RIFL (2026) numero 1: 1-17
ISSN 2036-6728 DOI: 10.4396/202606I

Linguaggio, natura e cultura in Wittgenstein

Begoña Ramón Cámara
Universidad de Murcia
begonia@um.es

0. Introduzione

Ludwig Wittgenstein è uno dei pensatori del Novecento che ha offerto alcuni dei contributi più interessanti e incisivi, spesso impliciti o latenti nei suoi scritti, al tema del rapporto tra linguaggio, natura e cultura. Mettere in relazione linguaggio e cultura significa ripensare, sulla base di tale rapporto, sia il linguaggio che la cultura. Ad esempio, il linguaggio cessa di essere considerato un'entità astratta e la cultura assume una connotazione antropologica in senso lato. Questo spiega il senso in cui Wittgenstein può affermare nel *Libro blu e libro marrone* (Wittgenstein 1958, trad. it. 1983) che immaginare una lingua significa immaginare una cultura. Questo nesso viene ripreso e ribadito nelle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein 1953, trad. it.: §19), in cui, tuttavia, egli non utilizza per cultura il termine tedesco *Kultur*, bensì l'espressione "forma di vita" (*Lebensform*). In questo passaggio scompare la connotazione spengleriana della parola *Kultur* (che Wittgenstein aveva utilizzato in *Pensieri diversi*, Wittgenstein 1977, trad. it. 26). A sua volta, l'espressione "forma di vita" serve a sottolineare sia l'aspetto fisico-biologico e animale della nostra vita, sia il suo aspetto storico-culturale e convenzionale, nonché la sua fatticità.

La tensione tra natura e cultura è un filo conduttore che attraversa la filosofia del cosiddetto "secondo Wittgenstein", come emerge, in particolare, in diversi passaggi di *Della certezza* e nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (Wittgenstein 1969; 1980). Ma era già emersa nel *Tractatus Logico-Philosophicus*, dove si legge che "Il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, e non meno complicato di questo" (Wittgenstein 1922, trad. it.: 4.002). Si comprende allora come il rapporto tra le considerazioni sul linguaggio, la natura e la cultura, da un lato, e il metodo filosofico e il compito di chiarimento concettuale che con esso si persegue, dall'altro, sollevi una questione importante, cioè la questione del perché e in che senso questa enfasi sul fatto che immaginare un linguaggio significhi immaginare una cultura (una forma di vita) sia correlata alla filosofia di Wittgenstein intesa come indagine concettuale.

Se non è facile confrontarsi con l'approccio wittgensteiniano al linguaggio, è forse ancora meno facile capire il suo uso dei concetti di cultura, forma di vita o storia naturale – un altro concetto centrale che, negli esseri umani, implica un'inevitabile dimensione culturale, con le sue abitudini, reazioni, pratiche, determinate credenze, ecc. –, e il modo in cui il nostro filosofo concepisce il rapporto tra questi concetti e il linguaggio. Con questo numero abbiamo ritenuto opportuno mettere in primo piano questo problema. Il numero intende mostrare che l'indagine wittgensteiniana sul linguaggio non trasforma soltanto la nostra comprensione del significato, ma anche il nostro modo di concepire la cultura, la natura umana e il compito stesso della filosofia:

un'attività descrittiva che, rendendo visibili connessioni, contrasti e possibilità prima inosservate, modifica il nostro modo di vedere.

I contributi raccolti nel numero affrontano tale intreccio da prospettive diverse, ma convergenti, mettendo in luce il carattere al tempo stesso pratico, incarnato, storico e normativo del linguaggio e delle forme di vita. Alcuni saggi si concentrano più direttamente sulla natura del significato e sulle modalità della sua costituzione nelle pratiche linguistiche, mostrando come le nozioni di uso, di espressione e di grammatica consentano di sottrarsi tanto alla ricerca di fondamenti semantici indipendenti dall'uso quanto alla riduzione del significato a un mero fatto contingente. Altri contributi indagano invece il rapporto tra le forme di vita, la natura umana e la dimensione storico-culturale, interrogandosi sul dinamismo delle pratiche, sulla loro trasmissione e trasformazione, sulla possibilità di individuare una dimensione condivisa al di là delle differenze culturali e sui limiti di una lettura naturalistica della filosofia wittgensteiniana. In questa prospettiva, la relazione tra natura e cultura non appare come la giustapposizione di due domini distinti, né come una relazione di semplice derivazione dell'uno dall'altro, ma come una tensione interna alle pratiche attraverso cui gli esseri umani parlano, agiscono, apprendono e riconoscono regole. Anche le analisi dedicate agli aspetti, alla scrittura filosofica e alla punteggiatura mostrano, da un'altra angolatura, come il significato non sia separabile dalle concrete modalità corporee, percettive e temporali in cui il linguaggio viene espresso, letto e compreso. Nel loro insieme, i contributi offrono così un'immagine della filosofia di Wittgenstein in cui linguaggio, natura e cultura non costituiscono temi isolati, ma dimensioni reciprocamente implicate di un'indagine volta a rendere visibili le condizioni pratiche, grammaticali e storiche entro cui il significato prende forma e può, al tempo stesso, trasformarsi.

Veniamo ora ai singoli contributi che compongono il numero. Nel lavoro *Meaning as Expression*, Ángel García Rodríguez sostiene che la filosofia dell'ultimo Wittgenstein avvalori una concezione espressiva del significato linguistico. Mentre l'interpretazione tradizionale sostiene che il significato sia l'uso, il saggio di Ángel García Rodríguez sostiene che questa tesi si comprenda meglio attraverso la nozione di espressione. La sua tesi centrale è che il significato non sia correlato alle espressioni linguistiche come entità mentale o semantica separata, ma sia invece un aspetto intrinseco delle espressioni stesse. Questa visione viene sviluppata attraverso una concezione non relazionale dell'espressione ispirata alle riflessioni di Wittgenstein sulla mente, sulla percezione di aspetti e sulla cecità al significato.

La discussione inizia esaminando il modo in cui Wittgenstein tratta l'espressione in relazione a sentimenti come il dolore. Le interpretazioni tradizionali spesso concepiscono l'espressione in termini relazionali: una manifestazione corporea, come il pianto o un'espressione facciale, è vista come correlata a uno stato mentale interiore. Questo quadro presuppone quella che si potrebbe chiamare l'"immagine dell'interno e dell'esterno", secondo la quale i sentimenti sono fenomeni interiori privati che sono in qualche modo associati a un comportamento osservabile pubblicamente. L'autore sostiene che Wittgenstein respinga questa visione perché non c'è alcun criterio indipendente per identificare i sentimenti concepiti come fenomeni puramente interiori. Di conseguenza, l'idea che l'espressione colleghi due elementi ontologici distinti, un sentimento interiore e un comportamento esteriore, deve essere abbandonata.

Al posto del modello relazionale, il saggio sostiene una concezione non relazionale dell'espressione. Secondo questa visione, il contenuto espresso e il veicolo espressivo non sono due entità ontologiche distinte. Piuttosto, il contenuto è un aspetto intrinseco del veicolo stesso. Un'espressione facciale di dolore, per esempio, non si limita ad accompagnare il dolore; il dolore è presente nel comportamento espressivo. Ciò che distingue il dolore autentico da quello simulato non è la presenza di un'entità aggiuntiva

nascosta, bensì le differenze nel fenomeno comportamentale stesso, comprese le sottili variazioni nei gesti, nella postura, nel tono di voce, nonché il contesto. L'espressione diventa così un fenomeno olistico in cui il contenuto mentale "vive" nel comportamento corporeo anziché esservi collegato esternamente.

Per chiarire questa concezione, il saggio fa riferimento alla discussione di Wittgenstein sugli aspetti. Utilizzando esempi come la figura dell'anatra-coniglio, sostiene che gli aspetti siano caratteristiche robuste della realtà accessibili attraverso la percezione. La percezione di aspetti differisce dalla percezione ordinaria perché il suo oggetto è un contenuto presente in un veicolo. Pertanto, vedere il coniglio nel disegno non comporta la percezione di linee e forme, ma la comprensione visiva di un insieme significativo. Tali aspetti sono contestuali, olistici e spesso multimodali. Non possono essere ridotti a proprietà o relazioni fisiche, come dimostrano i casi di cecità agli aspetti, in cui una persona percepisce le caratteristiche fisiche rilevanti ma non riesce a cogliere l'aspetto stesso.

L'autore applica questo quadro al significato linguistico. Le teorie relazionali spiegano le espressioni significative facendo riferimento ai pensieri o alle intenzioni che le accompagnano. Wittgenstein viene letto come un critico di questo modello per le stesse ragioni per cui rifiuta le spiegazioni relazionali dei sentimenti. Il significato non è un fenomeno interiore legato al discorso esteriore. È piuttosto un aspetto intrinseco del comportamento linguistico. Il veicolo rilevante comprende non solo le parole, ma anche l'intonazione, i gesti, l'espressione facciale, la postura e il contesto. Il significato è quindi incorporato nell'attività linguistica espressiva piuttosto che collegato ad essa esternamente.

Il concetto di cecità al significato fornisce un sostegno fondamentale a questa interpretazione. Wittgenstein descrive casi in cui gli individui perdono, temporaneamente o permanentemente, l'esperienza del significato di una parola; ad esempio, quando una parola viene ripetuta molte volte. Tali situazioni sono analoghe alla cecità agli aspetti in altri ambiti, tra cui la musica e l'interpretazione delle espressioni emotive. Gli individui affetti da cecità al significato possono continuare a usare il linguaggio in modo competente, ma sono privi di una consapevolezza esperienziale distintiva del significato. A questo proposito, percepiscono le parole semplicemente come suoni o segni piuttosto che come espressioni significative.

L'autore conclude che il significato dovrebbe essere concepito come un aspetto intrinseco delle espressioni verbali. Questa interpretazione non sostituisce l'affermazione wittgensteiniana secondo cui il significato è l'uso, ma piuttosto la affina. Sia gli individui sensibili al significato sia quelli insensibili al significato partecipano alle pratiche linguistiche, ma solo i primi percepiscono il significato come un aspetto presente nell'espressione linguistica. Il significato e l'uso sono quindi intimamente connessi, sebbene l'uso stesso possa comportare diverse dimensioni esperienziali.

Nella sezione finale, il saggio applica questo quadro di riferimento al rapporto tra natura e cultura. Wittgenstein descrive il linguaggio come un fenomeno al tempo stesso naturale e culturale, una combinazione che spesso appare paradossale. L'autore respinge i tentativi di risolvere questa tensione separando una facoltà linguistica biologica universale dalle sue manifestazioni culturali, poiché tali approcci riproducono proprio quel quadro relazionale criticato nel corso dell'articolo.

La capacità linguistica generale viene invece intesa come un aspetto intrinseco delle pratiche linguistiche specifiche di una cultura. Le singole espressioni in inglese, italiano o in qualsiasi altra lingua sono al tempo stesso prodotti culturali e reazioni naturali alle circostanze ambientali e sociali. L'acquisizione del linguaggio non viene interpretata come una transizione dall'espressione naturale alla convenzione culturale, ma come la sostituzione di una forma di reazione naturale con un'altra, pur sempre plasmata

culturalmente. Ciò consente al significato linguistico di rimanere sia naturale che normativo senza essere ridotto a una convenzione arbitraria. Il saggio conclude quindi che la concezione non relazionale dell'espressione di Wittgenstein fornisce una potente spiegazione del significato e offre un modo distintivo di comprendere il carattere naturale ma al tempo stesso culturale del linguaggio umano.

Dal punto di vista della sua particolare teoria estetica degli aspetti (*aspectism*), nel contributo *Wittgenstein's Aesthetic* Kulturpessimism*: An Aspectist Approach* Salvador Rubio Marco propone un'interpretazione del pensiero filosofico di Wittgenstein, concentrandosi su un aneddoto personale dello stesso Wittgenstein in cui egli esprime giudizi estetici sulla musica e sull'architettura.

Partiamo proprio da questo aneddoto. Nelle sue *Conversazioni e ricordi*, Rush Rhees (2005), uno degli allievi e amici di Wittgenstein, racconta che una volta, mentre passeggiavano per Trafalgar Square, Wittgenstein fece un paragone tra lo stile interpretativo della pianista Myra Hess nell'esecuzione delle opere di Brahms e l'architettura dell'edificio della Canada House. Myra Hess suonava Brahms esattamente nel modo in cui era giusto farlo ai tempi di Brahms, ma ora (dice Wittgenstein) è solo retorica. Wittgenstein finisce per equiparare la grandiosità (retorica) della Canada House a Trafalgar Square alla grandiosità (retorica) di Hitler e Mussolini. Ma il suo giudizio sulla grandiosità va oltre la retorica nazista e fascista e si estende a "noi" (gli Alleati).

Salvador Rubio Marco propone tre possibili chiavi di lettura per interpretare tali valutazioni. La prima chiave si basa sull'idea wittgensteiniana secondo cui comprendere un'opera d'arte implica, in ultima analisi, comprendere una cultura e, implicitamente, che i valori estetici e quelli morali siano intimamente legati. B. R. Tilghman (1991; 1994), D. Cooper (2008) e J. Bouveresse (1973; 2008) hanno esplorato diversi aspetti di questa idea. In breve, per tornare alla citazione di Rhees, suonare Brahms come Myra Hess è come applicare colonne e frontoni greci a edifici moderni. Avevano senso nel Partenone, ma non nella Canada House. All'epoca dell'osservazione di Wittgenstein, questo contesto culturale era ormai andato perduto, sostituito da un'altra cultura in cui tutte queste caratteristiche assumevano ora un significato diverso, in modo decisamente "retorico" e "pomposo". L'unico senso che hanno conservato è un chiaro sintomo del declino di questa nuova cultura. L'esecuzione dell'opera di Brahms può anche essere la stessa, ma in questa nuova era non significa nulla, non "dice" nulla.

La seconda chiave si basa su alcuni dati biografici relativi a Wittgenstein. Secondo altre memorie (quelle di Max Zweig, 1987), Wittgenstein incontrò a Olmütz un pianista che, secondo il filosofo, era in grado di penetrare nel cuore della musica di Brahms e di coglierne le sorgenti e le sfumature. È forse quell'uomo il misterioso pianista che, agli occhi di Wittgenstein, sapeva ancora suonare Brahms – il vero Brahms – in questa nuova era? Forse un giorno lo sapremo. Salvador Rubio Marco lo propone come un'ipotesi plausibile. L'ipotesi viene esplorata alla luce della nozione di aspetto, e quindi ciò che Wittgenstein stava cercando di fare per il suo amico Rush Rhees quando paragonò l'interpretazione di Brahms da parte di Myra Hess alla Canada House non era altro che un tentativo di ulteriore descrizione (riuscita o meno).

La terza chiave si fonda sul *Kulturpessimism* di Wittgenstein, un pessimismo critico e al tempo stesso impegnato. Sappiamo che Wittgenstein estese questa diagnosi di decadenza (*Kulturpessimism*) alla cultura del suo tempo in generale. Tuttavia, il *Kulturpessimism* di Wittgenstein non è la negazione di un futuro, né scade in toni apocalittici. Si tratta di una posizione radicalmente critica, ma al tempo stesso impegnata, sia dal punto di vista esistenziale che filosofico. Si può essere radicalmente critici e persino pessimisti riguardo ai nuovi tempi senza smettere di credere nelle "energie" e nel "valore umano". L'architettura, la musica e la letteratura di questa nuova era sono ciò che sono (rimarranno le stesse, e persino inartistiche, secondo

Wittgenstein), proprio come esisteranno altre manifestazioni culturali post-artistiche (rispetto all'arte alta), quali i romanzi *pulp* o il cinema commerciale. Possiamo dire che Wittgenstein lascia aperta la porta alla possibilità che esse vengano viste nella loro nuova configurazione (cioè la possibilità di vedere le cose in modo completamente diverso), sebbene di fatto ammettesse di non essere in grado di vederle in questo modo.

Infine, l'autore propone un'interpretazione particolare che sottolinea una certa concezione della natura, in relazione ai concetti di cultura e linguaggio, sostenuta dal significato del coraggio (*Mut*) per Wittgenstein. In alcuni passaggi della sua opera, Wittgenstein indica un certo concetto di natura degli esseri umani, che sarebbe il luogo in cui risiede l'energia e dove un certo spirito mette radici. Che cosa spinge qualcuno ad assumere questa posizione di ribellione o insoddisfazione nei confronti del linguaggio (il *proprio* linguaggio, quello che conosce bene e con cui dovrebbe sentirsi a proprio agio)? La risposta di Wittgenstein è il coraggio (*Mut*). Ma il coraggio non è un mero gesto volontaristico verso il vedere. Il disagio di Wittgenstein nei confronti del Brahms di Hess o dell'architettura della Canada House segna il *momentum* liminale in cui la perplessità diventa condizione di possibilità di un nuovo modo di vedere, che, bisogna ammetterlo, Wittgenstein stesso non ha mai raggiunto. Linguaggio, natura e cultura appaiono qui in una peculiare miscela che sostiene le tensioni tra critica e impegno, coraggio e sincerità, pessimismo e speranza.

In *Meaning as Use and the Philosophy of Language: a Guided Tour of Problems and Responses*, Oskari Kuusela analizza la concezione wittgensteiniana del significato come uso e la nozione correlata di spiegazione del significato in relazione a determinati presupposti, problemi e posizioni nella filosofia del linguaggio. Tra le tematiche affrontate figurano la nozione di segno linguistico e l'apprendimento del linguaggio, la sintassi, le condizioni di verità e la verifica, nonché la possibilità di una semantica verocondizionale.

Partendo da un'osservazione recentemente formulata da J. Conant riguardo alle nozioni di segno e simbolo, Oskari Kuusela sostiene, più specificamente, che la concezione wittgensteiniana del significato come uso ci consente di evitare gravi problemi che sorgono se si presuppone che i segni linguistici possano essere generalmente riconosciuti per ciò che sono dagli utenti del linguaggio indipendentemente dalla loro comprensione del significato di ciò che viene detto. Il problema è che ciò presuppone che il significato sia qualcosa di aggiunto ai segni linguistici già riconosciuti come tali e, sebbene tale presupposto sulla riconoscibilità dei segni possa non essere problematico nella filosofia della logica, nella filosofia del linguaggio invece esso presuppone proprio ciò che dovrebbe essere spiegato. Pertanto, questa concezione dei segni linguistici non dovrebbe essere trasposta dalla logica alla filosofia del linguaggio. Questo punto comporta importanti implicazioni problematiche, per esempio, per la teoria interpretativa del linguaggio di D. Davidson, nonché per le argomentazioni chomskiane sull'apprendimento del linguaggio e sulla "povertà dello stimolo", che la visione di Wittgenstein riesce facilmente a eludere. Allo stesso modo, Oskari Kuusela sostiene che, sebbene sembri impossibile sviluppare una semantica verificazionista o verocondizionale per il linguaggio naturale a causa della struttura aperta di molte espressioni linguistiche, non ne consegue che il principio di verifica e le condizioni di verità non possano essere utilizzati, in linea con la metodologia tardiva di Wittgenstein, per chiarire il significato delle espressioni linguistiche in casi particolari. In accordo con la nozione wittgensteiniana di spiegazione del significato, tali chiarimenti possono infatti svolgere un ruolo importante in casi particolari, anche se né la verifica né le condizioni di verità sono adatte a costituire la base di una teoria semantica senza eccezioni.

L'autore discute inoltre la natura dei nomi, il rapporto tra significato e riferimento, e la distinzione operata da S. Kripke tra determinare il significato e fissare il riferimento. A questo proposito l'autore sostiene che, sebbene sia possibile rendere meglio giustizia alla

teoria dei nomi di B. Russell se consideriamo le definizioni russelliane dei nomi mediante descrizioni definite come determinanti del significato di un nome in occasioni particolari, invece di interpretare Russell come autore di affermazioni generali palesemente false sulle modalità, come suggerisce Kripke, la teoria dei nomi di Russell fallisce comunque a causa della sua dipendenza da un mito sui poteri peculiari della mente di fissare l'uso delle espressioni linguistiche. Ancora una volta è utile reinterpretare tali spiegazioni come spiegazioni wittgensteiniane del significato che collegano i nomi in questione alle pratiche d'uso del linguaggio, la cui conoscenza è tacitamente presupposta anche dalle definizioni russelliane, sebbene Russell non sia riuscito a riconoscerlo e ad ammetterlo.

L'autore conclude la sua discussione affrontando la questione se la filosofia del linguaggio possa essere utilizzata per stabilire una base per la metafisica, come Kripke ha aspirato a fare. Qui egli respinge, basandosi ancora una volta sulla nozione wittgensteiniana di spiegazione del significato, l'assunto di Kripke secondo cui le spiegazioni del significato dovrebbero articolare sinonimi. Si potrebbe sostenere che questo requisito sia un retaggio ingiustificato del positivismo logico e della concezione della verità analitica ad esso associata, e che non possa reggere il peso della distinzione operata da Kripke tra spiegare il significato e determinare il riferimento. Piuttosto, determinare il riferimento di un nome è di per sé un modo particolare di spiegare il significato di un nome, ovvero di spiegarne l'uso, e ciò non può fornire alcun accesso a verità metafisiche indipendenti dal linguaggio. Una volta riconosciuto ciò, le affermazioni kripkeane secondo cui sarebbe possibile fondare asserzioni metafisiche sulla realtà su asserzioni relative al riferimento crollano. Il suo ritorno alla metafisica in *Naming and Necessity* (1980) può ora essere riconosciuto come basato su un dogma altamente discutibile sul significato, ereditato dal positivismo logico.

Il filo conduttore dell'analisi fatta da Oskari Kuusela di questa vasta serie di questioni è come le nozioni wittgensteiniane di significato inteso come uso e di spiegazione del significato possano aiutare ad affrontare i problemi della filosofia del linguaggio, e quale forma potrebbe assumere, di conseguenza, una filosofia del linguaggio wittgensteiniana.

Nell'articolo *Double Dashes in the* Philosophical Investigations, Alois Pichler esamina l'uso che Wittgenstein fa del doppio trattino nelle *Ricerche filosofiche*, una caratteristica della sua scrittura che ha ricevuto un'attenzione scarsa nonostante la sua frequente presenza. Mentre lo stile, il metodo letterario e l'uso della punteggiatura di Wittgenstein sono diventati sempre più oggetto di ricerca, il suo uso del doppio trattino e la distinzione che egli opera tra trattino singolo e doppio sono stati in gran parte trascurati. Inoltre, non tutte le edizioni pubblicate delle *Ricerche filosofiche* hanno conservato questa distinzione, oscurando così un aspetto importante dello stile e della struttura dell'opera. Attingendo al dattiloscritto originale delle *Ricerche filosofiche* Ts-227 (1944-46), lo studio di Alois Pichler offre la prima analisi completa dei 126 passaggi contenenti il doppio trattino presenti in esso e ne traccia lo sviluppo attraverso una selezione di manoscritti e dattiloscritti precedenti.

Il primo contributo dell'articolo è di natura documentaria. Esso presenta una tabella dettagliata di tutti i doppi trattini presenti in Ts-227, indicandone la posizione e gli antecedenti in una selezione di versioni precedenti del testo. Tra queste figurano Ms-116 (1937-45), Ms-117 (1937-38), Ms-119 (1937), Ms-128 (1944), Ms-129 (1944), Ms-142 (1936-37), Ts-220 (1937), Ts-221 (1938), Ts-225 (1938), Ts-228 (1945), Ts-239 (1937-43), Ts-241 (1944-45), Ts-242 (1944-45) e Ts-243 (1945). Il confronto con questi manoscritti e dattiloscritti rivela che Wittgenstein spesso introduceva i doppi trattini durante la revisione, sostituendo trattini singoli, virgole, interruzioni di riga, righe vuote o altre forme di segmentazione testuale. Al contrario, i casi in cui un doppio trattino veniva sostituito da un indicatore di pausa più breve sono relativamente rari. I dati

dimostrano che l'uso del doppio trattino da parte di Wittgenstein non era casuale né un mero ornamento stilistico. Al contrario, le bozze sopravvissute mostrano come egli sperimentasse attentamente alternative di punteggiatura e le rivedesse con la stessa attenzione che dedicava alla formulazione e alla struttura argomentativa. Il doppio trattino emerge come parte di una pratica più ampia di composizione testuale in cui la punteggiatura funge da componente significativa dell'espressione filosofica.

Il secondo contributo dell'articolo è di natura interpretativa. Sulla base delle prove testuali, il saggio sostiene che Wittgenstein abbia impiegato il doppio trattino principalmente per segnalare una pausa significativamente più lunga di quella indicata da un singolo trattino. Le discussioni esistenti hanno talvolta associato il doppio trattino a cambiamenti di voce, di prospettiva o di interlocutore. Sebbene tali cambiamenti accompagnino spesso il doppio trattino, Alois Pichler sostiene che essi non ne esauriscano la funzione. Il doppio trattino va invece inteso come un'istruzione di lettura. Invita il lettore a fermarsi, a soffermarsi e a riflettere prima di proseguire. A questo proposito, esso segna ciò che in tedesco può essere descritto come un *Innehalten*, un momento di attesa o di sospensione. Il doppio trattino non è quindi solo un segno visivo sulla pagina, ma un elemento del tentativo di Wittgenstein di regolare il ritmo temporale della lettura filosofica.

Questa interpretazione trova conferma nella concezione più ampia che Wittgenstein aveva della filosofia e della scrittura filosofica. Wittgenstein ha ripetutamente sottolineato che le sue osservazioni dovevano essere lette con calma e che la filosofia non mira semplicemente alla trasmissione di dottrine, ma alla trasformazione del modo di vedere e di pensare del lettore. Le pause create dal doppio trattino si verificano spesso proprio in quei momenti in cui è richiesta una riflessione: dopo le domande, prima degli esempi, nei passaggi da una voce all'altra o immediatamente prima di un riorientamento del pensiero. In alcuni casi, la pausa funge da invito a compiere un piccolo esercizio intellettuale. In altri, crea spazio per una possibile obiezione o una prospettiva alternativa. Il doppio trattino opera quindi come un espediente testuale attraverso il quale l'indagine filosofica viene messa in atto piuttosto che semplicemente descritta.

Il saggio colloca inoltre il doppio trattino nel contesto dell'interesse di Wittgenstein per la lettura ad alta voce e per la dimensione uditiva dei testi. Le testimonianze tratte dagli scritti di Wittgenstein e dai ricordi di amici e allievi suggeriscono che egli leggesse spesso i testi ad alta voce e attribuisse grande importanza al loro suono, al loro ritmo e alla loro cadenza, e che desiderasse inoltre che i propri testi fossero letti ad alta voce. Se la sottolineatura (nei manoscritti) e la spaziatura (nei dattiloscritti) guidano l'enfasi e l'accento vocale (riprodotti in corsivo nelle opere pubblicate), il doppio trattino funge da corrispondente indicazione di silenzio. Segna un momento in cui la lettura ad alta voce si interrompe temporaneamente e il significato emerge tanto attraverso l'interruzione quanto attraverso l'affermazione.

Da questa prospettiva, il doppio trattino getta luce anche sul carattere incarnato dello stile di Wittgenstein. Leggere ad alta voce e, in tal modo, accentuare le parole, fare una pausa e riprendere sono attività corporee. La scrittura filosofica di Wittgenstein cerca di coinvolgere i lettori attraverso queste attività, modellando il loro ritmo di attenzione e partecipazione. Lo stile, in questa ottica, non si limita alla forma linguistica, ma si estende al coinvolgimento incarnato del lettore con il testo.

Da parte sua, l'articolo *Is an Artificial Form of Life Possible?*, scritto da Jakub Mácha, esamina la possibilità di una forma di vita artificiale confrontandosi criticamente con la difesa wittgensteiniana dell'intelligenza artificiale avanzata da Sebastian Sunday Grève contro l'obiezione biologica. Sunday Grève sostiene che la vita biologica non sia un prerequisito per la partecipazione alla forma di vita umana e, pertanto, non sia un prerequisito per quel che chiama *mindedness*. L'articolo di Jakub Mácha condivide questa

conclusione generale, ma sostiene che essa richieda un fondamento filosofico diverso. La tesi centrale è che il concetto di forma di vita sia stato interpretato in modo troppo generico, come un mero modello di attività. Dovrebbe, invece, essere compreso alla luce della teoria wittgensteiniana del seguire una regola.

La discussione prende le mosse dall'uso sporadico che Wittgenstein fa dell'espressione "forma di vita" nelle *Ricerche filosofiche*. Piuttosto che riferirsi alla vita biologica, il concetto identifica il contesto che rende possibili i giochi linguistici. La forma di vita riguarda la vita sociale e culturale, poiché il linguaggio è inseparabile dalle pratiche umane condivise. Wittgenstein parla della forma di vita perché è interessato a quegli aspetti formali dell'esistenza umana che stanno alla base dell'attività linguistica. Ciò indebolisce immediatamente l'obiezione biologica contro l'intelligenza artificiale. La costituzione biologica di per sé è irrilevante ai fini della partecipazione alle pratiche che sostengono il linguaggio. I robot umanoidi sono quindi candidati filosofici legittimi alla partecipazione alla forma di vita umana.

Il saggio riformula poi la nozione di *mindedness* di Sunday Grève. Anziché considerare la *mindedness* come qualcosa che può essere acquisito, viene interpretata attraverso la discussione di Wittgenstein su "un atteggiamento nei confronti dell'anima" (Wittgenstein 1953, trad.it.: parte II, sez. IV). Come sappiamo, avere un'anima non è secondo Wittgenstein una proprietà empirica che possa essere scoperta o dedotta. È un atteggiamento adottato dagli altri. Si può considerare che un altro essere umano, una bambola o persino un oggetto inanimato possiedano un'anima, mentre, al contrario, si può negare tale riconoscimento a un altro essere umano. La *mindedness*, quindi, dipende dal riconoscimento piuttosto che dal possesso. La partecipazione alla forma di vita umana può fornire una base per tale riconoscimento, ma non lo implica logicamente. Il rapporto tra la forma di vita e la *mindedness* è quindi contingente piuttosto che necessario.

Il nucleo centrale dell'articolo sviluppa un'interpretazione alternativa del concetto di forma di vita di Wittgenstein. Vengono esaminati gli studi esistenti di G. Baker e P. Hacker, M. Williams e S. Kripke. Baker e Hacker sottolineano la concordanza nelle reazioni naturali, Williams evidenzia l'obbedienza cieca alle regole, mentre Kripke descrive la forma di vita come il modello condiviso di risposte alle regole. Queste interpretazioni vengono unificate in un'unica proposta: la forma di vita consiste nelle regolarità nell'applicare e seguire ciecamente le regole, senza alcuna regola mediatrice. Il cieco seguire le regole fornisce il contesto non interpretativo che rende possibile l'interpretazione esplicita. Ogni catena di giustificazioni deve alla fine terminare in pratiche che vengono semplicemente seguite. La forma di vita funziona quindi come fondamento dei giochi linguistici piuttosto che come un gioco linguistico tra tanti.

Questa interpretazione comporta diverse conseguenze. Innanzitutto, avvalora l'affermazione secondo cui esiste fondamentalmente un'unica forma di vita umana condivisa. Forme di vita alternative, come il famoso esempio del *quus* di Kripke, sono logicamente immaginabili ma praticamente inaccessibili, perché non sarebbero riconoscibili come autentico rispetto delle regole. Se fossero le regolarità da sole a definire le forme di vita, qualsiasi sistema fisico o biologico che mostrasse modelli stabili ne farebbe parte. Fondando il concetto sull'osservanza cieca delle regole, si preserva la distinzione tra la partecipazione autentica a una forma di vita e il mero comportamento regolare. La diversità osservabile appartiene invece al livello dei giochi linguistici, che sono enumerabili, rivedibili e governati da regole esplicite.

La discussione viene illustrata attraverso il film *Blade Runner* di Ridley Scott. La pellicola immagina dei replicanti che partecipano quasi completamente alle pratiche sociali umane. Di conseguenza, gli esseri umani adottano verso alcuni replicanti un "atteggiamento nei confronti dell'anima", pur essendo consapevoli della loro origine artificiale. Il famoso test di Voight-Kampff, tradizionalmente interpretato come un test

di umanità o di coscienza, viene reinterpretato come un esame della partecipazione alla forma di vita umana. Esso cerca di suscitare risposte immediate e non interpretative piuttosto che un ragionamento riflessivo. Il test mira quindi al cieco rispetto delle regole piuttosto che alla consapevolezza in sé. Poiché la *mindedness* dipende dal riconoscimento piuttosto che dalla rilevazione empirica, il test fallisce necessariamente nel suo scopo dichiarato. Ciononostante, il film dimostra con successo che la costituzione biologica non è concettualmente determinante per la partecipazione alla forma di vita umana.

Il saggio critica poi la pratica diffusa di aggiungere aggettivi qualificativi a "forma di vita", quali religioso, scientifico, estetico, politico, animale, digitale o artificiale. Tali espressioni spesso confondono le forme di vita con i giochi linguistici. Le pratiche religiose, scientifiche ed estetiche sono meglio descritte, secondo l'autore, come giochi linguistici distinti, radicati nella stessa forma di vita umana. L'aggiunta di modificatori al concetto di forma di vita ne oscura il ruolo puramente formale e fondamentale. Solo modificatori come "animale" o "artificiale", che mettono alla prova i confini del concetto ponendo la questione se gli esseri non umani possano partecipare alla forma di vita umana, svolgono un autentico lavoro filosofico.

Le sezioni finali mettono a confronto gli animali e l'intelligenza artificiale contemporanea. Gli animali sono in grado di seguire le regole istintivamente, ma l'istinto non comporta alcuna interpretazione. I modelli linguistici di grandi dimensioni si collocano all'estremo opposto. Ogni *output* viene generato attraverso un calcolo interpretativo mediato da ulteriori operazioni simboliche. Gli esseri umani, al contrario, a volte seguono le regole direttamente, senza mediazioni. La semplice aritmetica o il riconoscimento di colori familiari esemplificano questa forma immediata di osservanza delle regole. Gli animali, quindi, riducono l'osservanza cieca delle regole all'istinto, mentre i grandi modelli linguistici la riducono all'interpretazione. In entrambi i casi, rimangono solo le regolarità. Né gli animali né i modelli linguistici odierni partecipano alla forma di vita umana, poiché nessuno dei due mostra la modalità specificamente umana di osservanza cieca e non interpretativa delle regole.

L'articolo conclude che la domanda iniziale dovrebbe essere riformulata. La questione non è se possa esistere una forma di vita artificiale distinta da quella umana, ma se i sistemi artificiali possano partecipare alla forma di vita umana. Non vi è alcun ostacolo *a priori* che impedisca tale partecipazione. Esseri immaginari come i replicanti di Blade Runner illustrano come ciò potrebbe avvenire. Gli attuali sistemi artificiali, tuttavia, non forniscono alcuna prova di tale partecipazione. La *mindedness* non può essere acquisita, ma solo riconosciuta, e la partecipazione alla forma di vita umana richiede una capacità condivisa di seguire ciecamente le regole, piuttosto che la sola vita biologica o il solo calcolo sofisticato.

In *The Life of Concepts: Wittgenstein and the Morphology of Meaning*, Chris Sawyer sviluppa una lettura morfologica della filosofia del linguaggio tardowittgensteiniana. La sua tesi centrale non è che Wittgenstein abbia adottato esplicitamente la morfologia goethiana come dottrina, ma che il suo metodo descrittivo adottato nella produzione più tarda possa essere chiarito dalla concezione goethiana della forma intesa attraverso la trasformazione. Secondo questa interpretazione, i concetti non possiedono identità rimanendo immutati. Essi persistono attraverso una variazione regolata: gli usi ripetuti ne preservano la riconoscibilità adattandoli al contempo alle nuove circostanze. Il significato è quindi sostenuto storicamente senza essere ridotto alla contingenza, ed è governato da regole senza che la sua normatività derivi da una struttura logica astratta esterna alla pratica.

L'argomentazione prende le mosse dal contrasto tra il *Tractatus Logico-Philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*. Il primo, ci dice l'autore, individua la rappresentazione significativa in una forma logica condivisa dalla proposizione e dalla realtà. Tuttavia, la sua descrizione

del linguaggio quotidiano come parte dell'organismo umano riconosce già una complessità che la spiegazione logica non pone come oggetto principale. Gli scritti successivi non si limitano a respingere l'interesse iniziale per l'ordine, ma lo ricollocano all'interno delle pratiche attraverso le quali il linguaggio viene appreso, perpetuato, corretto e modificato. I giochi linguistici fungono da modelli comparativi: casi semplificati affiancati alle pratiche effettive in modo che diventino visibili somiglianze, differenze e relazioni grammaticali. Il passaggio dalla forma logica alla grammatica è quindi uno spostamento da una struttura trascendente rispetto al contesto a un'organizzazione immanente alla pratica.

La morfologia goethiana fornisce il vocabolario comparativo per descrivere questo cambiamento. L'analisi morfologica identifica la forma seguendone le trasformazioni piuttosto che isolando un'essenza invariabile. L'articolo distingue la variazione dalla mutazione per descrivere due livelli di cambiamento concettuale. La variazione si riferisce a una deriva all'interno di una grammatica esistente, in cui le nuove applicazioni rimangono riconoscibili come continuazioni di una pratica consolidata. La mutazione si verifica quando tale deriva si stabilizza a tal punto da alterare la regola stessa, producendo un nuovo standard d'uso. Questi termini non attribuiscono un meccanismo biologico al linguaggio. Essi chiariscono come l'identità concettuale possa sopravvivere all'alterazione e come le norme grammaticali possano cambiare senza diventare arbitrarie.

In questa prospettiva, la grammatica è il modello di risposte sedimentatosi storicamente che determina ciò che conta come continuazione intelligibile. La comprensione non è un evento interiore, ma la padronanza di una tecnica: la capacità di procedere all'interno di una pratica, riconoscere l'errore e rispondere alla correzione. La necessità grammaticale non dipende da fatti esterni o da fondamenti metafisici. Essa deriva dalla stabilità delle pratiche che i parlanti hanno imparato a far proprie. Questa stabilità non è né atemporale né assoluta. *Della certezza* mostra come proposizioni un tempo considerate empiriche possano cristallizzarsi in canali attraverso i quali procede l'indagine. La cristallizzazione spiega come l'uso diventi norma, mentre l'erosione spiega come le norme rimangano aperte alla revisione.

L'autore collega questa sedimentazione alle osservazioni di Wittgenstein sulla storia naturale. Il termine "storia naturale", ci dice, non indica né una spiegazione evoluzionistica né un'antropologia empirica, ma l'attenzione alle reazioni umane ricorrenti, alle abitudini e alle forme di addestramento presupposte dalla pratica linguistica. La risposta corporea e l'eredità culturale non sono fondamenti del significato in competizione tra loro. Le reazioni naturali si articolano concettualmente attraverso tecniche trasmesse socialmente, mentre le convenzioni diventano una seconda natura grazie all'addestramento. La grammatica è il punto di intersezione di queste dimensioni: naturale nella misura in cui dipende da risposte umane ricorrenti, e storica nella misura in cui tali risposte sono organizzate attraverso pratiche ereditate.

Questa interpretazione vuole chiarire anche il rapporto tra forma di vita e relativismo culturale. Una forma di vita non è una visione del mondo chiusa, propria di una particolare comunità. Essa indica il contesto pratico che rende possibili l'accordo, il disaccordo, la traduzione e l'interpretazione. Le differenze tra le culture non implicano schemi concettuali reciprocamente inaccessibili, poiché il riconoscimento di una differenza presuppone già di per sé capacità condivise di confronto. L'universalità, quindi, non significa una validità senza eccezioni e indipendente dal contesto. Significa, invece, la possibilità di estendere l'intelligibilità attraverso i contesti grazie all'insegnamento, alla traduzione e all'adattamento grammaticale. Tale universalità viene raggiunta e mantenuta, piuttosto che data *a priori*.

La conclusione centrale dell'articolo è che il metodo del tardo Wittgenstein coniuga la variabilità storica con la normatività grammaticale senza subordinare l'una all'altra. Il significato non è né fissato da una forma logica astorica né disperso in usi locali incommensurabili. Esso si mantiene attraverso pratiche ricorrenti capaci di assorbire le deviazioni e di riorganizzarsi. La descrizione filosofica segue questi processi organizzando esempi, smascherando analogie fuorvianti e rendendo visibili relazioni che l'uso comune nasconde. La forma frammentaria delle *Ricerche filosofiche* è quindi significativa dal punto di vista metodologico: la giustapposizione permette alle affinità concettuali e alle discontinuità di emergere senza costringerle in un sistema deduttivo.
Infine, la lettura morfologica fornirebbe una visione specifica della chiarezza filosofica. La chiarezza non si ottiene sostituendo il linguaggio comune con una rappresentazione formale purificata. Consiste nel ripristinare l'orientamento all'interno del campo d'uso in continua evoluzione. La filosofia non stabilisce nuove regole, ma le sue descrizioni possono modificare il modo in cui le regole esistenti vengono percepite e, di conseguenza, applicate. La vita dei concetti non è semplicemente una metafora del cambiamento linguistico. Essa indica la persistenza del significato attraverso una ripetizione adattiva: i concetti rimangono validi perché le loro forme possono essere rinnovate senza perdere continuità. La filosofia tardiva di Wittgenstein può quindi essere letta come una storia naturale del significato in cui la preoccupazione iniziale per l'ordine logico viene riformulata come descrizione grammaticale, la necessità come pratica consolidata e l'universalità come il raggiungimento rinnovabile di un'intelligibilità condivisa.
La tesi dell'articolo di Emiliano La Licata *There Is No Ground. Dynamism and Change in Forms of Life* è che la filosofia del tardo Wittgenstein contenga una descrizione unificata del dinamismo e del cambiamento delle forme di vita. Anziché seguire interpretazioni che negano tale dimensione dinamica o la disperdono in una pluralità di fattori eterogenei, l'articolo sostiene che il cambiamento sia reso comprensibile da due idee strettamente connesse. In primo luogo, i giochi linguistici sono privi di fondamento: non poggiano su fondamenti metafisici ultimi né su oggetti semantici stabili esterni ai giochi linguistici. In secondo luogo, poiché il significato è un compito pratico svolto all'interno dei giochi linguistici, ogni forma di vita è sostenuta solo dal consenso più o meno consapevole dei suoi partecipanti nello svolgimento di tale compito. Quando tale consenso si indebolisce nella pratica ordinaria, l'ordine ereditato di regole, significati e criteri di correttezza può entrare in crisi, aprendo così uno spazio per la sperimentazione e la trasformazione.
L'autore sviluppa questa tesi sulla base dell'interpretazione di Wittgenstein fornita da Georg Henrik von Wright. Von Wright viene presentato come uno dei primi e più autorevoli lettori che abbia compreso la filosofia del Wittgenstein maturo come incentrata su strutture sociali storicamente situate. Le forme di vita costituiscono il contesto "dato" all'interno del quale gli individui vivono, parlano, giudicano e agiscono; tuttavia, questa realtà data non è né eterna né immutabile. Si tratta di un prodotto umano e storico, incarnato nei giochi linguistici e, pertanto, trasformato dall'azione umana nel corso del tempo. Il soggetto non è un individuo astratto e isolato, ma un essere relazionale le cui espressioni linguistiche e culturali prendono forma all'interno di pratiche condivise. Una forma di vita non è quindi né meramente biologica né meramente culturale. È uno spazio sociale dinamico in cui le relazioni tra i soggetti si cristallizzano in pratiche ripetute e significative. Queste pratiche stabilizzano la vita solo in modo provvisorio, come costumi, usi e istituzioni reiterati nei giochi linguistici.
L'autore colloca questa interpretazione nel contesto della svolta antropologica di Wittgenstein. Viene analizzata la teoria delle forme di vita di Peter Hacker, secondo la quale la filosofia tardiva di Wittgenstein rifiuta la ricerca di un'essenza del linguaggio e

sottolinea la pluralità dei giochi linguistici e delle forme di organizzazione umana. Hacker sostiene giustamente che i criteri di correttezza all'interno delle forme di vita, come la verità e la falsità, affondano le loro radici in abitudini e costumi condivisi. Tuttavia, questo quadro pluralistico non spiega ancora come cambino le forme di vita. Alcuni commentatori hanno negato che Wittgenstein offra una concezione del dinamismo; altri individuano numerosi riferimenti al cambiamento, ma non li riducono a un unico principio. Il contributo che vuole offrire l'articolo consiste nell'identificare tale principio: l'assenza di un fondamento ultimo e la concezione pratica e non sostanzialista del significato.

Il saggio sviluppa inoltre il concetto di assenza di fondamento. Attingendo a *Della certezza*, l'autore sostiene che i giochi linguistici "stanno lì, come la nostra vita" (Wittgenstein 1969): non sono né ragionevoli né irragionevoli nel senso di essere giustificati da un fondamento ultimo. Se verità e falsità sorgono solo all'interno dei giochi linguistici, il contesto da cui emergono le forme di vita non è di per sé vero o falso. Questo contesto viene definito "deregolamentato" dall'autore: non caotico in senso puramente negativo, ma non ancora organizzato dalle regolarità e dalle distinzioni di una forma di vita. Le pratiche sociali delle forme di vita tracciano un perimetro di ordine a partire da questo contesto privo di fondamento, ma non lo esauriscono mai. Il deregolamentato rimane latente all'interno di ogni ordine stabilito e può riemergere quando le pratiche esistenti perdono autorità. L'esempio di Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche,* §83, in cui i giocatori inventano o modificano le regole mentre giocano, illustra questo spazio aperto di sperimentazione. Lo stesso punto emerge nel divario tra una regola e la sua applicazione, e nella trasformazione delle sensazioni prelinguistiche in espressioni apprese socialmente. In ciascun caso, la pratica stabilizza il significato, ma preserva anche la possibilità di deviazione.

L'argomentazione viene rafforzata mediante il §241 delle *Ricerche filosofiche*, dove Wittgenstein afferma che "vero o falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita" (Wittgenstein 1953, trad. it.: §241). L'articolo interpreta ciò come uno spostamento della verità dai fondamenti metafisici o epistemologici alla pratica sociolinguistica. Verità, falsità, regole e significati non corrispondono a oggetti indipendenti; essi esistono e acquisiscono validità all'interno di forme di vita condivise. L'accordo è, quindi, una questione di consenso incarnato nell'addestramento, nella disciplina, nell'abitudine e nell'azione ripetuta. La forza delle regole non dipende da una codificazione esplicita, ma dal fatto che siano messe in atto e che i partecipanti ripongano fiducia in esse. Tuttavia, ciò rende le forme di vita intrinsecamente fragili. Poiché la loro stabilità è generata dal consenso ripetuto, ogni ripetizione le espone anche alla possibilità di dissenso. Se la fiducia nei paradigmi condivisi di correttezza vacilla, la forma di vita può tornare verso lo sfondo deregolamentato da cui possono emergere nuove pratiche.

La conclusione dell'articolo presenta il dinamismo come un'oscillazione tra accettazione e rifiuto di una forma di vita. Le forme di vita persistono nella misura in cui i partecipanti continuano ad affidarsi a pratiche ereditate; possono cambiare quando tali pratiche vengono fortemente contestate, o semplicemente abbandonate e poi riconfigurate o reinventate in modo creativo. Il risultato principale dell'articolo è una lettura di quel che una volta era definito il "secondo Wittgenstein" come filosofo di forme di vita storicamente situate, socialmente sostenute e trasformabili.

Nell'articolo Lebensform *as Niche Construction: an Evolutionistic Reading of Wittgensteinian Hinges*, Giacomo Figà-Talamanca propone un'interpretazione del concetto wittgensteiniano di *Lebensform*. Come è noto, il termine compare, seppur sporadicamente, in passaggi rilevanti della sua opera, spesso proprio quando Wittgenstein sembra formulare alcune delle sue osservazioni più incisive e note. Per

molti lettori di Wittgenstein, l'interpretazione di questo concetto ha influenzato l'interpretazione del suo pensiero filosofico. L'autore propone di interpretarlo attraverso la lente della *niche-construction theory*. L'obiettivo è quello di cogliere le intuizioni alla base delle molteplici interpretazioni del concetto nella letteratura su Wittgenstein e di gettare un ponte teorico tra la filosofia di Wittgenstein e le teorie contemporanee della pragmatica evoluzionistica.

L'autore anzitutto introduce la *niche-construction theory*. Secondo questo quadro teorico della teoria evoluzionistica contemporanea, gli organismi non si limitano ad adattarsi ai cambiamenti ambientali nei processi di selezione naturale, come sostenevano le prime correnti della teoria evoluzionistica. Piuttosto, gli organismi possono plasmare attivamente la propria ecologia per sopravvivere e, modificando i propri ambienti, possono finire per influenzare (in modo inaspettato) i propri processi evolutivi. Gli esseri umani sono costruttori di nicchie particolarmente sofisticati, capaci di realizzare infrastrutture fisiche complesse, una varietà di pratiche sociali e forme di trasmissione culturale. Detto questo, la capacità umana di costruire nicchie particolarmente sofisticate – e la necessità di fare affidamento su tali processi per sopravvivere – è in continuità con quella di molti altri animali non umani. In questo contesto, il linguaggio rappresenta un esempio eccezionale di costruzione di nicchie. Non solo l'uso del linguaggio è considerato, in questo campo, un processo di adattamento che facilita l'interazione umana con il proprio ambiente (sociale), ma è stato anche considerato una nicchia in sé stesso.

L'autore prosegue proponendo una lettura del concetto wittgensteiniano di "proposizioni del senso comune", approfondito in *Della certezza*, come nicchie paradigmatiche, sistemi di credenze radicati culturalmente e temporalmente con la funzione di fondare la vita quotidiana. Partendo da questo esempio paradigmatico, sostiene che tutti i giochi linguistici siano esempi di nicchie. In particolare, i giochi linguistici si sviluppano in relazione alle attività tipiche della vita umana e determinano il modo in cui tali attività vengono svolte. La certezza tipica delle "proposizioni del senso comune" non è funzionalmente diversa dalla normatività dei giochi linguistici in generale, nella misura in cui seguire le regole del gioco è necessario per giocarlo. I giochi linguistici, sostiene, nella loro funzione attivamente adattiva, non sono funzionalmente diversi da altre nicchie costruite dall'uomo.

L'articolo approfondisce inoltre in che misura la sua interpretazione dei giochi linguistici come nicchie non sia relativistica. L'apparente relativismo della normatività dei giochi linguistici è, in realtà, un'espressione della diversità intrinseca dei giochi linguistici. Vale a dire, la realizzazione dei giochi linguistici dipende sia dai bisogni degli esseri umani (alcuni dei quali sono più generalizzabili di altri) sia dagli specifici contesti fisici, sociali e culturali in cui vivono. In questo contesto, i giochi linguistici sono destinati a essere diversi, pur presentando comunque somiglianze di famiglia.

L'identificazione interpretativa dei giochi linguistici come nicchie gli permette di interpretare il concetto di forma di vita come un bisogno di struttura che caratterizza gli esseri umani e che sarebbe possibile comprendere al meglio come costruzione di nicchie. La *Lebensform* degli esseri umani comporta la costruzione di nicchie, compreso lo sviluppo dei giochi linguistici. In questo senso, sebbene il concetto di forma di vita sia fondamentale per comprendere che cosa siano i giochi linguistici, allo stesso tempo non costituisce una preoccupazione primaria per l'indagine sul linguaggio condotta da Wittgenstein. Più di ogni altra cosa, il concetto di forma di vita funge da perno, o da osservazione grammaticale, per la sua stessa filosofia, analogamente a come le credenze del senso comune fungono da perni per la vita quotidiana degli esseri umani.

Infine, l'autore cerca di collocare la sua interpretazione del concetto di forma di vita all'interno della letteratura su Wittgenstein e del pensiero del filosofo. In primo luogo,

spiega il rapporto tra la sua interpretazione del concetto e altre interpretazioni proposte nella bibliografia su Wittgenstein. Sostiene che la sua interpretazione del concetto come costruzione di nicchia coglie le intuizioni di fondo che caratterizzano altre interpretazioni del concetto, mettendone al contempo in luce i limiti. L'autore esplora la misura in cui la sua interpretazione possa essere in contrasto con le opinioni di Wittgenstein sulla teoria evoluzionistica. A quanto pare, Wittgenstein dubitava della validità della teoria di Darwin come scienza. Secondo i suoi studenti, egli sosteneva che la teoria evoluzionistica di Darwin "non possedeva la necessaria molteplicità" (Drury 1981) per rendere conto della varietà delle forme di vita esistenti. Allo stesso tempo, Wittgenstein sembrava contestare l'idea di considerare gli esseri umani come il punto di arrivo dell'evoluzione, per cui la nostra specie sarebbe stata "naturalmente" vista come la più adatta. L'autore sostiene che la teoria della costruzione di nicchie affronti queste due preoccupazioni in modo piuttosto appropriato. Da un lato, la diversità delle nicchie create dagli organismi spiega meglio la molteplicità delle forme di vita. Dall'altro, anziché elevare in modo illegittimo gli esseri umani al di sopra degli altri organismi, il quadro della costruzione delle nicchie ricontestualizza l'apparente eccezionalità degli esseri umani in continuità con molte altre forme di vita.

Nell'articolo *Uno sguardo ai concetti formali di Wittgenstein*, Luigi Aniello propone un'analisi dei concetti formali nella filosofia di Wittgenstein, caratterizzandoli come modi d'impiego dei segni nelle proposizioni. In tal senso, viene proposta una lettura della logica nella filosofia del pensatore austriaco in quanto condizione di possibilità della significazione. Nella prima parte del lavoro, l'autore chiarisce la distinzione tra concetti formali e concetti empirici e fa una ricostruzione del ruolo che i concetti formali avrebbero nel *Tractatus Logico-Philosophicus*. La sua tesi principale riguarda la possibilità di definire i concetti formali in quanto modi d'impiego dei segni, attribuendo loro "una valenza puramente operativa". Per argomentare questa tesi si fa appello alla celebre distinzione wittgensteiniana tra dire e mostrare. Nella seconda parte, l'autore prende in esame alcuni passaggi del *Pink Book* relativi allo statuto della geometria, mettendoli a confronto con alcune osservazioni del *Tractatus Logico-Philosophicus*, allo scopo di individuare sia gli elementi di continuità sia quelli di differenza a proposito dei concetti formali. I concetti geometrici, sostiene l'autore, assumono lo statuto di concetti formali, non essendo altro che un insieme di regole d'uso, di modi di operare con i segni, che definiscono il significato dei termini: il luogo che occupano nella grammatica, in questo caso nel gioco linguistico della geometria. Da ciò segue la seconda linea argomentativa dell'articolo, cioè il tentativo di difendere una lettura della logica in quanto "impianto operazionale situato". La logica non può essere svincolata dal particolare gioco linguistico dispiegato dai soggetti coinvolti. Le condizioni di possibilità della significazione andranno di volta in volta ritrovate nelle prassi semantiche dei diversi giochi linguistici. Per ultimo, l'articolo offre una serie di considerazioni sul rapporto tra logica e mondo.

Infine, nell'articolo di Claudia Cavaliere, *Wittgenstein è un naturalista?*, viene messa in discussione la recente tendenza a interpretare il rapporto tra natura e cultura nel pensiero di Wittgenstein mediante la categoria filosofica del naturalismo. Secondo l'autrice, tale categoria risulta inadeguata per due ragioni principali. In primo luogo, attribuire a Wittgenstein una posizione naturalista rischia di indebolire la nozione stessa di naturalismo; in secondo luogo, questa interpretazione può portare a comprendere in modo erroneo il modo in cui Wittgenstein concepisce concretamente il rapporto tra natura e cultura.

Dopo aver escluso che a Wittgenstein possano essere attribuite forme forti di naturalismo, Claudia Cavaliere esamina le diverse ragioni che hanno portato alcuni importanti interpreti – tra cui A. Coliva, D. Macarthur, M. McGinn, P. Snowdon e P.

Tripodi – a leggere la filosofia del secondo Wittgenstein in termini di un "naturalismo liberale", più o meno precisamente definito. A sostegno di questa interpretazione vengono richiamati alcuni concetti fondamentali dell'indagine filosofica sviluppata da Wittgenstein a partire dalle *Ricerche filosofiche*: gioco linguistico, forma di vita, storia naturale e fatti generali di natura. In questi concetti sembrerebbe infatti manifestarsi una stretta continuità tra la dimensione biologica e naturale e quella, più estesa, sociolinguistica e culturale. Secondo alcuni degli interpreti considerati, tale connessione sarebbe inoltre confermata sia dalla concezione del significato come uso, sia dal metodo seguito nelle *Ricerche filosofiche*, che si concentra sulle pratiche quotidiane e sui casi concreti e particolari.

Il principale terreno sul quale verificare il presunto naturalismo di Wittgenstein viene individuato dall'autrice nella sua filosofia della psicologia. In particolare, le auto-attribuzioni di stati psicologici in prima persona, come "provo dolore" oppure "spero che mi chiamerà", costituiscono un caso privilegiato per stabilire fino a che punto sia appropriato utilizzare la categoria di naturalismo. L'espressivismo wittgensteiniano porta infatti a non interpretare queste espressioni come descrizioni di stati mentali interni, ma piuttosto come espressioni degli stessi comportamenti, ad esempio del dolore o della speranza. Wittgenstein sostiene questa posizione attraverso due argomenti fondamentali. Da una parte, egli mette in evidenza l'impossibilità di individuare "oggetti mentali" stabili ai quali i termini psicologici dovrebbero riferirsi, come mostra l'argomento del linguaggio privato. Dall'altra, riflette sulla mancanza di criteri che permettano di identificare il soggetto a cui si riferisce l'auto-attribuzione, da cui deriva l'immunità delle genuine auto-attribuzioni dall'errore di identificazione.

Le auto-attribuzioni di stati psicologici sembrano quindi rappresentare in modo particolarmente evidente quella connessione tra natura e cultura propria della forma di vita umana che ha indotto numerosi interpreti a considerarle una conferma del naturalismo liberale attribuito a Wittgenstein. Tuttavia, Cavaliere si domanda se la semplice presenza di una relazione tra queste due dimensioni sia sufficiente per giustificare l'applicazione della categoria di naturalismo. Nella parte successiva dell'articolo, l'autrice sostiene che la risposta debba essere negativa.

Secondo Cavaliere, un naturalista che voglia interpretare in senso naturalistico le auto-attribuzioni può seguire sostanzialmente due percorsi: quello del costitutivismo, rappresentato da von Wright, oppure quello dell'espressivismo moderato, sostenuto da Coliva e Finkelstein. Il costitutivismo interpreta le caratteristiche specifiche delle auto-attribuzioni come primitive e, proprio per questo, nega la possibilità di analizzarle mediante categorie epistemiche. Questa posizione finisce però per stabilire una separazione non superabile tra fatti naturali e fatti normativi, rendendo le auto-attribuzioni, in ultima analisi, prive di una spiegazione adeguata. Ne risulta una concezione nella quale la dimensione naturale e quella linguistico-normativa appaiono più semplicemente affiancate che realmente integrate. L'espressivismo moderato sembra invece offrire una prospettiva più adatta a chi intenda difendere una forma di naturalismo in Wittgenstein. L'espressivismo moderato riconosce infatti che le auto-attribuzioni possano essere considerate anche dal punto di vista epistemico e, di conseguenza, come autentici casi di auto-conoscenza, senza per questo eliminare il legame tra dimensione naturale e dimensione culturale. Nonostante ciò, anche questa soluzione, secondo l'autrice, non risulta completamente convincente. L'elemento decisivo della questione riguarda infatti il modo in cui Wittgenstein concepisce il rapporto tra natura e cultura. Quando il filosofo parla di "fatti naturali" o di "espressioni naturali", non sta conducendo un'indagine empirica sulla natura, ma sta affrontando una questione grammaticale relativa all'uso del linguaggio. Nella parte conclusiva dell'articolo, l'autrice cerca quindi di dimostrare che l'impossibilità di ridurre la

dimensione normativa del significato alle disposizioni naturali costituisce un elemento strutturale della filosofia wittgensteiniana. Da questa prospettiva, il rapporto di vincolo tra natura e cultura caratteristico della forma di vita umana non dovrebbe essere interpretato procedendo dal basso verso l'alto, cioè dalla dimensione biologica verso quella linguistica, ma piuttosto dall'alto verso il basso: è la dimensione culturale a prevalere su quella naturale e a comprenderla al proprio interno. L'utilizzo del naturalismo come chiave interpretativa può dunque portare a fraintendere proprio questa direzione del rapporto tra le due dimensioni. Un esempio è costituito dalla possibilità di attribuire un significato filosofico alla "corrispondenza" (*Entsprechung, Ricerche filosofiche* II: XII) tra concetti e fatti di natura, possibilità che Wittgenstein, invece, esclude esplicitamente.

La conclusione dell'articolo è, pertanto, che l'applicazione della categoria di naturalismo al rapporto tra natura e cultura in Wittgenstein conduce a due risultati problematici. Da un lato, il concetto di naturalismo rischia di perdere il proprio contenuto specifico, fino a ridursi alla semplice constatazione di una continuità tra natura e cultura, una continuità che nessun filosofo contemporaneo negherebbe. Dall'altro, l'impiego di tale categoria può portare a interpretare erroneamente la direzione del rapporto tra le due dimensioni e, di conseguenza, ad attribuire a Wittgenstein una posizione contraria a quella che egli effettivamente sostiene.

Bibliografia

Bouveresse, Jacques (1973), *Wittgenstein: la rime et la raison*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Bouveresse, Jacques (2008), *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité & la vie* Agone, Marseille.

Cooper, David E. (2008), «Beautiful People, Beautiful Things», in *British Journal of Aesthetics*, vol. 46(3), pp. 247-260.

Drury, Maurice O'Connor (1981), «Conversazioni con Wittgenstein», in Rhees, Rush, a cura di, *Conversazioni e ricordi*, trad. it. di E. Coccia e V. Mingiardi. Neri Pozza, Vicenza, 2005.

Kripke, Saul A. (1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Tilghman, Benjamin R. (1991), *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*, State University of New York Press, Albany.

Tilghman, Benjamin R. (1994), «Architecture, Expression, and the Understanding of a Culture», in: Mitias, Michael H., a cura di, *Philosophy and Architecture*, Rodopi, Amsterdam, pp. 51-66.

Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. ingl. di C. K. Ogden, con la collaborazione di F. P. Ramsey, introduzione di Bertrand Russell, London: Kegan

Paul, Trench, Trubner & Co. (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964).

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, a cura di G. E. M. Anscombe e Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford (*Ricerche filosofiche*, trad. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967).

Wittgenstein, Ludwig (1958), *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations": Generally Known as The Blue and Brown Books*, a cura di Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford (*Libro blu e Libro marrone*, trad. di A. G. Conte, introduzione di A. Gargani, Einaudi, Torino 1983).

Wittgenstein, Ludwig (1969), *Über Gewissheit / On Certainty*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford (*Della certezza*, trad. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978).

Wittgenstein, Ludwig (1977), *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G. H. von Wright, con la collaborazione di H. Nyman, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Pensieri diversi*, trad. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980).

Wittgenstein, Ludwig (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, 2 voll., a cura di G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright e H. Nyman (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990).

Wittgenstein, Ludwig (1981), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, a cura di Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford (*Conversazioni e ricordi*, a cura di Rush Rhees, trad. di E. Coccia e V. Mingiardi, Neri Pozza, Vicenza 2005).

Zweig, Max (1987), *Lebenserinnerungen*. Bleicher, Gerlingen.