

1. Introduzione

I nuovi orizzonti di ricerca della filosofia contemporanea danno spesso luogo a nuove analisi della storia della filosofia. Le nuove prospettive di ricerca offrono spunti critici nuovi, rispetto ai quali i testi del passato appaiono sotto una nuova luce, o sviluppano nuove nozioni che permettono di comprendere le opinioni degli autori del passato più chiaramente o fruttuosamente. Nel corso di questo processo, inoltre, è possibile comprendere ciò che la difesa nell'attuale panorama filosofico di posizioni sostenute nel passato richiederebbe. D'altro canto, le reinterpretazioni di testi del passato fatte alla luce di recenti spunti e concetti potrebbero avere un'influenza positiva sul dibattito filosofico contemporaneo.

Nell'ambito dell'epistemologia sociale, il primo dibattito ad aver beneficiato di questo scambio reciproco con la storia della filosofia è stato quello sulla testimonianza. Il presente contributo si propone di estendere il metodo d'indagine appena descritto all'*epistemologia del disaccordo tra pari epistemici*. Il filosofo del passato con cui mi confronterò è Ludwig Wittgenstein, e la mia attenzione sarà rivolta alle sue riflessioni sul *disaccordo religioso*, raccolte principalmente nel volume *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* del 1938 (pubblicate in lingua italiana nel 1967)¹. Questo articolo è parte integrante di un progetto più ampio che si incentra sulle osservazioni di Wittgenstein sul disaccordo e il cui testo di riferimento è *Della certezza*². A mio avviso, alcuni dei temi principali di *Della certezza* sono già presenti *in nuce* nelle *Lezioni*; tuttavia, non è tra gli obiettivi del presente articolo difendere questa idea.

C'è un'altra ragione che motiva il mio tentativo di far dialogare Wittgenstein e l'epistemologia sociale sul terreno del disaccordo *religioso*: questo tipo di disaccordo riveste un ruolo primario nella riflessione

¹ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (1938), Milano, Adelphi, 1967, pp. 139-169.

² L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Torino, Einaudi, 1978.

filosofica contemporanea. Ad esempio, il disaccordo religioso è al centro di uno degli articoli più influenti nella letteratura sul disaccordo tra pari epistemici: l'articolo di Richard Feldman, *Reasonable Religious Disagreements*³. L'articolo di Feldman sarà un punto di riferimento costante in questo lavoro.

Lo scopo principale di quest'articolo è chiarire il punto di vista di Wittgenstein sul disaccordo religioso e illustrare come questo differisca dalla posizione di Feldman e di altri filosofi contemporanei. Sebbene io ritenga la posizione di Wittgenstein plausibile, non è mia intenzione difenderla da una serie di obiezioni che potrebbero essere sollevate contro di essa. Ciononostante, concluderò la mia indagine soffermandomi su alcune questioni aperte che meriterebbero un'analisi approfondita.

L'articolo consta di quattro parti, ognuna delle quali tenta di articolare e difendere una tesi interpretativa specifica riguardo alle riflessioni di Wittgenstein sul disaccordo religioso. Le quattro tesi sono le seguenti:

(I) La differenza a livello doxastico tra il credente e il non credente non è della forma: A crede che p , e B crede che $\sim p$ (dove «credere» ha lo stesso significato in entrambi i casi).

(II) La relazione tra le credenze religiose, le loro cause e l'evidenza⁴ che le sostiene è profondamente differente dalla relazione tra credenze e evidenza in altre aree di discorso. Tale relazione rende impossibile la piena condivisione e diffusione dell'evidenza a sostegno delle credenze religiose.

(III) Il non credente deve riconoscere (almeno) alcuni credenti come suoi pari epistemici (rispetto a temi religiosi). Anche quando le opinioni religiose dei credenti sembrano assurde (rispetto a standard di valutazione ordinari), il non credente non è obbligato – al fine di comportarsi razionalmente – a rivalutare negativamente lo status epistemico dei credenti. Inoltre, non è nemmeno necessario – sempre da una prospettiva di razionalità epistemica – che i credenti sospendano il giudizio.

³ R. Feldman, *Reasonable Religious Disagreements*, in L. Anthony (a cura di), *Philosophers Without Gods. Meditations on Atheism and Secular Life*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 194-218.

⁴ [Abbiamo deciso di tradurre il termine inglese «evidence» con «evidenza». Sebbene nella lingua italiana il termine «evidenza» abbia un altro significato, è importante introdurre questa espressione nel lessico filosofico italiano. Le traduzioni più comuni dell'inglese «evidence» come «prova», «dato» e «informazione» non colgono adeguatamente l'uso di questo termine nei dibattiti epistemologici contemporanei di matrice analitica; in generale, con questo termine ci si riferisce a tutto ciò che ha un ruolo nello stabilire quale atteggiamento proposizionale deve essere intrattenuto da un individuo nei confronti di una data proposizione – N.d.T.]

(IV) Il modo migliore per rendere conto della differenza a livello doxastico tra il credente e il non credente (in quanto pari epistemici) è adottare una forma di relativismo i cui tratti caratteristici sono il riconoscimento della contingenza radicale della propria credenza (o non credenza), dell'assenza di errore da parte di entrambe le parti, e dell'impossibilità di un cambiamento razionale dell'atteggiamento doxastico in questione.

2. Disaccordo, linguaggio e credenza

Ritengo opportuno iniziare la mia analisi presentando le idee principali dell'articolo di Feldman. Due individui hanno un disaccordo religioso quando uno di essi crede una proposizione religiosa che l'altro rifiuta. Tale disaccordo è *razionale* quando entrambi gli individui sono in possesso di evidenza adeguata per le rispettive credenze. Inoltre, due individui sono *pari epistemici* quando sono più o meno pari rispetto alle informazioni ed evidenze rilevanti, capacità raziocinative, intelligenza, ecc. Supponiamo adesso che un credente e un non credente, chiamiamoli Jones e Smith, condividano le rispettive informazioni e siano dunque pari rispetto all'evidenza che verte sull'argomento religioso preso in esame. Feldman sostiene che quando tali condizioni sono soddisfatte, non è razionale persistere nel disaccordo: o entrambi gli individui devono credere p , o devono credere $\sim p$, oppure devono *sospendere il giudizio*. L'argomento di Feldman riposa sulla cosiddetta *tesi di unicità*, secondo cui un *corpus* evidenziale condiviso giustifica al massimo una delle due proposizioni (p ; $\sim p$), e al massimo uno di questi tre atteggiamenti: credenza, rifiuto della credenza, sospensione del giudizio.

Al fine di far emergere una prima importante differenza tra Feldman e Wittgenstein, è necessario chiarire quali condizioni devono realizzarsi affinché un credente sia in disaccordo con un non credente. Supponiamo che Jones e Smith abbiano questo scambio:

Jones: (a) «Credo che ci sarà un Giudizio Universale».

Smith: (b) «Credo che non ci sarà un Giudizio Universale».

Da un punto di vista intuitivo, Jones e Smith sono in disaccordo. La relazione di disaccordo è istanzata poiché la proposizione che Jones crede esser vera è la stessa proposizione che Smith crede esser falsa; presumibilmente, essi intendono le stesse cose con le parole «credere» o «Giudizio Universale», ed intrattengono lo stesso atteggiamento proposizionale, quello della credenza. Questo resoconto dello scambio tra Jones e Smith è presupposto nell'articolo di Feldman.

Passiamo ora ad analizzare le osservazioni di Wittgenstein raccolte nelle *Lezioni sulla credenza religiosa*. Wittgenstein dichiara di non intrattenere la credenza espressa da (a). E prosegue sostenendo che non intrattenere la credenza espressa da (a) non lo impegna *ipso facto* ad intrattenere la credenza espressa da (b). Wittgenstein ritiene di non essere in disaccordo – almeno non in alcun senso ordinario di disaccordo – con il credente che proferisce (a):

Supponiamo che un tale creda nel Giudizio Universale, e io no; questo vuol dire che io credo l'opposto, e cioè che non ci sarà una cosa del genere? Direi «No, proprio no, o non sempre» [...] «Lo contraddici?». Direi «No»⁵.

Per quale ragione Wittgenstein pensa che il non intrattenere la credenza espressa da (a) non lo impegni ad intrattenere la credenza espressa da (b)? Prenderò in considerazione due risposte a questa domanda: la prima è quella accettata dalla maggior parte dei critici, la seconda sarà quella che proporrò qui. La prima risposta pone l'accento sulle presunte difficoltà di Wittgenstein nell'afferrare il contenuto proposizionale di (a) e si basa in particolare sulla sua incapacità di comprendere il significato del termine «Giudizio Universale». La seconda risposta riposa sull'idea che ci siano in gioco due usi differenti di «credere» e due atteggiamenti proposizionali di credenza. Esaminiamo queste due interpretazioni.

L'interpretazione più nota è quella secondo cui Wittgenstein (come tutti i non credenti) non è in grado di afferrare il significato della proposizione religiosa (a). A ben vedere, questa lettura non afferma semplicemente che Wittgenstein ed il credente hanno un *disaccordo verbale*. La chiave di volta di quest'interpretazione è che il disaccordo verbale (su ciò che «Giudizio Universale» significa) è *insormontabile* nella misura in cui i linguaggi del credente e del non credente sono *incommensurabili*. I sostenitori di questa ipotesi ritengono che il non credente possa arrivare ad afferrare il significato del linguaggio religioso solo attraverso un processo di conversione religiosa⁶.

Nelle *Lezioni sulla credenza religiosa* ci sono elementi che sembrano inizialmente avvalorare tale interpretazione. Wittgenstein afferma che «non ha pensieri» riguardo a temi religiosi, e non possiede le «immagini» dei credenti. Quest'ultimo punto è particolarmente rilevante dato che le *Lezioni* ribadiscono a più riprese che le immagini religiose conferiscono ai termini religiosi il loro significato⁷.

⁵ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 141.

⁶ C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, Blackwell, 1991 e G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁷ «[...]» «Wittgenstein, tu non ritieni che la malattia sia una punizione, cosa credi

Ciononostante, ritengo l'interpretazione incommensurabilista delle *Lezioni* poco convincente. Innanzitutto, ci sono molte osservazioni nel corso della riflessione filosofica successiva di Wittgenstein che osteggiano la tesi dell'incommensurabilità. Ad esempio, nel 1930 Wittgenstein scrive: «Un linguaggio che non capisco non è un linguaggio»⁸. E nel 1946 egli osserva: «è un fatto importante che assumiamo che sia sempre possibile insegnare il nostro linguaggio a uomini che ne hanno uno differente»⁹. Inoltre, nelle *Lezioni*, Wittgenstein puntualizza che la differenza tra lui ed il credente «potrebbe non manifestarsi affatto in una qualsiasi spiegazione del significato»¹⁰. E infine Wittgenstein sostiene, anche nelle *Lezioni*, che sebbene i termini religiosi siano introdotti nel contesto di immagini religiose, queste immagini possono essere spiegate e decifrate dal non credente. Lo strumento tramite cui il non credente può comprendere il linguaggio religioso è la «grammatica». Ci può essere una grammatica delle immagini religiose (narrative), che ci consente di identificare il significato dei termini religiosi, *indipendentemente dalla nostra posizione riguardo alla religione*.

Per spiegare brevemente ciò¹¹, teniamo a mente questa citazione tratta dalle *Lezioni*:

«L'occhio di Dio vede tutto». [...] Voglio dire [...]: che conclusioni stai per trarne? Ecc. Si sta forse per parlare di sopracciglia, in connessione con l'occhio di Dio? [...] un'osservazione grammaticale [...]»¹²

Naturalmente, questa non è la prima e unica volta in cui Wittgenstein mette in relazione religione e grammatica. Ad esempio, il noto paragrafo 373 delle *Ricerche filosofiche* recita: «Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica. (Teologia come grammatica)».

dunque?» – Direi: «Non ho pensieri di punizione». [...] Io penso in modo differente, io la penso diversamente, dico a me stesso cose diverse, ho immagini diverse» (L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 144). «Per esempio "Dio ha creato l'uomo". Immagini di Michelangelo che mostrano la creazione del mondo. In generale, nulla esprime il significato delle parole meglio di un'immagine...» (*ibidem*, p. 156). «Uno spiritista dice "apparizione", ecc. Benché mi dia un'immagine che non mi piace, ne ho un'idea chiara» (*ibidem*, p. 165).

⁸ L. Wittgenstein, *Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 109, 196.

⁹ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), Milano, Adelphi, 1990, § 644.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 142.

¹¹ Si veda M. Kusch, *Disagreement and Picture in Wittgenstein's «Lectures on Religious Belief»*, in R. Heinrich et al. (a cura di), *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*, Frankfurt am Main, Ontos, 2011, pp. 59-72.

¹² L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., pp. 167, 169.

Un'annotazione nel diario del 1937 spiega quest'osservazione criptica:

Ci si inginocchia e si guarda in alto e si giungono le mani e si parla, e si dice di parlare con Dio, si dice che Dio vede tutto ciò che faccio; si dice che Dio parla a me nel mio cuore; si parla degli occhi, della mano, della bocca di Dio, ma non di altre parti del corpo: impara da qui la grammatica della parola «Dio»! (Ho letto da qualche parte che Lutero avrebbe scritto che la teologia è la «grammatica della parola di Dio», della Sacra Scrittura)¹³.

Questa citazione ci aiuta a comprendere meglio il paragrafo 373 delle *Ricerche filosofiche*. La teologia è una grammatica dei modi in cui il credente religioso parla di e pensa a Dio, delle azioni che egli ritiene possibili di fronte a Dio, e delle proprietà che gli attribuisce. Nel fare ciò, il credente sfrutta il linguaggio come uno strumento pubblico:

Stiamo tutti qui usando la parola «morte», che è uno strumento comune, e ha un'intera tecnica [di uso]. [...] Se la tratti come qualcosa di privato [la tua idea], con che diritto la chiami una idea della morte? [...] Per divenire importante, quella che lui chiama la sua «idea della morte», deve diventare parte del nostro gioco¹⁴.

Alla luce di tutto ciò, possiamo ritornare al nostro esempio iniziale in cui Jones afferma (a) «Credo che ci sarà un Giudizio Universale». Secondo Wittgenstein, uno studio grammaticale delle immagini religiose di Jones potrebbe far sì che egli sia in grado di comprendere il proferimento di Jones. E così, la ragione per cui Wittgenstein non può contraddire Jones non dipende dalla sua impossibilità di comprendere (a). L'interpretazione incommensurabilista è dunque errata.

Nel seguito di questo paragrafo, presenterò la mia ipotesi interpretativa sulla ragione che spinge Wittgenstein ad affermare di non essere in contraddizione con il credente che proferisce (a). La mia idea è che le *Lezioni sulla credenza religiosa* distinguono tra usi di «credenza» ordinari e straordinari, e dunque tra atteggiamenti di credenza ordinari e straordinari. Gli atteggiamenti di credenza ordinari sono ad esempio le credenze empiriche e scientifiche; gli atteggiamenti di credenza straordinari sono invece tipici delle credenze religiose. Nelle *Lezioni*, Wittgenstein consente che una stessa proposizione – ad esempio, *che ci sarà un Giudizio Universale* – possa essere contenuto proposizionale sia dell'atteggiamento di credenza straordinario che di quello ordinario¹⁵.

¹³ L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937* (1997), Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 90-91.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 164.

¹⁵ «In un discorso religioso, usiamo espressioni come "Io credo che accadrà questo

Wittgenstein attira l'attenzione dei suoi studenti su cinque caratteristiche delle credenze ordinarie. Innanzitutto, si nota che ci riferiamo normalmente alle credenze ordinarie utilizzando parole come «opinione», «posizione», o «ipotesi». Wittgenstein osserva anche che le credenze ordinarie possono essere valutate come più o meno razionali, vale a dire, come più o meno convalidate dall'evidenza. Il terzo aspetto rilevante è che le mere credenze ordinarie sono epistemicamente inferiori alla conoscenza. Di solito, un individuo razionale mira a ottenere l'evidenza necessaria per trasformare la sua credenza ordinaria in conoscenza. Inoltre, il modo più appropriato di rispondere al proferimento di una credenza ordinaria da parte di un altro individuo è tramite espressioni come «non sono sicuro» o «può darsi». Infine, Wittgenstein precisa che, in generale, le credenze ordinarie non hanno il potere di cambiare le nostre vite¹⁶.

Le credenze straordinarie differiscono da quelle ordinarie in tutti questi rispetti. I termini non tecnici che usiamo normalmente quando sono in gioco credenze straordinarie sono «fede» e «dogma» piuttosto che «opinione» e «ipotesi»; le credenze straordinarie non sono più o meno confermate o falsificate dall'evidenza empirica; sebbene le credenze straordinarie siano le «più salde» di tutte le credenze, esse non possono essere oggetto di conoscenza; sono legate a emozioni profonde e immagini; guidano la condotta di vita degli individui, e la loro espressione può essere il culmine di una forma di vita¹⁷.

Possiamo adesso applicare la distinzione tra credenze ordinarie e straordinarie al nostro caso e dire che il credente religioso che proferisce (a) sta intrattenendo una credenza straordinaria. Tuttavia, Wittgenstein non possiede quest'atteggiamento nel suo repertorio di atteggiamenti

e quello", e le usiamo in modo diverso che nella scienza» (*ibidem*, p. 147). «[...] Ecco questo uso straordinario della parola "credere". Si parla di credere e nello stesso tempo non si usa "credere" al modo solito» (*ibidem*, p. 151). «[...] costui ha fatto previsioni per anni e anni a venire; e ha descritto qualcosa come un Giorno del Giudizio [...] [tale] credenza [...] non sarebbe affatto una credenza religiosa» (*ibidem*, pp. 145-146).

¹⁶ «[...] si sarebbe riluttanti a dire: "Costoro nutrono rigidamente l'opinione (o l'idea) che ci sarà un Giudizio Universale". [...] È per questa ragione che si usano parole diverse: "dogma", "fede"» (*ibidem*, p. 147). «Potresti dire (nell'uso normale): "Tu credi solo – oh, be". Qui è usato in modo totalmente differente; d'altra parte, non è usato nel modo in cui di solito usiamo la parola "conoscere"» (*ibidem*, p. 151). «"Bene, può darsi che accada e può darsi che no"» (*ibidem*, p. 147).

¹⁷ «Si usano parole diverse: "dogma", "fede"» (*ibidem*). «Non parliamo di [...] alta probabilità. Né di conoscenza» (*ibidem*). «Nessuna induzione. Terrore. Questa, per così dire, è arte della sostanza del credere [...] il credere esercita la sua funzione in misura molto maggiore: [...] Una certa immagine potrebbe avere la funzione di una ammonizione costante per me [...]» (*ibidem*, p. 146). «Perché una forma di vita non dovrebbe culminare in una espressione di fede in un Giudizio Universale?» (*ibidem*, p. 149).

proposizionali. Inoltre, se «credere» in (b) è interpretato come credenza ordinaria, allora (b) non contraddice (a). Usando i termini non-tecnici per i due tipi di atteggiamenti, (a) diventa (a*) e (b) si può tradurre in (b*):

(a*) Ho fede che ci sarà un Giudizio Universale.

(b*) Ipotizzo che non ci sarà...

Wittgenstein sostiene che sia possibile intrattenere coerentemente sia la credenza espressa da (a*) che la credenza espressa da (b*).

Prima di proseguire, è doveroso notare una difficoltà. In questo paragrafo ho tentato di rendere conto dell'idea secondo cui Wittgenstein non può essere in disaccordo con un credente qualora questi dica: «Ci sarà un Giudizio Universale». Tuttavia, Wittgenstein non avanza *sempre* questa proposta. Piuttosto, egli sembra oscillare tra il dire di non poter essere in disaccordo con il credente, punto, e l'implicare di non poter essere in disaccordo con il credente in *un o nel senso ordinario* di disaccordo:

Lo contraddici? Direi «No»¹⁸.

[...] credo l'opposto [...]? [...] «No, proprio no, o non sempre»¹⁹.

Queste controversie appaiono abbastanza diverse [...] ²⁰.

Potete certamente chiamarlo credere il contrario, ma [...] differente²¹.

Queste diverse sfumature potrebbero essere comprese meglio alla luce del paragrafo 79 delle *Ricerche filosofiche*: «Di' quello che vuoi, basta che ciò non t'impedisca di vedere come stanno le cose»²².

Non è cruciale se, al fine di rendere conto del contrasto tra Wittgenstein e un credente che afferma di credere che ci sarà un Giudizio Universale, si utilizzi il termine «disaccordo» o meno. Ciò che è importante è comprendere la peculiarità di questo tipo di contrasto, e come questo differisca dalle forme più comuni o standard di disaccordo.

Riepiloghiamo quanto detto sinora. Sia Feldman che Wittgenstein negano la possibilità del disaccordo razionale in ambito religioso. Tuttavia, Feldman ritiene che i disaccordi religiosi siano istanze di disaccordi ordinari, mentre Wittgenstein pone l'accento sul fatto che i disaccordi religiosi siano molto differenti dai disaccordi ordinari. Inoltre, l'argomento di

¹⁸ *Ibidem*, p. 141.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 145.

²¹ *Ibidem*, p. 144.

²² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Torino, Einaudi, 1967, § 79.

Feldman contro la possibilità che sia razionale persistere in un disaccordo religioso dipende da questioni che toccano il concetto di evidenza, mentre l'argomento di Wittgenstein (almeno come presentato sin qui) riposa sulla differenza tra due tipi di credenza. Per utilizzare uno slogan: per Feldman i disaccordi religiosi non possono essere razionali, mentre per Wittgenstein non possono essere ordinari.

3. Evidenza condivisibile

In questo paragrafo sosterrò che per Wittgenstein, la relazione tra le credenze religiose, le loro cause e l'evidenza a loro sostegno è fondamentalemente differente dalla relazione tra le credenze e l'evidenza in altre aree di discorso. Tale relazione rende impossibile la piena condivisione e diffusione dell'evidenza a sostegno delle credenze religiose.

Come in precedenza, mi avvarrò di alcune idee recenti emerse nell'ambito dell'epistemologia del disaccordo. Feldman è forse il filosofo più ottimista riguardo alla questione della piena condivisione dell'evidenza tra due individui in disaccordo. Alvin I. Goldman e Ernest Sosa criticano quest'ottimismo²³. La critica di Goldman deriva dalla sua convinzione che individui e comunità differenti abbiano diverse «concezioni di ciò che conta come evidenza»²⁴. Sosa richiama la posizione di G.E. Moore secondo cui «possiamo essere certi del fatto che non possiamo diffondere e condividere completamente la nostra evidenza», e afferma che spesso la nostra evidenza è «[...] troppo a grana fine o complessa da poter essere considerata e analizzata completamente»²⁵. Sosa evoca anche la metafora di Wittgenstein della «luce che si leva a poco a poco» nel passaggio in cui sostiene che «quando la nostra base totale per una credenza è [...] complessa, e temporaneamente estesa grazie all'aiuto della memoria, va al di là della nostra posizione attuale». E così: «L'idea che possiamo [...] spesso identificare la nostra "evidenza" operativa al fine di esaminarla è un mito. [...] [Ma] allora non possiamo diffonderla, condividerla»²⁶. A mio avviso, ci sono affinità profonde tra la posizione di Sosa e quella di Wittgenstein. Ricostruirò la posizione di Wittgenstein in quattro punti.

²³ A.I. Goldman, *Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement*, in R. Feldman e T.A. Warfield (a cura di), *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 187-215; E. Sosa, *The Epistemology of Disagreement*, in A. Haddock, A. Millar e D. Pritchard (a cura di), *Social Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 278-297.

²⁴ A.I. Goldman, *Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement*, cit., p. 213.

²⁵ E. Sosa, *The Epistemology of Disagreement*, cit., p. 290.

²⁶ *Ibidem*, p. 289.

3.1. Primo punto: evidenza e credenze religiose ordinarie

Nella misura in cui le credenze in questione sono ordinarie, Wittgenstein è in accordo con il modello della condivisione dell'evidenza proposto da Feldman. Non dimentichiamo che lo stesso contenuto religioso (ad esempio ci sarà un Giudizio Universale), può essere il contenuto sia di atteggiamenti di credenza ordinari, che straordinari. In altre parole, fino a quando gli atteggiamenti di credenza presi in esame sono ordinari, il credente e il non credente possono avere a disposizione un tipo di evidenza condivisibile (argomenti, esperienze, ecc.) a sostegno delle rispettive credenze. Ad esempio, le note prove dell'esistenza di Dio potrebbero contare come evidenza a favore o contro una credenza ordinaria nell'esistenza di Dio.

Wittgenstein lascia intendere che una stessa proposizione possa essere il contenuto sia di una credenza ordinaria sia di una straordinaria quando prende in considerazione «un individuo che ha fatto previsioni per anni e anni a venire; e ha descritto qualcosa come un Giorno del Giudizio [...] [tale] credenza [...] non sarebbe affatto una credenza religiosa»²⁷. Gli individui che fanno queste previsioni intrattengono un atteggiamento di credenza ordinario nei confronti della proposizione che ci sarà un Giudizio Universale.

Nella citazione che segue, Wittgenstein spiega come le prove dell'esistenza di Dio possano agire da evidenza:

Una prova dell'esistenza di Dio [...] quei credenti che hanno fornito simili dimostrazioni hanno voluto analizzare e fondare la loro «credenza» con il loro intelletto, anche se loro stessi non sarebbero mai giunti alla fede mediante simili dimostrazioni²⁸.

A mio avviso, ciò significa che le prove dell'esistenza di Dio rientrano nell'ambito delle credenze ordinarie, ma non sono in grado di motivare e giustificare atteggiamenti di credenza straordinari.

Infine, le citazioni che seguono suggeriscono che il credente e il non credente potrebbero condividere alcuni dati evidenziali:

[...] Il signor Lewy è religioso e dice di credere in un Giorno del Giudizio. Ho letto le stesse cose che ha letto lui²⁹.

²⁷ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., pp. 145-146.

²⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), Milano, Adelphi, 1980, p. 155.

²⁹ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 149.

Persone molto intelligenti e molto colte credono alla storia della creazione tramandata dalla Bibbia, e altre la ritengono provatamente falsa; e i primi conoscono bene queste ragioni³⁰.

Quest'evidenza condivisibile può essere addotta a sostegno delle sole credenze ordinarie – può costituire esclusivamente quella che chiamerò *evidenza ordinaria*. L'evidenza per le credenze straordinarie assume invece dei connotati più globali e personali:

Persuadere qualcuno dell'esistenza di Dio sarebbe forse possibile mediante una certa educazione, formando la sua vita in un certo modo³¹.

3.2. Secondo punto: credenze religiose straordinarie ed evidenza ordinaria

La credenza *ordinaria* che Dio esiste non è ancora una credenza religiosa nel senso proprio del termine: la vera e propria credenza religiosa è una credenza *straordinaria*. Per una tale credenza non c'è alcuna evidenza – almeno nella misura in cui l'evidenza è intesa in senso ordinario. Un aspetto importante dell'«ordinario» è che ciò che conta come evidenza rilevante può essere più o meno delimitato o identificato come tale.

In questo contesto, è particolarmente rilevante la critica che Wittgenstein rivolge a uno dei suoi contemporanei, Padre C.W. O'Hara, professore di fisica e matematica all'Heythrop College a Londra. O'Hara afferma che gli sviluppi recenti in fisica (teoria della relatività, meccanica quantistica) costituiscono evidenza a favore dell'esistenza di Dio. Ad esempio, O'Hara asserisce che «le verità [del Cristianesimo] sono raggiunte dalla stessa intelligenza che è operativa nella scienza e con la stessa certezza»³². Wittgenstein replica affermando che O'Hara è vittima di una superstizione: «Chiamerei definitivamente O'Hara irragionevole. Direi che se questo è una credenza religiosa, allora è solo superstizione»³³. La superstizione è credenza religiosa irrazionale; nel caso di O'Hara, ci troviamo di fronte ad una credenza religiosa che non presenta le caratteristiche dell'atteggiamento di credenza straordinario appropriato. Questa interpretazione è confermata dal passaggio in cui Wittgenstein afferma che se lui fosse credente allora «niente di ciò che normalmente chiamo prova, avrebbe

³⁰ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 336.

³¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 155.

³² W.C. O'Hara, *Science & Religion*, in S. Alexander et al. (a cura di), *Science and Religion. A Symposium*, London, Gerald Howe, 1931, p. 112.

³³ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 150.

la minima influenza su di me»³⁴. In altre parole, ciò che potrebbe essere evidenza convincente (anche per il credente) a sfavore di una credenza religiosa ordinaria, non è affatto evidenza a sfavore di una credenza straordinaria:

I cattolici credono anche che in certe circostanze una cialda cambi completamente la propria natura e contemporaneamente credono che tutte le prove in nostro possesso dimostrino il contrario³⁵.

È interessante notare che per Wittgenstein anche i sogni a sfondo religioso sono parte dell'evidenza ordinaria: «Dunque, ho fatto questo sogno [...] quindi [...] Giudizio Universale» [...] Ma come prova, potrebbe essere più che ridicola»³⁶.

3.3. Terzo punto: credenze religiose straordinarie, cause, evidenza

Wittgenstein sostiene a chiare lettere che non intratteniamo un atteggiamento di credenza straordinario sulla base di evidenza ordinaria. Al contrario, è il corso di un'intera vita che può causare o non causare credenze straordinarie. Questa causa non è una «causa brutta»: non dà origine ad una credenza straordinaria come un colpo in testa o l'assunzione di un farmaco possono far venire un mal di testa. È una causa cui il credente riesce a dare un senso, qualcosa che riconosce come dotata di contenuto. Alla luce di queste osservazioni, possiamo correttamente utilizzare l'espressione «evidenza straordinaria» per riferirci a questa causa. Sembra scontato che questa evidenza non possa essere condivisa né diffusa pienamente; d'altronde, non posso condividere ciò che è solo parzialmente accessibile a me stesso. La metafora della «luce che si leva a poco a poco» è di nuovo pertinente qui, ma solo aggiungendo la condizione che le ombre non si diradano mai completamente.

Le tre citazioni che seguono riassumono le caratteristiche dell'evidenza straordinaria. La prima si sofferma sulla distinzione tra evidenza ordinaria e straordinaria; le altre due accennano al carattere olistico di quest'ultima:

Le ragioni [per le credenze straordinarie] appaiono interamente diverse dalle ragioni normali. Esse sono, in certo modo, del tutto inconcludenti³⁷.

³⁴ *Ibidem*, p. 145.

³⁵ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 239.

³⁶ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., p. 154.

³⁷ *Ibidem*, p. 145.

La vita può educare a credere in Dio. [...] ad esempio sofferenze di vario genere. [...] La vita può imporci questo concetto³⁸.

Persuadere qualcuno dell'esistenza di Dio sarebbe forse possibile mediante una certa educazione, formando la sua vita in un certo modo³⁹.

3.4. Quarto punto: credenze straordinarie, unità di misura, certezze

In precedenza, ho osservato che la rielaborazione della categoria di evidenza proposta da Wittgenstein nel caso delle credenze straordinarie è parte integrante di un più ampio tentativo di comprendere le ragioni e le cause delle credenze fondamentali. Pensiamo ad esempio a «certi fatti generalissimi della natura»⁴⁰ alla luce dei quali le nostre unità di misura sono plausibili, o la metafora del «muro maestro che è sorretto dall'intera casa»⁴¹ per catturare i modi in cui le certezze sono razionali. Le somiglianze e differenze tra questi casi meriterebbero di essere approfondite.

Riassumiamo per sommi capi l'analisi del problema della condivisione e diffusione dell'evidenza in Wittgenstein e nell'epistemologia del disaccordo contemporanea: Feldman ritiene che la condivisione e diffusione dell'evidenza non sia problematica anche nel caso dei disaccordi religiosi. Wittgenstein concorda con Feldman nella misura in cui ci si riferisce alle credenze religiose ordinarie. Sosa segue Moore nell'evidenziare la difficoltà, e talvolta l'impossibilità di identificare l'evidenza a favore di credenze complesse. Wittgenstein è in accordo con le osservazioni di Sosa per quanto riguarda il caso delle credenze straordinarie.

4. Privazione dello status di pari epistemico e carità

In questo paragrafo tenterò di mostrare che Wittgenstein riconosce alcuni credenti come suoi pari epistemici e come egli non sia propenso a privarli di questa condizione anche quando le loro affermazioni sembrano assurde (da un punto di vista ordinario). Dalla mia analisi emergerà anche che per Wittgenstein i disaccordi irrisolvibili con i credenti non richiedono la sospensione del giudizio. Ancora una volta, il dibattito filosofico contemporaneo sull'epistemologia del disaccordo tra pari epistemici fornisce importanti spunti critici per il confronto.

³⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., pp. 155-156.

³⁹ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 299.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 248.

La questione al centro del dibattito epistemologico sul disaccordo è la seguente: cosa devo fare quando sono in disaccordo con un mio pari epistemico? Devo riesaminare la sua posizione, valutare differentemente il suo status epistemico, diminuire il grado di confidenza nei confronti della mia stessa credenza, o sospendere il giudizio? Filosofi come David Christensen⁴², Thomas Kelly⁴³, Jennifer Lackey⁴⁴ e altri hanno contribuito proficuamente al dibattito su questi argomenti.

La maggior parte dei contributi in letteratura si basa su alcuni casi che sono atti a sollecitare le nostre intuizioni. Un caso classico è quello del «Calcolo mentale»: ceno spesso con John, e abbiamo spesso calcolato a mente come dividere il conto della cena. Sulla base di quest'evidenza, ho ragione di credere che John sia bravo quanto me a fare i calcoli a mente. Tuttavia, oggi siamo in disaccordo: secondo me dobbiamo pagare 43 euro a testa, mentre secondo John dobbiamo pagare entrambi 45 euro. Cosa devo fare? Forse, la risposta più plausibile da un punto di vista intuitivo è sospendere il giudizio fino a quando non si esegua un secondo calcolo. Sembra poco assennato privare immediatamente John della condizione di mio pari epistemico riguardo al calcolo della cifra che entrambi dobbiamo versare per saldare il conto della cena.

Supponiamo adesso che la situazione sia un po' differente, come nell'esempio che segue e che chiamerò «Controllo attento»: ho calcolato le nostre rispettive quote in cinque modi differenti – ho calcolato mentalmente, con foglio e penna, con un regolo, con una calcolatrice e con l'abaco. E John ha fatto lo stesso. Tuttavia, lui sostiene nuovamente che dobbiamo 45 euro, mentre io credo ancora che la cifra corretta sia 43 euro. In questo scenario, la sospensione del giudizio è molto meno intuitiva, mentre sarei molto più propenso a mettere in discussione il fatto che John sia un mio pari epistemico.

Tale propensione è ancora più forte nel caso che chiamerò «Aritmetica elementare». Eseguiamo l'operazione di calcolo assieme e John, di punto in bianco, afferma che «2+2 non fa 4». In tal caso, ritenere John inferiore da un punto di vista epistemico sembra l'unica scelta percorribile.

È interessante notare come gli epistemologi contemporanei impegnati nel dibattito sul disaccordo abbiano intuizioni differenti riguardo alle

⁴² D. Christensen, *Epistemology of Disagreement: the Good News*, in «The Philosophical Review», 116 (2007), pp. 187-218.

⁴³ T. Kelly, *Peer Disagreement and Higher-Order Evidence*, in R. Feldman e T.A. Warfield (a cura di), *Disagreement*, cit., pp. 111-174.

⁴⁴ J. Lackey, *What Should We Do When We Disagree?*, in T. Gendler e J. Hawthorne (a cura di), *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 274-293.

condizioni necessarie affinché un individuo sia un nostro pari epistemico riguardo a temi religiosi. Feldman affronta rapidamente la questione affermando che alcuni credenti sono suoi pari epistemici. Christensen è più cauto⁴⁵. Egli ammette la difficoltà nell'estendere la morale dei «casi artificiali» a «questioni reali come il teismo». E confessa anche di non avere ben chiaro cosa potrebbe svolgere il ruolo di «evidenza solida e convincente» per credere che un nostro interlocutore abbia le nostre stesse probabilità di avere ragione sull'esistenza di Dio.

Come fatto precedentemente, ricostruirò la posizione di Wittgenstein in quattro punti.

4.1. Primo punto: il credente straordinario come pari epistemico

Wittgenstein concede che ci possano essere degli individui (sia nel passato che nel presente) che sono suoi pari epistemici riguardo a argomenti religiosi. Una prova di ciò può essere rinvenuta nel modo in cui Wittgenstein si relaziona ai suoi studenti nelle *Lezioni sulla credenza religiosa*. Sappiamo che alcuni di essi erano cristiani osservanti. Wittgenstein li sceglie frequentemente come esempio di individui che esprimono credenze religiose. Eppure, nel corso di tutte le *Lezioni*, Wittgenstein si preoccupa di far notare come egli non si reputi più informato dei suoi studenti riguardo a questioni religiose, e di non essere un'autorità in filosofia della religione. Difatti, Wittgenstein tratta i suoi studenti come pari epistemici.

Possiamo riscontrare atteggiamenti simili in altri scritti di Wittgenstein. Wittgenstein nota che «nei tempi passati, c'erano uomini che entravano in convento. Erano forse stupidi oppure ottusi di mente?»⁴⁶. Ovviamente, la risposta è negativa. E altrove Wittgenstein osserva che «persone molto intelligenti e molto colte credono alla storia della creazione tramandata dalla Bibbia [...]»⁴⁷.

4.2. Secondo punto: proferimenti «completamente assurdi»

Il fatto che Wittgenstein ritenga che alcuni credenti siano suoi pari epistemici non gli impedisce di giudicare alcuni dei loro proferimenti in

⁴⁵ Si veda D. Christensen e R. Sorensen, *Epistemology of Disagreement*, Philosophy TV, 2010, in <<http://www.philostv.com/david-christensen-and-roy-sorensen-2/>> (consultato il 10-10-2014).

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 95.

⁴⁷ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 336.

materia religiosa come «completamente assurdi»⁴⁸. Esempi di questi proferimenti sono:

Penserò a voi, dopo la mia morte [...]»⁴⁹.

Io credo in un Giudizio Universale⁵⁰.

Questa è una punizione [...] [in risposta ad una sventura]⁵¹.

Wittgenstein sembra assimilare almeno alcuni di questi proferimenti all'affermazione assurda dell'individuo nel caso «Aritmetica elementare» proposto da Lackey. L'esempio di Wittgenstein è questo:

Adesso addiziono [...] «21 più 2 fanno 13»⁵².

4.3. Terzo punto: stroncature e risposte sprezzanti

In molti contesti, il proferimento di affermazioni assurde legittima risposte sprezzanti e stroncature che minano la credibilità dell'individuo, come ad esempio dire che l'individuo ha preso un «abbaglio» nel suo ragionamento; che non è in possesso di conoscenza o esperienza sufficiente; che deve aver fatto una battuta; o che è pazzo:

Se uno, improvvisamente, scrivesse dei numeri sulla lavagna, e dicesse «Adesso addiziono», e poi «21 più 2 fanno 13», ecc., io direi «Questo è uno sbaglio»⁵³.

Ci saranno casi in cui differiremo, ma dove non sarà affatto una questione di conoscenza maggiore o minore, e quindi possiamo incontrarci. Talvolta sarà

⁴⁸ L. Wittgenstein, *Lezioni sulla credenza religiosa*, cit., pp. 152-153: «Supponete che ci sia una festa di mezza estate, al villaggio. Molta gente sta in cerchio. Supponete che ci sia una festa del genere ogni anno e che poi ciascuno dica di aver visto uno dei propri parenti morti nell'altra parte del cerchio. In questo caso, potremmo informarci presso tutti coloro che si trovano nel cerchio. "Chi tenevi per mano?". Ciononostante, tutti noi diremmo che in quel giorno vediamo i nostri morti. Potresti dire in questo caso. "Ho avuto un'esperienza straordinaria, che posso esprimere dicendo: "Ho visto mio cugino morto"». Diremmo che dici questo sulla base di prove insufficienti? In certe circostanze, lo direi, in altre, no. Quando quel che è detto suona un po' assurdo, direi: "Sì, in questo caso la prova è insufficiente". Se assurdo del tutto, allora non lo direi».

⁴⁹ *Ibidem*, p. 141.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 142.

⁵¹ *Ibidem*, p. 144.

⁵² *Ibidem*, p. 154.

⁵³ *Ibidem*.

una questione di esperienza, così che potrete dire «Aspetta altri dieci anni, e vedrai»⁵⁴.

Ci sono casi in cui direi che quello è matto o che scherza⁵⁵.

4.4. Quarto punto: sul non privare un individuo del suo status di pari

Wittgenstein pensa che quando enunciati religiosi che sembrano a prima vista «completamente assurdi» sono proferiti da un pari epistemico, non siamo propensi a declassare le credenziali epistemiche dell'individuo privandolo del suo status di pari, ma siamo tentati dal preservare tale status. Ciò avviene perché pensiamo che i proferimenti che appaiono «completamente assurdi» siano espressioni di credenze straordinarie. Ritenerli tali significa escluderli dalla categoria degli abbagli, o dalla categoria di ciò che non riesce a soddisfare standard comuni di ragionevolezza: in altre parole, li trattiamo come *a-razionali*, e non come *irrazionali*. In tal modo, accettiamo di dover «*tollerare*» la differenza tra le rispettive credenze; riconosciamo che i nostri criteri e il nostro vocabolario di ragionevolezza non esercitano alcuna presa sulla posizione dell'altro:

«Irragionevoli» implica, per tutti, rimprovero. Voglio dire: essi non trattano ciò come una questione di ragionevolezza [...] Non solo non è ragionevole, ma non pretende di esserlo⁵⁶.

Quando quel che è detto suona un po' assurdo, direi «Sì, in questo caso la prova è insufficiente». Se assurdo del tutto, allora non lo direi⁵⁷.

Ci sono casi in cui direi che quello è matto o che scherza, ci possono poi essere casi in cui cerco un'interpretazione del tutto diversa⁵⁸.

Come Feldman, Wittgenstein pensa che alcuni credenti siano suoi pari epistemici riguardo a temi religiosi. La «evidenza solida e convincente» che fa sì che Wittgenstein ritenga che i credenti abbiano le sue stesse probabilità di avere ragione consiste solamente nel riconoscere che nessuno, in ultima istanza, possiede qualcosa di meglio di un *corpus* evidenziale (largamente) imperscrutabile. E Wittgenstein risponde

⁵⁴ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 148-149.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 152-153.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 154.

ai proferimenti assurdi del credente con una mossa di re-interpretazione caritatevole del proferimento. Questa mossa non sarebbe plausibile nella maggior parte dei casi di proferimenti assurdi ordinari.

Alla luce del dibattito contemporaneo sul disaccordo, dobbiamo porci due domande. La prima: Wittgenstein assegna lo stesso peso alla credenza religiosa dell'altra persona? E perché non si dovrebbe semplicemente sospendere il giudizio? La risposta alla prima domanda è «solo in un certo senso», dato che la re-interpretazione dell'affermazione apparentemente assurda fa sì che essa non sia esposta a critiche proprio come la posizione di Wittgenstein.

La risposta alla seconda domanda ci conduce direttamente al paragrafo finale di questo articolo: per Wittgenstein, non è né psicologicamente possibile, né epistemicamente necessario che il non credente sospenda il giudizio riguardo a questioni religiose.

5. Contingenza e relativismo

Riepiloghiamo quanto detto sinora. Se ciò che ho sostenuto è almeno parzialmente corretto, possiamo affermare che Wittgenstein non ritiene che il credente sia inferiore da un punto di vista epistemico in virtù delle sue affermazioni apparentemente assurde; non adotta la credenza straordinaria egli stesso; e non sollecita il credente a sospendere il giudizio. È importante altresì notare che Wittgenstein non difende una forma di relativismo secondo cui tutti i sistemi di credenza sono ugualmente corretti. In uno scambio con Rush Rhees sull'etica, Wittgenstein dichiara: «Se sostieni che ci siano vari sistemi di etica non stai dicendo che sono tutti ugualmente corretti. Ciò non significa nulla»⁵⁹.

Quale possibilità rimane in gioco? Qual è l'idea generale che soggiace alle varie affermazioni di Wittgenstein?

In questo paragrafo, sosterrò che Wittgenstein propende per un certo tipo di relativismo; ma questo «certo tipo» non è il relativismo grezzo poc'anzi criticato. Al fine di chiarire la posizione relativista più raffinata promossa da Wittgenstein, può essere utile prendere in considerazione due idee emerse nel dibattito filosofico contemporaneo che possano metterne in luce le caratteristiche se messe a confronto. A differenza degli spunti di riflessione contemporanei introdotti in precedenza, queste idee non provengono dall'epistemologia del disaccordo ma dai dibattiti sul relativismo in etica e sulla contingenza radicale delle nostre credenze di base.

⁵⁹ R. Rhees, *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*, in «The Philosophical Review», 74 (1965), p. 24.

La prima idea è il «relativismo della distanza» di Bernard Williams e la sua distinzione tra «conflitti apparenti» e «conflitti reali»: in un conflitto apparente la posizione del mio antagonista non si configura come una possibilità realistica per me; non posso immaginare di prenderla in considerazione. In un tale conflitto, il nostro «vocabolario di valutazione» sembra essere fuori posto: «[...] Per un individuo dotato di capacità riflessive la questione della valutazione non è genuinamente posta [...] in un conflitto meramente apparente»⁶⁰. Williams ritiene che forme di moralità temporalmente distanti da noi siano esempi di tali possibilità non realistiche. I conflitti reali sono differenti: in tali casi, la posizione avversa è una possibilità realistica.

La seconda idea è contenuta nell'articolo del 2001 di Gideon Rosen sul «relativismo epistemico»⁶¹. In quest'articolo, Rosen indaga l'effetto che può avere la consapevolezza della contingenza radicale delle proprie credenze in una certa area di discorso: l'individuo realizza che se fosse stato educato in circostanze differenti, avrebbe ritenuto tali credenze tutt'altro che incontrovertibili. Rosen è interessato a capire quali circostanze debbano verificarsi affinché il riconoscimento di tale contingenza radicale debba condurre l'individuo a rivedere le sue posizioni. In alcuni casi – ad esempio la convinzione che torturare le persone sia moralmente sbagliato – il riconoscimento contingenza radicale della nostra credenza «ci lascia legittimamente indifferenti». In altri casi – Rosen considera la credenza nell'esistenza di Dio come un esempio – il riconoscimento di tale contingenza radicale «ci porta, e ci dovrebbe portare a rivedere le nostre opinioni». Ciò che spiega la nostra reazione differente di fronte a questi due casi è la «palese ovvietà» della posizione in questione e la sua «apparente verità non-doxastica». Ciononostante, Rosen ammette che, in ultima istanza, non esiste una corte d'appello universale: il problema di quali siano le convinzioni che un individuo ritiene troppo ovvie da poter essere riviste è, ancora una volta, legato alle circostanze e contingenze storiche. In altre parole, il tipo di sensibilità di cui siamo dotati dipende da fattori contingenti. Rosen stesso osserva che il «risultato è una forma di relativismo».

Queste idee possono essere messe in relazione alle riflessioni di Wittgenstein sui disaccordi religiosi; iniziamo soffermandoci sul relativismo della distanza. Teniamo a mente che per Wittgenstein molti credenti – inclusi quelli che lui ritiene essere suoi pari epistemici – in-

⁶⁰ B. Williams, *The Truth in Relativism*, in Id., *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 139.

⁶¹ G. Rosen, *Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism*, in «Philosophical Perspectives», 15 (2001), pp. 60-91.

trattengono credenze religiose straordinarie che Wittgenstein stesso non è in grado di intrattenere. In altri termini, intrattenere delle credenze religiose straordinarie non è una possibilità realistica per Wittgenstein. Solo una conversione totale lo porterebbe a intrattenere tali credenze. Inoltre, quando Wittgenstein riconosce alcuni credenti come suoi pari epistemici, lo fa attribuendò loro credenze straordinarie che non sono soggette a critica. Wittgenstein non valuta le credenze straordinarie secondo parametri ordinari.

L'intrattenere o meno credenze straordinarie (di un certo tipo) è una questione che dipende da ciò che è accaduto nel corso della nostra vita. Wittgenstein pensa che se la sua vita fosse stata differente, avrebbe potuto benissimo intrattenere credenze straordinarie. Sin qui, la posizione di Wittgenstein è simile a quella di Rosen. Tuttavia, Wittgenstein non sembra propenso a trattare le credenze straordinarie religiose – o l'assenza di tali credenze – in maniera differente dalle credenze sulla malvagità della tortura. In altri termini, la consapevolezza della radicale contingenza delle sue opinioni su questioni religiose non lo porta a rivedere il suo atteggiamento nei confronti della fede.

Le tre citazioni che seguono, due da *Della certezza*, e una dal diario del 1937, mostrano come Wittgenstein proponga alcune osservazioni sulla contingenza delle credenze che vanno nella direzione da me suggerita. Nella prima citazione si propone la tesi generale della contingenza delle credenze. La seconda accenna al fatto che le posizioni religiose o a-religiose di un individuo abbiano origine in ciò che è avvenuto nel corso della sua educazione. E la terza spiega perché è difficile, o forse persino impossibile, valutare l'evidenza a favore o contro credenze straordinarie radicalmente contingenti:

La difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza⁶².

Non è esattamente così: che si può insegnare a un bambino a credere a un dio, oppure a credere che un dio non esiste, e gli si possono dare ragioni apparentemente plausibili per l'una o per l'altra cosa⁶³?

E come posso quindi sapere, se avessi vissuto diversamente, del tutto diversamente, quale immagine dell'ordinamento del mondo mi sarebbe aleggiata davanti come la sola accettabile? Io non posso dare un giudizio su questo⁶⁴.

⁶² L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 166.

⁶³ *Ibidem*, § 107.

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, cit., p. 75.

Allo scopo di presentare unitariamente le riflessioni sul relativismo proposte in questo paragrafo, ricorrerò ad un'espressione molto utilizzata nel dibattito contemporaneo per parlare di relativismo: il relativista riguardo ad un dato dominio di discorso *D* sostiene che i disaccordi in questo dominio possono essere «senza errore». Quest'idea è assolutamente in linea con la mia lettura di Wittgenstein. Comprendere appieno la contingenza dell'intrattenere o non intrattenere una credenza straordinaria significa riconoscere che il «disaccordo straordinario» tra il credente e il non credente può benissimo essere senza errore: nessuno di essi dev'essere necessariamente in errore. Questo disaccordo senza errore tra pari epistemici non è completamente razionale – nessuna delle parti è in grado di identificare l'evidenza completamente. Tuttavia, questo disaccordo non è nemmeno completamente irrazionale: entrambe le parti in causa potrebbero benissimo aver fatto del loro meglio sulla base delle rispettive sensibilità contingenti. D'altronde, «le ragioni [per le credenze straordinarie] [...] sono, in certo modo, del tutto inconcludenti».

6. Conclusioni

In questo articolo ho tentato di mettere in relazione le riflessioni di Wittgenstein sul disaccordo religioso e il dibattito contemporaneo sul «disaccordo tra pari epistemici» in epistemologia. Mi sono servito dei dibattiti contemporanei per ricostruire la posizione di Wittgenstein e, allo stesso tempo, ho anche tentato di spiegare in che misura le idee di Wittgenstein differiscano dalle posizioni più dibattute nella letteratura contemporanea. Dalla mia analisi emergono quattro differenze. Wittgenstein afferma a più riprese che il credente religioso intrattiene atteggiamenti di credenza straordinari; Wittgenstein ritiene altresì che la completa condivisione dell'evidenza a favore delle credenze straordinarie sia impossibile; inoltre, di fronte ad un disaccordo con un pari epistemico che intrattiene credenze straordinarie, Wittgenstein non opta né per la sospensione del giudizio né per il declassamento delle credenziali epistemiche del suo antagonista; ed infine, Wittgenstein sembra accettare una forma di relativismo.

Non è possibile affrontare qui un esame approfondito della posizione di Wittgenstein. A mio avviso, una tale indagine dovrebbe sicuramente occuparsi delle seguenti questioni:

(a) L'analisi del disaccordo religioso di Wittgenstein è in accordo con una concezione kierkegaardiana della religione. Tuttavia, altre concezioni – ad esempio, una neotomista – non accetterebbero pacificamente la caratterizzazione della fede proposta da Wittgenstein. L'analisi del disaccordo religioso proposta da Wittgenstein è sufficientemente generale?

(b) Le credenze straordinarie sono intrattenute solamente dai credenti religiosi? O non sarebbe più plausibile assumere che questa categoria ha una funzione anche al di fuori di un contesto religioso? Le credenze straordinarie non somigliano alle certezze di *Della certezza*? Eppure, se tutti noi – sia credenti che non credenti – avessimo credenze straordinarie, sarebbe ancora corretto insistere sul fatto che il non credente non può negare le credenze straordinarie del credente?

(c) *Credenza* è un termine di somiglianza di famiglia? Le osservazioni di Wittgenstein sono rilevanti ed in alcuni punti convincenti. Ma non è chiaro se, dopotutto, le credenze ordinarie e straordinarie non condividano un nucleo comune.

(d) Quanto sono diffuse le intuizioni di Wittgenstein riguardo all'interpretazione caritatevole di quelle che sembrano, a prima vista, affermazioni assurde?

(e) Il *relativismo contingentista della distanza* di Wittgenstein è plausibile?⁶⁵

(Traduzione dall'inglese di Michele Palmira)

Wittgenstein and the Epistemology of Peer Disagreement

My main aim in this paper is to initiate a dialogue between Wittgenstein and present-day social epistemology on the issue of religious disagreement. I will use the contemporary discussions to reconstruct Wittgenstein's position on religious disagreement and, at the same time, I will try to indicate where Wittgenstein differs from well-known positions in this discourse. I will argue for four interpretative theses. First, Wittgenstein insists that the religious believer has extraordinary belief attitudes; second, he deems full disclosure of evidence for extraordinary beliefs impossible; third, faced with an epistemic peer who holds extraordinary beliefs, Wittgenstein opts neither for suspension of judgments nor for demotion of the religious believer's epistemic credentials; and fourth, he leans towards a form of relativism.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, Religious Belief, Epistemic Peers, Relativism, Evidence.

Martin Kusch, Institut für Philosophie, Universität Wien, 1010 Wien, Universitätsstraße 7 (NIG), Österreich, martin.kusch@univie.ac.at.

⁶⁵ Desidero ringraziare Annalisa Coliva per aver curato questo *Nodi* sul disaccordo e Michele Palmira per aver tradotto il mio articolo. Infine, ringrazio un lettore anonimo di *Iride* per i suoi utili commenti.