

Jacopo Stefani

# PAROLE PIU' VELOCI DEL PENSIERO

Terza dispensa



Un esperimento di confronto dialogico fra

*Wittgenstein, Nāgārjuna e lo Zen*

**5. Le condizioni son così dette, nella misura che nasce, condizionato da esse, qualcosa. Ma se nulla nasce, come esse possono essere delle condizioni?**

Questa è quasi un corollario del verso precedente. Perché è evidente che una condizione è tale tanto perché esercita questo suo ruolo (l'"attività", che, come abbiamo visto, dà problemi se, facendo confusione fra "grammatica" ed "esperienza", viene concepita in modo quasi-fisico), quanto perché, per l'appunto, vi è qualcosa di cui diciamo che è condizione. Ma, come abbiamo visto, qualsiasi descrizione di una cosa non appena viene osservata da vicino si rivela sparire in altre cose indipendenti da quella che volevamo catturare – e questo vale, a sua volta, anche per queste "condizioni". Allora com'è possibile che il loro essere condizione di altre consista in qualcosa di *visibile* o in un'*esperienza*? Questo, peraltro, si potrebbe tradurre anche così: quando vedi il prato e (ancora) non vedi una pianticella che vi cresce (il "condizionato"), come fai a sapere che quel prato condiziona qualcosa? Evidentemente non lo sai, e ciò significa: non lo diresti. Ma allora quand'è che hai fatto "esperienza" del fatto che quella pianticella dipende da quel prato su cui cresce? Quand'è che hai fatto "esperienza" del fatto che la mela cade per via della forza di gravità? Forse quando, in risposta ad una domanda o per un certo qual tuo scopo, l'hai *detto*?

**6. Condizione non ci può logicamente essere nè rispetto a una cosa che non esiste, nè rispetto a una cosa che esiste. Di una cosa che non esiste, come può esserci condizione? E una cosa che esiste che bisogno ha di condizioni?**

Questo è un ulteriore modo – un ulteriore punto di vista – per parlare del paradosso che abbiamo visto prima. Se infatti una cosa "esistesse" nel modo in cui tu pensi che esista – cioè se *mostrasse* certe caratteristiche essenziali (fra cui quella di "esistere") per così dire *tutte quante insieme* nel momento in cui ne fai una qualsiasi esperienza – nel vedere lei dovresti effettivamente "vedere" tutte quelle immagini che sei in grado di evocare per giustificare il fatto che hai visto quello che hai visto. Ma sei sicuro che, vedendo la mela cadere, *vedevi* anche "la forza di gravità"? E, vedendo la pianticella, *vedevi* anche il prato e la luce che la illuminava e il tuo "stato di coscienza"? Dire che la cosa se esiste non può avere

condizioni può significare soltanto lo stesso che questo: "se si assume che il significato del termine o della proposizione consiste semplicemente nel suo denotare una certa esperienza o un certo oggetto (una certa rappresentazione o immagine), allora bisogna di necessità credere che le proprietà che predichiamo di quella cosa siano effettivamente visibili nella cosa nello stesso senso in cui è visibile la cosa stessa." E questo è insensato, perchè proposizioni concernenti la forza di gravità, la luce, i prati e la pianticella su cui fisso il mio sguardo hanno tutte usi e ruoli *molto diversi* le une dalle altre (di modo che, in effetti, raramente le impieghiamo tutte insieme).

Naturalmente, però, è insensato dire anche il contrario: se infatti nel tentativo di salvare le mie rappresentazioni dico che, in effetti, io non vedo la pianticella, ma vedo tutte le immagini che evoco per spiegare che cos'è una pianticella, in tal caso la pianticella non "esisterebbe" – cioè non sarebbe più evidente – e quelle immagini cesserebbero di poterla spiegare, ma, al più, la *sostituirebbero*. Non percepirei più la caduta della mela, ma la forza di gravità, la mela, l'albero, le mie sensazioni, ecc. La caduta della mela cadrebbe fuori dalla nostra considerazione (incidentalmente, questo è di solito quanto accade con i riduzionismi: si cerca di risolvere gli enigmi concettuali spazzando sotto il tappeto il fatto problematico). Così, vorrei dire, ancora una volta la credenza nel fatto che il significato di ciò che dico sia spiegato o, per così dire, *dettato* dalle mie particolari esperienze finirebbe per privarci proprio di ciò che realmente mi permetteva di esprimermi in quel modo. E, si noti, questo varrebbe anche se qualcuno volesse evocare in suo soccorso delle "immagini mentali"; perchè anche l'immagine mentale, per poter essere *vista*, dovrebbe sostituire o, al contrario, sparire nella pianticella. E questo ci suggerisce anche qualcosa di nuovo, e cioè che un'immagine mentale o una rappresentazione, per poter svolgere il ruolo che svolge nei nostri modi di parlare, di necessità dovrà essere "immagine" in un senso *diverso* rispetto a quello delle immagini reali. Come vedremo più avanti, anche il fatto che esistano "immagini o rappresentazioni mentali" è, dopo tutto, soltanto un'immagine o una rappresentazione.

**7. Dal momento che nessuna entità, nè esistente, nè non esistente, nè esistente e non esistente, si produce, come può darsi una causa che la produca? Stando così le cose, essa è logicamente impossibile.**

In questo verso e nei tre seguenti Nāgārjuna si occupa di mostrare più da vicino l'insostenibilità di ciascuno dei quattro punti di vista che abbiamo visto prima sotto la guisa dei quattro tipi di "condizioni" tradizionali. Questo incidentalmente ci è utile perchè, abbandonando il piano dell'esame di singoli modi di "spiegare" le cose che si vogliono esaurienti in tutti i casi, ci avvicina all'infinità dei modi di concepirle che caratterizza il linguaggio reale.

In questo verso egli si occupa della prima condizione, quella che in sanscrito si chiama *hetu* e che nell'esempio della pianticella corrispondeva al seme. La sua "confutazione" in realtà è molto semplice: poichè abbiamo visto che qualsiasi immagine di un fenomeno che intenda spiegarne le caratteristiche a prescindere dal gioco linguistico in cui se ne parla non è in grado di spiegare l'effettivo impiego del termine, dire che una pianticella è quello che è perchè proviene da un seme equivale a non dire proprio niente. In effetti è cosa ovvia e risaputa che le pianticelle provengono da un seme; ma per quale ragione dovrei vedere in questo una "causa" della pianticella? O, detto in altri termini: se la richiesta di una spiegazione causale della pianticella non si riferisce al tentativo di ricostruirne la storia o di descriverne la fisiologia, ma, al contrario, mira a trovare una giustificazione per il fatto che chi vede una pianticella dice di vedere una cosa fatta in questo o quest'altro modo – allora in che modo la risposta può consistere nel fatto che la pianticella un tempo sia stata un seme? Forse che, quando vedo un seme, vedo una pianticella (e viceversa)?

Il seme può produrre o svilupparsi in una pianticella, ma non può "produrre" o "svilupparsi nel" tuo modo di parlarne (e quindi: concepirla, rappresentarla, *agirla*).

**8. Le entità che, come voi insegnate, son provviste di base, ne sono, in realtà, prive. E, essendone esse prive, dove mai esisterà ancora una base?**

Questo punto introduce direttamente una delle grosse ambiguità presenti

nell'immagine dei fatti propagandata dalla teoria delle condizioni. Infatti una delle cose che avevamo notato nell'esaminarle era che l'unico modo per comprenderle era assumere il punto di vista "soggettivo" o "fenomenologico" di chi, osservando una pianticella, cerca di descrivere e rappresentarsi solamente ciò che vede momento per momento in *questa* pianticella (la *sua* esperienza). Più avanti proprio questo dettaglio ci aveva suggerito che l'uso concreto di quel tipo di dissoluzione del problema della "causalità" era quello di esortare all'abbandono delle elucubrazioni astratte per aprire gli occhi su come stanno le cose realmente. Ora, fra tutte le condizioni, quella che prima e più delle altre ci aveva richiesto di muoverci in quel modo era proprio la "base", o *ālambana pratyaya*: vale a dire lo stato di coscienza nel quale mi rappresento la nostra pianta. Ma l'ambiguità comportata da questa condizione stava nel fatto che c'era sempre il rischio di continuare a credere che le condizioni potessero essere una risposta al problema della causalità, piuttosto che la descrizione dell'atteggiamento mediante il quale dissolverlo; e, se avessimo compiuto un passo falso del genere, ci saremmo trovati nella situazione di chi crede che le cose esistono soltanto quando qualcuno ne ha coscienza. Questo è da un certo punto di vista banalmente vero, mentre da un altro punto di vista banalmente falso (vi sono giochi linguistici in cui varrebbe l'una e giochi linguistici in cui varrebbe l'altra cosa). Ma il punto in realtà è: se accettassimo questa immagine, non dovremmo di conseguenza ricominciare a pensare che il significato dei termini può consistere soltanto in ciò di cui abbiamo coscienza mentre li pronunciamo? E questo naturalmente ci risprofonderebbe nei paradossi che abbiamo visto fin qui. E' dunque tanto ovvio quanto istruttivo che Nāgārjuna fra le altre dissolva anche questa condizione.

Come lo fa? Nega che esistano "entità provviste di base". Ma a cosa potrebbe mai riferirsi il nostro uomo con espressioni così tortuose? Mettiamo insieme gli indizi di cui disponiamo: in primo luogo, la "base" è il tipo di coscienza che ho di una certa cosa; in secondo luogo, il fatto che si parli di "entità dotate di base" significa che ha senso parlare anche di entità prive di base – cioè non dipendenti dal nostro stato di coscienza. Chiediamoci allora: quand'è che negheremmo di avere coscienza in qualche modo particolare delle cose? Per esempio, qualcuno mi chiede "stamani quando ti sei svegliato hai riconosciuto la tua stanza?" – e io

rispondo di sì. Ma se mi chiedessero se dico questo perchè ne ho fatto una qualche esperienza, sarei ancora portato a rispondere affermativamente? Non è forse vero che nella maggior parte dei casi impieghiamo le parole senza pensare minimamente a immagini o rappresentazioni del loro significato? Non è questo anche il risultato del percorso che abbiamo compiuto seguendo i versi fino a questo punto? Se dunque un'"entità provvista di base" è un'immagine o rappresentazione *mentale* di un fatto, allora negare che esistano "entità provviste di base" significa in realtà negare che, quando parliamo di immagini mentali, parliamo di qualcosa che è fondamentalmente simile alle immagini *reali*. Lo avevamo intuito già in precedenza, quando ci eravamo resi conto che un'immagine mentale non poteva svolgere la funzione di permetterci di riconoscere che una certa cosa è una pianticella proprio perchè, se l'avessimo intesa *esattamente* come intendiamo *una fotografia*, avremmo dovuto applicare anche ad essa tutte le obiezioni che abbiamo applicato alle varie condizioni (anch'essa, parandomisi davanti, avrebbe "escluso" la pianticella reale che sto osservando).

Ma ora cosa succede? Nāgārjuna nella seconda parte del verso fa notare che, se le immagini mentali o "interiori" delle cose in realtà non sono realmente *visibili*, questo ci deve portare a concludere che, a maggior ragione, da nessuna parte è possibile avere un'esperienza reale di uno stato di coscienza piuttosto che di un altro. Gli stati di coscienza, privi di una "base" a cui possano essere applicati, semplicemente svaniscono. E qui, in modo simile a quanto accade usualmente con le pagine delle *Ricerche filosofiche* dedicate a dimostrare l'inesistenza di oggetti o fenomeni "privati" o "interiori", immediatamente si potrebbe scatenare una pioggia di obiezioni. "Eppure io ho coscienza di una certa immagine!"; o anche: "eppure ho coscienza della serenità che mi ispira la pianticella!" La risposta è che, nella misura in cui ne hai coscienza, puoi chiederti: che cosa *significa* questo "aver coscienza di qualcosa"? Perchè, sulla scorta dei versi di Nāgārjuna, abbiamo visto che esso non può consistere in qualcosa di simile al reggersi di fronte al naso una fotografia o uno schema. Il gioco linguistico, semplicemente, non funziona così. Ma forse la cosa cesserà di sembrare così misteriosa se considererai per un attimo modi alternativi di esprimerti. Invece di "ho in mente una chiara immagine di come andranno le cose. Da cosa nasce

cosa...", avrei potuto dire: "lo sai di questo passo come andrà a finire?" (con un sorriso sornione). Invece di: "osservare questa pianticella calma la mia coscienza" – direi: "quando la guardo mi sento sereno". E qui che cosa si *percepisce*? Che sorrido, che mi muovo in un certo modo, che dico certe cose e non altre, ecc. E io che lo dico, percepisco (vedo) forse qualcos'altro?

La scoperta, in sintesi, è questa: cambiando modo di esprimersi, la "mente" e la "coscienza" semplicemente cadono al di fuori della nostra considerazione. Così capiamo che esse non potevano essere oggetti o fenomeni che io percepivo – così come invece *posso* percepire la pianticella da essi "condizionata". – "Ma allora come puoi spiegare il fatto che la pianticella *sembra* diversa a seconda di chi la guarda o dello stato di animo con cui la si guarda?" – Semplicemente facendo notare che anche con una parola come "sembra" si possono giocare giochi linguistici diversi fra di loro. Sulla scorta di Nāgārjuna, non abbiamo negato che parole come "mente", "coscienza", "interiorità" o "immagine mentale" abbiano un significato. Per citare Wittgenstein, abbiamo semplicemente "respinto la grammatica [cioè il *modo* di intendere il significato di quei termini] che ci veniva imposta."<sup>8</sup>

**9. Finchè un'entità non è nata, la soppressione dell'altra è logicamente insostenibile. E perciò la condizione antecedente non può logicamente esistere. E, ammesso pure che l'altra sia soppressa, essa non potrà proprio per questo fungere da condizione.**

Questa è evidentemente una confutazione di qualsiasi modo letterale di impiegare l'immagine del "film" che avevamo evocato – sotto forma di "condizione antecedente", o *samanantara* – per spiegare la continuità che si può percepire nelle nostre "impressioni" di una pianta. Quell'immagine metteva capo a questo: sembra che per spiegare come sia possibile che un seme diventi una pianta sia necessario immaginare un processo apparentemente privo di soluzioni di continuità; e per spiegare questo processo sembra che sia necessario pensare che vi sono degli istanti minimi di tempo in cui effettivamente le cose stanno in

---

8 Cfr Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, p. 135, § 304.

un *certo* modo. Poi l'istante successivo l'aspetto del tutto cambierà in qualche lievissimo particolare, e il tutto a tale velocità da renderci impossibile il riconoscere lo "scatto" da uno stato a quell'altro. Ora, per far vedere quanto sia balzana questa idea basterebbe esaminare l'immagine per la quale esistono *realmente* degli istanti di tempo minimi e indivisibili; e questo, anche senza evocare i famosi paradossi di Zenone, lo si potrebbe ottenere semplicemente chiedendosi che aspetto avrebbe una cosa del genere. Chiediamoci: come è possibile dire che un dato istante è indivisibile? L'abbiamo misurato? Ma se l'abbiamo misurato è divisibile! – O, detto in altri termini: che *uso* concreto potrebbe mai avere una proposizione del genere, se non quello di sostenere a tutti i costi un modo piuttosto strano di parlare dei processi che osserviamo in natura?

Nāgārjuna però preferisce respingere l'idea che questa immagine si attagli realmente alle situazioni reali semplicemente facendo ricorso ad una nuova versione del suo solito argomento: egli fa notare che il fatto che diciamo che la cosa sta "in un certo modo" non è spiegato da nessuna particolare rappresentazione nemmeno *ora*. In altre parole, ancora una volta siamo costretti a comprendere che ciò che diciamo della pianticella non è determinato da nessuna sua immagine, reale o mentale che sia, che si suppone ci stia di fronte agli occhi mentre lo diciamo. Era *questa* l'idea che era sottesa anche a questa immagine dei "fotogrammi" – come se la fissità della fotografia facesse da corrispettivo alla "fissità" della nostra descrizione della pianticella. Infatti si potrebbe anche chiedere: non è strano che siamo in grado di dare descrizioni adeguate e comprensibili delle cose anche se queste descrizioni sono pronunciate nel corso di un certo lasso di tempo? La cosa non muta forse d'aspetto proprio *mentre* sto parlando? Ponendosi domande del genere sembra proprio che debba esserci un momento in cui la cosa *sta ferma* – momento catturato misteriosamente dalla descrizione. Fraintendimenti di questo tipo rendono facilmente comprensibile come si possa arrivare ad un'idea come quella dei "fotogrammi sensoriali". L'eliminazione del modello del significato a "oggetto e rappresentazione" evidentemente recide anche questi problemi.

**10. Visto che di esseri privi di natura propria, non si dà esistenza, quanto si dice da alcuni, che, cioè, essendoci questo, c'è quello, è logicamente insostenibile.<sup>9</sup>**

Da qui in avanti Nāgārjuna ricomincia a parlare delle "condizioni" in generale, e il destro per questo passaggio gli è probabilmente offerto dal fatto che, se volesse commentare il quarto tipo di condizione, la "direttrice" o *adhipati pratyaya*, in realtà di fatto commenterebbe anche tutte le altre. Infatti, come avevamo già notato al momento di presentarla, una condizione che riassume in sé la totalità delle cose meno quella che si vuole spiegare evidentemente comprende anche ciò che quella cosa è stata in passato e lo stato di coscienza con cui la osservo. Ma questo in fondo significa soltanto che quel quarto tipo di condizione – quando non è impiegato in qualche modo ristretto per riferirsi a certe cose convenzionalmente ritenute "direttrici" o "cooperanti" nello sviluppo di piante (ad esempio il sole) – non è altro che il prototipo logico del concetto stesso di condizione. Voglio dire che, se qualcuno ci domandasse che cos'è una condizione a prescindere dai vari tipi che se ne possono elencare, potrei benissimo rispondergli dicendo che è una qualsiasi cosa la cui presenza è necessaria perchè ve ne sia un'altra; o, detto in altri termini, "essendoci questo, c'è quello".

L'idea stessa di condizione in questo verso viene quindi rigettata come dispensabile. Nāgārjuna infatti fa notare che se le condizioni sono qualsiasi cosa meno la cosa che ho percepito, i casi sono due: o la cosa che ho percepito era parte di quelle condizioni sotto forma di giustapposizione di parti – e in tal caso non potrebbe essere spiegata perchè "sparirebbe" nella percezione di altri fenomeni – oppure ha delle caratteristiche escluse e indipendenti da quei fenomeni – nel qual caso non si riesce certo a capire in che senso quelle caratteristiche siano spiegate da cose che non hanno rapporti con loro. Si tratta all'atto pratico della stessa argomentazione che abbiamo visto al verso 6, e che mette capo a questo: qualsiasi tentativo di rappresentarsi il significato del

---

<sup>9</sup> La versione riportata in *Testi buddhisti in sanscrito* recita "...quando si dice da alcuni, che...". Sia per ragioni di sensatezza che in base ad un paio di traduzioni ingliesi ho modificato la traduzione assumendo che si fosse verificato un refuso.

termine "pianta" in quanto applicato a *questa* pianta invocando l'aspetto o un'immagine della pianta fallisce, perchè l'immagine potrebbe solo escludere il contesto – e in tal caso non sarebbe *questa* pianta – o, al contrario, includerlo – e in tal caso sarebbe la fotografia di un paesaggio, senza niente che indichi la preminenza della pianta. In pratica anche qui ciò che viene confutato non sono tanto le cose che diciamo, quanto il nostro modo di rappresentarci il loro aspetto per giustificare il nostro modo di parlarne ("concepirle"). Non stupisce che Nāgārjuna sottolinei che qui parliamo di un'insostenibilità *logica*.

**11. Nè nelle condizioni prese ad una ad una, nè nelle condizioni prese collettivamente, è contenuto il loro effetto. Ora, come può da esse provenire, ciò che in esse non è contenuto?**

Qui abbiamo semplicemente una sottolineatura del corno del mio esempio concernente l'immagine della pianta relativo al caso in cui quell'immagine comprenda il contesto. Se uno straniero mi chiedesse che cosa intendo quando dico che vedo una pianticella e io rispondessi "intendo questo!" – mostrando una fotografia di un prato – come farebbe il mio interlocutore a capire che cosa sto dicendo? Forse mi riferisco ad una formula di cortesia da impiegare quando si mostrano immagini? O al nome del prato? O al colore della foglia che sbuca in alto a sinistra? Dire che "dalle condizioni non può provenire ciò che in esse non è contenuto" significa far notare che qualsiasi aspetto di qualsiasi immagine (o rappresentazione, o *descrizione*) che non sia una pianta non può spiegare il mio modo di immaginare (cioè descrivere, rappresentare e, quindi, *comportarmi* in relazione a) la pianta stessa.

Se chiedo a qualcuno se un certo cespuglio è verde, lui mentre mi risponde non guarda il cespuglio, guarda *me*.

**12. Se, d'altro lato, tu dici che l'effetto proviene dalle condizioni, pur non essendo in esse presente, perchè (io ti rispondo) quest'effetto non proviene anche da non-condizioni?**

Questo invece si può vedere come un modo alternativo di illustrare il corno

dell'esempio della fotografia relativo al caso in cui l'immagine escluda il contesto – e dunque sia soltanto l'immagine della pianta (immaginatela magari ritagliata da una fotografia più grande). In questo esempio, che cosa vorrebbe dire chi sostenesse che "l'effetto proviene dalle condizioni, pur non essendo in esse presente?" Forse questo: che l'immagine della pianta spiega la rappresentazione che ne diamo anche se, a sua volta, per essere spiegata ci richiede di evocare dei fenomeni esterni alla (immagine della) pianta stessa. Al che, semplicemente, potremmo rispondere che *questa* immagine di certo non si può spiegare facendo appello ad immagini del suo contesto – proprio perchè, essendo la fotografia ritagliata, non c'è più nessun contesto. La cosa si potrebbe esprimere anche così: la pianta raffigurata nella fotografia ritagliata ha lo stesso aspetto di quella immersa, per così dire, nel suo "ambiente naturale"? Se sei propenso a rispondere affermativamente, considera che in realtà, a rigor del vero, era *impossibile* ritagliare da una fotografia quello che potresti chiamare una pianta escludendo al tempo stesso qualcosa che non chiameresti in questo modo. E questo spiega che cosa intenda Nāgārjuna quando dice che, se il significato del termine "pianticella" fosse l'immagine, per così dire, autarchica di un oggetto, non si capisce perchè non potrebbe provenire da non-condizioni. Perchè se veramente fosse possibile ritagliare da una fotografia un'immagine di una pianta che non rechi nessuna traccia o indizio del "contesto", sarebbe possibile avere fotografie in cui le piante crescono in cielo, a mezz'aria o, magari, in uno spazio bidimensionale (e qui c'è una connessione con le teorie sulle "idee" o gli "universali" in quanto archetipi del modello di significato a "oggetto e designazione").

**13. L'effetto esiste nelle condizioni? Ma le condizioni non esistono in se stesse. Ora come può un effetto proveniente da condizioni che non esistono in se stesse, esistere nelle condizioni?**

Qui, di nuovo, Nāgārjuna si precipita a confutare immediatamente l'immagine opposta a quella appena respinta (cioè l'idea che l'aspetto della pianta possa essere indipendente dal "contesto"); il che, in effetti, lo costringe a ripetere con parole leggermente diverse argomenti già visti. Questa osservazione,

incidentalmente, è un ulteriore indizio a favore del fatto che egli non sta cercando di sostenere un particolare modo di rappresentarsi le cose o l'esperienza delle cose (del resto respingendo immagini o espressioni linguistiche non si afferma per forza una qualche alternativa).

Per ricapitolare ancora una volta lo stile di questa argomentazione, possiamo cambiare esempio e tornare alla mela che cade dall'albero. Il fatto che io descriva quell'evento in un *certo* modo (dicendo certe cose, in un certo tono, facendo certe cose) può forse essere *spiegato* da quello che potrei dire descrivendo lo stato dell'albero, del terreno, della fisica newtoniana, ecc. – al momento della caduta della mela? Immaginiamo che il solito straniero mi chieda che cosa intendo quando dico una cosa del genere. Potrei rispondergli: "guarda, se dico che la mela è caduta intendo dire che ha fatto un movimento di questo tipo" – e farei un gesto, per così dire, "connettente" la chioma dell'albero con il terreno. Ma se lui mi chiedesse che cosa intendo con quel gesto? Allora magari menzionerei quelle che Nāgārjuna chiamerebbe "condizioni". Ad esempio, se sapessi che è un fisico, potrei evocare la "forza di gravità"; oppure gli indicherei una mela per terra, facendo nuovamente il gesto di prima. Ma se, avendo veramente una conoscenza povera della lingua, non capisse nessuna delle mie spiegazioni supplementari? E qui non voglio che si risponda: "gli farei vedere una mela che cade"; perchè *anche in quel caso* lui potrebbe non capire a cosa di preciso mi sto riferendo. Infatti: in che modo potresti fargli *vedere* "una mela che cade" – all'opposto che fargli vedere, semplicemente, quello che vede?? In che modo potrebbe vedere "una mela che cade" – se non sapesse *che cosa deve fare* quando guarda in quella direzione?

Nella misura in cui originariamente non si apprende il significato di una proposizione come "la mela è caduta" facendo "esperienze di mele che cadono", non si apprende nemmeno il significato di qualsiasi cosa si possa dire intorno alle cadute di mele facendo "esperienza" del loro contesto.

**14. Perciò l'effetto non esiste nelle condizioni nè esiste nelle non condizioni.  
Sicchè, l'effetto non esistendo, come ci possono essere condizioni e non  
condizioni?**

La conclusione di questo capitolo era ormai scontata: nella misura in cui nessuna immagine può spiegare il fatto che *siamo disposti a dare* certe immagini (o descrizioni, o comportamenti) intorno a ciò che vediamo (o di cui facciamo esperienza, o che facciamo, ecc.), ogni tentativo tipicamente filosofico e speculativo di spiegare i nostri modi di concepire le cose invocandone altri a rinforzo si rivela completamente vacuo. E questo, a sua volta, significa: nessuna immagine o rappresentazione può spiegarne un'altra, perchè nessuna può essere espressa, per così dire, "al di fuori del linguaggio". Ma questo, come avevamo già intuito, comporta il fatto che anche l'esistenza stessa di "immagini" o "rappresentazioni" è soltanto un'immagine o rappresentazione – cioè, in definitiva, un modo di esprimerci che ci viene spontaneo. E perchè ci viene spontaneo? Forse proprio perchè, a seconda del gioco linguistico in cui siamo immersi, siamo disposti a dire certe cose piuttosto che altre e, quindi, a "guardare" alle cose *in un modo* piuttosto che *in un altro* (o, il che è lo stesso, comportarci in un modo piuttosto che un altro). E tutto ciò, in fondo, mette capo solo a questo: soltanto essendo partecipi della vita che stiamo vivendo qui e ora – come, per esempio, il nostro pic-nic, o, magari, la lettura di queste righe – è possibile *fare* cose come vedere una mela che cade, osservare una pianticella illuminata dal sole o, magari, "comprendere ciò che ho appena scritto".

Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* esprime la faccenda, fra gli altri modi, così:

201. Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poichè qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, nè concordanza nè contraddizione.

Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni

singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finchè non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro la prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'*interpretazione*, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo «seguire la regola» e «contravvenire ad essa».<sup>10</sup>

---

10 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, p. 108.