

Autocoscienza e autoriferimento

di Bernard Worthington

Nell'ottobre 1981 pubblicai un'interpretazione del *Tractatus* di Wittgenstein con riferimento ai passaggi 'mistici'. Cercavo di esplorare il possibile legame tra le dottrine mistiche e quelle semantiche del filosofo. Il modello di linguaggio presente nel *Tractatus* esclude l'autoriferimento (nel senso che il linguaggio a livello semantico non può parlare di se stesso) e dunque è complementare all'eliminazione di un altro autoriferimento, quello prescritto nell'idea del mistico (il fatto cioè che dell'io non si può parlare). Secondo questa interpretazione nel *Tractatus* c'è analogia dunque tra autoriferimento (in molti possibili usi di questa parola) e autocoscienza. Suggestivo di tenere per valida questa analogia, malgrado le prescrizioni specifiche che da questa sorgevano, secondo Wittgenstein: cioè l'indifferenza per tutto ciò che accade e l'abbandono di qualsiasi sentimento di coscienza dell'io. Discutibili e senz'altro poco attraenti, queste conclusioni possono anche essere rifiutate considerando però valida e fruttuosa l'analogia proposta.

A livello intuitivo possiamo indicare qualche esempio di questa analogia: dire che il linguaggio non può parlare di se stesso significa che la funzione non può essere argomento, oppure che il soggetto non può diventare oggetto (autocoscienza) o che, nella teoria delle classi di Russell, ad esempio, una classe non può diventare membro di se stessa. Questi esempi cercano di chiarire che il riferimento, la coscienza e l'inclusione di classi tendono a riferirsi ad altro da sé. Sono fenomeni intenzionali.

* Presentato dall'Istituto di Sociologia.

L'errore sta allora nell'attribuire all'entità originale il ruolo dell'altro, all'interno il ruolo dell'esterno. La relazione intenzionale avviene allora nella stessa entità e genera il corto circuito dell'autoriferimento; la relazione infatti, per definizione, deve avvenire tra due entità diverse. In questo caso, invece, avviene nella stessa entità, che è la risultante, per così dire, di una fusione.

Questa fusione è il risultato di una confusione. È la confusione di livelli gerarchici diversi. E nel dire questo, faccio preciso riferimento a Russell che, per evitare i paradossi dell'autoriferimento, distinse in livelli gerarchici distinti e inviolabili le entità che in esso venivano a fondersi. Nel suo caso queste entità erano la classe e i suoi membri, ovvero un termine e il suo riferimento¹.

Con questa distinzione Russell eliminava come mal poste e prive di significato nozioni come la classe che include tra i suoi membri se stessa, perché appartenenti, appunto, a livelli gerarchici diversi. Se la mia interpretazione è corretta, Wittgenstein in modo analogo fonda la dimensione del mistico (preclusione all'autocoscienza e all'autoriferimento) sulla stessa separazione di livelli gerarchici.

Ho parlato di analogia. Essa intende i fenomeni in senso molto preciso: cioè l'incrocio di livelli gerarchici. Ma l'analogia per sua natura non si ferma a questo solo luogo. L'incrocio «di livelli gerarchici» è all'opera, in modo analogo nelle difficoltà intellettuali presenti nel cosiddetto «paradosso del mentitore» ma può rendere incompatibile anche la determinatezza del senso. Come esempio di simile difficoltà, si può considerare l'affermazione di Sartre, che se siamo coscienti che le nostre azioni hanno scopi e principi, dobbiamo anche essere coscienti che altri scopi e altri principi possono sottostare ugualmente alle nostre azioni, alle stesse azioni. Con la conseguenza che non possiamo avere alcun motivo assolutamente obbligatorio, per fare una cosa piuttosto che un'altra².

Pensando poi alla dimensione politica la prevalenza di un

¹ Cfr. *Mathematical Logic as based on the Theory of Types* in *Logic and Knowledge*, ed. R.C. Marsh, Allen and Unwin, London 1956.

² Cfr. J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, trad. di Hazel Barnes, London, Methuen 1958.

pensiero politico che immagina alternative all'ordine esistente può creare cambiamenti storici e sociali che minano alla base lo stesso modo di pensare corrente. Per cui non esistendo più un pensiero 'dominante', anche un pensiero 'alternativo' diventa problematico. Di conseguenza, come effetto sicuro, ciò creerà una certa vaghezza e incertezza nell'uso del linguaggio.

Dimostrerò in seguito che molte difficoltà della vita di relazione che sorgono probabilmente da queste circostanze hanno in pratica la struttura logica del paradosso del mentitore. Se, come suggerivo, si capovolge l'intento di Wittgenstein e si propone l'autocoscienza e l'autoriferimento, da questo postulato nasce il corollario della positiva accettazione di tale paradosso. Non è questa una proposta nuova. Recentemente molto interesse si è avuto per i paradossi dell'autoriferimento e per le possibili ampie implicazioni di questo. Ne è un esempio il libro di D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*³.

Sfortunatamente le conclusioni che è possibile cogliere alla fine di tali discussioni sono alquanto vaghe, e non vanno molto oltre alla semplice affermazione che il paradosso è il sale della vita.

Io intendo andare oltre. Diversamente dall'autocoscienza, l'autoriferimento e l'auto inclusione sono argomenti legati a precise definizioni formalmente rigorose. È mia intenzione utilizzare allora il lavoro svolto in quest'area (autoriferimento e autoinclusione) come un modello formale già pronto per una migliore discussione di questioni relative all'autocoscienza. L'aspetto più importante da trattare sarà la nozione di gerarchia di Russell e l'argomento più importante che svolgerò sarà quello intorno alle conseguenze che sorgerebbero se accantonassimo le distinzioni di livello gerarchico.

In una prima sezione svilupperò le analogie tra autocoscienza e autoriferimento. Nella seconda sezione si tratteranno le conseguenze che sorgerebbero se trascurassimo il divieto di Wittgenstein, cioè se ammettessimo l'autocoscienza. Uno degli argomenti del *Tractatus* è quello per cui se il linguaggio deve parlare di se stesso, se cioè il linguaggio deve includere la pro-

³ D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach, un'eterna ghirlanda brillante*, trad. it. Adelphi, Milano 1984.

pria semantica, questa inclusione sarebbe incompatibile con la determinatezza del significato.

Di conseguenza, sacrificando la determinatezza del significato, si potrebbe affermare che forse il modello che ne originerebbe potrebbe riguardare gli aspetti più intuitivi e affettivi del linguaggio. In questa maniera forse – è una speranza – si potrebbe ristabilire il legame, che appare mancante nella filosofia recente, tra la metafisica e la psicologia morale. La terza sezione riguarda ancora la determinatezza del significato.

La mancanza di questa ci confronta con un ben noto problema. Se, ritornando a Wittgenstein, i concetti non hanno confini precisi, allora come possono significare, data la loro imprecisione? Si può parlare di un confine impreciso? Come è possibile che noi comprendiamo perfettamente l'ordine «Mettiti più o meno lì» anche se il luogo indicato non può essere definito con precisione? Anche se non tenterò di rispondere direttamente a questa domanda, suggerirò che il problema della definizione e precisione del linguaggio è solo un caso speciale di un più generale problema di riduzionismo, ed è compreso dunque in una grande varietà di problemi che se sufficientemente esplorati forniranno probabilmente un chiarimento reciproco.

Sezione prima

Mi rivolgo ora ad un esame più dettagliato del parallelismo tra l'autocoscienza e l'autoriferimento. Svolgerò questa analisi sotto due punti. Il primo si riferisce ad una versione immaginaria e idealizzata dell'autocoscienza – l'immissione della riflessione filosofica entro una vita che è stata in precedenza completamente priva di riflessione. Il secondo si riferisce a casi empirici molto credibili di autocoscienza, o di riflessione, come sarebbe possibile incontrare in una società pluralistica e mutevole. Dalla discussione del primo punto emerge molto chiaramente l'incompatibilità sia dell'autoriferimento che dell'autocoscienza da una parte con la determinatezza del significato, e dall'altra con l'isomorfismo tra linguaggio e mondo. L'argomento a cui mi volgerò successivamente sarà quindi l'incompatibilità tra l'autoriferimento e la determinatezza del significato.

All'interno del sistema del *Tractatus* l'autoriferimento, per lo

meno nella sua forma generalizzata di inclusione all'interno del linguaggio della sua stessa semantica, è esplicitamente collegato con la perdita di determinatezza del significato. È inoltre abbastanza facile mostrare che ci deve essere incompatibilità tra l'autoriferimento e l'isomorfismo, tra mondo e linguaggio. L'autoriferimento è infatti quasi sempre una sovrapposizione, un cortocircuito di gerarchie.

Per ogni oggetto c'è una corrispondente parola, o, col linguaggio di Wittgenstein, un nome. E, ovviamente, le configurazioni e le possibili configurazioni di parole corrispondono precisamente alle configurazioni e possibili configurazioni di oggetti. Il rispecchiamento del mondo nel linguaggio c'è finché le parole e gli oggetti sono entità separate. Se una parola diventa oggetto, o se un oggetto diventa parola, i due livelli separati diventano inevitabilmente confusi. Si potrebbe ovviamente sostenere che una parola considerata come parola è un'entità separata da una parola considerata come oggetto, e che si può quindi mantenere un parallelismo tra queste entità più astratte. Questa argomentazione è analoga alle osservazioni di Wittgenstein sul paradosso di Russell esposte nel *Tractatus* in 3.333. Ma il risultato di tale argomentazione è che l'autoriferimento non è affatto possibile; rimane il fatto che qualunque opinione contraria o qualunque tentativo di ottenere l'autoriferimento implica la volontà di abbandonare l'idea del rispecchiamento del mondo nel linguaggio.

L'incompatibilità tra l'autoriferimento e il rispecchiamento tra il linguaggio e il mondo è importante. La metafora dello specchio è altamente suggestiva; incapsula meglio di qualunque altra l'aspetto platonico del *Tractatus*. Tutte le possibilità sono già specificate e numerate; non c'è quindi possibilità di cambiamento concettuale. Il campo di variazione di ciò che può venire detto in modo significativo è quindi già determinato con precisione; così come il campo di variazione e la natura dei concetti è definito in modo permanente dalle Idee platoniche. Finora ho trattato l'isomorfismo tra linguaggio e mondo e la determinatezza del significato come dottrine separate, ma in effetti ognuna rimanda fortemente all'altra, come ho appena descritto.

Una analogia in campo sociale può essere trovata nella tendenza della burocrazia a richiedere che il mondo sia conforme a categorie predeterminate: «esente da tasse purché sia una fondazione con scopi di istruzione e di carità secondo la definizione...

e iscritta al registro...». Una legislazione di questo tipo tende naturalmente a far aumentare il numero di organizzazioni conformi alle caratteristiche prescritte, scoraggia gli ibridi non classificabili, e dà un forte stimolo alle organizzazioni che si trovano nella categoria prescritta a rimanervi. Ma questa precisione potrebbe rappresentare, alla lunga, un ostacolo per la libera evoluzione sociale.

Ci sono, in aggiunta, altre analogie sociali. Ho suggerito in un altro lavoro che la proscrizione di Wittgenstein dell'autocoscienza è coerente con un'interpretazione sociale. È probabile che la riflessione sull'ordine esistente e sulle alternative possibili sia connessa ai cambiamenti sociali in quanto entrambi causa ed effetto. Vista in questa connessione, la posizione di Wittgenstein può essere interpretata come un tentativo di evitare le incertezze associate con cambiamenti sociali eliminando la riflessione sull'ordine sociale. Anche se siamo ora molto lontano dal testo del *Tractatus*, rimangono parallelismi assai notevoli con le sue dottrine puramente semantiche. Primo, le dottrine semantiche sulla base delle quali Wittgenstein vieta la riflessione possono esse stesse essere viste, coerentemente con il *Tractatus*, come fondate sulla convenzione sociale⁴. Secondo, in ciascun caso si tratta di regole e ipotesi non esplicite che sono protette contro la riflessione. Su queste basi appare ragionevole postulare una relazione gerarchica tra attività sociale e struttura sociale analoga a quella tra il linguaggio e la sua struttura semantica.

Questo punto conduce ad un'ulteriore e più interessante analogia sociale. C'è una relazione stretta tra una società statica e una società ordinata in cui ogni cosa ha un posto. È possibile interpretare un modo di vivere ordinato e non riflessivo come uno in cui ogni dettaglio è conforme a un modello più ampio in cui, secondo una frase rivelatrice, c'è una ragione per ogni cosa (il contadino si alza all'alba perché la mucca deve essere munta). È possibile avere una distinzione in astratto tra il nesso di ragioni, cause, e spiegazioni che ordinano un modo di vivere, e l'effettiva attività della vita stessa. Questa è un'affermazione più immediata di quello che appare. (In realtà non afferma altro che è possibile distinguere tra ciò che uno fa, e perché lo fa). Inoltre,

⁴ B.A. Worthington, *I limiti del linguaggio*, Genova, Tilgher 1985.

possiamo supporre che più il modo di vivere è sistemato e senza problemi, più saranno determinati e facilmente descrivibili sia i dettagli dell'attività della vita, sia le sottostanti ragioni e spiegazioni. (È più facile dire ciò che il contadino fa, e perché lo fa, piuttosto che dire lo stesso di Wittgenstein). Da ultimo, in un caso ideale o idealizzato, dal momento che per ipotesi ogni azione ha una ragione o una spiegazione, ci sarà un isomorfismo tra l'attività della vita, e il sottostante nesso di ragioni e spiegazioni. In altre parole, queste staranno le une alle altre nella stessa relazione che esiste tra il linguaggio e il mondo. Perdi più, supponiamo che per un qualunque motivo la vita diventi più problematica, e che l'individuo incominci a riflettere sulla base di questo nuovo modo di vivere. In questo caso il nesso di ragioni e spiegazioni non sarà più soltanto un inconscio determinante dell'attività del soggetto, ma essendo l'oggetto della sua attenzione entrerà direttamente nell'attività stessa. C'è qui di nuovo un'analogia con l'autoriferimento, nella quale il linguaggio cessa di essere semplicemente lo specchio del mondo, e diventa parte del mondo. Dal momento che non ci sarà più una ragione semplice e senza problemi per ogni azione, non ci sarà più un isomorfismo tra il 'nesso' e l'attività della vita stessa. Qui abbiamo un parallelo della rottura dell'isomorfismo tra linguaggio e mondo. Questo fatto rende possibile fornire una qualche spiegazione ai due usi della parola 'significato', ovvero «il significato di una frase» e «il significato della vita». Il nesso di spiegazioni fornisce una struttura e una forma a un modo di vivere, e una forma è precisamente ciò che è in comune al linguaggio e al mondo. È discutibile se questa forma ordinata sia ciò che dà 'significato' alla vita precisamente come il possesso di una forma in comune con il mondo sia ciò che dà significato al linguaggio.

Ci sono altri modi in cui il sistema di gerarchie di Russell e l'immagine specchio di Wittgenstein possono essere applicate alle ipotesi sottostanti un'attività. Consideriamo dapprima le seguenti stranezze. Il viaggio è determinato dalla meta, ma se si riflette che il piacere di viaggiare non sta nell'arrivo, ma appunto nel viaggio, si perde il piacere di viaggiare. Inoltre: non si può mantenere la povertà, all'unico scopo di esercitare la carità. Oppure, in altro contesto, a molti potrebbe dispiacere che si perdesse la dimensione dell'assurdo perché perderebbero il piacere

di riderne. L'uomo è, possiamo dire, felice soltanto quando fatica per migliorare la sua esistenza. Sfortunatamente, se la migliora troppo egli non avrà più bisogno di faticare, e quindi non potrà più essere felice. Per prima cosa, osserviamo che questa difficoltà è analizzabile in termini di gerarchie. Le esigenze che richiedono fatica sono fattori che sottostanno e sono necessari per un modo di vivere, ma che sono in genere ignorate o date per scontate; eppure esse sono la condizione della vita. Esse sono ciò che, nel modello del *Tractatus*, la struttura semantica del linguaggio ha col linguaggio. Queste esigenze possono anche essere presentate come parte dell'ambiente umano. Ciò vuol dire che esse sono una serie di circostanze note, conosciute, ma di solito svincolate da ciò che chiamiamo 'vivere'. Se esse sono considerate come parte dell'ambiente umano, esse sono quindi necessariamente analoghe all'ambiente naturale. Su questa base rimuovere il bisogno di faticare è analogo a distruggere l'ambiente naturale. Esistono invero altri aspetti simili tra l'ambiente naturale ed i fattori che determinano un modo di vivere. Questo può essere considerato come una serie di tacite ipotesi; analogamente l'ambiente di ciascuno può essere considerato come qualcosa di noto, ma talvolta svincolato dal vivere. Il 'vivere' sembra essere altro. Inteso in questo modo è ovvio che le circostanze possono essere intese come 'il contesto' del vivere, il suo ambiente. Si può operare allora il parallelo: l'ambiente è identico a ciò che viene generalmente chiamato contesto. Ne segue che considerazioni sul contesto sono precluse dalla regola del *Tractatus* contro l'autoriferimento e la riflessività. Questa preclusione va chiaramente di pari passo con la determinatezza del linguaggio, dal momento che una delle ovvie obiezioni a quella dottrina è che una frase può avere significati diversi in contesti diversi.

Può forse aiutare a chiarire quanto è stato detto sapere che quando cominciai ad interessarmi a queste idee fui per lungo tempo affascinato dal testo «Gerusalemme ha d'attorno i suoi monti, il Signore è d'attorno al popol suo». (Salmo 125). Anche se non si tratta di isomorfismo l'immagine delle montagne circostanti e che proteggono un popolo sembrava rappresentare l'immagine che ho appena descritta di circostanze esterne che danno una ragione e una spiegazione ad ogni aspetto di un modo di vivere, così come, ovviamente, è rappresentata la rela-

zione di specchio tra il linguaggio e il mondo attraverso la quale le parole acquistano significato. È anche significativo il fatto che l'immagine sia usata per rappresentare Dio. Nel *Tractatus* l'autoriferimento nella forma di inclusione all'interno del linguaggio della sua propria semantica è usato come modello di riflessione metafisica, ed è nella riflessione metafisica, riflessione sul mondo come una totalità, che può sorgere un significato della contingenza del mondo e di una possibile spiegazione della sua esistenza in termini della creazione da parte di Dio. Ovviamente nel *Tractatus* si dichiara che domande di questo genere non hanno risposta, e si dice che la soluzione a questi problemi si trova nell'astenersi dalla riflessione metafisica (che reimposterà la relazione di specchio tra il linguaggio e il mondo). Dal momento che reimpostare la relazione di specchio risolverà il problema della contingenza del mondo si può argomentare a favore del chiamare la relazione di specchio «Dio». Invero se la relazione tra il linguaggio e il mondo può essere paragonata a quella tra le montagne circostanti e Gerusalemme, e tra il Signore e il suo popolo, questo risultato non sorprende. Vale inoltre la pena di osservare che proprio come si creerebbe un regresso infinito dalla sovrapposizione della gerarchia mondo-linguaggio che ha luogo nell'autoriferimento, così pure un regresso infinito verrebbe creato dall'investigare spiegazioni generali e metafisiche del mondo: se Dio creò il mondo allora chi creò Dio; la Terra sta su un elefante che sta su un albero di quercia...

Il mio paragone tra il rifiuto dell'autocoscienza prescritto da Wittgenstein e il mantenimento di un modo di vivere che è statico e non riflessivo genera naturalmente domande sulla mia interpretazione del *Tractatus*. Ho già fatto riferimento agli aspetti platonici del *Tractatus* e la mia illustrazione di un mondo privo di autocoscienza sembra paragonabile alla Repubblica vista con gli occhi di Popper o Crossman⁵.

Sia nello stile letterario che nel contenuto il lavoro di Wittgenstein è spesso paragonato all'austerità dell'architettura del

⁵ K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge and Keegan Paul 1945; R.H.S. Crossman, *Plato Today*, London, Ullen and Unwin 1959.

primo ventesimo secolo, e in anni recenti molto è stato detto sulle implicazioni totalitarie di teorici quali Le Corbusier. Le somiglianze sono forse più profonde di quello che si avverte generalmente. L'urgenza di eliminare ornamenti superflui, e specialmente slogans come quello di Louis Sullivan, «la forma segue la funzione» sembrano rivolti a quel tipo idealizzato di società statica che ho immaginato poco sopra, in cui ogni cosa ha un posto. Per di più la reazione contro l'eclettismo del diciannovesimo secolo può forse essere vista come una reazione contro l'immaginosa evocazione di culture alternative che è implicita nella coltivazione intenzionale dell'esotico. Certo è perfettamente possibile che le affinità illiberali della filosofia inglese del primo ventesimo secolo non siano confinate a Wittgenstein. La resistenza di quest'ultimo all'autoriferimento deriva immediatamente dalla teoria dei tipi di Russell. Per di più rimangono alcuni punti interrogativi sull'intera rinascita della logica nel ventesimo secolo. La mia critica a Wittgenstein è la critica alla determinatezza del significato (una questione su cui, come ho detto prima, è facile trovare parallelismi platonici). Colui che crede nella determinatezza del significato è obbligato a supporre che l'apparente confusione del linguaggio sia infatti illusoria. Dal momento che sembra che non ci sia altro modo per eliminare l'illusione fuorché l'analisi logica, la logica assume di colpo primaria importanza (la teoria della verità funzionale dell'implicazione, e con essa l'intera posizione atomistica del *Tractatus*, è difesa come una conseguenza necessaria della determinatezza del significato). Non è impossibile, tenendo presente sviluppi politici contemporanei, che tendenze platoniche ed illiberali siano ugualmente alla base di molta parte dell'interesse per la logica sviluppatosi nel ventesimo secolo. Questa è un'affermazione meno bizzarra di quello che sembra. L'interesse e i più importanti progressi nella logica sono stati grosso modo confinati a tre periodi, la Grecia classica, l'alto Medio Evo, e il ventesimo secolo. Parallelismi tra le teorie greche del linguaggio, la logica, e il pensiero sociale greco, sono famigliari, ed esemplificati nella maniera più ovvia dal lavoro di Popper. Non è neppure impossibile che l'interesse medioevale per la logica debba qualcosa al formalismo della Legge Romana e della Chiesa medioevale, nessuna delle quali era di tendenze liberali.

Finora ci siamo occupati dell'analogia tra autocoscienza e autoriferimento puramente riguardo alla riflessione su un modo di vivere idealizzato che abbiamo supposto sia stato in precedenza statico e in nessun modo soggetto a riflessione. Cercherò ora di mostrare che molti dei problemi generati da un modo di vivere mutevole mostrano analogie anche coi problemi generati dall'autoriferimento. L'essenza di tali problemi può essere enunciata con semplicità: se i valori stanno cambiando, è difficile sapere quali valori tenere. Nel romanzo di Evelyn Waugh, *Sword of Honour* accade un incidente durante l'evacuazione di Creta. Due soldati, disturbati dall'improvvisa fuga del loro generale che abbandonava il suo esercito, conversano sul declino del duello. In tempi passati chiunque avrebbe accettato una sfida; in questi tempi uno riderebbe, e in qualche periodo intermedio sarebbe stato difficile sapere che cosa fare. Così essi riflettono (tristemente) sul fatto che è probabile che venga il momento in cui un generale potrà abbandonare le sue truppe senza per questo essere criticato⁶. Una possibile (e direi comune) risposta a questo problema è argutamente respinta da Gellner: «...in pratica, se a un Greco veniva detto di osservare i costumi della sua città sapeva quello che gli era stato detto di fare. Un abitante del mondo moderno a cui venisse dato lo stesso consiglio letteralmente non avrebbe idea – non avrebbe dati concreti – di che cosa gli sia stato ordinato... è un aspetto essenziale della nostra situazione che non esistano tali 'città' inserite nella natura delle cose». Gellner conclude con un sentito attacco a Wittgenstein:

«'Le forme della vita', ci viene detto, contengono le loro norme di quello che è reale o irreale, e queste sono per esse sufficienti; o anche le 'tradizioni' contengono la propria salvezza all'interno di sé stesse, e nessuna salvezza può essere ritrovata al di fuori di esse; e così via. Ma nessuna forma della vita ha un nome, e le tradizioni sono soltanto indicate in modo confuso. Dato che il nostro problema nasce precisamente dalla collisione, disintegrazione totale, erosione e fissione di queste cosiddette unità, il consiglio di ritornare ad esse non soltanto non comprende il senso della nostra affermazione, ma anche non corri-

⁶ E. Waugh, *Sword of Honour*, London, Eyre Methuen 1980, pp. 507-8.

sponde ad alcuna possibile o percorribile linea di condotta o di pensiero»⁷.

Ci sono molte risposte a questo problema. Alcune soluzioni sono basate su un semplice rifiuto di accettare le premesse del relativista. Questo rifiuto può essere semplicemente l'affermazione dogmatica che un insieme di valori ha validità assoluta rispetto a tutti gli altri. (Questa strategia sembra essere stata preferita da Wittgenstein durante uno stadio del suo sviluppo)⁸. Ma esistono anche versioni più elaborate della stessa strategia. Una, ovviamente, è il conservatorismo, che considera il cambiamento in se stesso come un male (perché conduce ai problemi sollevati da Gellner), e che quindi impone il rifiuto del cambiamento e la fedeltà a tutto quanto è più tradizionale (in quanto tradizionale, e qualunque esso sia). Si può trovare una posizione complementare e diametralmente opposta in una possibile versione di evoluzionismo. Anche questo in un certo senso vede il cambiamento come un male, ma postula un qualche futuro stato ideale che sarà il culmine e la fine del cambiamento, e nel quale quindi i problemi di Gellner saranno ugualmente risolti. Attribuisce quindi valore a tutto ciò che conduce al raggiungimento di quello stato. Nessuno di questi due atteggiamenti vede con favore il cambiamento o il pluralismo.

Entrambi sono relativisti. Accettano il fatto che il cambiamento punta in direzione della relatività dei valori, e tuttavia al tempo stesso ambedue cercano di risolvere i problemi attinenti al relativismo, nel primo caso opponendo resistenze al cambiamento, nel secondo postulando uno stato finale senza cambiamento. Altre soluzioni proposte sono più favorevoli al cambiamento. Un esempio potrebbe essere una diversa versione di evoluzionismo, che postula non uno stato culminante, ma semplicemente una serie di stati successivi, ciascuno con validità pro tempore («Il vecchio ordine cambia lasciando posto al nuovo...» Tennyson, *Morte d'Arthur*). Un'altra soluzione è il liberalismo (menzionato come tale da Gellner) che cerca di fondare un siste-

⁷ E. Gellner, *Thought and Change*, London, Weidenfield and Nicholson 1964.

⁸ B.A. Worthington, *An Aspect of Wittgenstein's Development*, «Epistemologia», gennaio-giugno 1984.

ma di valori semplicemente sul riconoscimento di uguali diritti di sistemi e punti di vista concorrenti. Ambedue queste soluzioni tuttavia, diversamente dalle due precedenti, ci lasciano ancora col riconoscimento di uguali diritti di sistemi concorrenti, e non offrono un criterio semplice o ovvio per scegliere tra essi. Non sto affatto suggerendo che questo sia un problema insuperabile, o perfino che sia necessariamente un problema serio. Ciò che è importante dal nostro punto di vista è che il problema è analogo ai paradossi dell'autoriferimento.

La connessione è forse illustrata nel modo migliore con riferimento a un ben noto problema della teoria dei giochi. Due persone vengono interrotte durante una conversazione telefonica. Se ciascuno richiama l'altro nessuno dei due troverà la linea libera. E allora chi deve richiamare chi? Vale la pena di esaminare il problema in dettaglio, per quanto tedioso possa essere. Il comportamento di A sarà completamente determinato da quello di B. Se B richiama, A dovrà stare seduto vicino al telefono finché l'altro chiama, del resto dovrà lui stesso richiamare. L'inconveniente sta ovviamente nel fatto che il comportamento di B sarà completamente determinato da quello di A. Se A richiama, B dovrà stare seduto vicino al telefono finché l'altro chiama, del resto dovrà lui stesso richiamare. La situazione ha ora acquistato alcune caratteristiche dell'autoriferimento. Proprio come nell'autoriferimento la funzione è il proprio argomento, così il comportamento di A è sia determinato (dal comportamento di B), e simultaneamente (dal momento che il comportamento di B è a sua volta determinato da quello di A) determina se stesso. Come già detto questo problema è particolarmente ricco di analogie sociali. Consideriamo l'opinione che la moderazione politica sia in genere un ottimo comportamento. È un'obiezione ben nota che questa non può essere una prescrizione universale, dal momento che non ci possono essere moderati senza estremisti. Supponiamo invece che si sostenga che sia i moderati che gli estremisti siano parte necessaria nel processo politico, ciascuno con un ruolo importante da assolvere. Sorge ora il problema di come decidere se una persona debba essere un moderato o un estremista. Se ciascuno ha il suo legittimo ruolo da assolvere, non sembra ci siano motivi per i quali un individuo dovrebbe scegliere di essere uno piuttosto che l'altro. Questa è già una situazione abbastanza difficile dal momento che tale conoscenza

può impedire agli individui di interpretare la loro parte con convinzione. Ancor peggio, quello che una persona fa dipende da quello che un altro fa, e viceversa. Moderati ed estremisti devono esistere in proporzioni adatte. Diciamo per semplicità che ci deve essere un moderato e un estremista. Se l'altro diventa un moderato, allora io diventerò un estremista, e così via. D'altra parte, il fatto che l'altra persona diventi un estremista dipenderà a sua volta dal fatto che io diventi un moderato, e il fatto che egli diventi un moderato dipenderà dal fatto se io divento un estremista. Siamo ritornati al problema del telefono. Ogni volta che viene attribuita uguale validità a sistemi di etica concorrenti sembra certo che sorgerà lo stesso problema.

Colpisce, e conferma il parallelismo con l'autoriferimento, che questi problemi, come quelli dell'autoriferimento, possano essere risolti stabilendo una gerarchia. Per esempio, non è necessario essere o un moderato o un estremista; uno può invece rimanere al di sopra della lotta, in geniale contemplazione della ricchezza di varietà della vita (questo invero nella realtà è forse il risultato più probabile). Sembra che qui abbiamo stabilito una gerarchia con moderati e estremisti presumibilmente irriflessivi da una parte, e osservatori contemplativi dall'altra. Si può pensare che gli osservatori rappresentino un livello gerarchico più alto perché essi hanno una comprensione dei moderati e degli estremisti, mentre questi ultimi non comprendono gli osservatori. Questo corrisponde all'eliminazione di Russell dell'autoriferimento e dei paradossi stabilendo una distinzione gerarchica inviolabile tra linguaggio e metalinguaggio.

Sezione seconda

1. Semantica

Quando il sistema del *Tractatus* crollò sul problema dell'esclusione dei colori, la filosofia conseguente fu, non occorre dirlo, più tollerante verso la diversità e la complessità del linguaggio, e meno disposta a darne la facile spiegazione che esso è un'illusione che nasconde una sottostante omogeneità e semplicità. La vittima maggiore fu ovviamente la dottrina della determinatezza del significato, abbandonata nel famoso passaggio

delle Ricerche Filosofiche sulle 'somiglianze di famiglia'. Parlando del concetto di 'gioco' Wittgenstein scrive: «Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo». E poco più oltre continua: «E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre una sull'altra»⁹.

Mentre nel *Tractatus* il significato di una frase poteva essere specificato dall'analisi, una volta che la determinatezza del significato è stata abbandonata non sembra ci sia una maniera possibile di spiegare ciò che una frase significa altro che quella di fornire una parafrasi (che in assenza della determinatezza del significato sarà presumibilmente una parafrasi approssimativa), o anche, che è in se stesso una forma di parafrasi, affermando le condizioni per la sua verità, e anche questo, in assenza della determinatezza del significato, non può essere mai fatto in modo esauriente. Una esposizione completa del significato di una frase, per quanto questo sia concepibile, sarebbe una serie senza fine di parafrasi e di esposizioni delle possibili condizioni di verità. Il significato di ognuna di queste parafrasi sarebbe ovviamente analogamente indefinito, e solo parzialmente si sovrapporrebbe con quello della frase originaria.

Ovviamente alcune affermazioni sono più facili da capire di altre, e questo significa che è più facile parafrasarle, e che, di nuovo, è più facile immaginare le condizioni di verità. Sarebbe difficile trovare molto significato nell'affermazione di Chomsky «verdi idee senza colore dormono furiosamente» ma senza dubbio se uno si sforza abbastanza se ne può trovare un'interpretazione. Geoffrey Sampson ha osservato che una frase può una volta avere significato, e non averlo un'altra volta; l'affermazione che lo spazio è curvo non aveva significato prima di Einstein, ma da allora ne ha acquisito uno. Questo significa che le teorie di quest'ultimo hanno fornito un mezzo per stabilire condizioni di verità accettabili per quella frase, e quindi resero possibile la parafrasi¹⁰. Ovviamente una frase può avere contempo-

⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, trad. it., Torino, Einaudi 1967, p. 47, 67.

¹⁰ G. Sampson, *Making Sense*, Oxford, University Press 1980.

raneamente sia un'interpretazione semplice, che un'interpretazione ingegnosa ed esotica. L'esempio più familiare di questo fenomeno è la metafora, anche se alcuni casi sono situazioni di confine, e non classificabili: Un vecchio stava morendo, e chiamò i suoi figli al suo capezzale. Disse loro che gli lasciava in eredità la fattoria, e aggiunse «Zappate bene, e vi troverete un tesoro». Dopo la sua morte i figli zapparono tutta la fattoria. Non trovarono un tesoro, ma dal momento che avevano zappato così bene, il raccolto fu copioso. Soltanto allora compresero quello che il loro padre aveva inteso. Da allora in avanti essi zapparono più e più di questo tesoro. Si potrebbe discutere quanto le parole del padre furono vere da un punto di vista metaforico, e quanto lo furono da un punto di vista letterale in modo inaspettato. Questa zona di confine tra letterale e metaforico può spesso fornire interpretazioni di affermazioni religiose. Si consideri l'affermazione che l'Inferno è un posto di tormento eterno. È un fatto (letterale) che il cattivo può soffrire di vergogna e abbandono di legami personali. È anche un fatto (letterale) che se si spreca la propria vita se ne è andata per sempre. L'accettazione di questi due fatti può costituire almeno una forma minima di credenza nell'Inferno, ed è quindi una domanda aperta se l'Inferno è inteso come metafora.

Dappertutto nel corso di questa discussione sono stato attento a sottolineare la parola 'parafrasi'. Questo è perchè spero di dimostrare che abbandonando la determinatezza del significato, e di conseguenza ammettendo parafrasi irriducibili, abbiamo infatti garantito l'inclusione all'interno del linguaggio della sua stessa semantica. Permetterne l'inclusione è semplicemente accettare come legittime frasi che stabiliscono la relazione tra un'altra frase e il fatto corrispondente. Che cosa significa questo in termini più concreti? È difficile vedere che cosa questo può significare fuorché permettere la parafrasi. Si consideri l'affermazione di Wittgenstein: «La proposizione mostra come stan le cose se essa è vera. E dice che le cose stan così» (*Tractatus* 4.022). Una frase che afferma la relazione tra un'altra frase e il fatto corrispondente affermerà semplicemente «come stan le cose se (l'altra frase) è vera» significa molto semplicemente, che sta affermando le condizioni di verità della frase o, in altre parole, il suo significato. Dire che afferma il significato dell'altra frase è a sua volta semplicemente dire che la sta para-

frasando. Affermare che il linguaggio non può contenere la sua stessa semantica è dire che non ci possono essere parafrasi. D'altra parte affermare che la parafrasi è possibile è affermare che il linguaggio può contenere la sua stessa semantica.

Sarà ormai ovvio che questa discussione solleva più domande di quelle a cui risponde. Che cosa rende una frase parafrasi di un'altra? È possibile definire o quantificare che cosa hanno in comune? È notevole il fatto che approcci al significato che negano la determinatezza del linguaggio sono generalmente ostili alla formalizzazione. Le *Ricerche Filosofiche* ne sono ovviamente l'esempio cardine, ma la stessa tendenza può essere vista per esempio, nelle recenti critiche a Chomsky, quali quelle di Sampson e di Harris¹¹. Il lavoro da un punto di vista teorico più intenso ed esplicito in quest'area è probabilmente quello di Quine, ma è impossibile che Quine sarebbe ben disposto per lo meno verso la seconda delle domande di cui sopra. Questo non sorprende. Sarebbe paradossale sostenere simultaneamente che il significato è indeterminato e che è capace della specificazione formale apparentemente necessaria per rispondere alle domande di cui sopra. Per questo motivo mi sarebbe possibile argomentare che sono stati raggiunti i limiti della teoria esplicita e che queste domande devono rimanere senza risposta. Per di più sosterrerei che gli aspetti del linguaggio su cui ho attirato l'attenzione devono essere accettati da qualunque teoria sulla semantica che neghi la determinatezza del significato. Se questo è corretto, allora sembra che per questo scopo sia superflua qualunque ulteriore specificazione di una teoria semantica. C'è tuttavia un'area che penso valga la pena di approfondire. Questo sarà l'argomento della sezione finale di questo scritto.

2. Psicologia morale

Nella sezione precedente ho annunciato la mia intenzione di invertire il *Tractatus*, di accettare la riflessività, e di esplorarne le conseguenze. Il primo passo di questo programma è ora com-

¹¹ G. Sampson, op. cit.; R. Harris, *The language Myth*, London, Duckworth 1981.

pleto. Abbiamo accettato di includere nel linguaggio la sua stessa semantica, e la conseguenza è stata l'accettazione di alcune caratteristiche della indeterminatezza semantica del linguaggio naturale. Per di più questa è una conclusione molto più interessante di quello che sembra a prima vista, perché c'è motivo di credere che la capacità di comprendere pienamente le frasi – o le loro possibili parafrasi e condizioni di verità – vale a dire, in linguaggio corrente, di tutte le loro implicazioni – è legata a capacità di sensibilità, intuizione e giudizio, che sono una parte necessaria di un'autocoscienza matura.

Forse questo può essere visto più chiaramente se esploriamo un altro modo in cui la comprensione del linguaggio naturale, come sopra descritta, può essere vista come una manifestazione di riflessività. Se la semantica del linguaggio naturale è come l'abbiamo descritta, sembrerebbe che l'uso effettivo del linguaggio ci richieda sia di esprimerci con frasi singole, senza il bisogno di specificare esplicitamente tutte le implicazioni della frase, e tuttavia di rimanere simultaneamente coscienti della complessità semantica della frase, e capaci di elaborare in qualunque momento alcune delle sue implicanze, se necessario. Questo può forse essere visto più chiaramente paragonandolo ad un uso del linguaggio completamente opposto. Se vogliamo un esempio di linguaggio in cui chi parla è indifferente alle implicazioni complete di quello che dice, lo si può trovare nell'uso automatico di slogans o di detti tradizionali senza esaminare se o come essi possano adattarsi a particolari circostanze. Questo è trattare il linguaggio come se il significato fosse determinato. Le questioni di interpretazione sono completamente eliminate dalla mente cosciente; il campo di variazione di possibili condizioni di verità (delle innumerevoli possibili circostanze che renderebbero vero ciò che viene detto) anche se indiscutibilmente vasto si suppone che non sia problematico, e quindi non deve essere oggetto dell'attenzione cosciente di chi parla. Questo uso del linguaggio è particolarmente comune nell'ideologia politica e usa l'analogia in modo rigido e senza porre domande (l'uomo è un animale socievole e quindi... Un contratto di lavoro è un libero scambio di promesse, e quindi... e così via). Nel primo caso per contrasto c'è una continua interazione tra la scelta delle parole e le loro condizioni di verità. L'oratore sarà costantemente nella situazione di fare osservazioni prive del significato intenzionale,

o contenenti significati non voluti, e questo avviene a volte in modo sottile e intuitivo, come nella scelta iniziale delle parole, a volte in modo cosciente sicché forse l'oratore qualifica o rifrasseteggia il suo discorso. Abbiamo qui un'interazione tra due livelli in una gerarchia (tra frase e significato, forse tra il pensiero conscio e inconscio). In questo sta ovviamente l'analogia con l'autoriferimento, dal momento che anche questo implica una sovrapposizione di gerarchie.

Ciò che ci rende capaci di fare la connessione col soggetto dell'io maturo è che la stessa analogia vale anche con quest'ultimo. Per di più non solo c'è un'analogia, ma sembra che lo sviluppo di un'autocoscienza matura richieda precisamente questa sensibilità verso la piena complessità semantica della frase. Un esempio ovvio è fornito dalla psicoanalisi, in cui lo scopo dello psicanalista è proprio quello di portare a livello di coscienza quello che era precedentemente inconscio. Un altro esempio assai simile è fornito dal potere di giudizio e intuizione che, in questo penso di trovare accordo, è importante nello sviluppo della personalità matura, e che sembra consista nell'abilità di influenzare la mente cosciente tramite innumerevoli considerazioni di cui non si è coscienti. Un altro esempio, ammetto piuttosto esoterico, si può trovare nei vari culti, come ad esempio lo yoga, che si propongono il miglioramento spirituale tramite l'esercizio fisico, e in particolare tramite l'ottenimento di un controllo cosciente di movimenti che sarebbero altrimenti completamente involontari e neuro-vegetativi. Sembra possibile che ciò che si ricerca sia la stessa interazione fra il pensiero conscio ed inconscio, e la sovrapposizione di gerarchie che caratterizza la complessità semantica. Non mi sento competente per discutere su tali culti nei loro termini, ma senza dubbio tale sovrapposizione è una caratteristica di movimenti fisici simili eseguiti con destrezza. Più una persona è goffa, più è probabile che i suoi movimenti siano descritti in modo poco dettagliato e secondo un unico piano (camminare attraverso una stanza; mettere un piede avanti all'altro); e quegli aspetti del movimento che appartengono a un livello più basso di descrizione (l'esatta localizzazione del piede) seguono la stessa routine automatica qualunque siano le circostanze. La stessa cosa può accadere nei casi di automatismo (il passo misurato e costante del sonnambulo). In tali casi sembra che i vari livelli di descrizione formino una

rigida gerarchia, mentrè nel caso di movimenti che richiedono più destrezza l'adattamento e il controllo, forse perfino il controllo cosciente, possono essere raggiunti a vari livelli.

È opinione comune che alcuni valori umani si trovino nella percezione dei dettagli. Schopenhauer, ad esempio, considera «la conoscenza liberata dalla volontà» come il primo stadio verso la vera illuminazione, e questa condizione consiste in percezione perseguita di per se stessa, ben al di sopra di quanto possa mai servire a fini pratici ('la volontà')¹². Una comune indicazione della ritornata felicità è una intensificata perspicacia visiva, ed una tendenza a notare la bellezza di cose minori, forse fino ad allora ignorate. C'è un brano interessante in *Steppenwolf* (a cui incidentalmente il film dà preminenza):

«Andammo insieme – era la nostra prima passeggiata in città – ad un negozio di strumenti musicali, e guardammo i grammofoni. Li accendemmo e li spegnemmo, li sentimmo suonare, e quando ne trovammo uno che sembrava adatto, e bello, e di buon prezzo io lo volli acquistare. Hermine però non era in favore di una rapida transazione. Mi tirò indietro, e io dovetti uscire di nuovo con lei, in cerca di un altro negozio, e anche lì guardare e ascoltare grammofoni di ogni forma e misura, dai più costosi ai più a buon mercato, prima che finalmente accettasse di ritornare al primo negozio e comperare il grammofono che avevamo scelto per primo.

'Vedi' le dissi 'sarebbe stato ugualmente semplice prenderlo subito'

'Tu pensi? E allora forse domani avremmo visto proprio lo stesso in una vetrina a venti franchi in meno. E poi, è divertente fare acquisti, e quello che è divertente dovrebbe durare. Hai ancora molto da imparare!'¹³. C'è molto in questo brano. Perfino la semplice lezione di economia non sarebbe fuori posto rispetto al tema del romanzo (tratta di spirito di risorsa, di godere la vita con mezzi limitati), ma certamente un'idea che viene comunicata è il valore dell'interesse nell'acquisto come fine a se stesso,

¹² Cfr. A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (trad. E.F.J. Payne, New York, Dover), vol. II cap. 30.

¹³ H. Hesse, *Steppenwolf*, trad. Martin Secker 1929, Penguin Harmondsworth 1979, p. 140.

contrapposto alla determinazione unilaterale di concludere l'affare il più rapidamente possibile.

Questo tipo di interesse, di nuovo, implica la commistione di due livelli gerarchici. Uno contemporaneamente riguarda sia il piano a grandi linee («acquistare un grammofono») insieme a tutti i dettagli di prezzo e, (sotto il titolo di 'divertimento') le caratteristiche dei vari modelli e, perché no, l'incontro personale, tutti elementi che entrano nell'operare la scelta del grammofono. Ci si riferisce spesso all'attitudine descritta come a un sentimento per la «qualità tessile» (*texture*) della vita. Vale la pena di esplorare la metafora, perché ciò che rende un tessuto interessante è precisamente la coscienza che fornisce della struttura invisibile e microscopica della superficie, e qui di nuovo siamo contemporaneamente consci della superficie a due livelli diversi: della semplice, non problematica superficie, e della microscopica complessità della sua composizione.

Per finire voglio dimostrare, come ho promesso in precedenza, che questo tipo di sensibilità può assumere forme in cui essa è identica alla sensibilità rispetto alla complessità semantica. Prenderò un esempio tratto da una conferenza che E. F. Schumacher fece a York nel 1976. Illustrando ciò che egli chiamava «coscienza qualitativa» egli enunciò l'entità della popolazione negli Stati Uniti, e il numero di persone ivi condannate per crimine; successivamente enunciò al pubblico l'entità della popolazione in Anguilla, e disse che in un tipico anno una sola persona lasciava l'isola, veniva coinvolta in molestie, e veniva condannata per crimine. Ci si aspettava un elogio per piccole comunità con bassi tassi di criminalità, ma venne fuori in seguito che la percentuale di persone condannate calcolata rispetto alla popolazione era la stessa in ciascun caso. Ovviamente, continuò Schumacher, la realtà era ben diversa nei due casi. Egli non elaborò oltre il concetto, ma presumibilmente si riferiva a fatti quali quello che in Anguilla non c'era un sotto-mondo di criminalità, che probabilmente gli individui non erano recidivi, e così via. Sensibilità verso questioni come queste, piuttosto che solamente verso grezzi confronti aritmetici, era quello che egli intendeva per «coscienza qualitativa». Tuttavia è ovvio che questa sensibilità non è né più né meno che una piena consapevolezza delle possibili condizioni di verità di una nuda esposizione di statistiche criminali.

L'intero soggetto della percezione del dettaglio è importante per l'etica. Uno dei problemi che condusse Wittgenstein a formulare la sua messa al bando della riflessività fu il problema di trovare una qualche giustificazione ultima alle nostre azioni. Una categoria importante di domande a cui non si può dare risposta saranno quelle discusse nella conferenza sull'etica che si occupa di trovare una qualche base indiscutibile per la morale¹⁴. Se a qualcuno viene chiesto «Perché fai X?» questi potrebbe rispondere dicendo che esso conduce a qualche obbiettivo più lontano, ma anche tale obbiettivo può essere messo in discussione, prolungando quindi indefinitamente la serie delle domande. Wittgenstein stesso ha la sua soluzione: la soluzione sta nel non porre la domanda («la risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso»). Questa risposta ovviamente deriva ed è parte della proscrizione di Wittgenstein contro la riflessività. Ma una soluzione può essere basata soltanto sull'accettazione della riflessività. Qui siamo in territorio ben noto. Esiste un'ampia letteratura sulla connessione tra autocoscienza e coscienza delle altre persone, ed è noto che l'uso di quest'ultima come base per l'etica fu una delle idee centrali di Kant. Forse in questo contesto possono essere rilevanti le mie osservazioni sulla percezione dei dettagli e sulla sensibilità alle complessità semantiche, in primo luogo perché queste sono associate con la maturità che può essere considerata parte della 'autocoscienza'; secondariamente perché, anche se la questione è nebulosa e speculativa, esse possono fornire un modello interessante per un'altra persona. Il brano di Steppenwolf citato più sopra dopotutto è tratto da un romanzo il cui tema fondamentale è l'amore. Il narcisismo per esempio (anche se in un senso è certamente un caso di autocoscienza) è chiaramente estraneo al tipo di reciprocità interpersonale appena descritto, e sembra anche essere estraneo alla percezione del dettaglio nel senso che impone all'io una sola e semplificata immagine dell'io stesso.

Lo stesso argomento può essere importante per l'etica in un altro modo. Una delle domande fondamentali dell'etica è quella che chiede se ci può essere una argomentazione etica e se è ri-

¹⁴ Wittgenstein's *Lecture on Ethics*, «Philosophical Review» 74, 1965, pp. 3-12.

solubile un disaccordo su questioni di etica. Certi sistemi di etica, notevole l'utilitarismo, emulano lo spirito del razionalismo scientifico e cercano di fornire un sistema entro il quale è possibile dare una dimostrazione di o refutare affermazioni etiche. Qui una difficoltà è che ogni argomentazione utilitaria dipenderà a un certo punto da giudizi puramente empirici (la punizione impedisce il crimine?) e ironicamente è proprio riguardo a questi argomenti che è più facile sorga disaccordo. Sarà soprattutto difficile discutere sugli argomenti di tale disaccordo quando esso ha alla base un interesse diretto. Si è quindi confrontati con un problema che angustia qualunque sistema di etica razionale: il cattivo non sarà d'accordo. Il primo requisito di una discussione etica è l'onestà: ovvero, la virtù. Sembra plausibile che una disonestà sistematica al servizio del proprio interesse abbia molto in comune con la mia precedente illustrazione dell'ideologia politica. Analogamente, penso che non sia controverso il fatto che l'onestà sia incoraggiata a coltivare la sensibilità verso il dettaglio, e da ciò che io ho chiamato complessità semantica. Quest'ultima, quindi, soddisferà il primo requisito della discussione etica. Si può sospettare che la preoccupazione per la possibilità di una discussione etica tradisca un'enfasi mal riposta. Ciò che appare veramente necessario non è la sistematizzazione ma un'analisi della psicologia morale, e dell'atteggiamento della persona buona.

È anche possibile che una denigrazione del soggettivo costituisca parte del problema. Quando l'enfasi è posta sull'oggettività, 'soggettivo' diventa un termine negativo. La tendenza è di dare per scontato che giudizi soggettivi sono irrazionali, imprevedibili, e che non meritano di essere analizzati. L'importanza morale di questioni come l'intuizione e il giudizio suggeriscono che questo è un errore. Dopo tutto si può sostenere che se l'oggettività è intesa come intersoggettività, il giudizio soggettivo non è un'aberrazione di cui rammaricarsi, ma una precondizione logica dell'oggettività. Ciò che forse è veramente necessario è capire il soggetto. Finora non ho mai sentito la domanda: «Che cosa è un'opinione?», tuttavia essa è sicuramente fondamentale non soltanto per l'etica, ma per la filosofia dell'istruzione e perfino per la filosofia della scienza; ma essa poco si presta ad una facile risposta.

3. Filosofia della religione

Per il primo Wittgenstein ovviamente Dio è il mondo intero¹⁵ sul quale non è permessa alcuna riflessione (l'esistenza del mondo come una totalità è un presupposto contingente di tutte le contingenze. Discuterlo con il linguaggio lo presenterebbe come se fosse contingente). La parte essenziale dell'argomento di Wittgenstein è che tale riflessione tratterebbe il non contingente come se fosse contingente e che fare questo sarebbe una fonte di ansietà metafisica. Non è necessario entrare nel dettaglio delle argomentazioni di Wittgenstein perché esse sono sufficientemente illustrate dall'antico enigma «Se Dio creò il mondo chi creò Dio?». È ovvio che a tale domanda non sarà mai data risposta senza per lo meno abbandonare lo spirito in cui è stata posta. È noto che la risposta di Wittgenstein è che tali problemi possono essere risolti non ponendo la domanda, ovvero, abbandonando la riflessione.

L'ammettere la riflessività ovviamente capovolge la posizione di Wittgenstein ma così facendo non ristabilisce necessariamente una teologia più ortodossa. Va riconosciuto che Wittgenstein solleva un punto importante. Il concetto di Dio può facilmente diventare contraddittorio. La difficoltà con le rappresentazioni tradizionali e popolari di Dio non è tanto che esse non sono attraenti per la mentalità moderna, ma che identificano Dio con qualcosa di contingente, e quindi falliscono il loro obiettivo. La stessa obiezione si può ovviamente fare riguardo a concezioni di Dio molto più sofisticate (incidentalmente, questo è un punto su cui teologi di tendenza modernista dovrebbero essere capaci di contrattaccare: se richiesti se essi stessi credono nell'esistenza di Dio dovrebbe esser loro possibile evidenziare, invece di equivocare sul significato della parola 'credere', che è blasfemo parlare dell'esistenza di Dio, nel senso di esistenza contingente).

Sembra giusto dire che, per lo meno nella tradizione filosofica, Dio è concepito come la soluzione di problemi metafisici tradizionali, quali per esempio perché esiste il mondo, oppure, è

¹⁵ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-16* in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi 1968, pp. 174-175 (8.7.16).

una qualunque cosa giusta o sbagliata? Questa concezione è evidente in modo cospicuo per esempio nelle prove di S. Tommaso d'Aquino. Non propongo di abbandonare questa concezione, ma è ovvio che l'intero punto di questo scritto è che tali problemi sono suscettibili di soluzione senza abbandonare la riflessività. Si consideri il problema della base della moralità. È già stato suggerito che questo può essere risolto secondo le linee tracciate da Kant, senza abbandonare la riflessività. Le mie osservazioni precedenti sull'incompatibilità tra narcisismo e l'incrocio di livelli gerarchici possono aggiungere un'utile chiosa all'affermazione che Dio è amore. Ho detto sopra che ciò che ho chiamato sopra «la zona di confine tra il letterale e il metaforico» può essere importante nell'interpretazione di affermazioni religiose. Se invero l'incrociarsi di gerarchie ha esso stesso un'importanza religiosa, allora è possibile che la presentazione di idee religiose in una forma che richiede interpretazione non sia soltanto conveniente da un punto di vista pedagogico, ma sia di diretto valore religioso.

Da ultimo, verrà osservato che è soltanto attraverso la riflessione che i sentimenti religiosi sono possibili. Questa è un'osservazione più interessante di quel che sembra a prima vista. La riflessione continuata sarà possibile soltanto se c'è un surplus economico, e si può sostenere che uno degli impulsi religiosi fondamentali può essere la celebrazione del surplus economico che rende l'uomo libero di riflettere. Questo è forse implicito nella pratica del sacrificio che può essere interpretato come un tipo di consumo cospicuo. Dimostra, forse, che uno ha un surplus, e può quindi essere più di una macchina per nutrimento. Inteso in questo senso, sembra essere un'affermazione primordiale del teorema di Gödel.

Sezione terza

Nell'ultima sezione venne deliberatamente ignorato un problema familiare. Se abbandoniamo la determinatezza del significato e accettiamo che, secondo le parole di Wittgenstein: «i concetti non hanno confini definiti», allora quale sorta di confini abbiamo? Se le regole per l'uso di un concetto non possono essere ridotte a un algoritmo, allora con quali mezzi è la mente

capace di trattare concetti? Non spero di riuscire a rispondere a queste domande, ma spero di indicare che l'esistenza di concetti con confini vaghi può essere collegata al fatto della riflessività.

Ci sono altri casi, analoghi a quello di concetti non precisamente definiti, in cui una qualche entità sembra che raduni alcune voci insieme sotto lo stesso ombrello, mentre pure tale entità resiste ad essere spiegata in termine di quelle voci stesse. Un esempio sembra essere quello di una forma dove lo stesso suono percepito può corrispondere a un vasta gamma di modelli di suoni oggettivamente molto diversificati. Qui il suono percepito ha il ruolo di un ombrello nel senso che tutti e ciascuno dei corrispondenti suoni oggettivi possono generarlo. Nello stesso tempo, dal momento che la sua semplice identità non appare essere riflessa in nessuna delle caratteristiche che questi hanno in comune, esso non può (o per lo meno non con facilità) essere definito con riferimento ad esse. Un altro esempio può essere quello di un tutto in relazione alle sue parti. Questa relazione è spiegata da Nozick nel modo seguente: una collezione costituisce un tutto se e soltanto se può mantenere la sua identità anche se una delle sue parti è sostituita. Di conseguenza è corretto affermare che il tutto è qualcosa di diverso dalla somma delle sue parti (nel senso che non può essere ad essa ridotto, non può essere definito con riferimento ad essa)¹⁶.

Un altro esempio può essere l'io. (Le osservazioni di Nozick sugli interi, appena richiamate, hanno luogo durante una discussione sull'io). Bisognerebbe aggiungere che istanze di questo genere al momento costituiscono il principale ostacolo alla ricerca sull'intelligenza artificiale.

È difficile rendere un programma capace di riconoscere una lettera in tutte le molte forme (tenendo conto dei vari tipi di caratteri a stampa e della scrittura a mano) che la stessa lettera può assumere, ed una lettera, concepita quindi come una singola identità che copre un'ampia varietà di immagini diverse, sembra un buon esempio di quello che ho chiamato intero irriducibile.

Ciò che appare essere il problema in tutti questi casi è il ri-

¹⁶ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press 1981, p. 99 e ss.

duzionismo. Un altro modo di dire che i concetti non hanno confini precisi è dire che il concetto non può semplicemente essere ridotto al (definito in termini del) possesso di certe proprietà. Alternativamente possiamo dire che non può essere ridotto o definito in termini della totalità degli esempi concreti corrispondenti al concetto. Dire che un fonema non può essere definito con riferimento ai corrispondenti modelli di suono è dire che non lo si può ad essi ridurre. Dire che un tutto rimarrà lo stesso se una delle sue parti è modificata è affermare che la sua esistenza non può essere ridotta alla coesistenza delle sue parti.

Il riduzionismo presuppone l'esistenza di due livelli di descrizione, ciascuno con un grado diverso di astrazione o di generalità, e consiste nella tesi che ciascuna affermazione a un livello alto può essere tradotta in un'affermazione a un livello più basso senza perdita di contenuto. Per questo motivo non c'è da sorprendersi che il riduzionismo entri in questa discussione. La perdita della determinatezza del significato nacque come conseguenza di ammettere la riflessività, e questo presuppone l'esistenza di livelli separati, dal momento che, di nuovo, consiste nella sovrapposizione di livelli gerarchici.

La filosofia rappresentata dal *Tractatus* e largamente condivisa, per lo meno a grandi linee, da Russell, fu chiamata da quest'ultimo «atomismo logico». L'atomismo è una dottrina che implica il riduzionismo per il semplice motivo che gli atomi per loro stessa natura costituiscono un substrato universale dell'intero universo, a cui tutto il resto è riconducibile. L'atomismo non è una conseguenza necessaria del riduzionismo. Si può credere che tutto è composto di acqua senza dover credere che l'acqua è composta di atomi. Esso aggiunge però un'ulteriore dimensione al riduzionismo in quanto, nell'ipotesi che gli atomi interagiscano secondo le leggi della meccanica di Newton, suggerisce con forza l'immagine dell'universo come una macchina, e il meccanicismo può essere visto come il paradigma della spiegazione riduzionista nel senso che spiega tutti i fenomeni in termini della dinamica della materia. (Ancora più importante, ovviamente, suggerendo che gli esseri umani sono in ultima analisi macchine, rende il riduzionismo capace di tener testa al suo problema più difficile, cioè la mente.)

Sia il meccanicismo che il riduzionismo sono ovviamente collegati all'atomismo, dapprima nel senso che gli atomi sono concepiti come un substrato universale a cui tutto il resto è riconducibile, poi perché la più completa e comune cosmologia meccanica è quella che vede l'universo come un numero di atomi interagenti secondo le leggi di Newton. In questo secolo ovviamente l'atomismo riduzionista è stato minato dallo sviluppo della teoria dei quanti, che ha reso la natura dell'atomo più complessa, e più problematica, di quello che i deterministi del diciannovesimo secolo avrebbero voluto. Le sue implicanze per il riduzionismo non sono certo passate inosservate. Popper ad esempio sostiene che la mente va studiata con approccio «interazionista», e quindi antiriduzionista, ed inizia rivendicando l'esistenza irriducibile di «livelli gerarchici».

«Secondo questa teoria la temperatura è dovuta al movimento dei singoli atomi; allo stesso tempo è qualcosa ad un livello diverso da quello di atomi individuali in movimento – un livello totale o emergente – dal momento che è definita dalla velocità media di tutti gli atomi»¹⁷.

Egli continua suggerendo che: «...l'emergere di livelli o strati gerarchici, e di un'interazione tra essi, dipende da un fondamentale indeterminismo dell'universo fisico. Ogni livello è aperto ad influenze causali provenienti da livelli più bassi e più alti»¹⁸.

Non occorre dirlo, la sua prova per tale indeterminatezza risiede nella teoria dei quanti:

«Tanto per cominciare prendiamo nuvole ed orologi come paradigmi di sistemi indeterministi e deterministi; possiamo formulare il punto di vista di un determinista, ad esempio un atomista seguace di Democrito, come segue:

Tutti i sistemi fisici sono, in realtà, orologi.

Così l'intero mondo è un meccanismo di atomi che si spingono l'un l'altro come i denti di una ruota dentata. Anche le nuvole sono parte del meccanismo cosmico; anche se, a causa della complessità dei movimenti molecolari al loro interno, pos-

¹⁷ K.R. Popper and J.C. Eccles, *The Self and its Brain*, London, Routledge and Keegan Paul 1967, p. 341.

¹⁸ *Ivi*, p. 35.

sono creare in noi l'illusione che non sono orologi, ma nuvole indeterminate.

La meccanica dei quanti, specialmente nella foma di Schrodinger, ha avuto da dire importanti cose su questo argomento. Essa afferma infatti che gli elettroni formano una nuvola intorno al nucleo atomico, e che le posizioni e le velocità dei vari elettroni all'interno della nuvola sono indeterminate, e quindi non determinabili. Più recentemente è stata la volta delle particelle subatomiche ad essere diagnosticate come strutture complesse; e David Bohm (1957) ha discusso la possibilità che ci possa essere un'infinità di tali strati gerarchici [...] Questo, se vero, renderebbe impossibile l'idea di un cosmo completamente deterministico basato su orologi atomici. [...]

Così la tesi che tutti i sistemi fisici, incluse le nuvole, sono, in realtà, orologi, è risultata essere un errore. Secondo la meccanica dei quanti, dobbiamo rimpiazzarla con la tesi opposta, come segue:

Tutti i sistemi fisici, inclusi gli orologi, sono in realtà, nuvole»¹⁹.

Un'osservazione che conduce più lontano, anche se ovviamente è molto più controversa, è fatta da Sheldrake:

«Quando così tanti nuovi principi fisici e campi fisici sono stati introdotti per riuscire a tener conto delle proprietà degli atomi e delle particelle sub-atomiche, appare notevolmente arbitraria l'ipotesi convenzionale che nessun nuovo principio o campo fisico entri in gioco a livello di organizzazione al di sopra di quella degli atomi. Infatti è poco più che un relitto dell'atomismo del diciannovesimo secolo; ora che gli atomi non sono più visti come finali ed indivisibili la sua giustificazione teorica originaria è svanita».²⁰

La teoria dei quanti ha tuttavia un particolare interesse nel contesto della nostra discussione precedente, non, come con Popper, rispetto a Schrodinger, ma rispetto al principio dell'indeterminatezza. Questo è perché, da una parte, come suggerirò, offre ulteriore sostegno alle conclusioni di Popper e, dall'altra parte, perché argomenti usati dalla scuola di Copenhagen per

¹⁹ *Ivi*, pp. 33-34.

²⁰ R. Sheldrake, *A New Science of Life*, London, Paladin 1987, p. 87.

spiegarla implicano l'inevitabilità della riflessività, e sono stati usati per analogia per fornire argomenti contro il riduzionismo.

Forse la visione centrale del determinismo di Laplace è stata la nozione che una descrizione di stato completa dell'universo in ciascun momento consente di calcolarne, secondo le leggi di Newton, tutti gli stati passati e futuri. Nulla distrugge questa nozione in modo più cospicuo della dimostrazione di Heisenberg dell'impossibilità della determinazione simultanea di posizione e momento, dato che quest'ultimo implica immediatamente l'impossibilità di una «descrizione di stato completa» dell'universo. Ciò che dal nostro punto di vista veramente colpisce è che l'argomentazione di Heisenberg si basa sull'impossibilità di mantenere separati i livelli gerarchici. Nel suo famoso esperimento ideale dell'osservazione di un elettrone attraverso un microscopio a raggi gamma, è noto che l'osservazione stessa altera l'oggetto dell'osservazione. In questo senso osservatore e osservato, soggetto e oggetto, non sono più distinti. Un raggio gamma che altera il comportamento di un elettrone è precisamente analogo ad una parola che nell'autoriferimento diventa un oggetto. In quanto particella che conferisce informazioni, è una parola, e interagendo con l'oggetto riguardo al quale conferisce informazioni essa diventa per così dire un oggetto tra altri.

Qui abbiamo uno specchio preciso del *Tractatus*. La riflessività garantisce l'indeterminatezza necessaria per stabilire il caso di Popper per l'esistenza di livelli di descrizione alti e irriducibili, e allo stesso tempo la riflessività è ciò che per Wittgenstein era necessario eliminare dal linguaggio allo scopo di sviluppare il suo sistema di riduzionismo atomistico. Nello stesso tempo, mentre entità agli alti livelli di descrizione di Popper sono suscettibili soltanto di descrizioni probabilistiche, nel sistema di Wittgenstein l'introduzione della riflessività conduce all'emergere di concetti con confini imprecisi.

È difficile sviluppare oltre questa somiglianza per un motivo semplice: non c'è nulla nella filosofia del linguaggio di complessità sufficiente, certamente non di complessità matematica o sperimentale, che renda possibile un qualunque paragone più dettagliato con la teoria dei quanti. Ci sono tuttavia due aree in cui ulteriore ricerca può forse condurre a modelli più sofisticati che a loro volta possono invitare paragoni più dettagliati. Il primo riguarda il ruolo della riflessività nella comunicazione

interpersonale. Ho suggerito in un altro scritto²¹ che la teoria del doppio legame schizofrenico di Bateson è già un'inversione del *Tractatus* nel senso che, mentre il *Tractatus* esclude la riflessività del linguaggio, Bateson sostiene che la «metacomunicazione» è parte inseparabile di ogni comunicazione ben riuscita. Se c'è davvero un legame, come io ho suggerito, tra irriducibilità e vaghezza, allora sembra possibile in linea di principio che studi di questo tipo possano far luce su di esso. La seconda area riguarda l'area neurovegetativa del cervello. È forse sufficiente far notare che la citazione da Popper più sopra richiamata ha luogo nel contesto di una discussione su come entità di alto livello, e alla fine l'io e la coscienza, possano sorgere entro il cervello. Né Popper né il suo coautore Eccles fanno alcun tentativo di applicare questo approccio al linguaggio, ma sembra reale la possibilità che in linea di principio esso possa fornire una spiegazione dell'imprecisione e della irriducibilità dei concetti.

Ho speculato su queste possibilità non tanto perché penso che esse rappresentino un percorso immediato che la ricerca possa imboccare – e certamente non finora, per quanto ne so io, – ma per cercare di indicare le possibilità che lo studio della riflessività può contenere. Parlare della possibilità di un'unica teoria che abbracci linguaggio, coscienza, e cosmologia, sarebbe certamente prematuro, ma questo non vuol dire che sarebbe bizzarro.

La semantica, a differenza della biologia e della maggior parte delle aree in cui sorgono domande di riducibilità, è un'area in cui l'investigazione intellettuale non deve aspettare gli sviluppi empirici, e in cui quindi le questioni filosofiche possono spiccare più chiaramente. Questo ci può giustificare nell'attribuire importanza all'investigazione della vaghezza linguistica. Se il significato appare non essere determinato, allora almeno un'eccezione all'ipotesi riduzionista esiste, e non ci possono più essere a priori motivi per ipotizzare, per esempio, che la biologia sia riducibile alla fisica²².

²¹ B.A. Worthington, *op. cit.*, pp. 71-75.

²² (Quest'articolo è traduzione italiana, riveduta dall'Autore, di originale inglese).