



Dietro e dentro le parole ordinarie

Mario Ricciardi

1. Proviamo ad immaginare la seguente situazione: il signor Palomar è costretto per ragioni di lavoro a trasferirsi in una città in cui l'unica persona che conosce è il parroco dell'unica chiesa, un vecchio compagno di scuola e caro amico. Dopo qualche settimana in completa solitudine, Palomar riesce a procurarsi un invito per il ballo annuale della loggia del Leopardo, occasione sociale di un certo prestigio e noto appuntamento delle più carine - e facoltose - signorine della città. Sarebbe una splendida opportunità se non fosse per il fatto che l'invito è tassativamente per due persone. Palomar non ha alcuna scelta: farsi accompagnare da qualcuno o perdere una preziosa occasione di socializzazione. Colto da profondo sconforto, si reca dal parroco e, in nome della vecchia amicizia, gli chiede di infilare lo *smoking* ed accompagnarlo. Il prelado, in preda allo sconcerto, non vuole contrariare il vecchio amico e, con aria imbarazzata, dice che proprio non gli sembra il caso di andare a ballare, «capisci, *nella mia posizione...*».

Palomar ascolta con attenzione le ragioni dell'amico che, in piedi di fianco all'altare, gli spiega che un uomo nella sua posizione non può andarsene in giro a ballare con le debuttanti. Comprese tali ragioni, il signor Palomar solo e sconsolato se ne torna in albergo. Come mai, quando ha ascoltato quella strana affermazione, «nella mia posizione», Palomar non ha manifestato alcuno stupore? C'è forse qualche ragione per cui un uomo che si trova in piedi di fianco ad un altare non può muoversi ed andare a ballare? e poi, cosa c'è di strano in *quella* posizione?

Questa è una cosa curiosa. Una affermazione *strana* non risulta affatto strana e provoca un tipo di reazione che non ha alcuna relazione con il suo significato letterale. Quando il parroco dice «nella mia posizione» non usa l'espressione in nessuno dei due sensi che sarebbero ovvi. Non si riferisce alla sua posizione *rispetto* all'altare, e tantomeno alla sua posizione *eretta*. Non sta dicendo che si trova in un punto nello spazio e nemmeno che ha assunto una certa postura. Nondimeno, il senso della sua affermazione risulta ovvio a Palomar (ed a noi che stiamo osservando la scena). Quando dice «nella mia posizione» il parroco si riferisce alla sua posizione di prelado, ministro del culto della Chiesa cattolica. Così facendo, egli afferma qualcosa, si riferisce ad un fatto e quindi dice ciò che può essere vero o falso.

Che abbia detto qualcosa di vero, o quantomeno comprensibile ed appropriato, è testimoniato dal fatto che Palomar se ne torna in albergo senza fare ulteriori tentativi. Non cerca di contestare l'affermazione che una persona che si trova in piedi di fianco ad un altare possa tranquillamente infilare un abito adatto ed andare ad un ricevimento. Per comprendere l'enunciato del prelado ed identificarlo come un certo tipo di affermazione (di cui possiamo dire se è vera o falsa), c'è bisogno di assumere diverse credenze, desideri e aspettative. L'enunciato ha il significato che Palomar gli ha attribuito, che non coincide con il senso letterale dell'affermazione, perché l'interpretazione avviene a partire da un certo punto di vista, date certe assunzioni. Noi comprendiamo la scena e cogliamo il senso della reazione di Palomar perché ne condividiamo le assunzioni¹.

A questo punto si può fare una prima osservazione. L'affermazione del prelado non contiene una descrizione delle assunzioni ma le presuppone. Ciò vuol dire che il comportamento di Palomar dipende dal fatto che egli riconosce l'affermazione come vera date certe assunzioni, ma non sono le assunzioni ad essere vere. Palomar riconosce che «non è appropriato» ai ministri del culto della Chiesa cattolica andare alle feste da ballo. L'affermazione del prelado verte sui comportamenti dei ministri del culto della Chiesa cattolica, non è una affermazione sulla Chiesa in quanto tale. Questa distinzione consente di fare un passo verso l'esplicitazione delle assunzioni. L'affermazione del prelado presuppone una certa istituzione, e quindi l'insieme di regole *costitutive* di un certo oggetto sociale². Perché l'affermazione del prelado abbia il senso che ha, che non è quello letterale, essa deve riferirsi ai comportamenti di un certo

¹ Cfr. J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, London 1995, pp. 130-132.

² Cfr. J.R. Searle, op. ult. cit., pp. 27-78.

individuo che non è identificato con il suo nome proprio (Filippo Bairo, vecchio amico ed ex compagno di scuola di Palomar), ma come don Bairo, cioè nella sua qualità di ministro del culto della Chiesa cattolica. Quello che ci interessa non è un certo essere umano identificato per la sua posizione nello spazio, ma quell'essere umano *nella sua posizione di prelado*.

L'affermazione del prelado ha il senso che ha proprio perché è fatta in un contesto in cui c'è un certo tipo di istituzione. Le regole costitutive prese come insieme sono quello che i logici medievali chiamavano il principio di identificazione della istituzione «Chiesa cattolica». Proprio perché esse sono presupposte possiamo fare delle affermazioni del tipo di quella fatta dal prelado. Come si è detto, quest'ultima non è una affermazione che verte *sulla* istituzione, ma riguarda l'appropriatezza di certi comportamenti di esseri umani che vengono identificati per il loro essere *membri* della istituzione. Ciò vuol dire che potrebbero cambiare i criteri di valutazione dei comportamenti dei membri della istituzione «Chiesa cattolica», ma essa rimarrebbe comunque la *stessa* istituzione. Quest'ultima caratteristica non dipende dal misterioso significato di 'stessa', ma proprio dal significato di 'Chiesa cattolica'. Per usare una metafora di Wittgenstein, il fiume scorre tra gli argini che sono la condizione di pensabilità del fiume stesso. Questo non vuol dire che il fiume *in quanto tale* sia eterno. Possono esserci dei cambiamenti nel percorso delle acque e, prima o poi, il fiume stesso potrebbe anche cessare di esistere. Fino a quel momento, però, esso sarà sempre lo stesso fiume; anche se dovesse avere un percorso diverso³.

L'immagine degli argini rinvia a qualcosa di solido, che attribuisce una forma, ma rimane suscettibile di cambiamenti per quanto impercettibili. Come gli argini del fiume, le regole costitutive sono condizione necessaria di ciò di cui esse sono regola. Per meglio intendere il senso di 'costitutivo' si può distinguere logicamente l'essere condizione necessaria di pensabilità e di possibilità di un certo oggetto (*ex ante*); e di percepibilità (*ex post*). Queste regole possono anche essere concepite come ciò che determina l'intenzione dei termini designanti ciò di cui esse sono regola. Un classico esempio è quello delle regole del giuoco degli scacchi⁴. Solo una volta assunte regole di questo tipo è possibile chiedersi quali esseri umani sono membri di una particolare istituzione. In questo caso, bisognerà guardare alle regole che pongono le condizioni necessarie per cui un certo essere umano può essere considerato membro dell'istituzione. Tali regole

³ Cfr. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford 1974, §§ 93-99.

⁴ Cfr. Conte, *Deontica wittgensteiniana*, in idem, *Filosofia del linguaggio normativo*, vol. II (studi 1982-1994), Torino 1995, pp. 517-561 e Azzoni, *Il concetto di condizione nella tipologia delle regole*, Padova 1988, pp. 8-11.

determinano l'estensione dei termini designanti gli oggetti di cui esse sono regola.

L'affermazione del prelado è dunque collocata su uno sfondo determinato da parametri di due diversi tipi: i) regole che *sono* condizioni del loro oggetto; e ii) regole che *pongono* condizioni del loro oggetto. Ma essi non esauriscono tale sfondo. Per comprendere quell'affermazione, il signor Palomar deve anche essere consapevole del fatto che dai ministri del culto della Chiesa cattolica ci si aspetta che facciano certe cose (ed esempio, celebrare i matrimoni) e non altre (ad esempio, andare a ballare con le debuttanti). Anche questa consapevolezza presuppone qualche tipo di parametro (come pratiche sociali stabili e ritenute vincolanti o prescrizioni emesse da qualche autorità riconosciuta). Sono tutti questi diversi tipi di parametri che *insieme* contribuiscono a determinare lo sfondo. Quest'ultimo aspetto merita particolare attenzione. L'uso del termine 'regola' potrebbe suggerire l'idea che tutti i parametri siano in ultima analisi «comandi». Questa sarebbe una riduzione del tutto ingiustificata. Le regole degli scacchi o quelle del linguaggio non sono comandi perché non implicano alcun riferimento ad una autorità o all'intenzione di un «autore». Se ci fossero solo prescrizioni, non solo l'espressione usata dall'amico di Palomar sarebbe strana davvero, ma sarebbe appropriato chiedere spiegazioni. Ed una risposta come: «me lo ha ordinato Karol» non sarebbe una spiegazione. Sarebbe sensato chiedere chi è questo Karol e perché chi si trova in piedi alla destra di un altare dovrebbe obbedire ai suoi ordini. Abbiamo buone ragioni per ritenere che riconoscere un comando come tale, distinguendolo dalla mera espressione di una preferenza, presuppone parametri dei primi due tipi. La nozione di «autorità» ha senso se ci sono regole.

Tutto questo parlare di regole può essere sconcertante. Per qualcuno il termine 'regola' potrebbe sembrare un modo meno ingenuo per evocare una sorta di legislatore, un personaggio che stabilisce le regole del mondo come si potrebbe fare per un giuoco; e che magari le formula in un linguaggio. Tale conclusione sarebbe sbagliata. In questo contesto, parlare di regole è un modo per affrontare il problema del *senso*. Le regole si assumono perché qualunque tipo di esperienza ha come sua condizione un *regolato*, un futuro possibile, che renda le nostre affermazioni intelligibili. Nell'esempio, assumere l'istituzione Chiesa non esaurisce le assunzioni dell'affermazione del prelado. Perché essa abbia il senso che ha, c'è bisogno di assumere la stessa nozione di «istituzione», come insieme di regole costitutive, e quindi abbiamo bisogno delle regole. Fino ad ora non abbiamo detto nulla che assomigli ad una spiegazione causale del perché ci siano la Chiesa cattolica, le istituzioni in generale o le regole costitutive. Abbiamo

solo detto che per comprendere una affermazione come innegabilmente la comprendiamo bisogna presupporre qualcos'altro. Ciò non vuol dire che la Chiesa cattolica o le istituzioni in generale *esistano* nel senso in cui esistono i tavoli e le sedie. Non stiamo dicendo che c'è qualcosa nel mondo che è causa del comportamento del signor Palomar. Diciamo solo che il comportamento del signor Palomar ha un senso se collocato su uno *sfondo*.

Può essere opportuno parlare di regole che costituiscono il loro oggetto perché così si riesce a formulare in modo un po' più rigoroso l'idea espressa dalla metafora delle rive del fiume. Ciò che fa di una certa materia fluida un «fiume» è la sua forma; il fatto che abbia degli argini, che lo costituiscono non solo come qualcosa (che è già); ma come una cosa di un certo tipo. Le regole sono un modo per dire che l'oggetto di cui si parla non è identificato solo dalla sua materia più la forma. Il suo principio di identificazione, la possibilità di nominarlo come una cosa, non si esaurisce nel fatto che c'è un qualcosa e che questo qualcosa, anche se scomposto, rimarrebbe comunque «qualcosa». Le tessere di un puzzle sono qualcosa e, considerate separatamente, in virtù delle sole caratteristiche materiali, rimangono pur sempre parti di una stessa cosa. Se sostituiamo una delle tessere con una uguale essa sarà una tessera di quel puzzle se è fatta in un certo modo. Nel caso delle istituzioni, come per ogni collezione, c'è bisogno di qualcosa che non è solo materia-fatta-in-un-certo-modo; ma questa, più un principio di collezione. Questo criterio fa di una istituzione la stessa istituzione, anche se cambiano le parti che la compongono.

Ecco perché Wittgenstein paragonava l'immagine del mondo ad una mitologia. Come i miti, le nozioni di sfondo fanno in modo che il mondo sia quello che è, appunto il *nostro* mondo, e non semplicemente i tavoli e le sedie contro cui andiamo a sbattere. Anzi, seguendo una linea di argomento molto simile, si potrebbe dire lo stesso anche per tavoli e sedie. Quando parliamo di tavoli e di sedie stiamo assumendo la nozione di oggetti materiali e, con essa, quella di spazio, ma questo non vuol dire che queste nozioni siano la causa del male che provo quando urto contro un tavolo. Ciò che rende la nozione di sfondo particolarmente sfuggente è il fatto che il nostro linguaggio ordinario non consente di parlarne se non utilizzando espressioni, come «oggetto», che sono già rappresentazioni⁵. La metafora della mitologia e quella del fiume servono proprio a mostrare che una assunzione come «ci sono oggetti materiali» pur essendo esprimibile solo nella forma di una affermazione *non* è una constatazione. Non è qualcosa che può essere vero o falso. Non è qualcosa di cui

⁵ Cfr. J.R. Searle, op. cit., pp. 127-147.

dubitare.

Torniamo alla 'posizione' da cui siamo partiti. Una delle conseguenze della impossibilità di parlare in modo non rappresentazionale dello sfondo è all'origine di una diffusa tendenza tra i filosofi (ma anche tra i telegrafisti o gli impiegati del catasto) a supporre che una parola debba essere sempre qualcosa che *si riferisce* a qualcos'altro, come un nome al suo nominato. Così il fatto che noi usiamo la parola 'posizione' in diversi modi dovrebbe trovare la propria spiegazione nel fatto che c'è un *concetto* di posizione cui i vari usi del termine sono in vario modo correlati. L'idea è quella che ci deve essere qualcosa in comune tra i vari modi di usare il termine 'posizione' e questo qualcosa si spiega solo se c'è una sorta di oggetto mentale che sarebbe il nostro concetto-disposizione cui tutte le cose che chiamiamo «posizioni» devono in qualche modo assomigliare. Per risolvere poi il problema originato dal fatto che talvolta diversi usi della stessa parola sembrano avere ben poco in comune, alcuni filosofi (questa trovata non sarebbe mai venuta in mente a chi si guadagna da vivere onestamente come i telegrafisti o gli impiegati del catasto) hanno detto che abbiamo un unico concetto, ma di esso ci sono diverse *concezioni* che differiscono parzialmente le une dalle altre (pur avendo un nucleo comune).

Anche se siamo costretti dal linguaggio ordinario a «parlare di oggetti» quando sarebbe meglio non farlo, questa non è una buona ragione per accettare tale resoconto del significato di 'posizione'. Forse non possiamo fare completamente a meno dei concetti come condizioni necessarie di correttezza dell'uso di un termine, ma possiamo almeno liberare la nostra mitologia da questi curiosi oggetti a geometria variabile che essi diventano quando si comincia a parlare di concezioni. Rimaniamo (con i telegrafisti e gli impiegati del catasto) con parole e diversi modi di usarle in diversi contesti⁶; e cerchiamo di capire cosa ha capito il signor Palomar.

2. Quando introduce la nozione di sfondo, Wittgenstein aggiunge che si tratta di qualcosa che abbiamo ereditato. Si direbbe che il modo in cui usiamo i termini del linguaggio ordinario dipende in buona parte, oltre che dalle nostre caratteristiche fisiche, dal fatto che impariamo a comportarci seguendo certi parametri, dando le risposte appropriate a certi stimoli. L'analisi del linguaggio ordinario non rivela una «metafisica dell'età della pietra»⁷, ma le distinzioni e le

⁶ Cioè, casi di «paronimia». Cfr. J.L. Austin, *The Meaning of a Word*, in idem, *Philosophical Papers*, Oxford 1979, pp. 55-75.

⁷ B. Russell, *Mysticism and Logic*, New York 1957, p. 149. Sulla «metafisica dell'età della pietra», cfr. Putnam, *Words & Life*, Cambridge (Mass.) 1994, pp. 62-81.

connessioni logiche che generazioni di uomini hanno ritenuto necessarie nella vita quotidiana. Il nostro modo di parlare e di agire dipende considerevolmente da quello che abbiamo imparato a fare, dalle nostre capacità, dallo sfondo che ci è stato tramandato.

Per capire quello che ha capito il signor Palomar, c'è bisogno di approfondire ulteriormente la ricognizione delle assunzioni che sono sottese ad enunciati come: «nella mia posizione...». Quando il prelado dice che nella sua posizione non è appropriato andare alle feste da ballo, sta dicendo qualcosa del tipo: «non è il caso», «non è opportuno», in ultima analisi «non devo» in un senso anche molto vago di 'dovere'. Questo tipo di connessione che nel linguaggio ordinario c'è tra l'uso di 'posizione' e quello di 'dovere' è stata riassunta in questo modo:

Come membro di una società ogni uomo normalmente occupa una o più posizioni in cui ci si aspetta, o è talvolta obbligatorio, che faccia diverse cose. Alcune di queste posizioni si può dire siano occupate «per natura», come la posizione di genitore; altre per nomina o in seguito ad una elezione. Ma in entrambi i casi le azioni o i tipi di azioni che ci si aspetta da lui sono definite da regole esplicite o implicite (leggi, costumi, convenzioni) della società di cui fa parte. Possiamo chiamare queste posizioni *ruoli* e le cose che ci si aspetta da chi occupa un ruolo *doveri*: l'etimologia della parola suggerisce che esse sono cose che egli «deve» (owes) al resto della società in virtù della sua posizione in essa⁸.

Questo brano contiene diverse affermazioni, di cui alcune impegnative ed anche un po' rischiose, ma per il momento ci concentreremo solo su una: quella che mette in relazione *l'essere in una certa posizione* con *l'aver un dovere* (in un senso anche vago di 'dovere'). Si tratta di un modo di dire molto antico, che risale almeno a Seneca, ed è rotolato giù per secoli, dal latino imperiale fino all'italiano contemporaneo. Una delle formulazioni più chiare di questa relazione si trova proprio negli scritti di un metafisico dell'età della pietra: il filosofo e giurista Samuel Pufendorf. Nel primo capitolo del suo trattato di diritto naturale, questo signore lamenta la mancanza di uno studio approfondito degli *enti morali* analogo a quello che i cultori di metafisica avevano dedicato agli *enti naturali*. Pufendorf respinge la tesi per cui i primi sarebbero solo delle finzioni, e propone una vera e propria teoria di questi due aspetti della realtà. Pufendorf sostiene che come gli enti naturali suppongono necessariamente uno spazio per la loro esistenza e movimenti; così gli enti morali si trovano in un

⁸ Von Wright, *Practical Reason. Philosophical Papers*, vol. I, Oxford 1983, p. 47.

certo status (etat) da cui possono agire e produrre effetti nel mondo circostante⁹. In che modo veniva usato 'status' nel latino di Pufendorf? Nel modo in cui lo usava Seneca prima di lui, che è lo stesso in cui usiamo 'stato' in italiano. Per 'status' si intendeva sia la posizione relativa di qualcosa o di qualcuno; sia la condizione di qualcosa o di qualcuno. Così quando si usava l'espressione 'status civitatis', essa poteva essere intesa sia nel senso di «la posizione di cittadino» rispetto a chi non era cittadino; sia lo stare nella condizione di cittadino, cioè «essere un cittadino». Questa distinzione tra due sensi di 'stato' risale addirittura ad Aristotele in persona, cioè l'antenato di tutti i metafisici dell'età della pietra (ed anche di quelle che sono seguite).

A questo punto la faccenda sembra essere diventata un po' complicata. » possibile che per capire cosa gli ha detto il suo amico prete, il signor Palomar debba leggere Pufendorf ed avere una certa familiarità con classici della filosofia come Seneca e Aristotele? La risposta è «no». La ragione per cui abbiamo menzionato questi autori è solo per ricostruire nel modo più chiaro possibile alcune assunzioni che tutti noi presupponiamo quando usiamo in questo modo il termine 'posizione'. Ora è più chiaro il senso in cui c'è una connessione tra linguaggio ordinario e quella che Wittgenstein chiamava l'immagine del mondo. Essa non è la somma del sapere scientifico (qualunque cosa esso sia) sulla realtà (qualunque cosa essa sia). La nostra immagine del mondo è il modo in cui abbiamo imparato a parlare del *nostro* mondo, con tutte le implicazioni che questo comporta.

Il fatto che noi usiamo il termine 'posizione' quando parliamo di enti naturali e quando parliamo di enti morali sembra supporre una analogia tra la nozione di *spazio* in senso geometrico ed una sorta di *spazio morale*. Sembra quasi che come ci sono posizioni del tipo «alla destra dell'altare» ci siano posizioni morali come «essere un ministro della Chiesa Cattolica». Alle prime come alle seconde corrisponderebbero cose che un certo oggetto (o soggetto) può fare o non può fare. Tra l'altro questa analogia cattura anche un senso molto importante della espressione 'essere libero' per cui è libero chi non ha un impedimento, cioè un ostacolo, nel compiere un certo movimento. L'analogia mostra una completa simmetria tra il mondo degli oggetti del senso comune e quello degli enti morali.

Alla luce di quanto si è detto, si possono chiarire anche certe *stranezze* che talvolta caratterizzano il linguaggio ordinario. Espressioni come 'persona moralis' o 'persona giuridica', usate da giuristi antichi e moderni, sono legate

⁹ Cfr. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens ou Systeme General Des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, Trad. J. Barbeyrac, vol. I, Amsterdam 1734, p. 6.

proprio a questa analogia. In un certo senso, è perfettamente ovvio che nel mondo della nostra esperienza quotidiana *non ci sono* «società per azioni» o «in accomandita semplice» ma solo esseri umani¹⁰. L'aggiunta dell'aggettivo 'moralis' o di quello 'giuridica' serviva originariamente proprio a qualificare il contesto, mettendo l'espressione in relazione con una analogia familiare agli ascoltatori. Le cose sono diventate complicate quando qualcuno, per amor di simmetria, ha sentito il bisogno di ribattezzare le persone di ogni giorno, quelle che incontriamo al supermercato, «persone fisiche». A questo punto, era facile pensare che la doppia qualificazione alludesse ad un genere-persona di cui esisterebbero due specie. Da qui infinite e dotte discussioni su quali siano le caratteristiche di tale genere. Non analizzare con attenzione l'analogia fa credere che essa riguardi i predicati o le caratteristiche dei due *tipi* di persona. Questi invece non hanno nulla in comune. L'analogia non è tra due cose che hanno accidentalmente lo stesso nome, ma più profonda, e riguarda gli ambienti in cui esse sarebbero collocate.

L'analogia consente di esplicitare il modo in cui parliamo della nostra realtà sociale, che sarebbe simile al mondo di ogni giorno come è concepito dal senso comune. Le nostre esperienze avvengono in un continuo spaziale e comportano delle interazioni con altre cose che sono nello stesso spazio: cioè gli oggetti come sono rappresentati dalla geometria dei solidi. Cerchiamo di capire meglio in cosa consiste l'analogia. Se tentiamo di figurarci cosa sia la nozione di senso comune dello spazio, possiamo pensare ad una grande scatola contenente alcuni oggetti. Le pareti della scatola sono i confini dello spazio e gli oggetti all'interno occuperanno dei punti che sono le loro posizioni nello spazio individuato. Questi punti occupati dagli oggetti si trovano tra loro in una serie di relazioni. Si tratta ovviamente di una raffigurazione molto rudimentale di spazio, che cattura solo parzialmente il senso in cui viene usata la stessa nozione dagli scienziati¹¹. Per i nostri scopi è tuttavia più che sufficiente questa configurazione dello spazio come ordine di coesistenza, insieme di tutte le possibili posizioni. L'idea è proprio quella che, se apriamo la scatola per guardare dentro, troveremo gli oggetti disposti in un certo modo, *secondo un certo ordine*. Lasciamo per il momento da parte la questione su quale sia l'origine di questo ordine per concentrarci sull'aspetto più generale di questa scoperta. Appena solleva il coperchio della scatola, un ipotetico osservatore trova gli oggetti disposti in modo da avere relazioni di vario tipo. Ovunque siano gli oggetti, essi saranno

¹⁰ Cfr. Maccormik, *Persons as Institutional Facts*, in Weinberger e Krawietz (eds.), *Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer und Kritiker*, Wien - New York 1988, pp. 371-393.

¹¹ Cfr. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge 1984, pp. 127-144.

comunque disposti secondo qualche ordine. Se modifichiamo l'esperimento mentale in modo da immaginare che gli oggetti non siano fermi ma in movimento all'interno della scatola, la situazione non cambia di molto. Stavolta il nostro osservatore sarà alla ricerca di una spiegazione del movimento degli oggetti. «Cercare una spiegazione» vuol dire essere alla ricerca di un ordine, un principio di organizzazione del movimento¹².

Questo è il senso dell'analogia: la nostra realtà sociale, come le nostre esperienze spaziali, *ha un ordine*. Senza questa assunzione non avremmo neanche un mondo. Si assume in questo modo che noi abbiamo un mondo morale, proprio come abbiamo il mondo del senso comune, quello delle esperienze quotidiane. Parlare della propria «posizione» ha senso solo se si assume che c'è un ordine morale e che esso vincola in qualche modo le nostre possibilità di movimento. L'immagine spaziale è così pervasiva che troviamo del tutto naturale usare il linguaggio dello spazio e del movimento anche per parlare di cose che, ad una analisi attenta, si rivelano non essere affatto dei movimenti. Pensare non è un movimento, eppure non troviamo strano parlare di una «libertà di pensiero». Lo stesso avviene nel caso della «parola». Può sembrare meno ovvio, ma neanche parlare è un movimento (anche se è un'azione e presuppone un movimento).

3. Ma cosa si intende per 'ordine'? Se ritorniamo all'esempio della scatola, abbiamo detto che l'osservatore *trova* gli oggetti disposti secondo un certo ordine; per esempio, alcuni «vengono prima di altri» in una certa direzione. La possibilità di attribuire delle proprietà ordinali è una delle condizioni di individuazione degli oggetti nella scatola¹³. Queste proprietà ordinali corrispondono a relazioni *asimmetriche*. Cioè esse sono tali che se l'oggetto *a* ha una relazione *R* con l'oggetto *b*, in questo ordine; la stessa relazione non può dirsi esistente tra *b* ed *a*, in questo ordine. Per comprendere questo tipo di relazione, basta pensare ad una semplice serie numerica: se *n* e *m* sono numeri naturali e *n* è maggiore di *m*, ne segue che *m* non può essere maggiore di *n*. Lo stesso vale per la relazione «essere posteriore di». Per l'identificazione degli oggetti nella scatola, quindi, i due termini di una relazione in un certo senso corrispondono a due posizioni nello spazio. Di tali termini si può dire che hanno dei posti e questi «posti» sono ordinati secondo una *direzione*. Dire che l'osservatore «trova» gli oggetti è un modo per dire che essi occupano delle

¹² Cfr. Spiegelberg, *Rules and Order: Toward a Phenomenology of Order*, in P.G. Kunitz (ed.), *The Concept of Order*, Seattle 1968, pp. 296-298.

¹³ Cfr. Quinton, *The Nature of Things*, London 1973, pp. 15-17.

posizioni e queste posizioni sono «posti» di relazioni asimmetriche.

Può essere interessante notare che, in questo esperimento mentale, il passaggio dal discorso *sullo* spazio al discorso sugli oggetti *nello* spazio è segnato dall'introduzione di termini singolari, cioè simboli che stanno per degli individui. L'individuazione attraverso la posizione di un oggetto nello spazio può avvenire solo facendo riferimento ad un altro individuo *in* una posizione. Sul piano linguistico ciò vuol dire che un linguaggio può individuare unicamente se contiene termini singolari. Ciò è ovviamente vero non solo per quanto riguarda le locuzioni posizionali del linguaggio ordinario come «alla destra dell'altare», ma anche per quelle che utilizzano qualche sistema arbitrario di riferimento, come le coordinate in geografia, costruito a partire da una posizione scelta a caso (che, come il meridiano di Greenwich, funge da punto di origine del sistema di coordinate).

Siamo arrivati, in questo modo, all'aspetto essenziale dell'analogia che abbiamo cercato di esplicitare. Parlare di un ordine vuol dire fare riferimento ad una collezione di un certo tipo; ovvero una collezione i cui membri i) devono necessariamente avere relazioni asimmetriche e in cui ii) i termini di tali relazioni sono raffigurati come «posizioni» in uno spazio logico. Questo spiega il fatto che la stessa parola 'status' può essere usata sia per dire che un certo oggetto occupa una posizione relativa rispetto ad un altro oggetto, sia che esso è (nel senso di «stare») in una certa condizione. Ma non solo. Dato che le relazioni asimmetriche hanno una direzione e che tale direzione per essere seguita comporta la necessità di nominare e quindi individuare un «punto di origine»; l'analogia sembra supporre anche la possibilità di re-individuare nel tempo gli individui che sono punti di origine delle stesse relazioni. Ciò vuol dire che essi non vengono più presi in considerazione come puri individui, come un «questo», ma come istanze di un qualche tipo logico. Per cui la relazione non è più concepita semplicemente come la relazione tra due individui *a* e *b*, ma come la relazione tra due individui che sono esempi del tipo logico *A* e di quello *B*. Ne segue che '*A*' e '*B*' non sono nomi propri ma termini generali.

La generalità introduce un nuovo aspetto dell'analogia, quello della temporalità dell'ordine. Per avere una durata nel tempo, l'ordine non può dipendere dalla individuazione arbitraria dei punti di origine delle relazioni asimmetriche. Non basta un meridiano «scelto a caso». Se le relazioni fossero puramente spaziali si potrebbe, ogni volta che si «apre la scatola», costruire un diverso sistema di relazioni partendo di volta in volta da punti di origine diversi. Una relazione come «essere posteriore di» dipenderebbe solo dal punto di vista in cui si mette l'osservatore. Questa conclusione risulta immediatamente

controintuitiva proprio perché la nostra immagine del mondo non è solo spaziale ma anche temporale, ed implica quindi l'idea di una irreversibilità di certi cambiamenti.

Ora possiamo chiudere la scatola. La nostra immagine del mondo non ci sarebbe nemmeno se non ci fossero delle cose che sono per necessità, secondo *natura*, in un certo modo. Se abbiamo un mondo morale, ci dice l'analogia, anch'esso deve avere delle componenti che sono necessariamente in un certo modo; alle leggi di natura che regolano il cambiamento del mondo della nostra esperienza quotidiana deve quindi corrispondere un diritto *naturale* che ci dice cosa gli enti morali possono e non possono fare. Ecco perché nel linguaggio comune c'è una connessione tra «essere in una certa posizione» ed «avere un dovere». L'analogia chiarisce la connessione. Dire che chi si trova in un certo ruolo «deve» fare qualcosa significa che ci si aspetta che si comporti come si addice a quel ruolo. Quello che sono le leggi di natura per gli oggetti, sono le istituzioni per i soggetti. Questo è lo sfondo condiviso da Palomar e dal prelado.

L'immagine dell'istituzione suggerita dall'analogia è quella di un sistema funzionale, ove i singoli elementi contano per il valore che hanno rispetto allo scopo dell'insieme¹⁴. Dire che qualcuno deve o non deve fare qualcosa, significa quindi che *ha* un funzione rispetto a qualcos'altro e che la sua stessa esistenza è funzione di qualcos'altro. Questi due aspetti sono completamente sovrapposti, in modo da intendersi nello stesso tempo come affermazioni sulla natura e sullo scopo degli enti presi in considerazione. L'analisi mostra, nel ricostruire l'analogia tra spazio del senso comune e spazio morale, una vera e propria antropologia, cioè una concezione dell'uomo e delle sue naturali tendenze¹⁵.

Anche in questo caso, l'analogia aiuta a chiarire un aspetto bizzarro del nostro linguaggio ordinario. Tutti i termini generali sono in un certo senso «disposizionali», cioè fanno riferimento alle capacità di una certa sostanza. Parlare di «capacità» è un modo molto più pratico per esprimere il cambiamento da «potenza» ad «atto»; dalla mera possibilità logica di una certa relazione alla esemplificazione attuale della stessa relazione. Lo stesso termine 'capacità' viene usato nel linguaggio giuridico proprio per indicare l'avere in potenza una certa relazione (cioè «avere una certa posizione relativa» ed «essere in una certa condizione»). Così si parla di «capacità del cittadino» per dire che un certo soggetto, anche se non è attualmente in una relazione, potrebbe esserlo in futuro. La «capacità» è quindi lo spazio logico di movimento di un certo tipo di

¹⁴ Cfr. J.R. Searle, op. cit., p. 19.

¹⁵ Cfr. U. Scarpelli, *Un modello di ragione giuridica: il diritto naturale razionale*, in Faralli e Pattaro (eds.), *Reason in Law*, vol. I, Milano 1987, p. 253.

soggetto.

Prima di concludere, è il caso di sottolineare un ultimo aspetto dell'analogia che abbiamo tentato di esplicitare. Il fatto che si usi l'espressione «spazio logico» non deve far pensare che lo spazio morale venga concepito come una sorta di realtà puramente mentale, qualcosa che è «dentro la testa» (o il cervello, per i più avveduti). La forza dell'analogia deriva proprio dal fatto che lo spazio morale è uno spazio «pubblico», proprio come quello della nostra esperienza quotidiana. Le istituzioni che contribuiscono a determinare lo sfondo dell'affermazione del prelato non sono assunte da quest'ultimo, e dal signor Palomar (e da Pufendorf), come delle entità fittizie, degli oggetti intenzionali la cui realtà è puramente mentale. Al contrario, il comportamento dei due amici può essere compreso solo se si ammette che l'intenzionalità, come il linguaggio, è in larga misura un fenomeno intrinsecamente «collettivo»¹⁶.

4. Questo tipo di lavoro, che potremmo chiamare «fenomenologia linguistica», dovrebbe essere preliminare rispetto a tutte le cose che si possono fare, e normalmente si fanno, con il particolare pezzo di linguaggio che viene preso in considerazione. La ragione per cui è tanto importante è perché consente di avere delle indicazioni sul modo in cui usiamo il linguaggio *in determinati contesti*. Esso ci aiuta a capire perché, a dispetto della forma delle due affermazioni, possiamo «mettere un cappello in testa» ma se provassimo a fare lo stesso con «un diritto» andremmo incontro a seri problemi. Sapere che i diritti non si mettono in testa è qualcosa che tutti sanno tanto bene che troverebbero stravagante una richiesta di spiegazioni. Questo fatto richiede chiarificazione.

Si potrebbe rispondere che «diritti» e «cappelli» non rientrano nella stessa categoria di oggetti, e quindi dire che «possiamo fare» con un diritto le stesse cose che invece «possiamo fare» con un cappello è una sorta di «errore categoriale», una confusione di natura ontologica. La tentazione è ancora una volta quella di pensare che ciò che diciamo è appropriato o meno in virtù della relazione che il nostro linguaggio ha con qualcosa che è fuori di esso e che stabilisce i criteri in base ai quali possiamo dire (o non dire) qualcosa. L'interpretazione del non-senso «mettere un diritto in testa» come se fosse un errore categoriale è di nuovo «parlare di oggetti» quando sarebbe meglio non farlo. Non c'è niente *fuori* di esso con cui il linguaggio deve essere in accordo. Semplicemente non diciamo «mettere un diritto in testa» quando cerchiamo di far valere una pretesa morale o giuridica e non avrebbe alcun senso dirlo se non

¹⁶ Cfr. J.R. Searle, op. cit., pp. 23-26.

nel contesto di una storia molto diversa da quelle che di solito si raccontano quando si parla di diritti. Questo non esclude che in futuro una frase del genere possa avere senso, ma ciò avverrebbe in un contesto completamente nuovo. Non solo non possiamo prevederlo, ma per ora non abbiamo alcuna ragione di farlo¹⁷.

Quando siamo impegnati nella fenomenologia linguistica di 'dovere', non abbiamo altri scopi che comprendere il modo in cui quella parola viene usata in un contesto che ci sembra particolarmente interessante. Nello svolgere questo compito arriviamo prima o poi ad una ricostruzione del nostro modo di parlare che ci mostra come usiamo la parola, in che contesti la usiamo, in connessione con quali altre parole. Ciò che possiamo imparare da questo tipo di analisi non è molto. Più o meno è qualcosa che sapevamo già: come andare avanti nell'uso di quella parola, come usarla in modo appropriato per comunicare, come *farla circolare*. Nel realizzare questo risultato impariamo anche che ci sono cose che, almeno per il momento, non possiamo dire (come «mettere un diritto in testa»).

Ma perché questa indagine sarebbe una «fenomenologia linguistica»? La risposta è il metodo. Si tratta di una fenomenologia nel senso che essa non guarda che ai «fenomeni», al modo in cui linguaggio viene di fatto usato, e cerca di collocare questi usi su uno sfondo. Niente di più. Non si cerca di rispondere a domande sulla verità di questo sfondo o sulla oggettività del punto di partenza dell'analisi. Questo tipo di interrogativi sono messi da parte. Non si cerca di scoprire come le cose stanno «per natura» ma ci si accontenta di richiamare l'attenzione sul fatto che parliamo di cose che sono «per natura» in un certo modo. Anche se non abbiamo alcuna risposta intelligibile alla domanda su «cosa sia» la natura, su «come stanno» le cose dal punto di vista dell'occhio di Dio, possiamo dire molte cose interessanti sulle condizioni necessarie per parlare di questo o di quell'altro argomento. La stessa nozione di «condizione» sembra essere in questo senso riflessiva: il fatto che parliamo normalmente di condizioni ci consente di assumere che alcune cose sono condizione di altre.

Come abbiamo accennato, il lavoro di fenomenologia linguistica ha molti punti di contatto con una parte di quella che tradizionalmente veniva chiamata «metafisica». Prima di tutto, si tratta di una attività essenzialmente descrittiva, ma in senso molto diverso da quello in cui si dice che l'indagine empirica «descrive» come le cose sono nel mondo. Si tratta piuttosto di una ricostruzione dei «ganci concettuali» che ci consentono di dire che i diritti «non si mettono in testa» o che una persona «in una certa posizione» ha il dovere di comportarsi in

¹⁷ Cfr. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge (Mass.) 1991, pp. 95-114.

un certo modo. Diversamente dalla metafisica tradizionale, però, questa fenomenologia linguistica non aspira a dire come le cose sono a prescindere dalla nostra percezione di esse. Piuttosto, essa cerca di chiarire in che modo le nostre percezioni sono inseparabili dal fatto che assumiamo che le cose siano in un certo modo. Il modo in cui usiamo 'dovere' non può essere analizzato fuori da un contesto in cui certe assunzioni diano un senso ai nostri comportamenti. Così, come non sarebbe una chiarificazione dire che qualcuno ci ha ordinato di fare qualcosa, non lo sarebbe nemmeno dire che «ci si sente obbligati» ad agire in un certo modo. Il fatto che un certo comportamento sia considerato la risposta appropriata richiede una ricostruzione molto più ampia delle assunzioni. Richiede, per metterla in modo un po' banale, «comprensione».