragionamenti propri della metafisica fossero logicamente fallaci, in quanto non fondati su conoscenze ma frutto dell'operato della facoltà della ragione. La ragione, nella prospettiva kantiana, non è altro che la funzione dell'intelletto applicata aldilà dei limiti del fenomeno, ovvero aldilà dei limiti del soggetto trascendentale. La metafisica, di conseguenza, non è una scienza per Kant in quanto tenta di pronunciarsi oltre i limiti conoscitivi del soggetto trascendentale, ma rimane comunque una esigenza naturale ed inevitabile della mente umana.

Anche per Wittgenstein la metafisica nasce quando il limite trascendentale viene violato; nel suo caso, si tratta del limite tra il dicibile e l'indicibile, tra il senso e il non senso. Ho scelto appositamente l'espressione "violato" e non "oltrepassato", in quanto il limite di cui parla Wittgenstein non è un limite fisico, un ostacolo, che può essere superato od oltrepassato. Il limite è trascendentale, ovvero condizione di sensatezza e possibilità; non c'è possibilità di superamento.

Ora, credo che per vedere cosa esattamente Wittgenstein intendesse per confusione metafisica possa essere utile presentare le sue riflessioni sulla ricerca filosofica circa la nozione dell'*io* [*self*] e la nascita del solipsismo. Questa particolare posizione filosofica, tanto cara alla filosofia tradizionale, è esempio concreto di proposizione metafisica ed è considerata da Wittgenstein una vera e propria confusione concettuale priva di ulteriori funzioni euristiche.

Wittgenstein introduce il problema dell'*io* subito dopo aver affrontato il problema degli enunciati di credenza, ovvero le proposizioni della forma "A crede che *p*".

(5.5421) Questo mostra anche che l'anima – il soggetto, etc. - come è concepita nella superficiale psicologia odierna, è un assurdo. Un'anima composta, infatti, non sarebbe più un'anima.

Questa proposizione può sembrare oscura. Per prima cosa ricordiamoci che Wittgenstein introduce questo problema dopo aver discusso espressioni come "A crede che *p*". Queste espressioni avevano dato da fare allo stesso Frege, poiché sembrano violare il principio di composizionalità, ovvero la

loro verità e falsità non sembrano dipendere dalla verità e falsità dei costituenti semplici delle proposizioni. Infatti, se io per esempio affermo “Lucia crede che ci sia il sole”, potrebbe essere falso che ci sia il sole, ma vero che Lucia creda che ci sia il sole, oppure potrebbe essere vero che ci sia il sole ma falso che Lucia creda che ci sia il sole. Il principio di composizionalità è al cuore della stessa prospettiva wittgensteiniana nel *Tractatus*, in quanto una proposizione complessa è funzione di verità delle proposizioni semplici costituenti, perciò Wittgenstein non può non porsi questo problema. Russell, a sua volta, aveva provato a rispondere a tale problema attraverso l'elaborazione della sua teoria della credenza. Egli aveva sostenuto che credere che A ama B comporta una relazione tra 4 elementi di cui possiamo avere esperienza: chi crede, il soggetto che ama (A), il soggetto amato (B) e l'amore, cioè il tipo di nesso tra A e B. Si badi, tale relazione è *esterna*. Ora, Wittgenstein sostiene che la prospettiva di Russell permette di credere un nonsenso: se la credenza consta semplicemente della relazione esterna tra alcuni elementi di cui io posso avere esperienza, che sia diretta o per descrizione, io potrei benissimo credere la seguente proposizione palesemente insensata “Questa scrivania computer bottiglia”. Che io non possa credere tale proposizione non è perché non posso intrattenere una relazione esterna, cioè di esperienza, con gli elementi che la compongono. Per Wittgenstein, invece, qualunque cosa sia ciò con cui sono in relazione quando credo, tale cosa deve avere senso, cioè deve avere una propria struttura. Nella espressione “A crede che *p*”, *p* è un fatto con una propria forma logica.

(5.542) Ma è chiaro che “A crede che *p*”, “A pensa *p*”, “A dice *p*” sono della forma “*p* dice *p*”. E qui si tratta non d'una coordinazione d'un fatto e d'un oggetto, ma della coordinazione di fatti per coordinazione dei loro oggetti.

Partiamo dall'ultima parte dell'osservazione: “*p* dice *p* [...] oggetti”. Con questa espressione, Wittgenstein vuole semplicemente ribadire che la relazione tra una proposizione ed il suo senso non è denotativa come la relazione tra un nome e l'oggetto per cui sta: infatti, mentre i nomi stanno per oggetti, la proposizione ha un senso che si mostra quando i segni sono disposti in una certa configurazione piuttosto che un'altra. Ora, quando Wittgenstein afferma che l'espressione “A crede che *p*” è della forma “*p* dice *p*” vuole sottolineare proprio questo aspetto: la relazione tra una credenza (un pensiero) e quello che viene creduto (quello che viene pensato) non è una relazione

denotativa, di tipo esterno, come quella tra nome e oggetto per cui sta, ma è una *relazione interna* dello stesso tipo della relazione instaurata tra una proposizione e il suo senso, o tra una proposizione e quello che dice. Consideriamo nuovamente la proposizione “A crede che p ”; Wittgenstein la analizza nel modo seguente:

- 1.1. In primo luogo, affinché sia vero che A crede che p , occorre che qualcosa sia vero su A, cioè dev'essere vero almeno che A crede “ p ” da un punto di vista empirico-fattuale: A crede p o comunque qualsiasi altro insieme di suoni che ha lo stesso significato logico;
- 1.2. Sulla base di quello che abbiamo detto prima, cioè sulla base dell'analogia tra “A crede che p ” e “ p dice p ”, “ p ” dice p ;
- 1.3. Nel caso 1, la relazione tra A e p è esterna o empirica. Indica il fatto che A ha in mente determinate immagini e pronuncia determinati suoni secondo le regole per il loro impiego nella lingua parlata da A. Nel caso 2, la relazione tra “ p ” e p è interna. Detto in altri termini, è una questione empirica che i suoi emessi da A siano emessi secondo quelle regole lì; tuttavia, una volta che tali suoni sono emessi così, allora non è una questione empirica il fatto che dicano che p .

Quando ci viene detto che “A crede che p ”, mentre ci viene detto quali immagini A ha in mente, ci viene *mostrato* ciò che A crede.

Bene, ora ritorniamo alla questione dell'io. Quando Wittgenstein critica la nozione di soggetto come anima non composta ha in mente il discorso sulla credenza, poiché l'analisi appena esposta comporta che il soggetto A abbia presenti certi elementi psicologici che hanno una forma logica, che raffigurano uno stato di cose possibile, e che di conseguenza hanno complessità. La concezione wittgensteiniana dell'io, nel *Tractatus*, è di chiara derivazione humiana di contro alla nozione unitaria cartesiana dell'*io penso*: l'io empirico-psicologico non è una unità semplice, bensì un fascio di elementi psicologici che intrattengono relazioni con altri elementi psicologici a seconda delle esperienze. Detto in altri termini, il soggetto empirico è un corpo con una determinata storia mentale. Non c'è nulla di male, dunque, nel caratterizzare il soggetto in questo modo.

Ora, il problema del solipsismo è che fa leva su una nozione di soggetto, una nozione dell'io, diversa che, a differenza della nozione dell'io empirico, non può essere oggetto di un discorso. Il solipsismo è affrontato nell'opera nell'intervallo di proposizioni 5.6 – 6.

(5.62) Ciò che il solipsismo *intende* è del tutto corretto; solo, non si può *dire*, ma mostra sé. Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti *del* linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprenda) significano i limiti del *mio* mondo.

(5.63) Io sono il mio mondo. (Il microcosmo.).

(5.631) Il soggetto che pensa, che immagina, non v'è. [...]

(5.632) Il soggetto non appartiene al mondo, ma del mondo è un limite.

(5.633) *Ove, nel* mondo, vedere un soggetto metafisico? Tu dici che qui sia proprio così come nel caso dell'occhio e del campo visivo. Ma l'occhio, in realtà, tu *non* lo vedi.

In primo luogo, Wittgenstein afferma in modo esplicito che il problema del solipsismo non è la sua falsità: non è una teoria che *dice* qualcosa di falso. Il solipsismo *non dice* propriamente nulla di sensato, perché quello che *intende correttamente*, e che cerca di dire, non può essere detto ma solo *mostrato*. Ma cosa è ciò che il solipsismo intende correttamente? Qui Wittgenstein introduce una nozione di io diversa da quella empirico-fattuale affrontata in precedenza: l'*io metafisico* che, invece di essere parte del mondo, è un limite del mondo, è fonte dell'esperienza del mondo stesso.

(5. 641) V'è, dunque, realmente un senso, nel quale in filosofia si può parlare in termini non psicologici dell'io. L'io entra nella filosofia perciò che “il mondo è il mio mondo”. L'io filosofico è non l'uomo, non il corpo umano o l'anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, che non è una parte, ma il limite del mondo.

(5.632) Il soggetto è non parte, ma limite del mondo.

Per spiegare questa nozione, egli impiega l'analogia dell'occhio e del campo visivo: l'esistenza del campo visivo mostra l'esistenza dell'occhio, ma l'occhio non compare nel campo visivo. Allo stesso modo, l'io metafisico *si mostra* in quanto fonte di coscienza, ma non è a sua volta uno degli oggetti

della coscienza, non compare nella mia coscienza del mondo. Di conseguenza, in quanto limite e condizione di possibilità dell'esperienza del mondo, l'io metafisico non è e non può essere parte del mondo, quindi non può nemmeno essere oggetto di proposizioni sensate: la filosofia non può formulare, ma può solo far emergere questo senso dell'io.

(5.6) I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo.

Il “mio linguaggio” è l'unico linguaggio possibile, è il linguaggio pervaso dalla stessa logica che pervade il mondo. C'è un unico mondo e un unico linguaggio, poiché un linguaggio illogico non v'è. Ora, qui occorre fare attenzione. Quando Wittgenstein afferma che i limiti del linguaggio significano i limiti del mondo e che c'è un unico mondo non intende affatto negare la contingenza dei fatti del mondo. Il punto non è che è tutto necessario e il mondo non avrebbe potuto essere empiricamente diverso da come di fatto è. I fatti del mondo sono calati nella totale contingenza, e proprio per questo possono essere oggetto di raffigurazione da parte di una proposizione che intende parlare del mondo. Quello che Wittgenstein intende suggerire, mi pare, sia piuttosto che il linguaggio è la nostra principale mediazione concettuale attraverso cui noi siamo in contatto con il mondo; quello che io concepisco come “il mondo” mi è dato dal linguaggio e questa concezione è l'unica che c'è. Questo non vuol dire che potevo scegliere tra un ventaglio di concezioni e ho scelto questa in particolare deliberatamente; piuttosto, che sia l'unica concezione si mostra nel fatto che non c'è nessun linguaggio a parte il linguaggio e non c'è concezione del mondo diversa da quella che il linguaggio fornisce. Ancora una volta, Wittgenstein sottolinea la forza di un limite trascendentale che non possiamo valicare non in quanto empiricamente invalicabile, ma perché limite costitutivo che, in quanto tale, non confina con niente. Da questo punto di vista, il solipsismo compreso fino in fondo coincide con il realismo: nel momento in cui si comprende che l'io metafisico del solipsista non è e non può essere oggetto del mondo, in quanto limite del mondo stesso, allora il mondo viene colto come l'unica realtà nella quale l'io metafisico può manifestarsi.

(5.64) Qui si vede che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro, L'io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà a esso coordinata.

6.2 Le proposizioni dell'etica

Nella *Conferenza sull'etica*, Wittgenstein definisce l'etica come la ricerca su ciò che ha valore; si occupa del senso della vita, del modo giusto di vivere, delle caratteristiche di una vita meritevole, e così via. Se consideriamo le asserzioni di valore, tuttavia, ci rendiamo conto che non sembrano adattarsi al modello della proposizione come immagine di uno stato di cose possibile. Una proposizione come “Non uccidere” non è falsa se qualcuno uccide. Proposizioni come “Non rubare”, “Dovresti rispettare i tuoi genitori”, “Non dire parolacce”, non sembrano descrivere fatti del mondo ed avere condizioni di verità. Questa è esattamente la posizione di Wittgenstein: egli sosterrà sempre la posizione secondo cui le asserzioni di valore non sono asserzioni su fatti e dunque, dal punto di vista della teoria della proposizione del *Tractatus*, non sono propriamente proposizioni.

(6.4) Tutte le proposizioni sono di pari valore.

Ma allora, se le proposizioni di valore non sono proposizioni sensate e l'etica si occupa di valore,

(6.42) Né quindi vi possono essere proposizioni dell'etica.

È importante sottolineare che Wittgenstein ha in mente una nozione specifica di valore in relazione all'etica; nozione che è utile illustrare per poter comprendere passi come i seguenti:

(6.41) [...] Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che abbia valore v'è, esso dev'esser fuori d'ogni avvenire ed essere-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale.

(6.422) Il primo pensiero, nell'atto che è posta una legge etica della forma “Tu devi...”, è: E se non lo faccio? Ma è chiaro che nulla nell'etica ha a che fare con pena e premio, nel senso ordinario di questi termini. Dunque, questo problema delle conseguenze di un'azione non può non essere irrilevante. - O almeno, queste conseguenze non devono essere degli eventi [...].

In questi passi, Wittgenstein sembra tracciare una distinzione che presenterà nella *Conferenza sull'etica* come distinzione tra *sensu etico-relativo* e *sensu etico-assoluto* di alcuni termini impiegati in etica, come per esempio il termine “buono”. Il senso relativo è una pura asserzione di fatti, poiché non è altro che la constatazione di un qualcosa, ed è relativo in quanto determinato da un qualcosa di esterno nel mondo (un criterio predeterminato, una funzione, etc.). Per esempio, nella proposizione “Questa è una buona sedia”, il termine “buono” ha senso relativamente ad uno scopo fissato in precedenza: il comfort della sedia. Il senso assoluto, invece, non è relativo e non dipende dalle conseguenze, ovvero dai fatti. Secondo Wittgenstein, l'etica si occupa di un tipo di valore in senso assoluto. Da questo punto di vista, egli riprende la tesi kantiana dell'etica del dovere, in opposizione agli imperativi ipotetici, che corrisponderebbero al senso etico-relativo: il valore a cui fa riferimento Wittgenstein è l'imperativo categorico fine a se stesso che, come tale, deve essere assoluto e necessario e per questo non calato tra le cose del mondo, di natura contingente.

(6.421) È chiaro che l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale.

Dunque, l'etica non può formularsi perché:

2.1. I valori etici sono assoluti, dunque non contingenti come invece lo sono i fatti del mondo;

2.2. L'etica è fuori dal mondo, non ne è parte, e come tale non può essere raffigurata da proposizioni. Il senso della vita, oggetto dell'etica, non dipende dai fatti, da come è fatto il mondo, di conseguenza nessuna proposizione ne può parlare.

Tuttavia, anche se le proposizioni dell'etica sono tecnicamente pseudo-proposizioni, la tendenza ad esprimere ciò che non può essere detto, in questo contesto non è considerata frutto di fraintendimento logico come nel caso del solipsismo; questa tendenza ha comunque una sua importanza perché, tentando di dire ciò che non può essere detto, mostra qualcosa di molto importante. Le proposizioni etiche, dunque, hanno una funzione simile a quelle della logica. Non a caso Wittgenstein afferma che la sua opera ha un senso etico: con essa, infatti, egli tenta di fissare, senza parlarne, ciò che gli altri affermano in modo insensato.

Possiamo cogliere meglio questo aspetto dell'etica se consideriamo il modo in cui Wittgenstein affronta la questione della volontà.

(6.373) Il mondo è indipendente dalla mia volontà.

(6.374) Anche se tutto ciò che noi desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato, poiché non v'è, tra volontà e mondo, una connessione logica che garantisca ciò, e la supposta connessione fisica non potremmo certo volerla a sua volta.

6.43) Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio. [...] Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice.

Wittgenstein qui suggerisce che la differenza tra cattiva e buona volontà dell'uomo non va cercata nelle sue azioni, nei fatti, perché tutto ciò che la volontà realizza è accidentale; non vi è una connessione logica necessaria tra volontà e azione. La nostra volontà, per esempio, può diventare cattiva, ma ciò potrebbe anche non rivelarsi nelle azioni, potrei comunque non commettere atti cattivi. Secondo Wittgenstein, il cambiamento di volontà consiste nel cambiamento del mondo “come un tutto” e porta l'esempio del mondo del felice e il mondo dell'infelice. Ora, io credo che Wittgenstein qui intenda introdurre una distinzione sottile tra cambiamento dei fatti e cambiamento di atteggiamento a fronte degli stessi fatti. È una distinzione che pare anticipare l'attenzione posta nella seconda fase del suo pensiero sull'importanza della modalità della visione del soggetto e le osservazioni sul vedere aspettuale. In ogni caso, in questo contesto Wittgenstein distingue due casi: il caso in cui il mondo cambia in quanto cambiano i fatti che lo costituiscono e il caso in cui nulla cambia nel mondo dal punto di vista fattuale, ma il soggetto muta atteggiamento verso i fatti stessi e così facendo muta il suo mondo. Non cambiano i fatti, gli stessi fatti costituiscono mondi differenti a seconda dell'atteggiamento che abbiamo verso di essi.

Detto questo, è opportuno però sottolineare che la volontà etica non si identifica con il temperamento o con una disposizione psichica; quest'ultima è semmai la volontà come fenomeno ed interessa la psicologia: la volontà etica *si manifesta* nel modo in cui affrontiamo la nostra stessa volontà psichica, le nostre inclinazioni ed è indipendente dai fatti, dunque dal mondo.

7. Il Mistico

Abbiamo visto che l'etica non si occupa dei fatti, cioè non si occupa di come il mondo è. D'altronde, di come il mondo è ce ne parla la scienza attraverso la formulazione di proposizioni dichiarative sensate, ovvero raffiguranti fatti. Wittgenstein, nel *Tractatus*, identifica i problemi dell'etica con problemi circa il senso della vita, la meraviglia verso il mondo e la vita, ma ritiene che tali problemi siano in definitiva *pseudo-problemi*, proprio come le proposizioni dell'etica sono in definitiva *pseudo-proposizioni*. La nozione di pseudo-problema è importante perché ci permette di capire che cosa intende Wittgenstein con la parola “mistico” e quale concezione della filosofia egli intende proporre nell'ultima parte dell'opera, dal carattere esplicitamente meta-filosofico.

(4.003) Le proposizioni e le domande che si sono scritte su cose filosofiche sono per la maggior parte non false, ma insensate. Perciò a domande di questa specie noi non possiamo affatto rispondere, ma possiamo solo constatare la loro insensatezza [...] Né meravigli che i problemi più profondi propriamente *non* siano problemi.

Secondo Wittgenstein, qualcosa per essere un problema deve poter avere una soluzione, almeno in linea di principio. Solo se in linea di principio è possibile trovare una soluzione qualcosa è propriamente un problema; talvolta la soluzione non è ancora stata trovata, ma è comunque ottenibile. Come nel caso della caratterizzazione delle proposizioni, questa prospettiva limita la legittimità dell'ascrizione di problema ai soli problemi scientifici, ovvero a tutte quelle questioni che, seppur insolte, possono in linea di principio trovare risposta tramite l'analisi del mondo e dei suoi fatti. Quando la soluzione ad un problema non solo non c'è, ma non può in linea di principio trovarsi, trattare la questione alla stregua di un problema scientifico crea solamente un nonsenso. Tutto ciò che non è indagabile scientificamente, dunque, perde lo status di problema legittimo, e di conseguenza anche le questioni proprie dell'etica. Ma tutto ciò che è indagabile scientificamente, lo è in quanto riguardante i fatti del mondo, cioè come il mondo è.

(6.44) Non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è.

Consideriamo il caso paradigmatico dello stupore verso l'esistenza del mondo. La meraviglia dell'uomo è sempre stata oggetto di riflessione filosofica, a partire dallo stesso Aristotele all'inizio della sua *Metafisica*. Ora, Wittgenstein ci invita ad osservare che i casi in cui è logicamente sensato meravigliarsi sono casi in cui i fatti sono calati nella contingenza, cioè dove vi è una alternativa. Io

mi meraviglio dell'accadere di un fenomeno perché potrebbe non accadere ma invece accade, e la sua stessa contingenza è alla base del mio stupore. Non ci meravigliamo dell'ovvio. Tenendo bene a mente questa osservazione sull'impiego logico della nozione di meraviglia, chiediamoci: c'è una alternativa all'esistenza del mondo? Possiamo immaginarci il mondo come non-esistente? La risposta è negativa, e non perché pecchiamo di scarsa immaginazione (impossibilità fisica), ma perché il mondo stesso è il *mio* mondo, creato dall'*io metafisico* che ne è allo stesso tempo il limite. Se non c'è alternativa al mondo, non possiamo sensatamente meravigliarci del fatto che il mondo esiste; possiamo semmai meravigliarci del fatto che il mondo è fatto in un certo modo piuttosto di un altro, cioè possiamo meravigliarci di come il mondo è, guardando ad alcuni dei suoi fatti. Wittgenstein, così, si colloca perfettamente nella tradizione di pensiero che, da Agostino a Kierkegaard, ha mostrato come l'impulso etico dell'uomo tenda a portarlo verso i limiti del linguaggio quando egli si pone domande esistenziali e si meraviglia dell'esistenza del mondo in assoluto. Tuttavia, che il mondo è, è appunto il Mistico, ovvero un qualcosa di "alto" che non si può dire poiché non posso immaginarmi il contrario.

8. La filosofia e le proposizioni del *Tractatus*

Ho riservato l'ultimo paragrafo di questo breve commentario dell'opera per affrontare la questione della natura delle proposizioni filosofiche e la concezione wittgensteiniana della filosofia. Una anticipazione è necessaria prima di procedere: la concezione di filosofia sostenuta da Wittgenstein è uno dei principali punti di continuità tra le varie fasi del suo pensiero. Per tutta la sua vita, Wittgenstein ha fermamente sostenuto una sostanziale separazione tra filosofia e scienza, sia per quanto riguarda l'oggetto di studio, sia per quanto riguarda finalità e metodo. Wittgenstein si pone dunque in netto contrasto con le concezioni continuiste tipiche della corrente naturalista emblematicamente rappresentata da Quine. Per Wittgenstein la filosofia non ha nulla a che fare con il sapere scientifico e tentare di fare filosofia su modello della scienza non può che produrre fraintendimenti e nonsenso.

(4.11) La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali).

(4.111) La filosofia non è una delle scienze naturali [...].

(4.112) Lo scopo della filosofia è il rischiaramento logico dei pensieri. La filosofia non è una dottrina, ma una attività.

Abbiamo visto che alla scienza, nel *Tractatus*, Wittgenstein attribuisce il dominio del disputabile, cioè l'insieme di proposizioni sensate che raffigurano fatti del mondo. La scienza, dunque, si occupa di come il mondo è, e questo è un problema empirico genuino a cui è possibile in linea di principio fornire una risposta. Le teorie scientifiche, dunque, sono le sole teorie nel vero senso della parola, cioè insiemi di tesi positive che descrivono aspetti del mondo, che affermano qualcosa. A differenza delle scienze naturali, la filosofia per Wittgenstein non è un corpus di conoscenza in positivo, ma una attività, ovvero un puro e semplice agire per scopi chiarificatrici; essa, dunque, consta di chiarificazioni. Il filosofo non è un soggetto che descrive il mondo, che comunica verità; la filosofia è piuttosto una cura alla malattia filosofica in quanto lotta contro i fraintendimenti della logica del linguaggio.

In effetti, lo status delle presunte proposizioni filosofiche – tra cui le stesse proposizioni del *Tractatus* – appare dubbio una volta che si siano comprese la teoria della proposizione come immagine e la natura delle proposizioni della logica. Se le proposizioni sono immagini di stati di cose possibili, come possono esserci proposizioni filosofiche genuine? Se la natura della logica non può essere detta ma solo mostrata, come può Wittgenstein parlarne attraverso le proposizioni della sua opera? Questo è l'aspetto apparentemente paradossale dell'opera, che ha portato molti critici ad ascrivere a Wittgenstein una tacita ammissione di incoerenza.

(6.53) Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare [...].

(6.54) Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo.

In realtà, la paradossalità dell'opera è solo apparente se ne comprendiamo il punto centrale, ovvero la declinazione particolare della distinzione tra senso e nonsenso e la possibilità che qualcosa di molto importante venga mostrato anche laddove nulla venga detto, o laddove si tenti di dire qualcosa attraverso proposizioni prive di senso. La logica ne è un esempio. Le proposizioni del *Tractatus* devono essere considerate in analogia con le proposizioni della logica, in quanto appartengono alla stessa categoria: sono prive di senso perché non raffigurano nulla nel mondo, ma hanno comunque una funzione importante, cioè quella di impedire che ulteriori confusioni filosofiche vengano prodotte. Infatti, in filosofia gli errori più comuni non sono errori empirico-fattuali, come può essere un errore di misurazione o una asserzione falsa sul mondo, bensì confusioni concettuali, ovvero legate all'impiego dei termini, al loro significato. Qui si coglie uno degli aspetti propri della filosofia linguistica, che abbiamo visto essere all'origine della filosofia del linguaggio, ovvero l'idea secondo cui la maggior parte dei tradizionali problemi filosofici – problemi metafisici – sono in realtà fraintendimenti della logica del linguaggio e devono dunque essere affrontati attraverso un rischiaramento del funzionamento delle parole. Il problema non è che vengono asserite cose false; il problema è che, nella formulazione di una proposizione metafisica, le parole vengono usate in modo tale che non sono più governate dalla sintassi logica, cioè da quelle regole che ne governano l'uso nei contesti ordinari in cui esse hanno la garanzia di poter parlare *sensatamente* di qualche aspetto della realtà. Ovviamente in una asserzione metafisica abbiamo a che fare con parole che conosciamo, e per questo abbiamo l'impressione che tale asserzione sia sensata. Il metodo filosofico allora serve proprio per mostrare come questa sensatezza sia solo una apparenza causata dal fatto che le parole coinvolte sono familiari, ma una corretta analisi e chiarificazione dell'uso può mostrare come in quel contesto l'uso dei termini violi la logica del linguaggio.

Ritorniamo un attimo al problema del solipsismo, che costituisce un esempio concreto di confusione metafisica. Consideriamo la proposizione, tipica del solipsista, “Solo io esisto”. Questa proposizione è perfettamente comprensibile e contiene parole familiari, con un uso comune. Ora, il punto è che se osserviamo più chiaramente l'uso che di tale espressione fa il solipsista, ci rendiamo conto che tale uso è diverso dall'uso ordinario di tali parole. Per esempio, nell'uso ordinario di “io”, l'esistenza degli altri uomini è presupposta; parlo di me stesso, e dico “io” per riferirmi a me stesso

proprio per distinguermi dagli altri, la cui esistenza viene dunque presupposta. Il solipsista, tuttavia, impiega un altro uso di “io”, in cui il termine si riferisce ad un oggetto che si contrappone al mondo in cui egli è una persona incarnata come le altre. Tuttavia, come abbiamo già visto, questo altro senso dell'io – l'io metafisico – non è un altro oggetto del mondo, bensì limite del mondo stesso. Come oggetti del mondo ci sono solo gli io fisici, psicologici. Il solipsista dunque confonde due livelli.

Per concludere, ci basti osservare che Wittgenstein riteneva che la maggior parte delle confusioni filosofiche nascesse dal fatto che non venisse colta propriamente la distinzione tra ciò che si può dire e ciò che può essere solo mostrato. Alla delucidazione di questa distinzione egli dedica l'opera che considera “opera della vita”, in cui egli tenta di eliminare la confusione sviluppando un simbolismo logico che potesse mostrare chiaramente la forma logica comune a linguaggio e mondo. E proprio con la distinzione tra senso e nonsenso, quasi a chiusura di un cerchio aperto nella prefazione dell'opera, Wittgenstein conclude il suo *Tractatus*:

(7) Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

PARTE III

LA FORTUNA DEL *TRACTATUS*

5.1 L'interpretazione Neopositivista

Avviamo visto che per Wittgenstein il senso di una proposizione coincide con le sue condizioni di verità e che comprendere una proposizione equivale a sapere che cosa accade se essa è vera. È opportuno aggiungere due specificazioni importanti rispetto a questo punto:

1. Conoscere le condizioni di verità di una proposizione è diverso dal sapere se la proposizione è effettivamente vera o falsa. Infatti, io comprendo una proposizione, colgo dunque il suo senso, ancor prima di sapere se effettivamente è vera o falsa. Esempio: “L’uomo più alto del mondo è bruno”. Noi possiamo benissimo comprendere tale proposizione e conoscere le sue condizioni di verità senza sapere se essa è vera. Cioè, sappiamo che la proposizione è vera qualora l'uomo più alto del mondo ha i capelli scuri e falsa in tutti gli altri casi. La comprensione è indipendente dalla verifica.

2. Conoscere le condizioni di verità di una proposizione non equivale a sapere come si fa in pratica per stabilire se essa è vera, cioè non equivale a conoscere il metodo di verifica. Ad esempio, consideriamo le proposizioni seguenti: “Il diametro della luna è superiore ai tremila chilometri”, “Alle ore 10.00 del 5 luglio 1876 i gatti vivi erano in numero dispari”. Queste proposizioni sono sensate, le comprendiamo, e possiamo immaginare come dovrebbero stare le cose affinché siano vere, ma questo senza avere effettivamente in mano un metodo per la loro verifica. Non ho uno strumento per poter misurare il diametro della luna, eppure so quali sono le condizioni di verità di tale proposizione, anche se non sono in grado di verificarla empiricamente.

L'interpretazione Neopositivista del *Tractatus* afferma invece ciò che queste due specificazioni intendono negare e chiarire. Ma facciamo un passo indietro.

Il Neopositivismo è una corrente filosofica sviluppatasi in seno al Circolo di Vienna, un circolo di intellettuali nato a Vienna nel 1922 su iniziativa di Moritz Schlick. Gli intellettuali del circolo, tra cui Otto Neurath e Rudolf Carnap, erano accomunati dall'idea di una filosofia scientifica, ovvero un progetto meta-filosofico di perseguimento di un tipo di filosofia proiettata alla metodologia propria

delle scienze. Come i primi filosofi linguisti, essi sostengono che la filosofia abbia il compito di chiarire il funzionamento del linguaggio al fine di porre rimedio alle confusioni della metafisica tradizionale ma, diversamente da Wittgenstein, essi ritengono che tale ruolo chiarificatore debba essere perseguito tramite una progressiva naturalizzazione della filosofia: metodologia strettamente empirica, cioè legata all'esperienza, fondazione rigorosa della conoscenza su proposizioni dotate di senso e di significato preciso.

I neopositivisti lessero con attenzione il *Tractatus* di Wittgenstein, che divenne oggetto di lettura e commento durante i loro incontri, e apprezzarono in particolare la parte sulla logica e la filosofia del linguaggio. Tuttavia, come ammesso dallo stesso Carnap, i membri del Circolo fecero proprie le tesi del *Tractatus* nella misura in cui potessero sostenere e adattarsi ai loro principi filosofici. Il risultato è che accolsero l'opera fraintendendola, e tale fraintendimento divenne esplicito quando Wittgenstein incontrò di persona Schlick, Carnap e altri membri. In particolare, i neopositivisti attribuirono erroneamente due tesi a Wittgenstein, che appartenevano al loro “manifesto” filosofico:

1. Una demarcazione netta tra linguaggio ordinario e linguaggio ideale;
2. Un'interpretazione verificazionista del senso delle proposizioni.

Per quanto riguarda il primo punto, i neopositivisti pensavano che il *Tractatus* si occupasse del linguaggio ideale. Essi erano fermamente convinti della superiorità dei linguaggi formali artificiali rispetto all'imperfetto linguaggio ordinario e davano dunque per scontato che le proprietà ascritte al linguaggio attraverso la formulazione della teoria della proposizione come immagine fossero proprietà non applicabili al linguaggio naturale. Le cose in realtà non stanno proprio così; Wittgenstein certamente suggerisce la creazione di un linguaggio segnico più perspicuo, atto a mostrare chiaramente la logica del linguaggio, ma tale simbolismo non è pensato né come superiore rispetto quello naturale, né come suo sostituto. Il linguaggio del *Tractatus* è unico, ed è il linguaggio naturale.

Per quanto riguarda il secondo punto, i neopositivisti leggevano l'opera in senso empiristico, interpretando la nozione di senso in ottica verificazionista. Essi hanno attribuito alla conferma empirica sia lo statuto di criterio di verifica di una proposizione, sia lo statuto di criterio di

significanza e sensatezza di una proposizione: comprendere una proposizione significa quindi sapere come verificarla empiricamente, ovvero conoscere il suo metodo di verifica. Insomma, le condizioni di verità diventano, con i neopositivisti, condizioni di verifica empirica. Sappiamo bene ormai che per Wittgenstein le cose non stavano così. La teoria presente nel *Tractatus* rimane epistemologicamente neutra: l'identificazione tra comprensione di una proposizione e conoscenza delle sue condizioni di verità è indipendente dalla questione dell'accertamento empirico della verità o falsità della proposizione. Un conto è sapere come deve essere fatto il mondo affinché una determinata proposizione sia vera, un altro conto è essere in grado di stabilire se il mondo è fatto effettivamente così. In conclusione, si possono possedere le condizioni di verità di una proposizione senza possedere un metodo per la sua verifica.