

ALFONSO MAURIZIO IACONO
(Università degli Studi di Pisa)

ATTORNO AL CONCETTO DI RAPPRESENTAZIONE PERSPICUA. SPENGLER E WITTGENSTEIN

Per Sandro Barbera
in memoria

1. Magritte

Magritte ha annotato: «Tutto tende a far pensare che ci sia poca relazione fra un oggetto e ciò che lo rappresenta».



Un oggetto può essere rappresentato con le parole e con le immagini, ma fra le parole e le cose, le immagini e gli oggetti non si dà corrispondenza.

Eppure noi operiamo come se vi fosse. Abbiamo bisogno di crederlo. Il nostro implicito è che noi possiamo *vedere* le cose sia con le parole sia con le immagini, perché ogni forma di rappresentazione viene creduta una riproduzione dell'oggetto. Ma in questa credenza vi è del feticismo. Siamo infatti noi che proiettiamo nelle cose le nostre costruzioni mentali. Poiché la rappresentazione implica tale tipo di costruzione, mentre la riproduzione no, confondere la rappresentazione con la riproduzione significa cadere nel feticismo, ovvero l'attribuire alle cose quel che appartiene a noi e alle nostre relazioni.

Queste annotazioni di Magritte possono funzionare da anticipazione dell'argomento qui discusso. Del resto punti in comune tra il pensiero in pittura di René Magritte e la riflessione critica di Ludwig Wittgenstein sono già stati rilevati¹.

2. *Übersichtliche Darstellung*

Come è noto, Wittgenstein attribuisce al concetto di *übersichtliche Darstellung* un'importanza fondamentale. Questo concetto, infatti, caratterizza, dice Wittgenstein, la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui noi vediamo le cose.

Com'è che vediamo le cose? Attraverso un colpo d'occhio, un *Überblick* (Nietzsche) che implica una *Weltanschauung* (Spengler). La *übersichtliche Darstellung* è dunque una veduta d'insieme, una presentazione d'insieme. È come se in essa tutto stesse in primo piano, senza profondità, senza prospettiva. Proprio per questo forse la *rappresentazione perspicua*² non ci fornisce la comprensione (*das Verstehen*). Il ponte tra la rappresentazione perspicua e la comprensione è costituito infatti dalla capacità che noi abbiamo di vedere le connessioni. La profondità dunque non sta nello sfondo, bensì nelle trame che vanno a costituire, si potrebbe dire, a costruire ciò che si vede in primo piano. Volendo usare una libera analogia con la pittura, la *rappresentazione perspicua* somiglia a ciò che Cézanne e i cubisti hanno fatto per modificare e rivoluzionare il senso del visibile. Essi infatti hanno tolto la profondità e messo in primo piano i modi della rappresentazione che nell'illusione prospettica erano nascosti. Il *vedere le connessioni* somiglia molto a tale procedura costruttiva. Wittgenstein, per esempio, nelle *Note sul 'Ramo d'oro'*, critica di Frazer, tra le altre cose, proprio il fatto che quest'ultimo, nell'utilizzare il metodo della spiegazione storica, non mette in mostra le connessioni grazie a cui egli offre al lettore il quadro esplicativo da lui rappresentato. Così facendo, Frazer presenta implicitamente le connessioni organizzate secondo lo schema genealogico non come una costruzione metodologica finalizzata alla spiegazione di un fenomeno, ma come una cosa, ovvero come qualcosa che appartiene all'oggetto da spiegare. Frazer *feticizza* il suo metodo.

¹ S. Gablik, *Magritte*, Milano, Rusconi, 1988, pp. 86-87 e 135.

² La *übersichtliche Darstellung* è resa nelle traduzioni italiane con *rappresentazione perspicua* (cfr. *Ricerche filosofiche*, § 122, Torino, Einaudi, 1999, p. 69; *The big typescript*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 416-417; *Note sul 'Ramo d'oro'*, Milano, Adelphi, 1975, p. 28).

«La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo», scrive Wittgenstein, «è solo *un* modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un’immagine generale che non abbia la forma di un’ipotesi sullo sviluppo cronologico [...]. Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel ‘vedere le connessioni’». Di qui l’importanza del trovare anelli intermedi³.

Quali connessioni vediamo? Quelle che costituiscono la trama o l’impalcatura della rappresentazione perspicua. Si tratta degli *anelli intermedi*, concetto che Wittgenstein trae da Goethe⁴. Ma se la *rappresentazione perspicua* è un «tipo di visione del mondo», il problema è capire come viene organizzata una visione del mondo.

Per avere la *comprensione* è necessario trovare ed evidenziare quei *membri intermedi* che costituiscono le *connessioni* della *rappresentazione perspicua*. Quest’ultima dunque si mostra nascondendo le connessioni. Ora, se la naturalizzazione è quel processo che ci fa accettare il mondo così com’è, mostrandolo nell’immutevolezza della sua ovvietà e dando per scontata la nostra situazione nel mondo, il nascondere le connessioni produce la naturalizzazione. Al contrario, vedere le connessioni attraverso l’individuazione di membri intermedi è un processo di *denaturalizzazione* perché ci mostra l’aspetto costruttivo della rappresentazione. Per Wittgenstein, la comprensione implica la *denaturalizzazione*. L’essenza della comprensione secondo Wittgenstein è dunque *critica*. Il *Verstehen* (il comprendere) di Wittgenstein è basato sul *vedere: übersichtlich, Zusammenhänge sehen, Dastellung*. Sappiamo, del resto, che per Wittgenstein il vedere e i colori sono di grande importanza.

Tuttavia il rapporto concettuale che va qui a instaurarsi tra la *comprensione* e la *visione*, e cioè il tema del *vedere le connessioni per comprendere*, comporta la domanda seguente: perché le *connessioni*, i *membri intermedi* non si vedono?

³ L. Wittgenstein, *Note sul ‘Ramo d’oro’* cit., p. 28. Su Frazer e Wittgenstein, cfr. F. Jesi, *Wittgenstein nel giardino di Kensington: le Bemerkungen über ‘The golden bough’*, in Id. *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 2001; F. Dei, *Usanze sinistre: Wittgenstein, Frazer e la magia*, ora in <http://rmicisadu.let.roma1.it/glotto/index.html>.

⁴ J.W. Goethe, *L’esperimento come mediatore fra soggetto e oggetto*, in *la metamorfosi delle piante*, Milano, Guanda, 1983, p. 128.

3. Spengler

Per chiarire questo punto è importante tenere conto di Oswald Spengler, il quale ha esercitato un'influenza, esplicitamente riconosciuta, su Wittgenstein⁵. Gli studiosi segnalano questa influenza con qualche velato imbarazzo, e ciò è curioso, visto che essi da un lato esaltano la spregiudicatezza intellettuale di Wittgenstein e dall'altro si smarriscono quando egli contrae debiti intellettuali con pensatori, come dire, piuttosto discussi. E Spengler, del quale quasi soltanto Benedetto Croce in Europa non riconosce i tratti di pensatore originale e geniale⁶, fu sicuramente assai discusso⁷. La prima parte del suo *Il tramonto dell'occidente*, uscita nel 1918, ebbe un enorme successo, soprattutto nei pensatori di lingua tedesca, e in effetti questo libro, per quanto discutibile nell'uso di categorie concettuali spesso troppo generaliste, è indubbiamente pieno di osservazioni e considerazioni acute e ricche di fascino. Il suo atteggiamento antiprogressista lo porta a una sorta di antiapologia del sistema e del mondo occidentale. Sulla scia del metodo morfologico di Goethe e della visione critica e corrosiva di Nie-

⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980, p. 47. Sul rapporto Spengler-Wittgenstein cfr. J. Schulte, *Coro e legge. Il 'metodo morfologico' in Goethe e Wittgenstein*, ora in Id., *Coro e legge. Wittgenstein e il suo contesto*, Lecce, Pensa, 2007; A. Janik, *Wittgenstein e Spengler: la svolta fisiognomica*, «Paradigmi» 2 (2008), pp. 131-146; M. Brusotti, *Mondi estranei. Note su 'Weltanschauung' e 'Weltbild' in Wittgenstein*, «Idee» 62-63 (2006), pp. 102-113; Id., *Il mio scopo è la tra svalutazione di tutti i valori: Wittgenstein e Nietzsche*, in *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, a cura di M.C. Fornari, Pisa, ETS, 2007, in particolare pp. 102 sgg.; cfr. anche B. McGuinness, *Il debito di Wittgenstein nei confronti di Sraffa*, «Paradigmi» 2 (2008), in particolare pp. 148-149.

⁶ Cfr. la recensione di Benedetto Croce a *Der Untergang des Abendlandes*, «La critica» XVIII (1920), pp. 236-239 e a *Der Mensch und die Technik*, «La critica» XXX (1932), pp. 57-60. Su Croce e Spengler cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito*, Bologna, Il Mulino, 2005, in particolare pp. 101-102.

⁷ Cfr. F. Meinecke, *Sulla riflessione storica di Spengler (1923)*, in *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 227-240; E. Meyer, *Spenglers Untergang des Abendlandes*, Berlin, Kark Curtius Verlag, 1925; T. Mann, *Sulla dottrina di Spengler (1924)*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1997; E. Bloch, *Gli animali da preda di Spengler e i giardini culturali del relativismo (1935)*, in Id., *Eredità del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 265-274; L. Febvre, *Le filosofie opportunistiche della storia: da Spengler a Toynbee (1936)*, in Id., *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 84-107; Th. W. Adorno, *Spengler dopo il tramonto (1938)*, in Id., *Prismi*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 39-63; G. Lukács, *La distruzione della ragione (1953)*, Torino, Einaudi, vol. II, 1959, pp. 463-480. Studi recenti: S. Caruso, *La politica del destino. Razionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Firenze, Cultura, 1979; *Sul destino*, a cura di S. Zecchi, «Estetica» (1991, numero dedicato a Spengler); D. Conte, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994; Id., *Introduzione a Spengler*, Roma-Bari, Laterza, 1997; Id., *Albe e tramonti d'Europa*, Roma, Edizioni di Storia e di Letteratura, 2009; F.M. Cacciatore, *Indagini su Spengler*, Catanzaro, Rubbettino, 2005.

tzsche, Spengler ha l'ardimento di fornire un quadro d'insieme dell'occidente che sicuramente si espone facilmente a critiche di ogni tipo, ma che, nello stesso tempo, aiuta a comprendere in modo spregiudicato (e questo nonostante gli inevitabili pregiudizi concettuali e ideologici dello stesso Spengler) il mondo contemporaneo appena uscito dalla catastrofe della seconda guerra mondiale.

L'influenza di Spengler su Wittgenstein si può ben comprendere. Wittgenstein collega il concetto di *rappresentazione perspicua* a quello spengleriano di *Weltanschauung*. Vediamo perché. Secondo Spengler «esistono tanti mondi quanti sono gli esseri desti e le schiere di esseri uniti da uno stesso sentire, e nell'esistenza di ciascuno di essi il mondo che egli ritiene unico, autonomo ed eterno e che crede aver in comune con gli altri è un'esperienza sempre nuova e irripetibile»⁸.

Spengler qui addomestica in un certo senso e umanizza quel che Nietzsche aveva crudamente sottolineato a proposito dell'arroganza degli uomini. In *Verità e menzogna*, come è noto, Nietzsche parla della zanzara: «se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo *pathos* e si sente il centro – che vola – di questo mondo»⁹.

Prima di Nietzsche, già Vico sapeva bene quale fosse la boria dei dotti e delle nazioni. Ma l'arroganza di cui parlano Nietzsche e Vico, questo sentirsi al centro del mondo, il misto di egocentrismo e delirio di onnipotenza che porta gli uomini a proiettare sull'universo e a rendere simile a sé il proprio mondo individuale, in Spengler diventa dialettica tra mondo individuale e mondo comune. Il mondo individuale è mitigato e addomesticato da tale dialettica che tuttavia non è mai risolta.

In Vico era la Provvidenza a trasformare l'egocentrismo in azione civile, in Spengler a caratterizzare la vitalità dei mondi è proprio l'impossibilità di risolvere tale dialettica.

Il biologo Jakob von Uexküll, autore letto da Heidegger ma anche da Spengler, parla di mondi soggettivi nell'universo degli esseri viventi.

⁸ O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, a cura di F. Jesi, Milano, Longanesi, 1981, p. 252.

⁹ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1991, p. 227.

In questi mondi esistono dunque delle realtà puramente soggettive: e d'altronde le realtà oggettive dell'ambiente non entrano mai come tali nei mondi individuali: esse si trasmettono in caratteri o figure percepite, e assumono tonalità effettuali che le trasformano in oggetti reali, quantunque di questa tonalità effettuale non si riconosca alcuna traccia negli stimoli [...] ogni soggetto vive in una sfera in cui esistono solamente realtà soggettive: in altre parole, i mondi individuali non rappresentano altro che realtà soggettive. Chi nega l'esistenza di tali realtà, dimostra di ignorare i fondamenti del proprio universo personale.¹⁰

Se torniamo a Spengler, possiamo vedere che i mondi soggettivi sono di fatto irriducibili l'uno all'altro. Ogni «vita desta», da quella non evoluta a quella civilizzata, proietta se stessa nell'altra: «sempre e dovunque si può parlare di vita desta, io a ciò che sta fuori di me do il contenuto di *tutto* il mio Io, dalle impressioni semisognanti di una coscienza naturalistica fino al rigido mondo delle leggi casuali e dei numeri che a quella si sovrappongono e che la vincolano»¹¹.

Se i mondi sono soggettivi e se l'altro può essere compreso soltanto in quanto proiezione dell'io, «solo dalla maggiore o minore affinità dei mondi vissuti da uomini di *una stessa* civiltà o di una stessa comunità spirituale, dipende la maggiore o minore comunicabilità di ciò che si vede, si percepisce, si conosce, ossia di ciò a cui si è data una forma nello stile del proprio essere mediante i mezzi espressivi del linguaggio, dell'arte e della religione, mediante assonanze, formule, segni che poi sono essi stessi simboli»¹². Qui il limite della comprensione dell'altro: «il grado di affinità di due mondi di forme stabilisce il limite oltre il quale comprendere è autoilludersi»¹³.

4. L'irriducibilità dei mondi soggettivi

L'irriducibilità dei mondi soggettivi, l'irriducibilità degli uni con gli altri porta come conseguenza il fatto che ogni mondo vede e interpreta l'altro dal suo punto di vista, dall'interno della sua *visione del mondo*. E poiché una visione del mondo costruisce *senza darlo a vedere* il modo in cui viene rappresentato e descritto l'altro o

¹⁰ J. von Uexkull, *Ambiente e comportamento*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 211-212.

¹¹ O. Spengler, *op. cit.*, p. 253. Del resto, secondo Spengler, la stessa *causalità* è una costruzione culturale e non ha niente a che fare con la natura e ancor meno con la storia (*ibid.*, pp. 184 sgg. Ma l'argomento è da confrontare con le riflessioni di Wittgenstein, *Causa ed effetto*, a cura di D. Voltolini, Torino, Einaudi, 2006).

¹² *Ibid.*, p. 253.

¹³ *Ibid.*, pp. 253-254.

l'oggetto, allora diventa necessario «vedere le connessioni», ottenere cioè la *comprensione* delle cose.

Se Goethe, uno dei punti di riferimento fondamentali, come si è già detto, de *Il tramonto dell'occidente*, coglie assai bene la distinzione tra ciò che pertiene al soggetto e ciò che pertiene all'oggetto, Spengler sottolinea il punto della irriducibilità dei mondi soggettivi e il significato della visione del mondo, cioè del nostro modo di vedere il mondo che si mostra come se fosse *oggettivo*, come se possedesse oggettivamente quelle proprietà che la visione del mondo gli attribuisce e invece è soggettivo. Parlando di *visione del mondo* Spengler allude a un *implicito* che sta all'interno dei mondi soggettivi – quello stesso implicito che Marx, quando distingue tra essere e coscienza e afferma che noi non possiamo giudicare un'epoca dalla coscienza che ha di se stessa, attribuisce all'*ideologia* e successivamente al *feticismo delle merci*. Un implicito che deve essere reso esplicito. Goethe parlerà di *membri intermedi*, Wittgenstein, il quale alla fine accuserà Spengler di confondere il modello con la cosa e dunque di cadere egli stesso nel feticismo – cercherà negli *anelli intermedi* il passaggio necessario che renderà la *rappresentazione perspicua* (ovvero la *visione del mondo*) una tappa obbligata per la comprensione. Scrive Wittgenstein:

Spengler si potrebbe capire meglio se dicesse: io stabilisco un *confronto* fra diverse epoche della civiltà e la vita di gruppi familiari; all'interno di una famiglia c'è un'aria di famiglia, ma anche tra membri di famiglie diverse c'è una somiglianza; l'aria di famiglia si distingue dall'altro tipo di somiglianza in questo e in quest'altro, ecc. Intendo dire che il termine di paragone, l'esempio da cui si è tratto questo procedimento di indagine dev'esserci indicato esplicitamente perché nella discussione non si infiltrino di continuo elementi indebiti. Altrimenti, ecco che tutto ciò che vale per il modello assunto nell'indagine lo si afferma *nolens volens* anche riguardo all'oggetto indagato; con asserzioni del tipo 'vale *sempre e necessariamente* che...'. La ragione di questo procedere è che si vuol fare delle caratteristiche del modello altrettanti punti fermi dell'indagine. Ma poiché si fa confusione tra modello e oggetto, si è obbligati ad attribuire dogmaticamente all'oggetto ciò che caratterizza obbligatoriamente solo il modello. Inoltre si crede che l'indagine non avrebbe quella universalità che le si vuol conferire qualora fosse valida solo in quel caso particolare. Ma un modello deve pur essere offerto come tale, come ciò che caratterizza l'intera indagine, ne determina la forma. Esso è dunque in posizione dominante e possiede validità generale in quanto determina la forma dell'indagine, non in quanto tutto ciò che vale soltanto per esso venga asserito di tutti gli oggetti di cui l'indagine si occupa. Così, di fronte a tutte le affermazioni esagerate, dogmatizzanti, viene voglia di domandare: ma

in tutto questo cosa c'è di vero? Oppure: qual è il caso in cui questo vale davvero?¹⁴

Questa critica a Spengler sulla confusione tra modello e cosa sembra rinviare a ciò che aveva osservato Boltzmann a proposito dei matematici:

Ho definito la teoria come una rappresentazione interna puramente mentale e abbiamo visto di quale alta perfezione essa sia capace. Proseguendo nell'approfondimento della teoria, non potrebbe dunque accadere che si scambi l'immagine per ciò che esiste? [...] Così può accadere che il matematico, continuamente occupato con le sue formule e accecato dalla loro perfezione intrinseca, prende le correlazioni di queste fra loro per ciò che esiste veramente e distolga lo sguardo dal mondo reale.¹⁵

La *rappresentazione perspicua* dunque tende a nascondere e a travestire gli anelli intermedi, cioè si *naturalizza*, si *feticizza*. La ricerca degli *anelli intermedi* è ciò che evita tale naturalizzazione e feticizzazione, perché attraverso la loro messa in evidenza e descrizione si giunge alla comprensione.

5. Gli anelli intermedi di Goethe.

Contro Spengler, Wittgenstein fa riferimento al metodo di Goethe (che, paradossalmente, è, come sappiamo, un punto di riferimento decisivo per Spengler) e alla distinzione tra il soggetto sperimentatore e l'oggetto della sperimentazione, tra ciò che pertiene all'osservatore nel gioco delle affinità e delle somiglianze e ciò che pertiene all'oggetto nella sua irriducibilità ad altro (per quanto somigliante). In *L'esperimento come mediatore tra oggetto e soggetto*, del 1792, Goethe utilizza il concetto degli *anelli intermedi*, e lo fa sottolineando il rischio del ricercatore di confondere la cosa con ciò che egli si immagina e di cui gode assai di più:

Ma, per quanto prezioso sia un elemento isolato, il suo vero valore gli deriva dall'unirlo e collegarlo ad altri. Ora, per unire e collegare due esperimenti che presentino una certa somiglianza, sono necessari più rigore e più attenzione di quanti non se ne impongano, talvolta, anche osservatori acuti. Due fenomeni possono essere affini, ma non quanto sembrerebbe;

¹⁴ Id., *Pensieri diversi* cit., pp. 59-60.

¹⁵ L. Boltzmann, *Sul significato delle teorie* (1890), in *Modelli matematici, fisica, filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 54. Su Boltzmann e Wittgenstein, cfr. A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Cortina, 2008, in particolare pp. 65 sgg. Ma cfr. in generale l'interpretazione che Gargani dà di Wittgenstein in questo suo ultimo libro.

possiamo credere che due esperimenti derivino l'uno dall'altro, mentre per stabilire fra loro un rapporto naturale occorrerebbe l'esistenza di tutta una catena di termini intermedi.

Perciò, non ci si guarderà mai abbastanza dal trarre da esperimenti conclusioni affrettate; giacché è appunto al passaggio dall'esperienza al giudizio, dalla conoscenza all'applicazione, che, come a una stretta, tutti i nemici segreti dell'uomo stanno in agguato; fantasia, impazienza, precipitazione, arroganza, caparbia, *forma mentis*, preconcetti, pigrizia, leggerezza, volubilità, o come si vogliano altrimenti chiamare questi nemici con tutto il loro seguito, ci aspettano al varco, e inopinatamente sopraffanno sia l'attivo uomo di mondo, sia lo studioso pacato e apparentemente alieno da passioni.

Ogni esperienza da noi fatta, ogni esperimento col quale la ripetiamo, è in realtà un frammento isolato della nostra conoscenza, che mediante una ripetizione frequente convertiamo in certezza. Due conoscenze nello stesso campo possono esserci note e avere fra loro rapporti di grande affinità, ma sembrarci ancor più strettamente affini di quello che in realtà non siano; in genere, anzi, così tendiamo a considerarle. Ciò è conforme alla natura umana, la storia del pensiero ne fornisce mille esempi, e io stesso ho più volte notato d'incorrere in quest'errore.

D'altronde, esso si ricollega strettamente a un altro, dal quale perlopiù deriva. Infatti, l'uomo gode più dell'immagine che della cosa, o forse dovremmo dire che gode di una cosa solo in quanto se la immagina; essa deve rispondere alla sua sensibilità e, per quanto egli sollevi la propria immaginazione al di sopra della media, per quanto la epuri, in genere essa non rimane che un tentativo di stabilire fra molti oggetti un rapporto intellegibile che, a rigore, essi non hanno; di qui la tendenza alle ipotesi, alle terminologie e ai sistemi, che non sapremmo disapprovare perché deriva necessariamente dalla conformazione del nostro essere. Se, da un lato, ogni esperienza e ogni esperimento devono per natura essere considerati isolati e, dall'altro, lo spirito umano tende per impulso irresistibile a collegare ciò che sta fuori di noi e ci diventa noto, è facile vedere come sia pericoloso voler collegare un'esperienza singola a un'idea preconcetta, o dimostrare mediante esperimenti isolati un rapporto che non è percepibile, ma che l'intelligenza della forza creatrice ha già stabilito.

Da tale pretesa nascono perlopiù sistemi e teorie che fanno bensì onore alla sottigliezza di chi li crea, ma, se riscuotono plausi eccessivi e si mantengono più di quanto si convenga, ostacolano e danneggiano il progresso dello spirito umano che pure, in un certo senso, hanno promosso¹⁶

Wittgenstein nelle *Note sul 'Ramo d'oro'* cita la poesia di Goethe, *Metamorfosi delle piante*: «Tutte le forme sono affini e niuna somiglia all'altra; così allude il coro ad una legge occulta, a un sano e nimma»¹⁷.

¹⁶ J.W. Goethe, *L'esperimento come mediatore tra oggetto e soggetto*, in Id., *La metamorfosi delle piante*, Parma, Guanda, 1983, p. 128.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

Tutte le forme sono affini ma non si somigliano. E se il coro allude a una legge segreta, questa legge, dice Wittgenstein, posso rappresentarla in modi diversi, che sono *rappresentazioni perspicue*. Il punto è l'esplicitazione della legge segreta che fa emergere l'aspetto costruttivo e *soggettivo* della rappresentazione (*Darstellung*).

La distinzione tra soggetto e oggetto, tra rappresentazione e cosa non porta al soggettivismo (neanche in Spengler, dove l'irriducibilità dei mondi pone il problema non del soggettivismo, ma della composizione dell'oggettività), ma all'essere parziale dell'oggettività. Per questo un compito della filosofia è di chiarire cosa pertiene a colui che osserva e che erroneamente e feticisticamente viene attribuito alla cosa (con la quale non vi è né affinità né corrispondenza).

Proposal: 28/09/2011, Review: 20/10/2011, Publication: 04/02/2012