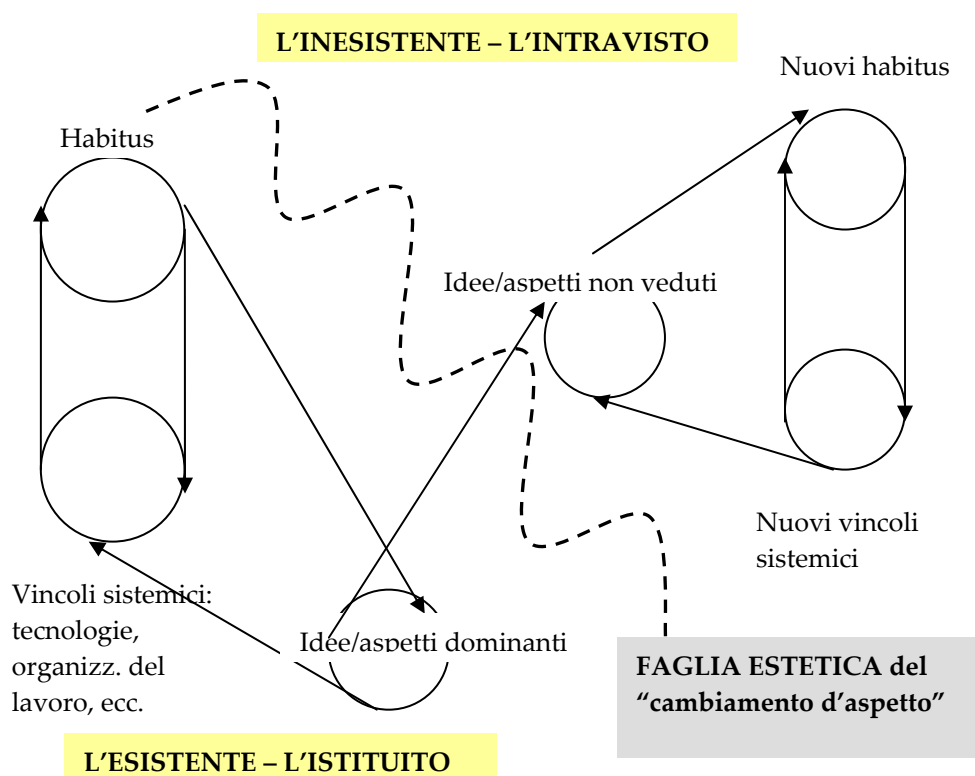


## ESTETICA DEL CONFLITTO

### PROLEGOMENI A UNA RICERCA SUL CAMBIARE IDEA E SULL'ILLUSIONE DI VEDERE

#### Premessa



L'esistente e le immagini dell'esistente vincolano con rigidità. Le mappe adottate e divenute abituali, gli strumenti (le tecnologie, le "guide") e i saperi consolidati tendono a dettare e a replicare gli *habitus* esistenti, i quali a loro volta, per il fatto di essere mantenuti, legittimano l'esistente e alimentano le *mappe* e gli *strumenti* che li costituiscono, legittimandoli. Dalla possibilità di vedere altrimenti e di cambiare idea dipende la possibilità di intravedere, praticare e usare nuovi *habitus* e nuove mappe, spostando così i vincoli sistemici.<sup>1</sup>

Questo contributo intende mostrare come, nelle varie forme di conflitto (intrapersonale, interpersonale, intra- e inter-gruppo, organizzativo), ci sia una dimensione rilevante che non può essere individuata né tematizzata, se non partendo da una fenomenologia dell'esperienza estetica e del "vedere aspetti".<sup>2</sup>

Solitamente, si individuano nell'azione conflittuale configurazioni come le seguenti: azioni che dovrebbero essere cooperative e che hanno invece obiettivi divergenti (divergenza); azioni dirette a un obiettivo conteso

<sup>1</sup> Ho illustrato questa tesi in *Futuro vincolato e speranze evolutive: spunti per una rilettura del nodo ecologia-economia* (in un volume di prossima pubblicazione per Olschki, Firenze). Qui approfondisco la dimensione *estetica* del problema, con un debito nei confronti di Ugo Morelli, Carla Weber e quanti hanno partecipato al convegno *Wor(L)ds* organizzato dal Master of Art and Culture Management della Trentino School of Management.

<sup>2</sup> Espressione da intendere in un senso wittgensteiniano, che chiariremo in seguito.

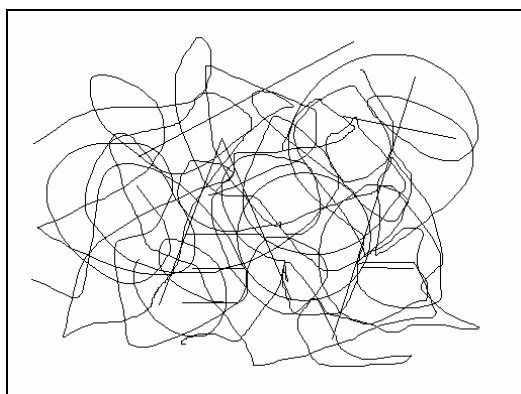
(concorrenza); azioni dirette contro l'azione di un agente (ostacolamento); azioni dirette contro un altro agente (aggressione).<sup>3</sup> A proposito delle *cause* dei conflitti, si elencano fattori come i seguenti: (a) controllo su determinate *risorse*; (b) *valori o sistemi di valori*; (c) *credenze*; (d) *aspettative e aspirazioni* che agenti diversi hanno sulla propria relazione; (e) *sopravvivenza*; (f) *conflitti irrealistici*, come il caso del capro espiatorio.<sup>4</sup> Diversi approcci teorici sottolineano il ruolo dei "bisogni umani fondamentali", dei processi con cui si formano gli orientamenti motivazionali, degli interessi calcolabili rispetto a esigenze più o meno "vitali".

L'analisi teorica del conflitto non ha ignorato il tema della percezione e dell'interpretazione,<sup>5</sup> ma in questa direzione sono possibili e necessari ulteriori approfondimenti. Riformulare i temi del *cosa* e del *come* si vede, del *come* ci si abitua (o ci si ostina) a vedere e del *cosa* si può o si vuole vedere, infatti, può aiutare ad accedere ad aspetti del conflitto che le formalizzazioni abituali non colgono. In senso lato, il problema che intendiamo sollevare riguarda i vincoli alla possibilità che diversi osservatori colgano un *versum* comune (questione di Maturana). Tale possibilità presuppone evidentemente la capacità dei singoli osservatori di *vedere altrimenti* da come vedono, ma non è detto, tuttavia, che il conflitto debba *sciogliersi* ogni volta col raggiungimento di un *versum* comune. Volendo piuttosto studiare le condizioni per l'accesso e l'attraversamento generativo del conflitto – anziché quelle di una sua cosiddetta "soluzione" – si dovranno altresì considerare i casi in cui capita non di vedere *qualcosa* altrimenti, ma di vedere ciò che non c'è, o di non vedere ciò che c'è. Tentando dunque di delucidare la fenomenologia del conflitto e il carattere *estetico* delle condizioni per il suo attraversamento generativo, approfondiremo l'intuizione secondo cui il conflitto stesso implica «[...] eminentemente una dinamica estetica che ha a che fare sia con l'evoluzione dell'affettività e della cognizione individuale [...], sia con l'evoluzione dell'apprendimento e della conoscenza, sia con l'azione individuale organizzata in processi cooperativi di micro-, medio- e macrolivello...».<sup>6</sup>

## Il groviglio privo di senso e l'aspetto-soluzione

Si prenda in considerazione, con Wittgenstein, un caso come il seguente:

«195. Immaginiamo una specie di figura-rebus, in cui non si debba trovare *un* oggetto determinato, ma che alla prima occhiata ci appaia come un intrico di linee prive di senso, e poi, soltanto dopo che abbiamo cercato per un po', come l'immagine di un paesaggio. – In che cosa consiste la differenza tra l'aspetto che l'immagine aveva prima e l'aspetto che aveva dopo la soluzione? – Che l'una e l'altra volta vediamo cose diverse, è chiaro. Ma in che senso, dopo la soluzione, si può dire: ora l'immagine ci dice qualcosa, prima non ci aveva detto nulla?».<sup>7</sup>



<sup>3</sup> Queste possibilità sono ben riassunte ed esposte in Arielli-Scotto (1998). Non sono da trascurare le combinazioni: ad esempio, da quella tra concorrenza e opposizione (tipo II e III) si ha la competizione.

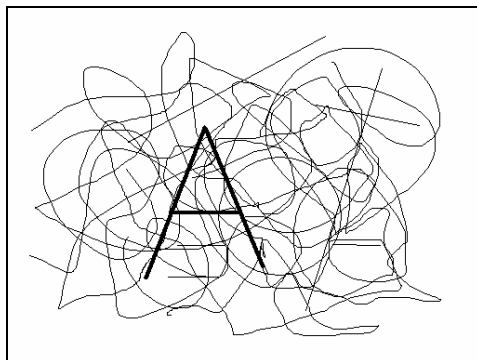
<sup>4</sup> Cfr. ancora Arielli-Scotto (1998: 21-22).

<sup>5</sup> Cfr., ad esempio, Arielli-Scotto (1998: 41 sgg.).

<sup>6</sup> Cfr. Morelli-Weber (2003: 13).

<sup>7</sup> Wittgenstein (1986: 196).

Wittgenstein prosegue elencando una serie di possibilità. Posso aiutarmi ricalcando oppure ombreggiando alcune linee. Dico di aver trovato una soluzione, per esempio (*Zettel*, 197) se ho «una chiara rappresentazione (*Darstellung*) di un gruppo di oggetti nello spazio», «la rappresentazione di un corpo regolare», «una figura simmetrica», «una figura che fa l'impressione di un ornamento», «la rappresentazione di un corpo che mi sembra di riconoscere», e così via.<sup>8</sup> Supponiamo che, osservando il groviglio, l'osservatore veda una A. Può capitare che l'osservatore sia soddisfatto di ciò che ha trovato, e non cerchi oltre.



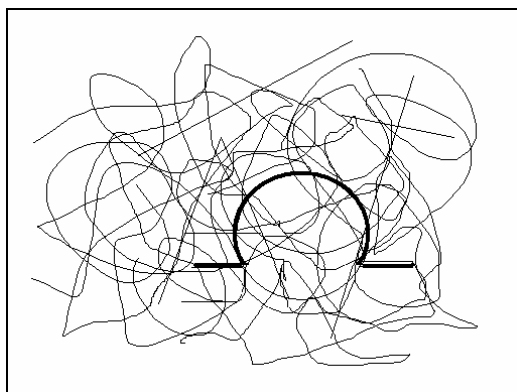
La stessa cosa potrebbe accadere per qualunque altro aspetto colto per la prima volta da un osservatore. La «chiara rappresentazione» di un aspetto – colto come con un'esclamazione – sullo sfondo caotico, può precludere la visione di altre immagini.

L'aspetto veduto perspicuamente – quello che ha consentito inizialmente di trovare una qualche organizzazione sullo sfondo caotico – può finire con l'esercitare una sorta di costrizione (*Zwang*) sulla disposizione rappresentativa dell'osservatore. In altri termini: l'aspetto perspicuamente rappresentato, *risolvendo* l'iniziale esitazione e la perplessità di fronte all'insensatezza del groviglio, diventa una sorta di attrattore percettivo.

Il “cambiare idea” può avere a che fare con la capacità di “vedere un altro aspetto”/“vedere altrimenti”. C'è un'analogia perché in entrambi i casi è in gioco un “provare a sbarazzarsi della familiarità” con l'istituto. Eppure, il vincolo della «chiara rappresentazione» è forte, e sbarazzarsene non è soltanto questione di buona volontà o di intelletto. Se l'osservatore, con soddisfazione e con uno slancio esclamativo, ha trovato una lettera A sullo sfondo caotico, riuscendo per così dire a padroneggiarlo – e se altri osservatori lo confermano in questa sua rappresentazione; se questa stessa rappresentazione diventa una *tradizione*, un “luogo comune” dell'osservatore e di altri rilevanti e influenti su di lui – per quale ragione l'osservatore in questione dovrebbe sforzarsi di vedere su quello sfondo caotico non A, ma – poniamo – *omega*?

---

<sup>8</sup> È il caso di citare altre opzioni considerate da Wittgenstein: «f) Perché c'è una lista di soluzioni e questa figura (questo corpo) sta sulla lista; g) Perché rappresenta una specie di oggetto che io conosco molto bene; perché mi fa istantaneamente l'impressione di essermi ben noto; gli collego istantaneamente tutte le possibili associazioni; so come si chiama, so che l'ho visto spesso; so perché lo si usa, ecc.; h) Perché mi sembra di conoscere bene quest'oggetto; mi viene subito in mente una parola, che è il suo nome [...]; mi dico: “naturalmente, questo è proprio un...”, e mi do una spiegazione insensata, che però in questo momento mi sembra sensata. (Come in un sogno). [...]» (*Zettel*, *ivi*, p. 43).



Se volesse comunicare agli altri osservatori che dove loro vedono A, egli è riuscito a vedere un *omega* ( $\Omega$ ), alcuni potrebbero accogliere con favore l'allargamento dell'orizzonte delle possibilità (forse potrebbero pensare che quella che vedevano inizialmente non era la *a* dell'italiano, ma una *alfa* maiuscola del greco); altri però potrebbero essere infastiditi dal guastafeste (se, in termini metaforici, avessero costruito qualche "rito" o "culto" attorno a quella A).

L'esempio proposto ha limiti notevoli, poiché si riferisce a un intrico bidimensionale di linee e all'operazione di calcare tratti per trarre figure "sensate" o riconoscibili; tuttavia, *mutatis mutandis*, si possono fare alcune generalizzazioni che restano valide anche in scenari più complessi:

(1) Se anziché pensare all'opzione tra A e  $\Omega$ , immaginiamo che il confronto riguardi due diverse mappature di un'organizzazione rispetto all'ambiente, o due modi alternativi di proiettarla progettualmente nel futuro, comprendiamo quale possa essere la posta in gioco nel confliggere su differenti *aspetti veduti*. Tanto più che, come lo stesso Wittgenstein (1953; 1999) osservava, da un *vedere così* e da un *vedere altrimenti* possono conseguire un fare o un impiegare in modi differenti ciò che si vede (*Ricerche filosofiche*, I, 74). In un'organizzazione, l'aspetto veduto diventa prassi, si consolida in *routine*, scava e sedimenta percorsi.

(2) Il concetto di una "verità" della rappresentazione irrigidisce l'osservatore. Se dico che la A rappresenta il "vero" messaggio ricavabile dal groviglio, o l'unica immagine "corrispondente al vero" che vi si può cogliere, mi ritengo esonerato dal cercare di vedere altre configurazioni e non posso prendere sul serio chi me le mostri. Un simile atteggiamento epistemologico assolutizza una visione: "naturalizzando" l'istituto, dimentica che esso deriva da un atto istituente storicamente situato.

(3) Il processo del *sense-making* è solo una dimensione del conoscere, che può preludere al "vedere" un aspetto "sensato" espresso dall'intrico caotico di linee, la "rappresentazione chiara" che finalmente trattiene lo sguardo. Il seguire le linee, il calcare, il tentare di vedere una forma fanno ancora parte del *sense-making*; ma lo slancio esclamativo con cui si vede la "rappresentazione chiara" che trattiene lo sguardo implica una momentanea sospensione del *sense-making*. Per questo, vedendo la A, l'osservatore potrà dire: "Vedo A!", anziché "Vedo questo come A". Si dovranno perciò tenere presenti il nesso ma anche la distinzione tra il momento del *sense-making* (che prelude al vedere A e che torna quando si opera un confronto dicendo di vedere quel segno come A *dell'italiano* oppure come *alfa del greco*), e il momento della sospensione del *sense-making* ("Vedo A").

(4) Apprendere a disapprendere significa precisamente riuscire a divincolarsi dalla coazione che una rappresentazione, una volta istituita, può esercitare sull'occhio dell'osservatore. Può prodursi una sorta di chiasma tra l'occhio e la figura: l'istituente (l'occhio) diventa istituito, quando la figura vista gli preclude la visione di altre rappresentazioni possibili; l'istituente (la figura) diventa perciò *istituente*, in quanto vincola e dà forma al vedere.

(5) Quando si è così divenuti prigionieri di un'immagine – che sia o meno depositata nel linguaggio<sup>9</sup> – possono essere una forte incongruenza, l'impressione che "qualcosa non torna", un trauma dell'osservatore, a rendere finalmente possibile il *vedere altrimenti*.

<sup>9</sup> Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*, I, 115).

L'accesso al conflitto, in tal senso, consiste nel riuscire a vedere altrimenti, altro. Una prima ambiguità da fronteggiare sarà quella implicata dallo "sbarazzarsi della familiarità" con ciò che è familiare. In ogni caso, l'ambiguità e il conflitto nella conoscenza sono destinati a persistere: «anche quando si riesce ad accogliere e a elaborare un conflitto in maniera efficace, la sua dimensione evolutiva esige di non trascurare che se ne proporranno altri, emergenti dal primo, che richiedono a loro volta conoscenza ed elaborazione e possono essere trattati con la negazione e scadere in antagonismo o indifferenza...» (Morelli 2006: 65 sgg.).

### Vedere e interpretare

Nelle *Ricerche filosofiche* (II, xi) torna l'immagine della figura-rebus: se all'improvviso «vi trovo un'organizzazione perfettamente definita» (Wittgenstein 1953; 1999: 259), ad esempio una figura umana, «[...] il balenare improvviso dell'aspetto ci appare metà come un'esperienza vissuta del vedere, metà come un pensiero» (*ivi*, 260).

Ci sono *aspetti* più facilmente "riproducibili", o più facilmente comunicabili.

In alcuni casi, come si legge nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (I, 971) «[...] l'aspetto, almeno fino a un certo punto, è soggetto al volere» (1980; 1990: 272-273). L'esempio è quello di un ottagono, diviso in otto spicchi triangolari, alternatamente colorati di bianco e nero: posso "volere" vedere una croce bianca su sfondo nero, oppure una croce nera su sfondo bianco. Tuttavia, «[p]osso prestare attenzione al decorso del mio dolore; ma non allo stesso modo a quello del mio credere o del mio sapere» (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, I, 972; p. 273).

Più generale sembra il nesso «fra aspetto e fantasia» (*ivi*, II, 507; p. 459).

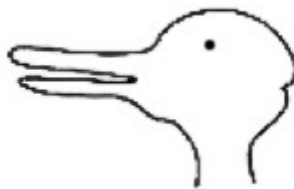
Sembrerebbe che «il vedere un aspetto» sia un vedere, ma anche qualcosa di «affine al pensare» (*ivi*, II, 544, p. 466); eppure, Wittgenstein distingue tra il vedere di volta in volta cose diverse, e l'interpretare in modo diverso ciò che si vede: egli propende, nel caso del "vedere aspetti", per la prima ipotesi, perché «l'interpretare è un pensare, un agire» (*ivi*, II, 546; p. 467).

Dunque, il *vedere di volta in volta cose diverse* è altro dall'interpretare, e il vedere "altrimenti" non può essere l'esito di un mero interpretare, né è *tout court* un pensare. Il "vedere altrimenti" viene prima dell'interpretare. Prima di interpretare – prima che l'interpretazione abbia senso – bisogna "aver visto" diversamente. Il pensiero può bensì evocare un aspetto diverso, ma non è tutto.

Wittgenstein riassume così:

«che si possa evocare un aspetto attraverso dei pensieri, è estremamente importante, benché non risolva il problema principale. È come se l'aspetto fosse l'eco inarticolata di un pensiero».<sup>10</sup>

Dopo aver considerato l'esempio della figura-rebus, si noti che esso va tenuto distinto da un altro classico riferimento wittgensteiniano, la testa Lepre-Anatra.



Qui non c'è un groviglio insensato di linee. L'osservatore che non conoscesse l'aspetto della lepre, non potrà vedervi una lepre.<sup>11</sup> Se l'immagine fosse inserita su uno sfondo di lepri o di anatre,<sup>12</sup> probabilmente il *riconoscere* nella figura ambigua una lepre oppure un'anatra sarebbe condizionato dallo sfondo-contesto.

<sup>10</sup> Wittgenstein (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, I, 1036; p. 287).

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, I, 76.

<sup>12</sup> Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*, II, xi).

Chi, osservando per la prima volta l'immagine, vi vede una lepre, non dirà: "Vedo questa immagine come una lepre". Dirà, invece: "Vedo una lepre" (cfr. *Ricerche filosofiche*, II, xi). Accade lo stesso quando, vedendo una forchetta su un tavolo, non si dice: "Vedo questa come una forchetta". Così, un bambino (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, I, 412) non capirebbe chi, in presenza di un tavolo, gli dicesse: "Vedo questo come un tavolo".

Se invece c'è stato un cambiamento d'aspetto – se l'osservatore vedrà una lepre dove prima vedeva un'anatra – allora gli capiterà di dire: "Vedo questo come una lepre", oppure "Ora vedo una lepre".

Un altro esempio:

«... [o]sservo un volto, e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. Vedo che non è cambiato, tuttavia lo vedo in modo diverso».<sup>13</sup>

Riusciamo a vedere *in modo diverso* (cose diverse) in un'immagine di cui possiamo dire, al tempo stesso, che non è cambiata. Nel vedere l'una o l'altra figura-immagine, non cambia l'*immagine* ma l'organizzazione della relazione tra l'immagine e il punto di vista.

Riprendendo l'esempio del bambino – che non capirebbe la frase "vedo questo come un tavolo" in presenza di un tavolo – è il caso di fare una considerazione aggiuntiva. Un bambino può vedere una scopa come un cavallo o un bastone come un fucile: giocando, accedendo al mondo dell'illusione e delle metafore del gioco, per lui ha senso, in presenza di un bastone, la frase "vedo questo come un fucile (come qualcosa di diverso da un bastone)".

### **L'impressione di familiarità e il vedere linee chiuse dove non ce ne sono**

In *Zettel*, Wittgenstein formula una domanda decisiva per i temi che abbiamo discusso:

«198. Posso sbarazzarmi dell'impressione di familiarità, dove questa c'è, ed aggiungerla con il pensiero, dove non c'è?». <sup>14</sup>

Ciò vorrebbe dire, ad esempio, che vedendo il volto di un amico, mi pongo il problema dell'aspetto che quella faccia potrebbe avere vedendola come la faccia di un estraneo. Forse, sbarazzarsi della familiarità «potrebbe voler dire ricordarsi dell'impressione che ho avuto quando ho visto quella faccia per la prima volta» (*Zettel* 200; 1986: 44). Ma non era la stessa faccia. Nel caso della familiarità di un volto, poi, tentare di sbarazzarsene non è come dire: "immagina che questo tavolo marrone sia blu". Del resto – osserva Wittgenstein – non si capisce cosa voglia dire "separare la *familiarità*" dall'*impressione che si ha del volto*.

Per "sbarazzarsi della familiarità" non basta il solo pensiero. Ciò vale, come si è visto, anche per la familiarità che può assumere un aspetto veduto in un groviglio caotico di linee. L'aspetto *istituito* può diventare così familiare, da farne dimenticare l'origine, e da apparire irrevocabile.

Ancora in *Zettel* (371), Wittgenstein si chiede «che aspetto avrebbe una società che non giocasse mai molti dei nostri giochi linguistici» (Wittgenstein 1986: 82). Potremmo pensare tale società come priva di ordine, anziché come dotata di un ordine (seppur primitivo). Inoltre, «[...] concetti diversi dai nostri, anche se affini ai nostri, potrebbero sembrarci *molto* strani; cioè deviazioni dal solito, che tendono *in una direzione insolita*» (*Zettel* 373; 1986: 82).

Dove un osservatore è sicuro, un altro può essere *insicuro* (*Zettel* 374). Da un'educazione completamente diversa potrebbero anche venire «[...] concetti completamente diversi» (*Zettel* 387; 1986: 84); la vita scorrerebbe in modo diverso, e sarebbero diversi gli interessi.

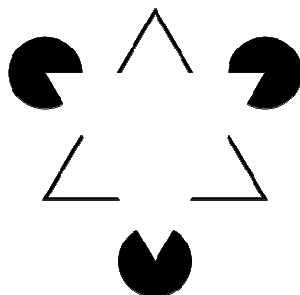
Si potrebbe arrivare a ritenere che gli uomini che parlano giochi linguistici e forme di vita completamente diversi – e nella storia è capitato – non abbiano alcunché di umano, perché «[...] per noi sarebbe assolutamente impossibile comunicare con loro. Neppure come comunichiamo con un cane» (*Zettel* 390; 1986: 85).

Ne verrebbe una separazione noi-loro molto netta. Nonostante le identità siano, sia sul piano biologico che su quello culturale, linee *aperte*, evolute per commistioni, l'osservatore appartenente

<sup>13</sup> Wittgenstein 1953; 1999: 255.

<sup>14</sup> Wittgenstein 1986: 44.

a un insieme di giochi linguistici e di forme di vita può tendere a vedere come *chiusa* la linea di contorno delle proprie credenze e delle proprie pratiche (la propria identità). Certo, ci sono delle linee di distinzione, delle separazioni. Ma la chiusura (l'effetto di un "bianco più bianco" o di un "uomo più uomo") può essere la conseguenza di un'illusione analoga a quella del *triangolo di Kanizsa*. Si vedono linee chiuse dove non ce ne sono.



L'illusione dei confini identitari implica forse una proiezione analoga a questa. Lo stesso vale per come certe tradizioni vengono comunicate e legittimate partendo da un meccanismo retorico proiettivo: un insieme di *accadimenti* viene posto come una *datio* originaria – anche da un principio extra-umano ed extra-storico – che inaugura, traccia e al tempo stesso prescrive i confini del concesso e del proibito.<sup>15</sup> Si può dimenticare che l'istituto deriva da un "vedere" umano istituente, cosicché l'istituto appare irrevocabile in quanto "vero", "unica via" possibile. Si pensi ai casi della *traditio* religiosa: nonostante i *tradentes* intervengano storicamente sul *traditum* con aggiustamenti e interpretazioni, l'aspetto di un universo di senso *compiuto e circoscritto* permane.<sup>16</sup>

L'illusione si distingue dall'inganno in quanto persiste nonostante se ne prenda consapevolezza. Vedere "aperte" linee che appaiono chiuse, e mantenere la capacità di vedere altrimenti (altri aspetti), ha a che fare con l'esperienza estetica e con la pratica delle metafore, portando l'esperienza estetica verso una sospensione – per quanto temporanea – del *sense-making* istituito. Così, l'esperienza estetica, in quanto è esperienza della sospensione dell'adesione letterale alle rappresentazioni "disponibili" e abituali, mantiene aperto il confine tra familiare e non familiare: in essa si palesa il carattere divenuto e diveniente dell'istituto, e i processi del *sense-making* possono riconfigurarsi in quanto possono per un istante essere sospesi.

## Bibliografia

Arielli-Scotto (1998): E. Arielli-G. Scotto, *I conflitti. Introduzione a una teoria generale*, Bruno Mondadori, Milano 1998

Gibson (1979; 1999): J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Muffin, New York 1979; *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999

Köhler (1947; 1961): Wolfgang Köhler, *Gestalt Psychology*, Liverlight, New York 1947; *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961

Lewin (1951): K. Lewin, *Field Theory in Social Science*, Harper & Row, New York 1951; trad. it., *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna 1972

Morelli (2006): U. Morelli, *Conflitto. Identità, interessi, culture*, Meltemi, Roma 2006

<sup>15</sup> Sul tema della tradizione, cfr. F. Squarcini, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze U.P.-Munshiram Manoharlal 2005; il saggio *Tradens, Traditum, Recipients. Introductory Remarks on the Semiotics, Pragmatics and Politics of Tradition*, pp. 11-38.

<sup>16</sup> Al riguardo, si dovrebbe approfondire la fenomenologia del sacro (anche in accezione non religiosa, in locuzioni per cui si dice che qualcosa è "sacro" per intendere che è da ritenersi fondativo, indiscutibile, immodificabile).

- Morelli-Weber (2003): U. Morelli, C. Weber, lemma *Conflitto*, in U. Telfener-L. Casadio (a cura di), *Sistemica*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Schelling (1960): T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960; 1980<sup>2</sup>
- Seligman (1977): D. B. Seligman, *Wittgenstein on Seeing Aspects and Experiencing Meanings*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 37, 1977, pp. 205-217
- Von Neumann-Morgenstern (1944): J. Von Neumann-O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944
- Wittgenstein (1986): L. Wittgenstein, *Zettel*, ed. it. a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1986
- Wittgenstein (1953; 1999): L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it.
- Wittgenstein (1980; 1990): L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), trad. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990