



FILOSOFIA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN

XXIX

CICLO DEL CORSO DI DOTTORATO

Il quietismo in Wittgenstein.
Prospettive e problemi oltre la disputa

Titolo della tesi

Marco Polverini

Nome e Cognome del dottorando

Rosa Maria Calcaterra

Docente Guida/Tutor: Prof.

Anselmo Aportone

Coordinatore: Prof.

Indice

Introduzione	p. 4
Capitolo 1 - Quietismo: ragioni logiche, etiche ed estetiche	p. 16
. <i>Problemi ermeneutici del testo wittgensteiniano: scrittura e stile filosofico</i>	p. 17
. <i>Forma e vita: i giovani Lukács e Wittgenstein e la Kierkegaard Reinassance</i>	p. 28
. <i>Il tentativo di mettere il mondo fuori gioco</i>	p. 40
Capitolo 2 - Quietismo retorico	p. 58
. <i>Quietismo retorico: uno stile filosofico</i>	p. 60
. <i>La decenza, ovvero un'alternativa possibile alla grandiosità</i>	p. 63
. <i>Naturalezza, ovvero le qualità mimetiche della scrittura</i>	p. 77
. <i>Utilità e vitalità, ovvero a modello delle pratiche linguistiche nell'ordinario</i>	p. 91
Capitolo 3 - Quietismo antropologico: l'immanenza delle pratiche umane (esperienza religiosa e forma di vita)	p. 126
. <i>La sopravvivenza del soggetto e dell'esperienza nel Tractatus</i>	p. 127
. <i>La questione del Mistico: un modello di risoluzione</i>	p. 132
. <i>Wittgenstein e James: genealogia del quietismo antropologico</i>	p. 148
Conclusioni	p. 164
Bibliografia	p. 170

Introduzione

Il termine quietismo (*quietism*, *Quietismus*) ha una lunga tradizione nel dibattito teologico della religione cristiana¹. È stato utilizzato, soprattutto nel cristianesimo del mondo latino (Italia, Spagna e Francia), per indicare un movimento spirituale del XVII secolo, i cui rappresentanti si prefiggevano il compito di raggiungere le verità rivelate dalle Sacre Scritture, attraverso una via, pratica ed esperienziale, privilegiata ed immediata: quella mistica. Il termine è stato poi utilizzato (sempre in ambito religioso) come sinonimo di atteggiamento mistico, e fu applicato anche in area protestante. Formulato dalle autorità ecclesiastiche e dai custodi della dottrina, il termine aveva una chiara accezione dispregiativa, indicava l'asistematicità e la propensione egologica alla fede.

Il concetto in filosofia, invece, appare in tempi recenti² ed eredita comunque una pesante ipoteca, in quanto coloro che lo utilizzano applicano tale termine con l'intento di individuare un determinato atteggiamento filosofico, in un'accezione chiaramente negativa, molto simile a quella in uso in ambito religioso. Wittgenstein è considerato il capostipite di questo *movimento* filosofico. Chi imputa l'aggettivo quietista al filosofo austriaco identifica nel suo metodo una *rinuncia*, esplicita e non, a formulare apposite tesi filosofiche. Tale

¹ Cfr. P. Zovatto, *Fénelon e il quietismo*, Del Bianco, Udine 1968; F. Molinari, *F. Borromeo e il quietismo*, in *Problemi di storia della Chiesa*, II, Dehoniane, Napoli 1982, 333-351; M. Marcocchi, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Studium, Roma 1983; M. Modica, *Infetta dottrina: Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Viella, Roma 2009.

² Cfr. Vincent Colapietro, *Permettere alle nostre pratiche di parlare per se stesse: Wittgenstein, Peirce e le loro linee di intersezione*, in Rosa M. Calcaterra (a cura di), *Pragmatismo e filosofia analitica*, Quodlibet, Macerata 2007.

rinuncia comporterebbe una forte delegittimazione della filosofia stessa, che si priverebbe in questo modo di un decisivo e preminente compito in ambito gnoseologico.

Il quietismo, quindi, in filosofia nasce da osservazioni che partono da un'angolatura prospettica che prevede già una distanza epistemologica dal fenomeno giudicato. Chi lo riconosce in espressioni filosofiche nel panorama contemporaneo si pone nei confronti del giudicato in maniera estrinseca ed estranea. Si deve a Leiter³ la prima formulazione della giustapposizione tra due atteggiamenti, ritenuti antitetici, nel panorama filosofico contemporaneo: quello *naturalista* da un lato e quello *quietista* dall'altro. La classificazione di Leiter, ha molti difetti, essendo eccessivamente schematica, e risente profondamente di questa visione estrinseca al quietismo; egli stesso, seguendo il suo schema, è un *naturalista* in filosofia.

Leiter ha semplicemente dato forma ad un complesso di giudizi e pregiudizi che erano stati già esercitati nei confronti del pensiero di Wittgenstein. Il giudizio della filosofia di Wittgenstein come filosofia quietistica, in particolar modo, era stato espresso da Popper⁴. Il singolare attacco a Wittgenstein (singolare perché tutto concentrato nelle note del testo e perché in definitiva è riconosciuta a questi una pericolosità filosofica, politica e sociale) e al suo modo di concepire l'attività filosofica, è costruito su una sequenza di aggettivi, quali esoterico, mistico e olistico, che fornisce gli elementi di base per la valutazione quietistica della filosofia dell'autore del *Tractatus logico-philosophicus*. Nonostante sia riconoscibile più di un pregiudizio in questo tipo di analisi, nelle argomentazioni di Leiter e Popper si può rintracciare la ragione di questa contrapposizione e incompatibilità tra i due approcci. La posizione del quietista, in queste analisi, si differenzia radicalmente da quella del naturalista, soprattutto per una quanto mai distante concezione del problema filosofico. Secondo questa prospettiva il naturalista affronterebbe il problema filosofico dalla stessa posizione dello scienziato, o del matematico, rispetto al proprio problema, mentre il quietista concepirebbe la natura del problema filosofico nient'altro che come un fraintendimento intorno al linguaggio.

³ Cfr B. Leiter (a cura di), *The future for philosophy*, UP, Oxford 2004.

⁴ Cfr. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies. The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1945, tr. it. D. Antiseri, *La società aperta e I suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, Armando editore, Roma 1974, 391-392.

Questa contrapposizione intorno alla natura del problema filosofico emerge anche dai verbali del *Moral Science Club* dell'ottobre e del novembre del 1946⁵, dove attraverso un confronto tra Popper e Wittgenstein, ebbe modo di confliggere direttamente. Il fraintendimento fu reciproco, per gli interessi di questo studio però è utile fare questa premessa per delucidare le ragioni dei *naturalisti* e comprendere così l'esternalità della definizione di quietismo.

Popper attribuisce anche in quell'occasione un esoterismo implicito all'indagine filosofica del linguaggio, riconosce i meriti a questo tipo di ricerca per aver chiarito aspetti importanti sulle condizioni di senso, ma ritiene che sia utile solo a un livello preliminare (sia per l'individuazione che per la risoluzione del problema filosofico). In queste osservazione c'è un chiaro travisamento delle finalità della filosofia del linguaggio e in maniera specifica del metodo di Wittgenstein, che viene qualificato come metodo che cerca *definizioni* per fini linguistici⁶. Questo non toglie che nel giudizio di Popper ci siano delle prese di posizione rispetto a manifeste caratterizzazioni del metodo di Wittgenstein, quali ad esempio la distinzione radicale tra l'attività filosofica e quella scientifica, che non permette relazioni di contiguità, che il filosofo austriaco era ben lungi dal mettere in discussione.

Seguendo per comodità la schematizzazione proposta da Leiter, al filone *naturalista*, va riconosciuto il merito di aver indicato una incompatibilità a carattere sistematico nella filosofia contemporanea (ovviamente non l'unica e nemmeno così rigidamente articolata). Il quietismo da questi rappresentato lo possiamo definire quietismo *esterno*, quindi il quietismo identificabile con la visione di un atteggiamento filosofico osservato dall'esterno e giudicato sulla base di una proiezione di criteri selettivi, impliciti a tale rappresentazione.

Questo lavoro non si occuperà di analizzare tale quietismo, per il quale è sufficiente porre questa premessa introduttiva al lavoro. Piuttosto questo lavoro si occuperà di descrivere e delucidare il quietismo *interno*, ovvero il quietismo che si tenta di osservare, quanto più possibile, da una posizione dall'interno, per dischiuderne le molteplici possibilità di significato.

⁵ Cfr. L. Wittgenstein (a cura di B. McGuinness), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and documents 1915-1951*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2008, tr. it. A. Bottini, *Lettere 1911-1951*, Biblioteca Filosofica, Adelphi Edizioni, Milano 2012, p. 349-351.

⁶ Wittgenstein risponderà che il fine linguistico non è compreso nel suo metodo, in quanto la descrizione dell'uso linguistico è presentato a chi il significato già lo conosce.

Ma non si è detto tutto sulla storia del quietismo, al fine di una delimitazione compiuta dell'accezione *esterna*, in questa introduzione. Oltre a ciò che è stato anticipato la storia del termine “quietismo”, limitatamente alla sua accezione filosofica, è una storia di profonde incomprensioni e fraintendimenti, disseminati per lo più intorno alle sospensioni enigmatiche che Wittgenstein lasciò impresse alle sue soluzioni. Una su tutte il finale del suo primo lavoro. Wittgenstein era consapevole che le sue soluzioni non avrebbero soddisfatto altri appetiti filosofici. Il termine quietismo nasce proprio per il tentativo di dare un nome e una definizione ad un atteggiamento filosofico di cui non si è riusciti (o non si è voluto riuscire) a venire a capo. Chi si giovò, in qualche misura, di queste soluzioni ne fraintese le finalità⁷ (oltre a fraintenderne, in alcuni casi, il *framework*) e chi giudicò tali soluzioni inefficaci o addirittura improprie per il compito di un filosofo, finì proprio per coniare il termine di cui si occupa questa indagine. La differenza tra chi fraintese e chi si rifiutò più nettamente di comprendere è la stessa che intercorre tra chi ritiene utile, se non indispensabile, la svolta analitica tramite la filosofia del linguaggio e chi ne ridimensiona i risultati e l'opportunità; i primi – approfittando del fatto che il lavoro di Wittgenstein si sviluppò su un'analisi esclusiva delle modalità di rappresentazione del linguaggio e dei suoi usi – seppero riutilizzare alcune porzioni specifiche della sua opera, spesso travisandone il senso complessivo; i secondi – calcolando dalla loro prospettiva i costi e i benefici di questo stile filosofico, che mentre dotava di soluzioni specifiche (non ultimative, perché secondo la loro concezione espressione di un approccio “linguistico” al problema filosofico) profondeva al contempo vaste zone d'ombra – decisero di etichettarlo come atteggiamento quietistico per prenderne distanza complessivamente.

Le zone d'ombra, i punti enigmatici focalizzati, sono gli stessi; a cambiare è la valutazione: se per gli uni erano il segno di un'idiosincrasia, di un vezzo (quasi) artistico di una personalità della quale si riconoscevano il genio e il carattere non convenzionale, sulle quali quindi si poteva soprassedere più o meno a fatica (Russell nell'introduzione al *Tractatus logico-philosophicus* opera di Wittgenstein parlò di «*intellectual discomfort*» di fronte alle regioni inesprimibili ipotizzate nel testo), per gli altri segnavano il punto di non ritorno di un tipo di filosofia ripiegata su stessa e incapace di individuare e far fronte a quelli che erano gli autentici problemi filosofici. Come testimonia anche un'approssimativa confidenza con le biografie dei due gruppi, classificati qui in una precipua suddivisione intorno alla definizione

⁷ Sono i casi di Russell, in primo luogo, e secondariamente degli esponenti del Circolo di Vienna.

del tema del quietismo, la conoscenza diretta dell'autore del *Tractatus logico-philosophicus*, oltre che della sua opera, si rivela essere un elemento determinante nella collocazione da un lato o dall'altro di tale ripartizione, a prova del fatto che chi intrattenne rapporti intellettuali diretti con Wittgenstein ebbe tutto l'interesse a beneficiare, in un modo o nell'altro, del suo lavoro, anche compiendo evidenti travisamenti⁸. Questo argomento, che può sottintendere l'attribuzione di forti implicazioni personalistiche presenti nell'opera di un fondamentale filosofo del Novecento, è da prendere in considerazione soltanto nella misura in cui tiene conto della peculiarità effettiva dell'autore, che si può delineare nel confronto con la maggior parte dei filosofi che la letteratura secondaria è abituata a trattare, un autore che di fatto in vita pubblicò soltanto tre scritti: un trattato ancora oggi indagato sotto nuove e proficue prospettive, un breve saggio di osservazioni logiche e una lettera di poche righe scritta al direttore di una prestigiosa rivista.

È ormai ampiamente accettato che a tale succinta ma polisemica opera (polisemia che appartiene quasi interamente al *Tractatus logico-philosophicus*) corrisponde una mole considerevole di scritti tratti da lezioni, conversazioni e annotazioni (personali e non) di cui la critica secondaria si è voluta e dovuta avvalere per l'interpretazione del più generale pensiero del filosofo. L'intensa attività didattica, seppur discontinua, come gli energici e fitti scambi intellettuali che intrattenne con colleghi e figure rilevanti in molteplici discipline (si pensi ai rapporti con economisti di primo piano quali Keynes e Sraffa), sono stati ritenuti negli anni sempre più indispensabili per restituire in maniera più complessiva e sfaccettata la cifra del pensiero di Wittgenstein. L'autore del *Tractatus logico-philosophicus* è senza dubbio il filosofo che risulterebbe in cima ad un'ipotetica classifica che correlasse la capacità di incidere dei filosofi nel dibattito accademico del Novecento (e non solo probabilmente) in rapporto al numero dei lavori pubblicati in vita.

Una delle principali ragioni del fraintendimento dell'opera di Wittgenstein, consiste nel fatto che tale lavoro avanzava, proprio laddove indicava una chiara e nuova strada per la prassi filosofica, delle pesanti condizionali sull'utilizzo del metodo stesso e sulle presunte possibilità di una sua applicazione (o estensione). Ma soprattutto non forniva, perché secondo

⁸ Fu lo stesso Wittgenstein nella lettera al direttore di *Mind* del 1933 a invitare i lettori della sua opera a sospendere il giudizio sulle sue idee nel caso questo si fondasse esclusivamente sulla base della lettura delle opere pubblicate o sulla base di commenti altrui sulla sua opera, poiché data la difficoltà che manifestava nel mettere per iscritto in forma "chiara e coerente" tali idee, il giudizio avrebbe avuto necessariamente un carattere approssimativo.

la concezione del suo ideatore era logicamente impossibile fornirla, una giustificazione o fondazione rigorosa al metodo stesso. Non era possibile rendere *dottrina* il metodo.

Il filosofo austriaco, al netto di tutte le significative divergenze concettuali che marcarono una distanza tra lui e i primi interpreti (ovvero quelli che erano più interessati ad un utilizzo in positivo del suo metodo), diede forma esplicita a istanze che nella prassi filosofica si stavano imponendo lentamente e verso le quali si nutrivano considerevoli aspettative. Con la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein riteneva certo soddisfare tali aspettative, ma soltanto nella misura in cui queste avrebbero coinciso con le proprie esigenze filosofiche. Tali esigenze, che il lavoro tenterà di presentare quanto più compiutamente possibile, non erano solo ed esclusivamente di carattere logico-epistemologico. Wittgenstein intendeva realizzare queste ultime congiuntamente – nello stesso tempo e spazio – ad altre istanze, di natura apparentemente eterogenea: quelle etico-esistenziali e quelle estetiche. Questo complesso di esigenze, su una scala di valori ideale del filosofo, probabilmente sopravanzava quei determinati risultati, così attesi, dalle comunità filosofiche con cui fu a contatto.

Nonostante i pensatori della corrente definita *naturalista* all'inizio dell'introduzione, abbiano frainteso in misura maggiore l'opera del filosofo viennese, rappresentano una prospettiva più speculare, e quindi per gli obiettivi di questa premessa, più utile per un'identificazione iniziale più netta e pertinente del quietismo di Wittgenstein. La ragione principale di ciò sta nell'affermazione del carattere globale del quietismo. Se infatti al termine quietismo corrisponde effettivamente un atteggiamento filosofico riconoscibile negli scritti e nel pensiero di Wittgenstein questo come risulterà non può essere ridimensionato ad un aspetto specifico ed isolabile del pensiero del filosofo, ma deve essere necessariamente afferrato come qualcosa di molto più esteso e complessivo, qualcosa che, come i suoi detrattori sostengono, deve essere interamente preso o lasciato. Se per i rappresentanti del Circolo di Vienna e per tutti quelli che credevano in qualche modo di proseguire il solco tracciato da Wittgenstein, quello che oggi definiremmo quietismo è appunto accessorio rispetto alla rilevanza delle "teorie" e "metodi" che questi mise a disposizione della nascente filosofia analitica, per autori come Popper e i suoi predecessori l'inclinazione quietistica era ed è da prendere assolutamente sul serio, per metterne a punto le giuste contromisure e infine rifiutarla totalmente.

Ma queste regioni inesprimibili dell'opera (*"the mystical, inexpressible region"*), non era certo possibile interpretarle come accessorie o marginali rispetto alla generale costruzione del *Tractatus logico-philosophicus*, sia perché a questi l'autore riservò topologicamente la conclusione dell'opera, e sia perché presentò le proposizioni finali (in misura via via crescente, nel finale, le proposizioni si elevano verso il raggiungimento e sospensione sul limite del linguaggio) come nient'altro che il naturale ed inevitabile risultato del procedere rigoroso, di quella stessa prassi analitica così attesa e stimata da una consistente parte della comunità filosofica.

Se l'obiettivo del trattato era quello di descrivere le proprietà che presiedono alla peculiare forma di rappresentazione del nostro linguaggio, questo poteva essere raggiunto soltanto spostando l'obiettivo su un altro piano. Per descrivere la forma logica o i particolari sistemi di proiezione della realtà, che abbiamo in uso con il nostro linguaggio, dovremmo poter disporre di un metalinguaggio. Tutta l'opera è pervasa dalla polarità dei termini *dire/vedere*, le proprietà delle proposizioni logiche possono essere infatti *viste* ma non certo *dette*, per essere dette bisognerebbe disporre di un altro linguaggio, un linguaggio non logico, ovvero alieno alle nostre stesse forme logiche. Su questo punto Wittgenstein tornerà anche nel 1929 in uno dei tre scritti non postumi, ovvero *Some Remarks on Logical Form* in cui affermerà esplicitamente che il simbolismo di cui disponiamo prevede precisi metodi di proiezione della realtà dai quali è impossibile emanciparsi, metodi che utilizziamo costantemente ma che ci risulta impossibile descrivere. Soltanto queste annotazioni di Wittgenstein dimostrano con il *Tractatus logico-philosophicus* venisse frustrata un'applicazione positiva delle tecniche filosofiche.

What, after all, can be the only forms of atomic propositions, and to answer, e.g., subject-predicate and relational propositions with two or more terms further, perhaps, propositions relating predicates and relations to one another, and so on. But this, I believe, is mere playing with words. An atomic form cannot be foreseen. And it would be surprising if the actual phenomena had nothing more to teach us about their structure. To such conjectures about the structure of atomic propositions, we are led by our ordinary language, which uses the subject-predicate and the relational form.⁹

⁹ L. Wittgenstein, *Some Remarks on Logical Forms*, in *Knowledge, Experience and Realism*, Aristotelian Society Supplementary, Volume 9, Harrison and Sons, Londra 1929, p. 162.

Di certo il *Tractatus logico-philosophicus* non dava adito a strumentalizzazioni del contenuto espresso nell'opera, la proposizione 6.53 chiarisce perentoriamente che la filosofia non può essere dottrina ("The right method of philosophy would be this: To say nothing except what can be said, *i.e.* the propositions of natural science, *i.e.* something that has nothing to do- with philosophy... This method would be unsatisfying to the other—he would not have the feeling that we were teaching him philosophy") e che un utilizzo positivo delle tecniche filosofiche contenute in esso era da escludere. In una modalità, qui, tutt'altro che cifrata, Wittgenstein chiariva che un'applicazione tecnica e parziale del suo lavoro era legittima ma insoddisfacente, almeno per le sue ambizioni e per le ambizioni dell'opera, che non erano né più alte o più basse rispetto a quelle di chi avrebbe voluto farne un compendio di nuove tecniche filosofiche, ma erano semplicemente di un'altra natura.

Il ricorso al silenzio di Wittgenstein nel finale dell'opera innesca un tipo di strategia, nuova nel panorama filosofico contemporaneo, che rappresenterebbe il primo indizio di una inclinazione quietistica del suo metodo. Questo lavoro, nonostante le pesanti ipoteche sul concetto presentate all'inizio dell'introduzione, intende prendere per *buono* il termine, riconoscendone una validità, seppur rovesciandone prospettivamente il punto di osservazione. Per questo motivo lo studio articolerà la descrizione del quietismo (*interno*) partendo dalla profondità delle ragioni logiche che sfociano in suddetto atteggiamento, argomento questo che ha caratterizzato fino ad oggi il dibattito sul tema, per estenderlo a nuove applicazioni. Tali nuove applicazioni rappresentano un prolungamento della strategia quietista in ambiti, altrettanto profondi quanto il logico secondo la visione di Wittgenstein, ovvero l'etico e l'estetico.

Nel primo capitolo verrà presentata una possibile ricostruzione dell'intreccio tra le istanze logiche – che sono considerate nel tutto l'arco del lavoro il punto di partenza, anche rispetto allo stato dell'arte del tema nella letteratura secondaria – quelle etiche e quelle estetiche, in atto nella soluzione quietistica nel finale del *Tractatus logico-philosophicus*.

Si affronteranno poi, nello specifico, rispettivamente nel secondo capitolo le istanze estetiche (quietismo retorico) e nel terzo quelle etiche (quietismo antropologico). Nel secondo capitolo il quietismo sarà trattato in sovrapposizione con i temi che hanno condotto Wittgenstein, dopo il ritorno alla filosofia, alla rivisitazione del suo metodo, rinnovato anche da un punto di vista stilistico. Questo adattamento a un nuovo modo di *vedere* i problemi

filosofici, viene accompagnato dall'implementazione di un nuovo stile descrittivo. Tale stile, in termini di scrittura, identificabile con lo strumento filosofico dell'*osservazione*, sarà l'oggetto di studio del capitolo, capitolo che parallelamente presenterà la visione estetica di Wittgenstein, ricostruita sulle riflessioni in ambito artistico ed espressivo.

Questa visione stilistico-estetica sarà nominata *quietismo retorico*, e verrà presentata attraverso questo lavoro sulla base dello studio di quattro termini ricorrenti nel glossario di Wittgenstein (decenza, naturalezza, utilità e vitalità), quando questi si esprime principalmente sull'arte e sulle espressioni artistico-letterarie. L'ipotesi di questo capitolo è che parallelamente alle riflessioni di carattere estetico, Wittgenstein stesse preparando un nuovo stile filosofico, che si distinguesse profondamente dall'argomentazione tradizionale e da quella promossa nei circoli analitici dell'epoca.

Nel terzo e ultimo capitolo invece si tornerà sulla questione del mistico del *Tractatus logico-philosophicus*, verrà presa in considerazione l'accezione *pragmatica* del termine, se ne indagheranno le profonde motivazioni che condussero Wittgenstein a formulare questo singolare tipo di soluzione, chiamando in gioco gli effetti che tale soluzioni implicherebbe. Verrà proposto in questo capitolo un tentativo di decifrazione del silenzio che incombe sull'ultima parte dell'opera, valutando criticamente l'interpretazione conferita al termine dalla lettura risolta (in particolar modo quella di Diamond). Di questa interpretazione se ne utilizzerà, in maniera eterodossa, appieno soltanto la chiave esegetica *terapeutica*, sarà sottoposta a critica invece quella prettamente risolta, ovvero quella che risponde alla valutazione del nonsenso in Wittgenstein. Per far questo si rivelerà necessario valutare preliminarmente il carattere delle riflessioni religiose di Wittgenstein, per chiarire se questi fosse stato sollecitato alla "svolta mistica" anche da esigenze di carattere etico. Nella tesi sostenuta nel capitolo, si ritiene, in merito alle riflessioni sul fenomeno religioso, che Wittgenstein tentasse con esse di dar conto ai problemi di carattere etico. Per dirimere la questione sarà di importanza centrale indagare i significati che Wittgenstein elaborò con la lettura di *The Varieties of Religious Experience* di James, lettura che Wittgenstein stesso definì, nel periodo in cui scriveva il *Tractatus logico-philosophicus*, di notevole aiuto in più occasioni. La lettura infatti si svolge in un momento decisivo, in uno snodo importante, mentre il filosofo austriaco è attraversato da tensioni di varia natura, nel mezzo di una condizione problematica, non solo epistemologica, ma anche e soprattutto esistenziale (*Lebensproblem*). Per mostrare un senso attraverso l'uso di questi significati (etici), fu

necessario per Wittgenstein approdare ad una concezione del senso *interna*. Ipotesi questa che rimanda all'atteggiamento quietistico della filosofia di Wittgenstein, possibilità che sarebbe stata rafforzata dal modello descrittivo che James usa nella sua opera, in una modalità che si chiarirà nelle pagine finali del capitolo.

Questo ritorno, sintetico, alla condizione di partenza (il *das Mistische*), è funzionale ad una riqualificazione a carattere antropologico del quietismo. In questo caso con quietismo antropologico si qualificherà l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti dell'indicibilità (*esterna*) delle pratiche umane, verso le quali si pronuncerà a sostegno di una infondatezza di tutti i tentativi di darne conto attraverso *spiegazioni*. Tale atteggiamento intellettuale si rivelerà molto affine a quello che James illustrerà con la descrizione delle varie forme delle esperienze religiose.

Con il ritorno all'attività filosofica, infatti, il filosofo austriaco allargherà lo sguardo, gradualmente, verso un orizzonte dell'esperienza di senso sempre più esteso (a tutte le cosiddette pratiche linguistiche). Di fronte alla vastità di queste esperienze Wittgenstein reagirà nell'unica maniera che ha ritenuto legittima, ovvero accogliendone, quietisticamente, la datità («Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – forme di vita»¹⁰).

Questa potremmo intenderla come la risposta da parte di Wittgenstein, alle pretese teoretiche dell'atteggiamento della filosofia *naturalista*, così come viene formulata da Leiter: ovvero il rifiuto del modo obiettivante del guardare alle pratiche umane (classici esempi sono le critiche del filosofo austriaco a Frazer e a Freud).

In sintesi, con questo studio, si tenterà di mostrare i molteplici significati e declinazioni del quietismo in Wittgenstein, andando a ribaltare la prospettiva esterna e ristretta entro la quale è stato collocato da interpreti di un'altra, e a quanto pare opposta, concezione della filosofia. Ma, è bene chiarire, che, sebbene lo studio tenda ad analizzare il quietismo in maniera complessiva, non si ritiene che questo sia un atteggiamento pervasivo che compenetri tutta l'attività filosofica di Wittgenstein. Piuttosto il compito di questo lavoro è tentare di delucidare come e quando la strategia quietista venga chiamata in gioco dal filosofo austriaco. In questo senso si può utilizzare il quietismo anche come gradiente (ulteriore) per una

¹⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, tr. it. R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Giulio Einaudi editore, Torino 1999, p.295.

valutazione delle discontinuità e continuità dell'autore del *Tractatus logico-philosophicus* (vedi l'interessante spunto che il quietismo offre, nella lettura dell'indicibilità in Wittgenstein: dall'ineffabilità del mistico iniziale, all'indicibilità delle proposizioni cardinali di quello finale).

Un'ultima precisazione metodologica in merito alla classificazione degli scritti di Wittgenstein. Tra il primo e il secondo capitolo, in maniera funzionale all'argomentazione riguardante il quietismo retorico, viene trattata la questione esegetica riguardante il *corpus* degli scritti di Wittgenstein. La questione è legata all'estrema eterogeneità tra il *Tractatus logico-philosophicus* (l'unico scritto che ha il carattere dell'opera, per i motivi che si chiariranno nei capitoli appositi) e i restanti scritti. Eterogeneità che non si ritiene casuale in questo lavoro, ma che è il frutto di articolate meditazioni in primo luogo sulla scrittura e quindi sulle possibilità di espressione della filosofia. Si è scelto quindi coerentemente con tale riconosciuta eterogeneità di indicare, per citare i passi, il numero delle proposizioni soltanto per quanto riguarda il *Tractatus logico-philosophicus*, mentre per tutti gli altri scritti i passi scelti verranno indicati con le pagine di riferimento, anche laddove nel testo si presentasse la numerazione delle proposizioni. La scelta è dettata dal fatto che la progressione stessa dei numeri da un lato ha un significato meditato, nell'altro caso no, il numero delle proposizioni avrebbe potuto infatti progredire, in quei casi, indefinitamente. Mentre nel *Tractatus logico-philosophicus* il numero totale e chiuso delle proposizioni costituisce un corpo integro e non casuale. Questa scelta non risponde all'intenzione di indicare una differenza sul valore tra i due tipi di scritti, ma piuttosto è perseguita per rappresentare un tentativo di valorizzare, nel modo più congruo, entrambe.

Quietismo: ragioni logiche, etiche ed estetiche

In questo primo capitolo d'apertura all'argomentazione, si tenterà di ricostruire la triplice trama delle motivazioni logiche, etiche ed estetiche, che nella loro interazione condurranno Wittgenstein al primo approdo alla strategia quietista. Tale approdo è rappresentato dal misticismo della conclusione dell'opera. Ma per tentare di interpretare tale primo approdo è necessaria una premessa, che viene costruita in questo primo capitolo, che possa fornire una cornice entro cui poter introdurre e valutare questi tre assi del pensiero di Wittgenstein (logica, etica ed estetica) in rapporto al tema del quietismo.

Il primo passo consiste in una considerazione a carattere esegetico sulla peculiarità dei lavori e del pensiero di Wittgenstein. La singolarità del *corpus* wittgensteiniano rende necessaria una presa di posizione circa la modalità esegetica con la quale distinguere e valutare opportunamente l'eterogeneità, non solo tematica, ma anche formale dei suoi scritti. C'è uno iato che distacca il *Tractatus logico-philosophicus* (da qui in poi brevemente *Tractatus*), formalmente e sostanzialmente, da tutto il resto degli scritti posteriori. Questa distinzione che verrà motivata nel capitolo, ovviamente non comporta una distinzione qualitativa, ma avanza una richiesta di comprensione differenziata del *corpus*. A rendere ulteriormente eterogeneo questo quadro è la constatazione, che è giusto esprimere, che per un filosofo come Wittgenstein, promotore di un concetto di filosofia intesa come attività, le

produzioni scritte e quelle orali, ovvero quelle intercorse in lezioni e conversazioni, godono di altrettanta dignità¹¹.

Quello che si vuole sostenere è che la differenza sostanziale e formale tra le due tipologie di produzioni scritte, può essere enucleata sia attraverso significazioni simboliche che materiali. La ragione di ciò risiederebbe nel fatto che tale differenziazione sia motivata da quelle esigenze logiche, etiche ed estetiche che Wittgenstein sviluppa a ridosso della stesura del *Tractatus* e che ne condizionano sia l'esito finale, che il giudizio dell'autore stesso, in merito ad esso.

Come seconda fase il capitolo tenterà di delucidare le tre istanze in rapporto al *Tractatus*, sia da un punto di vista interno (all'autore e all'opera e alle relazioni filosofiche che Wittgenstein allaccia con altri pensatori), sia approntando dei confronti con il clima culturale dell'epoca, nel quale Wittgenstein sviluppa tensioni di carattere epistemologico ed esistenziale, affini a quelle di altri pensatori coevi.

Infine, questo capitolo si chiuderà con una proposta di valutazione dell'interconnessione tra tali istanze. Secondo questa prospettiva, la mutua reciprocità delle esigenze logiche, etiche ed estetiche ha portato alla prima formulazione della strategia quietista (il mistico del *Tractatus*). Sempre secondo questa prospettiva, tale esito, congiuntamente al giudizio che Wittgenstein elaborerà nei confronti dell'opera, avrebbe prodotto, tra le sue conseguenze, una rivisitazione profonda degli aspetti formali e stilistici dei lavori del filosofo austriaco, successivi all'unica opera scritta durante la sua attività filosofica. Le implicazioni quietiste, come verrà chiarito anche nel capitolo successivo, accompagnano questo passaggio.

Problemi ermeneutici del testo wittgensteiniano: scrittura e stile filosofico

Se lo spazio tra vita e indagine filosofica di qualsiasi filosofo è in continua sovrapposizione e osmosi fino al punto di collasso rappresentato dall'opera, che da quel momento in poi ermeneuticamente deve vivere staccata e autonoma dall'originaria simbiotica fusione, nel caso di Wittgenstein l'interazione tra vita e indagine filosofica pone problemi

¹¹ Questa constatazione ha solo la funzione di aprire una parentesi sullo statuto dell'attività dialogica di Wittgenstein, ma questa propensione alla produzione orale non verrà analizzata in questo studio, sia per la difficoltà esegetica, sia perché esula dagli obiettivi di questo lavoro.

esegetici rilevanti dovuti all'unicità dell'opera, che, in quanto prodotto compiuto, astrasse un complesso di pensieri e tensioni che attraversarono per molti anni l'autore del *Tractatus*. L'attività filosofica di Wittgenstein di certo non si concluse con la stesura della sua unica opera, ma il fatto che al termine di questa stesura non pose più consapevolmente termine ad un lavoro (per molteplici e in parte insondabili motivi, sui quali è infruttuoso speculare) rilasciandone l'idoneità autoriale alla pubblicazione, costringe ad una mirata riflessione critica sul rapporto con la scrittura dell'autore del *Tractatus*. Non è interesse di questa tesi tentare di fornire ragioni plausibili della scelta del filosofo austriaco di non pubblicare in vita altre opere, la riflessione critica si baserà piuttosto sul diretto e fattuale confronto tra gli scritti post-*Tractatus* e il *Tractatus* stesso. Soprattutto, la riflessione verterà sulla necessità di utilizzare differenti categorie interpretative per analizzare due diverse tipologie di scrittura, raccolte nei due macro-insiemi costituiti dagli scritti pubblicati in vita, per autorizzazione dell'autore, da un lato, e gli scritti pubblicati *post-mortem*, senza l'autorizzazione dell'autore, dall'altro.

Fu Cavell il primo a promuovere la prospettiva di un'analisi filosofica che coincidesse con un'analisi del testo filosofico¹² e per primo propose l'idea che l'apporto della filosofia si qualificasse attraverso la dimensione testuale.

I will say first, by way of introducing myself and saying why I insist, as I will throughout the following pages, upon the *Investigations* as a philosophical text, that I have wished to understand philosophy not as a set of problems but as a set of texts.¹³

Sebbene la definizione di filosofia in termini testuali abbia sollevato delle perplessità soprattutto in ambito analitico – e in particolar modo se declinata in una versione estrema di questa prospettiva, come quella di Rorty in cui il testo filosofico è concepito alla stregua di un testo letterario dove l'istanza narrativa prevaricherebbe le altre istanze (specie quella gnoseologica) – è indubbio che la proposta di Cavell abbia contribuito in maniera decisiva alla comprensione della filosofia altresì come pratica esercitata da una determinata soggettività. Come afferma Gargani, attraverso Cavell la filosofia «rinuncia al fondazionalismo in nome di una filosofia che non avanza più tesi, che non è esposta alla verità o all'errore, che indaga il proprio essere, ossia il testo filosofico, che è la propria autointerrogazione, scoprendo contenuti di pensiero diversi o inesistenti e comunque

¹² Cfr. S. Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 3-5.

¹³ *Ivi*, p. 3.

differenti da quelli che il soggetto filosofico tradizionale riteneva di aver pensato»¹⁴. Per ragioni che verranno esposte dettagliatamente in un secondo momento, la prospettiva testuale si rivela essere tra le più appropriate al fine di favorire una comprensione della soggettività operante negli scritti di Wittgenstein, poiché supportata dal fatto che nelle sue opere, come ormai è stato ampiamente acquisito dalla letteratura secondaria¹⁵, è particolarmente attiva una tensione esistenziale ed estetica non sempre presente in tale misura nelle opere di altri filosofi. Ma, sebbene quindi tale prospettiva presenti evidenti vantaggi esegetici al fine di qualificare con più accuratezza la sfera della soggettività operante nel testo wittgensteiniano, non si intende in questa tesi sostenere che tale sfera abbia diritto ad un primato nell'individuazione delle prerogative del pensiero del filosofo viennese. La prospettiva testuale getta quindi luce su una sfera non eludibile (come invece vorrebbero approcci analitici ortodossi o più tradizionali) che altrimenti resterebbe in ombra, ma è considerata al pari di altri approcci adeguata a far emergere un certo tipo di istanza che si ritiene non sia l'unica e tantomeno quella preponderante. Se la filosofia di Cavell, come le parole di Gargani sopra riportate la definiscono, è una proposta per una filosofia non sottoposta alla verità o all'errore, lo stesso non può essere detto per la proposta filosofica di Wittgenstein. Come vedremo in seguito, il quietismo stesso implica sì una rinuncia ad una visione della filosofia come dottrina, quindi formulatrice di apposite tesi filosofiche, ma non per questo si sottrae al piano gnoseologico *tout court*. In questa prima fase dell'esposizione quindi si utilizzerà la prospettiva testuale per evidenziare questi caratteri interni agli scritti dell'autore del *Tractatus*; nella seconda parte invece verranno adottati altri modelli esegetici e prospettive più adatte a discutere implicazioni su un altro livello epistemico (gnoseologico).

Come sostiene Cavell nel testo filosofico si evince come un precipuo metodo filosofico, con i precipui problemi proposti e la componente tematica, non possano essere estrapolati (o *pre-compresi*) al di fuori della forma dell'opera, quindi non si può comprendere un metodo prima di aver compreso l'opera¹⁶. Oltre ai meriti sopra menzionati, è altrettanto bene evidenziare come questo approccio si riveli particolarmente calzante per l'analisi del metodo e del pensiero di Wittgenstein (dallo studio dei quali è nata la prospettiva testuale, come confessa il filosofo americano). La scrittura filosofica, come esprime in seguito in *Quest of*

¹⁴ A. G. Gargani, *Fondazionalismo e antifondazionalismo*, Enciclopedia Italiana - VII Appendice (2007).

¹⁵ Cfr. S. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London and NY 1990; R. Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, Penguin Books, London 1991; S. Cavell, *This New Yet Unapproachable America. Lectures After Emerson After Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque 1989.

¹⁶ Cfr. S. Cavell, *The Claim...* Op.cit., p. 3.

the Ordinary, è testimonianza ed esemplificazione di una vita filosofica¹⁷, quindi ogni scritto filosofico sarà paradigmatico in misura differente di tale esistenza. Questa modalità paradigmatica della scrittura filosofica rende cogente un'indagine *formale* dell'opera stessa, che metta al vaglio di pari passo lo stile (indagine estetica) e il contenuto (indagine gnoseologica) in essa espressi. Date queste premesse e riprendendo il discorso avviato all'inizio del paragrafo, è bene sin da subito mettere in risalto la differenza radicale tra i due tipi di scrittura che ci presenta il *corpus* degli scritti di Wittgenstein, una differenza a cui dovrebbe corrispondere la predisposizione di due diversi quadri esegetici. Non solo perché l'eterogeneità delle testimonianze esemplifica due differenti *modi* di vita filosofica, ma anche perché tali *modi* vanno intesi in stretta dipendenza, in quanto è nel *Tractatus* che probabilmente andrebbero ricercate quelle caratteristiche formali che convinsero Wittgenstein a non ripetere un'operazione di quel tipo e quindi a cercare nuove modalità espressive per il suo pensiero.

L'indagine sulla *forma* dell'opera (filosofica), secondo Cavell, dovrebbe partire dal presupposto metodologico che questa, oltre ad essere intesa come un mezzo per la trasmissione di particolari pensieri e metodi verso un pubblico di lettori, andrebbe concepita come la dimensione in cui si esprime, prima ancora, il processo circolare, autoriflessivo, del rapporto autore/lettore. È un'indagine in primo luogo sulle condizioni di possibilità "interne" dell'espressione filosofica. È in *primis* l'autore a rispecchiarsi nella forma della sua opera, in quanto primo lettore, e in essa misurare lo svolgimento della propria pratica filosofica, le proprie ambizioni e i gradi di soddisfazione. Una fedele applicazione del metodo della prospettiva testuale imporrebbe un'analisi dell'opera per l'opera, in quanto per Cavell ogni singola opera filosofica esercita una critica su se stessa e solo indirettamente tale critica si esercita su altre opere che l'autore ha prodotto nel passato. Il filosofo americano, proprio in merito al rapporto tra le *Philosophische Untersuchungen* (brevemente *Ricerche* da qui in seguito) e il *Tractatus*, giustificò il criterio dell'analisi dell'opera per l'opera «because to know what constitutes its philosophy, and because it is more to the present point to see how the *Investigations* is written in criticism of itself»¹⁸. Qui invece si applicherà il metodo in maniera eterodossa poiché si intende enfatizzare il momento di passaggio dal *Tractatus*, in quanto unica opera pubblicata in vita, a tutti gli altri scritti, per mettere in luce come questo confronto con l'opera *prima* non sia stato mai effettivamente superato, e anzi come risulti

¹⁷ Cfr. S. Cavell, *Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, 1988, p. 52.

¹⁸ S. Cavell, *The Claim...* Op.cit., p. 3.

utile comprendere formalmente il *Tractatus*, ossia le interne tensioni esistenziali ed estetiche che lo attraversano, per individuare la cifra della differenza con i successivi testi.

La tensione estetica e quella esistenzialistica in Wittgenstein, come rileva Glock¹⁹, sono state messe in luce da due filoni esegetici distinti: da un lato Cavell e i “neowittgensteiniani” (Diamond, Crary su tutti)²⁰ hanno dato centralità alle esigenze estetiche e artistiche nell’opera del filosofo austriaco, dall’altro Janik, Toulmin e Monk²¹ si sono occupati di stabilire connessioni tra lo spirito tormentato del giovane filosofo austriaco e le riflessioni a carattere esistenzialistico di autori quali Nietzsche, Kierkegaard e Tolstoj (autori molto apprezzati dal filosofo austriaco). Sarebbe pertanto auspicabile un approccio che integri gli sviluppi dei due livelli ermeneutici, estetico ed etico-esistenziale, all’ulteriore piano esegetico, ovverosia quello gnoseologico. L’atteggiamento di Wittgenstein, in tutte le fasi della propria attività filosofica, seppur con una diversa modalità e intensità, si distingue per la pervicace ricerca di soluzioni che rispondano, in un’unica espressione, delle istanze estetiche, etiche e gnoseologiche. In questa ricerca, il filosofo viennese profuse un considerevole sforzo per coordinare le istanze in cui si esprimono le questioni che riteneva di massimo interesse per l’essere umano, quelle intorno al *Lebensproblem* (§6.52 e 6.521). Questo impegno, nel tentativo di trovare la forma più congrua per ciò che doveva essere rappresentato o mostrato, nel *Tractatus* è non aggirabile per via della concezione raffigurativa del linguaggio che sorregge l’intero edificio concettuale dell’opera. In una lettera di risposta a Russell scritta nel 1919 da Cassino, dove era stato prigioniero nel campo di concentramento durante il primo conflitto mondiale, scrisse che «un simbolo deve avere la stessa struttura del suo significato»²² e che il rapporto tra *Gesagt*, ciò che può essere espresso e *Gezeigt*, ciò che può essere solo mostrato è «il problema cardine della filosofia». Se Wittgenstein presupponeva gravosa l’impresa di formulare proposizioni sensate, non da meno lo sarebbe stato formulare proposizioni che avessero mostrato ciò che non poteva essere detto e che doveva essere soltanto indicato. Tanto più perché una operazione passava per l’altra, in quanto «it will mean

¹⁹ Cfr. H. J. Glock, *Filosofia, estetica e critica culturale in AA. VV.* (a cura di E. Caldarola, D. Quattrocchi e G. Tomasi), *Wittgenstein, l’estetica e le arti*, Carocci editore, Roma 2013, pp. 143-145.

²⁰ Cfr. A. Crary, *Beyond Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007; P. B. Lewis (a cura di), *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy*, Aldershot, Ashgate 2004; C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge MIT 1991.

²¹ A. Janik, *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Kluwer Academic Pub, Dordrecht 1989; A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Allan Janik and Stephen Toulmin, 1973, tr. it. U. Giacomini, *La grande Vienna*, Garzanti editori, Milano 1997.

²² L. Wittgenstein, *Lettere 1911-1951...*, Op. cit., p.87.

the unspeakable clearly displaying the speakable»²³. Secondo questa visione entrambi i domini necessitano di essere espressi nella forma più fedele, anche quindi quelli che possono essere soltanto mostrati, quelli che rivestono, come vedremo in seguito, gli ambiti, le questioni più impellenti per l'essere umano e per le quali il giovane Wittgenstein era angosciato.

Il concetto di forma svolge una funzione essenziale nella costruzione del *Tractatus*, seguendo le numerose occorrenze del termine *Form* nell'opera non si può che ravvisarvi la chiara matrice kantiana declinata in una precipua concezione del linguaggio. Le proprietà formali di una proposizione infatti sono le proprietà relazionali interne, attraverso le quali le proposizioni si riferiscono a loro stesse (§5.2 e 5.231), indipendentemente da un riferimento esterno (empirico). In generale tale occorrenza nel testo è da intendere come “modo di rappresentazione”, la struttura attraverso la quale possiamo significare o raffigurare qualcosa, indipendentemente dal contenuto. In maniera estesa possiamo ritenere il *Tractatus* stesso il modo di rappresentazione con il quale il filosofo viennese tentò di rappresentare la differenza tra *Gesagt* e *Gezeigt*. È chiaro quindi che l'uso del termine *Form*, come il *framework* che questi usi indicano, ci mostra non soltanto la *forma* nella sua dimensione circolare e autoriflessiva (descritta da Cavell nel rapporto testuale autore/lettore) ma è cifra anche di qualcosa che appartiene ad una dimensione chiaramente inter-soggettiva. Il *Tractatus* in quanto opera, complessivamente, doveva chiarire e illuminare tale differenza (*Gesagt* e *Gezeigt*): se Wittgenstein non fosse stato convinto di ciò, ovvero che dovesse produrre *formalmente* qualcosa che significasse inter-soggettivamente, probabilmente non avrebbe profuso tutti quegli sforzi.

Se penso per me solo, senza voler scrivere un libro, mi metto a saltellare intorno al tema; è l'unico modo di pensare che mi venga naturale. È un tormento per me pensare a lungo in una direzione forzosa. A questo punto, devo proprio tentarlo??

Io *spreco* (corsivo del testo) indicibili fatiche per dare ai miei pensieri un ordine che forse non ha il benché minimo valore.²⁴

²³ § 4.115. «*Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt*». Si è scelto di utilizzare nel testo la prima versione in inglese dell'opera (Ogden, 1922), quella pubblicata quando Wittgenstein era ancora in vita e di cui si interessò in prima persona.

²⁴ L. Wittgenstein (a cura di G.H. Von Wright), *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main 1977, tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi edizioni, Milano 1980, p. 63.

Questo scritto del 1937 è una testimonianza di come il rapporto pubblico-privato rispetto alla forma (scrittura), sia inteso da Wittgenstein in maniera rovesciata rispetto alla prospettiva di Cavell, in quanto il filosofo austriaco ammette che senza il ricorso ad una prassi ordinativa, necessaria se si pensa non più per se stessi, non avrebbe neanche scritto un'opera. Questa condizione probabilmente riguarda ogni tipo di *testo* filosofico, e nel *Tractatus* in particolar modo, per ciò che nella forma doveva essere raffigurato, sembra impossibile distinguere ermeneuticamente i due momenti formali (soggettivo/inter-soggettivo), perché l'opera doveva significare necessariamente entrambi. Altrimenti in questo caso il lavoro del filosofo austriaco sarebbe stato molto più confortevole, mentre per redigere il *Tractatus*, prestando ascolto a questa e altre confessioni sull'argomento, egli dovette aver *sprecato* indicibili energie.

Nel suo insieme il *Tractatus* doveva quindi anche mostrare quegli ambiti per cui non esiste domanda, perché «[...] for an answer which cannot be expressed the question too cannot be expressed»²⁵ e altresì tantomeno sussiste la condizione *enigmatica*, rispetto alla quale una risposta non è stata semplicemente ancora trovata. “Il problema della vita”, così come per tutte le questioni a carattere etico ed esistenzialistico contenute nell'architettura del *Tractatus*, si impone soltanto negli ultimi passaggi del testo (dalla proposizione 6.4 alla 7), quando l'edificio intero sta per ritrarsi (*Verschwinden*, quando si sta per dissolvere il problema, come afferma la proposizione 6.521– in questo caso il problema stesso della demarcazione del linguaggio sensato), rinnegando la propria solidità, dichiarando insensate (§6.54) le proposizioni che lo hanno eretto.

If good or bad willing changes the world, it can only change the limits of the world, not the facts; not the things that can be expressed in language.

In brief, the world must thereby become quite another, it must so to speak wax or wane as a whole.

[...]

The world of the happy is quite another than that of the unhappy.²⁶

Dal punto di vista teoretico, ma anche politico, questa è la proposizione sulla quale faranno leva i giudizi sulla filosofia di Wittgenstein in quanto quietistica (questione esegetica

²⁵ § 6.5. «Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Da s Rät s e l gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so ka n n sie auch beantwortet werden.»

²⁶ § 6.43. «Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muss dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.»

e gnoseologica sulla quale torneremo in seguito), poiché esprimerebbe l'impossibilità di intervenire sul mondo nella sua fattualità, separando così in maniera assoluta fatti e valori. Al tempo stesso è la proposizione dove si raggiunge il *climax* del pensiero di Wittgenstein in merito alla condizione esistenziale dell'essere umano, sia per l'effetto ascensionale prodotto dall'opera stessa, sia perché dopo e al di là di queste proposizioni, sul tema non disponiamo di altro tra gli scritti pubblicati in vita. Sono di fatto gli unici enunciati di contenuto esistenziale (diretto) che il filosofo viennese autorizzò alla pubblicazione.

Ma è chiaro che se le tensioni etico-esistenziali si affacciano solo parzialmente nell'opera – per via dell'obiettivo fondamentale del *Tractatus*, cioè rendere perspicua la differenza tra *Gesagt* e *Gezeigt* e per la decisione di collocare tali tensioni solo nel momento in cui tale differenza sta per ritrarsi – queste in realtà, oltre a risiedere sul piano assiologico più elevato, sono germogliate da un vissuto filosofico ben più articolato e voluminoso, come i *Notebooks 1914-1916* (di seguito *Notebooks*) ben testimoniano. Si riportano a tal proposito alcune di queste annotazioni che si rivelano essere lo sfondo di meditazioni alla base della proposizione 6.43 e di molte delle proposizioni etico-esistenziali del finale del *Tractatus*.

Che cosa so di Dio e del fine della vita?

So che questo mondo è.

Che io sto in esso come l'occhio nel suo campo visivo.

Che qualcosa in esso è problematico, ciò che noi chiamiamo il suo senso.

Che questo senso non risiede in esso, ma al di fuori di esso.

Che la vita è il mondo.

Che la mia volontà compenetra il mondo.

Che la mia volontà è buona o cattiva.

Che dunque bene e male sono in qualche modo congiunti al senso del mondo.

Il senso della vita, cioè il senso del mondo possiamo chiamarlo Dio.

E collegare a ciò la similitudine di Dio come padre.

La preghiera è il pensiero sul senso del mondo.

Non posso volgere gli avvenimenti del mondo secondo la mia volontà; piuttosto sono completamente impotente.

Solo così posso rendermi indipendente dal mondo - e in un certo senso quindi dominarlo - rinunciando a un influsso sugli avvenimenti.²⁷

Come il soggetto non è parte del mondo bensì presupposto della sua esistenza, così buono e cattivo sono predicati del soggetto, non proprietà del mondo.²⁸

²⁷ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, tr.it *Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Torino, 1983, p. 167.

Dostoevskij ha quindi ragione quando afferma che colui che è felice compie il fine della esistenza. Ovvero si potrebbe anche dire così, che compie il fine della esistenza colui che non ha bisogno di alcun fine fuori della vita. Cioè propriamente chi è soddisfatto.²⁹

Come può in genere essere felice l'uomo quando non riesca a evitare la miseria di questo mondo?
Attraverso la vita della conoscenza.

La buona coscienza è la felicità assicurata dalla vita della conoscenza.³⁰

Credere in un dio significa comprendere il problema del senso della vita.

Credere in un dio significa vedere che con i fatti del mondo non tutto è esaurito.

Credere in Dio significa vedere che la vita ha un senso.³¹

In queste annotazioni possiamo rilevare il retroterra di alcuni pensieri poi sublimati all'interno della costruzione piramidale (nel vertice) del *Tractatus*, dove l'esito mistico e il relativo atteggiamento esistenziale è presentato come l'inevitabile conseguenza dell'impossibilità di spiegare, attraverso proposizioni sensate, l'essenza generale della proposizione, non avendo noi a disposizione un meta-linguaggio con la quale esplicitarla dall'esterno. Il misticismo cui approda il *Tractatus*, in un finale che ha sorpreso i primi interpreti (Russell ma anche i neopositivisti), è in realtà l'inevitabile esito del vaglio delle conseguenze delle rappresentazioni ultimative che l'autore ha enunciato, proposizione su proposizione, intorno alle proprietà del linguaggio e della logica. Possiamo affermare quindi che si tratta di un'istanza secondaria, o reattiva, che prende piede con il dissolvimento dell'assunzione di fondo dell'opera (la scala su cui si eretta l'opera è una scala composta da proposizioni insensate). Ormai è riconosciuto largamente che il nonsenso della proposizione 6.54, riferito da Wittgenstein alle proposizioni precedentemente enunciate nel testo, sia un nonsenso autentico e generalizzato, nonostante la scuola dei neopositivisti, *pro domo sua*, tentò di addomesticarne la pervasività proiettando nell'analisi del filosofo austriaco un accomodante distinzione tra meta-linguaggio e linguaggio oggetto. Mentre le altre due posizioni che si contrappongono nel dibattito sulla decifrazione del nonsenso nel finale dell'opera, discussione ricostruita puntualmente da Bronzo³², divise tra risolti e irrisolti (i neowittgensteiniani e gli interpreti *standard* come Hackett e Anscombe), e cioè chi da un lato

²⁸ *Ivi*, p.175.

²⁹ *Ivi*, p. 168.

³⁰ *Ivi*, p. 176.

³¹ *Ivi*, p. 168.

³² Cfr. S. Bronzo, *La lettura risoluta e i suoi critici: breve guida alla letteratura*, in P. Donatelli (a cura di) *Rileggere Wittgenstein*, Carocci editore, Roma 2010, p. 270.

sostiene che il nonsenso della proposizione 6.54 sia *austeramente* mero nonsenso e chi dall'altro lato sostiene sì la pervasività del nonsenso, ma apre alla possibilità che questo comunque possa *significare*, concordano nell'accezione estesa dell'insensatezza: tutte le proposizioni nel testo vanno considerate insensate. Per cui, chiarita la misura dell'insensatezza delle proposizioni del *Tractatus*, viene a determinarsi con essa il dissolvimento dell'intero edificio teorico, da questa consegue quindi l'atteggiamento mistico del filosofo. Questo atteggiamento potrebbe assumere a questo punto una connotazione altrettanto integrale: può il filosofo *dire* alcunché? Risulta comunque evidente da tutte le letture possibili dell'ultima parte del testo, che tale atteggiamento è conseguenza di un determinato e determinante percorso teoretico, al di là quindi della sua capacità estensiva.

Ma le annotazioni dei diari del periodo tra il 1914 e il 1916 sembrano presentare una possibile linea genealogica differente del misticismo. La parte finale dell'annotazione scritta nel giugno del 1916 («solo così posso rendermi indipendente dal mondo – e in un certo senso quindi dominarlo – rinunciando a un influsso sugli avvenimenti»), quindi prima di completare la stesura del *Tractatus*, chiama in causa una cogenza soggettiva e normativa del misticismo che sembra disinteressarsi della effettiva possibilità ontologica e gnoseologica di influire sul mondo. Potrebbe essere quindi una rappresentazione genealogica del misticismo alternativa a quella del misticismo conseguente al disfacimento teoretico del *Tractatus*? Da un lato quindi avremmo l'urgenza mistica autofondata esistenzialmente e dall'altra, quella del *Tractatus*, fondata per via teoretica. Al momento tuttavia l'obiettivo di questa prima parte della tesi è quello di tentare di riconoscere nel finale del *Tractatus*, nel quale abbiamo visto manifestarsi atteggiamenti e istanze di natura eterogenea, degli attributi che siano direttamente connessi a) alla *scelta* successiva di Wittgenstein di non portare a termine altri testi e b) alla rivisitazione dello stile filosofico degli scritti posteriori. Ancora con Cavell siamo stimolati alla ricerca delle qualità formali e intrinseche dell'opera per far emergere i caratteri del pensiero di Wittgenstein, contro Cavell, che riteneva particolarmente paradigmatico il *testo* filosofico di Wittgenstein per la sua prospettiva testuale, siamo portati a constatare che proprio per un filosofo come Wittgenstein l'approccio testuale potrebbe risultare limitante. Proprio perché a livello ermeneutico ed epistemologico solo il *Tractatus* ha le prerogative dell'opera filosofica, risultano di estremo valore, come dimostra la più recente letteratura secondaria, non soltanto gli scritti del filosofo austriaco che non possiedono lo statuto ermeneutico del *testo*, come le personali annotazioni o le corrispondenze, ma anche le testimonianze indirette, ovverosia quel materiale composto da annotazioni attinte da conversazione e lezioni. Se per Wittgenstein la

filosofia è fondamentalmente *metodo* e *attività* questo dovrà essere paradigmatico nella scrittura quanto nella *performance* dialogica e didattica. Non dimentichiamo che la storia del pensiero filosofico occidentale ha inizio con Socrate, del quale non solo non abbiamo testimonianza diretta del pensiero, ma da sempre valutiamo gli effetti del suo metodo *indirettamente*.

Molta dell'attenzione della letteratura secondaria, per quanto riguarda il dopo *Tractatus*, è stata catturata dalle *Ricerche*, poiché obiettivamente raccolgono ed esemplificano magistralmente i punti cardine di una nuova metodologia, sviluppatasi su un lungo periodo di attività filosofica. Se le *Ricerche* sono una critica interna alle *Ricerche* stesse come diceva Cavell, è innegabile che, come afferma Perissinotto³³, rappresentano per molti versi una critica interna al *Tractatus*, e si può altrettanto innegabilmente sostenere che l'ombra del *Tractatus* contrassegnò tutto il vissuto filosofico di Wittgenstein, e anche il cosiddetto materiale indiretto di cui disponiamo, soprattutto quello antecedente alle *Ricerche*, porta *in nuce* questa forma di critica interna all'opera prima e unica.

Indubbiamente, su un piano squisitamente gnoseologico, questa critica al *Tractatus* si impernia intorno a quelli che Wittgenstein definì *gravi errori*³⁴ – a conferma della forte presenza nel suo orizzonte intellettuale dell'errore quanto della verità, di contro a una lettura eccessivamente deflazionista – ma come abbiamo osservato nell'opera si esplicano più tensioni e istanze e si proverà quindi ad indagarle nel complesso, per valutare quella che è stata una importante e determinante *reazione*.

Su questa linea di indagine sono già stati raggiunti diversi risultati, da Bouveresse, Von Wright, Toulmin e Janik, le ricerche sulla *Weltanschauung* del filosofo viennese hanno tentato di restituirne la cifra intellettuale, o in alcuni casi addirittura politica. L'esigenza è nata dal fatto che i testi più studiati dalla critica sembrano molto avari in questo senso, come se i riferimenti al mondo culturale nel quale necessariamente Wittgenstein si formò e si confrontò fossero stati espunti dall'autore, in quanto non funzionali all'esposizione. Tale abitudine non va giudicata di per sé come il risultato di una idiosincrasia, anche perché divenne nel tempo una prassi diffusa negli studi di tipo analitico, ma ciò non toglie che, come hanno

³³ Cfr. F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis, Aus dem Nachlass, Basil Blackwell, Oxford 1967*, tr. it. di Sabina de Waal, L. Perissinotto (a cura di), L. Wittgenstein, *Colloqui al "Circolo di Vienna". Annotati da F. Waismann*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, p.28.

³⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p. 4.

magistralmente delineato i lavori di Janik, Wittgenstein era un uomo della *Finis Austriae*, e in quanto tale la sua filosofia non poté rimanere indifferente a questa appartenenza. Limitandoci al *Tractatus*, è evidente che la forma dell'opera non dovesse rappresentare il contributo di questa *Weltanschauung* alla costruzione di ciò che voleva fosse significato nel testo. Per questo motivo, in vista degli obiettivi iniziali di questa tesi, si rivelerà utile indagare il rapporto con la forma da una prospettiva che raccolga in maniera più esplicita il retroterra culturale di un pensatore che visse quell'atmosfera intellettuale.

Forma e vita: i giovani Lukács e Wittgenstein e la Kierkegaard Renaissance

Le ambizioni del giovane Wittgenstein, come alcuni presupposti concettuali, sembrano corrispondere a quelle di un altro giovane intellettuale che visse gli anni della formazione nel periodo della *Finis Austriae*: György Lukács. Entrambi i filosofi, uno ungherese e l'altro austriaco, assistono allo stesso spettacolo tragico-politico: un intero mondo con le sue peculiari mentalità, prima attraverso un lento disfacimento e poi con la fulminea brutalità del conflitto bellico del 1914-1918, viene spazzato via. Nello specifico la conseguente disgregazione dell'impero austro-ungarico, come Janik e Toulmin hanno dettagliatamente ricostruito, fu un evento drammatico che contribuì alla formazione di una *Weltanschauung* condivisa da larga parte di quella generazione di intellettuali, scrittori, musicisti e scienziati che assistette e dovette metabolizzare il trapasso di quel grande contenitore e catabolizzatore politico-sociale della cultura mitteleuropea.

Bedeschi, descrivendo il clima culturale in cui si formò il giovane Lukács³⁵, in particolar modo riferendosi a determinate suggestioni e opzioni concettuali diffuse nella società tedesca dei primi del Novecento, afferma, citando il *Präludien* di Windelband, che era abbastanza comune in quegli ambienti pensare che «la sola *autenticità* (corsivo del testo) concessa all'uomo consiste nella coscienza dei suoi limiti, del non-valore del mondo determinato da tali limiti, e della necessità del rifiuto radicale del mondo stesso»³⁶. Di questi due aspetti, che riguardano una specifica forma di insoddisfazione e il rifiuto del mondo, vedremo che risultano, come d'altronde è già evidente in una prima impressione, particolarmente calzanti con le inclinazioni e gli atteggiamenti del giovane filosofo austriaco.

³⁵ Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 11-14.

³⁶ *Ivi*, p. 13.

Sempre Bedeschi illustra la diffusa propensione all'interiorizzazione nel mondo intellettuale tedesco di quegli anni, ne analizza le sfumature per fornire le chiavi di lettura adatte a chiarire un passaggio importante che concerne la riflessione sulla forma, che da argomento neokantiano si colora di suggestioni platonizzanti. Una riflessione in cui, nel giovane Lukács, confluiscono le modalità esistenzialistiche della riflessione kierkegaardiana.

L'autenticità nella prospettiva kierkegaardiana era quella per la quale non erano ammesse mediazioni nella vita etica, erano rigettati tutti i programmi di fondazione razionale dell'etica e assolutizzate le distinzioni tra fatti e valori in radicali separazioni. Soltanto il soggetto, nella sua finitezza individuale, ma al contempo anche grazie alle riscoperte possibilità di interiorizzazione, sembrò offrire il tramite per un contatto con la *totalità*, che si era nel frattempo eclissata dalle forme storiche, sia politiche di costruzione di identità condivise che della conoscenza, a detrimento di ogni forma sistematica del sapere. «The scribbling modern philosophy holds passion in contempt; and yet passion is the culmination of existence for an existing individual»³⁷ dichiarava Kierkegaard in uno dei suoi ripetuti attacchi all'ambiente accademico, astratto e senza passione, ma anche alla cultura, dell'epoca in cui viveva. Decine di anni più tardi, agli inizi del Novecento, attraverso le parole di Kroner («ciò risveglia il bisogno e l'eros platonico metafisico finora rimasto in disparte, ma essi non trovano da nessuna parte appagamento, da nessuna parte un oggetto che possa dare loro adempimento»³⁸), pensatore che respirò l'atmosfera culturale di Heidelberg negli anni dell'influente Windelband, abbiamo un'altra testimonianza di sensibilità frustrate, che è tipica dell'*intelligencija* di alcuni circoli mitteleuropei, che descrive precipuamente la parabola del ripiegamento interiore di una parte di quella generazione, che avvertì nella cultura l'eclissamento di ogni saldo riferimento "esterno".

Ecco che la forma, interiorizzata, intesa come forma di vita con la *Kierkegaard Renaissance* di quegli anni, ovvero come *modo* di vita, rappresenta la trasposizione sul piano esistenziale delle ambizioni teoretiche e politiche che nel passato (almeno secondo la narrazione di questa generazione) dall'esterno avevano svolto un ruolo guida. Le uniche rivoluzioni concepibili, viene detto, sono appunto quelle interiori. Lukács dichiarava nel 1912

³⁷ S. Kierkegaard (tr. ing. D. F. Swenson), *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton 1941, p. 170.

³⁸ R. Kroner, *Ein Blatt aus dem tagebuche unserer Zeit*, in *Vom Messias, Kulturphilosophische Essays*, 1909, tr. it. L. Ferrari, *Una pagina del diario del nostro tempo*, Babeleonline/print, Europa e Messia, Paure e speranze del XX secolo in eredità, Rivista di Filosofia n. 4, 2008, p. 32.

che «in Ungheria la rivoluzione è solo una condizione d'animo, è, semplicemente, la sola possibilità formale di carattere positivo perché la disperazione causata da un isolamento immenso possa giungere, se non altro, almeno ad esprimersi»³⁹, la forma è, secondo la lezione di Kierkegaard, espressione di un mondo di *passioni*. Sempre attraverso le parole del giovane filosofo ungherese, ispirato anche dalle suggestioni dell'estetismo letterario di quegli anni (suggestione che invece risulterebbe assente nel giovane Wittgenstein), troviamo condensate delle polarità come quella tra “opinione” e “passione” (o forma del sentimento), tra interno ed esterno, incarnate dall'immagine, così emblematica anche per il *Tractatus*, del “mistico”.

Che il mistico (considerando soltanto la forma del sentimento, a prescindere dalle sue manifestazioni) non ha problemi di distanza. Per il mistico non esistono contraddizioni e non esistono differenze tra le «opinioni»; egli è tutto e al contempo il contrario di tutto [...] Ma oggi tutto è altrettanto semplice, sebbene forse non sia altrettanto facile da capirsi, e la differenza tra il mistico del passato e quello del presente consiste soltanto nel fatto che il primo possedeva delle forme incrollabili e sicure, grazie alla Chiesa, alla religione ufficiale, alla Bibbia; forme pronte ad accogliere gli incandescenti flussi di lava dell'estasi tra i loro muri spessi e sicuri. Oggi il mistico non può trovare delle forme da nessuna parte, deve partire da se stesso e creare tutto da sé [...]⁴⁰

La forma, si è detto, è una forma interiorizzata, è quella in grado di portare a delle trasformazioni sul modo di vivere: di chiara matrice kierkegaardiana (con i paradigmatici casi di vita: dall'esteta all'asceta), per alcuni interpreti come Schönbaumsfeld⁴¹ sarebbe identificabile con quella che poi diverrà nel glossario wittgensteiniano la *Lebensform*. Sempre Schönbaumsfeld ha tentato di delucidare il significato di altri termini utilizzati da Wittgenstein, quali “assurdo” e “paradosso”, due concetti centrali nell'opera kierkegaardiana, la cui comparsa nel glossario wittgensteiniano andrebbe fatta risalire alle meditazioni a seguito della lettura delle opere del filosofo danese nel periodo tra il 1914 e il 1917, durante l'esperienza al fronte.

I due filosofi mitteleuropei vennero dunque a contatto in tempi diversi con l'opera di Kierkegaard, cronologicamente e soggettivamente parlando, ma la *Kierkegaard Renaissance* preparò uniformemente il terreno della svolta introspettiva nella cultura tedesca. La *Kierkegaard Renaissance* di inizio Novecento si affermò in alcuni circoli intellettuali

³⁹ G. Lukács, *Esztétikai Kultúra, Cultura Estetica*, tr. it. Marinella D'Alessandro, Newton Compton Editori, Roma 1977, p. 46.

⁴⁰ *Ivi*, p. 50.

⁴¹ G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, 2007, p. 213.

dell'Europa continentale come riscoperta di una chiave esegetica dell'originario rifiuto del capitalismo, in opposizione a quel disincanto del mondo (*Entzauberung der Welt*) operata dalla rivoluzione borghese. Il Kierkegaard di *The Present Age*, polemistia e grande fustigatore morale dei costumi borghesi, rappresentò un'ottima riserva di dispositivi concettuali e suggestivi di quell'anticapitalismo romantico che si andava imponendo nella società mitteleuropea. Kierkegaard proponeva soluzioni in linea con modelli di vita precapitalistici, laddove in essi ravvisava la purezza del sentimento anti-mondano della prima Chiesa, così come afferma Löwy in merito all'antagonismo spurio del giovane Lukács⁴², l'anticapitalismo romantico tentava di cooptare in maniera eterogenea, e a volte ambigua, sentimenti di generale anti-secolarizzazione, speranza escatologica e passione rivoluzionaria.

Se per quanto riguarda il giovane Lukács tale quadro concettuale, così eterogeneo e intellettualmente sovrabbondante, così lontano, almeno nelle modalità, dall'essenzialità del filosofo austriaco, si è articolato su una trama di rapporti interpersonali nei luoghi in cui l'anticapitalismo romantico prese piede (vedi Heidelberg), per il giovane Wittgenstein tale quadro si articolerà perlopiù su esperienze personali e soprattutto per il tramite di meditazioni intorno a determinate letture (Schopenhauer, Tolstoj, Kierkegaard, Weininger e Spengler), un quadro che quindi, per tali motivi, risulterà probabilmente più originale ed esegeticamente più complesso da decifrare.

Per ora possiamo analizzare fino a che punto la forma intesa interiormente e vitalisticamente, nella sua accezione paradigmatica, è stata accolta in *profondità* dai due giovani filosofi.

In Wittgenstein l'influenza del pensatore danese si tradusse in un'acuita visione anti-intellettualistica dell'etica, rinvenibile nella celebre Conferenza sull'etica del 1930 – ma già riscontrabile nel *Tractatus*⁴³ e nelle annotazioni dei *Notebooks*, per cui in Kierkegaard il giovane filosofo austriaco trovò probabilmente delle conferme a conclusioni che stava già maturando con le *tormentate* riflessioni espresse in questi scritti – con l'assoluto rigetto per ogni forma di *argomento* etico. I concetti di “paradosso” e “assurdo” che occorrono

⁴² M. Löwy, *Goldmann and Lukács, The tragic world view*, The Philosophical Forum, Volume XXin, Nos. 1-2, Fall-Winter 1991-92.

⁴³ Russell in una lettera diretta a Lady Ottoline Morrell nel 1920 afferma che al sentore di misticismo ravvisato nel *Tractatus* si aggiunse lo stupore nel vedere Wittgenstein trasformato in un mistico, divenuto ormai lettore di “tipi” come Kierkegaard.

ovviamente nelle descrizioni di particolari contesti logico-proposizionali, vengono utilizzati anche per esprimere le condizioni della soggettività, che, secondo la concezione di Wittgenstein, pur essendo inerente al mondo (in quanto ne è condizione di esistenza) ne è al di fuori. Ma il filosofo austriaco non altera il significato o le connotazioni di questi termini a seconda dell'uso, semplicemente, come afferma nelle annotazioni del 1916 («Sì, il mio lavoro s'è esteso dai fondamenti della logica all'essenza del mondo»⁴⁴), è per conformità al metodo e all'indagine che ha potuto compiere un'estensione su un altro ambito.

Nelle annotazioni di Waismann che riportano una conversazione a casa di Schlick avvenuta nel 1929, in cui l'argomento era la concezione di Heidegger di "essere" e angoscia" – tema che si ripresenterà nella *Conferenza sull'etica* – Wittgenstein si riferisce a quelle impressioni metafisiche (come quelle esemplificate dallo stupore del "che qualcosa esista") dalle quali non possiamo formulare domande e quindi neanche risposte⁴⁵. Wittgenstein definì questa tendenza, già descritta da Heidegger, ma prima ancora, afferma sempre il filosofo viennese, da Kierkegaard, che la evocò come «urto contro il paradosso»⁴⁶, un "impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio". È la drammatizzazione del *logos* filosofico, con l'immagine dell'urto, che trova in una particolare gamma di sentimenti quella breccia in grado di esprimere autenticamente qualcosa che non è ammissibile secondo i criteri del linguaggio sensato. Il nonsenso rimane tale sul piano teoretico, ma quel sentimento che accompagna la formulazione, nella concezione etica del giovane Wittgenstein, ha un suo *valore*. E probabilmente, come approfondiremo in seguito, l'accezione agonale e disperata che lo stesso filosofo austriaco attribuisce al tentativo di avventarsi contro i limiti del linguaggio («Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato»⁴⁷) rappresenta un valore ancora più autentico e assoluto di quello che viene rappresentato in maniera edificante, secondo determinate concezioni religiose o filosofiche (dalla mistica tradizionale a Kierkegaard), che si troverebbe al di là di tale impatto, ovvero sia quel valore della verità che si attende *oltre* il salto abissale. Ma quando Kierkegaard si sofferma sul *pathos* che il paradosso provoca nel pensatore, si può dire che Wittgenstein, per affinità o per persuasione, non può che ammirarne la *profondità*.

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Notebooks...* Op. cit. p. 167.

⁴⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Colloqui...*, Op. cit., p. 95.

⁴⁶ *Ivi*, p. 95.

⁴⁷ L. Wittgenstein (a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G. Ryle e B. F. McGuinness), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1953, tr. it. M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi Edizioni, Milano 2012, p. 18.

Questo sembra un paradosso, ma non bisogna pensare male del paradosso; perché il paradosso è la passione del pensiero e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma la potenziamento estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa che esso non può pensare.⁴⁸

Questo è uno dei passaggi iniziali di *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* di Kierkegaard, testo che contiene molti elementi che legittimano e hanno giustificato un'attenta valutazione del confronto tra i due pensatori. In particolar modo questo passaggio stimola ad una riflessione suggestiva sul finale del *Tractatus*. Visto sotto questa luce, mantenendo attiva una retrospettiva su tutta l'intera opera, si può ipotizzare che con esso Wittgenstein possa aver esemplificato paradigmaticamente il tentativo di innalzare al più alto grado l'analisi logica delle proprietà del linguaggio, spingerla ai limiti della dicibilità, terminare in una conclusione paradossale e indicare così nell'insieme la cifra dell'etico. Potremmo, quindi, forse affermare che con la lettura di Kierkegaard Wittgenstein poté rielaborare, durante la stesura finale o in seguito, l'eticità del *Tractatus*? Questo è difficile sostenerlo, perché le testimonianze, che pure sono molteplici⁴⁹ non sono sufficienti a suffragare questa tesi, ma è in questa direzione che va inteso il significato della lettera che Wittgenstein scrisse, in merito al senso dell'opera, nel 1919 all'editore Ludwig von Ficker (editore delle prime opere tradotte in Austria di Kierkegaard).

[...] Forse Le sarà di aiuto, se le scrivo un paio di parole sul mio libro: dalla lettura di questo, infatti, Lei, e questa è la mia esatta opinione, non ne tirerà fuori un granché. Difatti Lei non lo capirà; l'argomento Le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì non c'è, ma che io adesso scriverò per Lei, poiché essa costituirà forse per Lei una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 639.

⁴⁹ Come riporta Schönbaumsfeld (in *Kierkegaard and The Tractatus*) nel 1914 attraverso la conoscenza dell'editore Ludwig von Ficker Wittgenstein lesse parte del lavoro di traduzione di Theodor Haecker, primo traduttore dell'opera di Kierkegaard nel contesto austriaco, e in seguito decise di inserirlo tra i destinatari della beneficenza a favore degli artisti austriaci in difficoltà. Sempre Schönbaumsfeld evidenzia tra la corrispondenza tra Wittgenstein e la sorella Hermine, nel periodo in cui il filosofo austriaco era impegnato al fronte, l'esistenza di una lettera datata 20 novembre 1917, che fa riferimento a dei testi di Kierkegaard che lei ha inviato in quei giorni per posta al fratello.

parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare rigorosamente solo in questo modo.

In breve credo che: tutto ciò su cui molti oggi parlano a vanvera, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne. E per questo il libro, a meno che io non mi sbagli completamente, dirà molte cose che anche Lei vuol dire, ma non si accorge forse che son già state dette lì.

Le consiglierei di leggersi la prefazione e la conclusione, poiché sono queste che conducono il senso del libro alla sua più immediata espressione.⁵⁰

Dato l'argomento della tesi, in questa confessione, si può trovare un'aperta e dichiarata adesione del filosofo austriaco alla concezione che oggi sarebbe definita quietista, per la quale dal lato teoretico si constata l'impossibilità di formulare sensatamente una tesi filosofica e dal lato etico si induce normativamente a non dire su ciò che più conta. Inoltre vi si trova anche l'ammissione che la cornice topica del testo (la sua prefazione e il finale) dà più espressamente e immediatamente il senso dell'opera. Ammettere che nella prefazione e nel finale, chiaramente gli ultimi momenti in ordine cronologico della stesura dell'opera, è espresso il valore *etico* della stessa, può offrire ai sostenitori della discontinuità tra la prima parte del *Tractatus* e quella finale un argomento importante, in quanto si avvalorerebbe la tesi di una sopraggiunta istanza etica sull'istanza gnoseologica, divenuta impellente solo in un secondo momento. In questo caso, sia che la si guardi da una prospettiva straniata e probabilmente delusa dal sopraggiunto cambiamento (come fu per Russell), sia che la si veda invece come un'importante svolta, nell'uno e nell'altro caso la lettura di Kierkegaard, trovandosi nel punto dell'eventuale svolta, apparirebbe decisiva. Ma ciò non toglie che la "svolta mistica", seppur probabilmente non prospettata all'inizio dell'opera, sia stata costruita e inserita compatibilmente con lo sviluppo teoretico del *Tractatus*, tale da rivelarsi necessaria seguendo le implicazioni logiche delle proposizioni che l'hanno anticipata. Da non dimenticare inoltre che Wittgenstein, per testimonianza dello stesso Russell (riferendosi al celebre scambio con il giovane studente "stai pensando alla logica o ai tuoi peccati?". "A entrambi"⁵¹), già nei primissimi anni a Cambridge rivelava un'inquietudine peculiare che lo vedeva coinvolto drammaticamente nella ricerca di una soluzione ai problemi logici ed etici in unico tempo.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando editore, Roma 1974, p. 72.

⁵¹ B. Russell, *Portraits from memory, and other essays*, G. Allen & Unwin, London 1956, tr. it. Raffaella Pellizzi, *Ritratti a memoria*, Longanesi, Milano 1969, p.27.

A questo punto dobbiamo chiederci cosa con l'etico indicato dal finale del *Tractatus* e incarnato dalla figura del mistico, Wittgenstein dischiuda concretamente, quanto è kierkegaardiana e quanto wittgensteiniana la "fede senza parole" di cui parla Engelmann riferendosi al *quietismo* di Wittgenstein.

A whole generation of disciples was able to take Wittgenstein for a positivist because he has something of enormous importance in common with the positivists: he draws the line between what we can speak about and what we must be silent about just as they do. The difference is only that they have nothing to be silent about. Positivism holds-and this is its essence-that what we can speak about is all that matters in life. Whereas Wittgenstein passionately believes that all that really matters in human life is precisely what, in his view, we must be silent about. When he nevertheless takes immense pains to delimit the unimportant, it is not the coastline of that island which he is bent on surveying with such meticulous accuracy, but the boundary of the ocean.⁵²

L'obiettivo principale della ricerca di Kierkegaard era quello di dimostrare come qualsiasi tipo di argomento non fosse in grado di spingere l'individuo ad abbracciare una nuova prospettiva di vita o ad aderire più profondamente a quella in cui nominalmente si identifica. Secondo la sua visione antropologica esiste una separazione profonda tra quello che gli uomini dicono e quello che fanno, per questo motivo l'interesse principale della sua filosofia era quello di chiarire il *modo* in cui l'uomo vive. Come sottolineano Janik e Toulmin⁵³ senz'altro questo modo di intendere il problema filosofico (molto vicino a quello che il filosofo viennese definì "il problema della vita") appassionò Wittgenstein, oltre a ciò si può con un ragionevole grado di certezza affermare che nel filosofo danese riscontrò quella capacità, tipica di scrittori come Dostoevskij e Tolstoj, di rendere paradigmatiche alcune forme di vita. Nelle forme di vita descritte dal filosofo danese, abbiamo dei *modi* dinamici di rappresentare tipi di destino, troviamo rappresentati soggetti che debbono porsi, dati i presupposti tipologici da cui partono, specifiche questioni attorno alle quali si realizza o meno il compimento della propria forma di vita.

Il concetto di forma di vita, che occorre nelle meditazioni del filosofo austriaco, per essere delucidato adeguatamente deve essere introdotto dalla preliminare chiarificazione della funzione che il concetto di *forma* assolve nell'economia del *Tractatus*. Le funzioni sono molteplici, hanno una posizione di rilievo, la parola stessa è impiegata in 54 delle

⁵² Cfr. P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with A Memoir*, Horizone Books, New York 1967, p. 97.

⁵³ Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna...*, Op. cit., pp. 159-160.

proposizioni sul totale delle 526 che costituiscono l'opera. Cos'è che rende principalmente interessante il concetto per le indagini di Wittgenstein? L'aspetto formale, kantianamente, riflette l'ambito di interesse elettivo per l'indagine del filosofo: operando questi in particolar modo sui contesti della normatività e del giudizio non si pone in rapporto diretto con la realtà empirica: questa premessa metodologica è incamerata da Wittgenstein nelle sue ricerche e in particolar modo nel *Tractatus*. La realtà fattuale è soltanto lo sfondo (dato) inalterabile dell'essere, mentre l'indagine filosofica, in quanto indagine formale, si dispiega attraverso un'analisi del dover essere della realtà (in questo caso del linguaggio). Il formale è quindi anche configurazione *ideale* e principio *formale* della riflessione⁵⁴, in qualche modo unità di misura del pensiero stesso. La forma di un'indagine filosofica è la dimensione modellizzante di essa ed è funzionalmente connessa all'oggetto dell'indagine, dal quale però è sostanzialmente indipendente.

La ragione di questo procedere è che si vuole fare delle 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 quell'universalità che le si vuol conferire qualora fosse valida solo in quel caso particolare. Ma un modello 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.⁵⁵

In questa annotazione sulla stretta relazione forma-modello Wittgenstein illustra la personale rivisitazione del concetto di forma e del precipuo dominio di validità del formale, ne conferma inoltre l'estensione distinguendola nettamente dallo status dell'oggetto. Una forma di vita non è quindi in senso stretto una vita concreta, è appunto la forma di una vita concreta, con i suoi specifici attributi di universalità e obbligatorietà (che presenta quindi il *dovere* di conformarsi a parametri modellizzati e non quindi il dovere di una vita concreta-oggettuale). È quindi la configurazione ideale (inteso appunto come formale) di una vita. È una *forma*, in quanto costituisce un'unità, unica e autoferenziale quindi, e i processi e gli sviluppi che la riguardano si riferiscono a ciò che essa ha in potenza. La forma di vita è una modellizzazione di un oggetto che presenta i caratteri della vita organizzata, ma come tale non risponde alle necessità che regolano quest'ultima, ma a tutt'altro ordine di necessità, quello

⁵⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 59.

⁵⁵ *Ivi*, p. 39.

che al filosofo interessa è la sua estensione paradigmatica: la forma di vita di un'esteta non è nessuna concreta vita di un determinato esteta, è la sua modellizzazione.

Tornando a Kierkegaard (e alle considerazioni che potrebbero aver affascinato Wittgenstein in merito al concetto di forma di vita), con lui la forma, è sì in primo luogo unicità e irripetibilità, ma questo non implica che questi non avesse previsto dei gradi di universalità, ovverosia che da tali singolarità non se ne potessero fornire i paradigmi di quelle considerate, dalla sua prospettiva, fondamentali. L'uomo estetico, quello etico e quello ascetico, portano costantemente con loro le stimmate della specificità esistenziale. La loro vita è colta nella severa linea tra la nascita e la morte: in questo modo la rappresentazione ricalca ancor più succintamente quella cogenza che l'arco di vita comunque impone. Non c'è continuità tra una forma di vita e l'altra e soltanto attraverso dei salti esistenziali è possibile passare da una all'altra. Nella drammatizzazione della forma di vita proposta dal filosofo danese la "scelta" è al centro di tutto lo sviluppo dinamico dell'esistenza, ed è appunto per questo che la morale nell'edificio kierkegaardiano ne rappresenta la pietra angolare.

Per Kierkegaard le forme di vita non sono sullo stesso piano, al vertice di esse come afferma Marc Williams «the form of Johannes de Silentio, moves against this universal-ethical position in suggesting that there is a higher duty, which surpasses all forms of human morality»⁵⁶. Ma in questo senso la fede, che è l'elemento che trasmuta nella narrazione kierkegaardiana il significato etico in significato religioso (anche quindi sovvertendolo completamente), vedi l'omicidio trasfigurato simbolicamente in *sacrificio* nella vicenda di Abramo, non sembra, a parte le superficiali convergenze tra il silenzio e l'incomunicabilità dell'asceta e l'invito a tacere delle ultime proposizioni del *Tractatus*, avere concreti elementi in comune con il misticismo finale dell'opera del filosofo austriaco.

Wittgenstein con il finale dell'opera, ma anche con la concezione dell'etica espressa nella *Conferenza sull'etica*, non apre a nessuna prospettiva oltre-etica, il silenzio mistico è rigorosamente *etico*. Non c'è traccia di quella "fede senza parole" di cui parlava Engelmann, in quanto; a) il finale si arresta al silenzio, non c'è alcun segno di fede o fiducia in un ipotetico "salto"; b) l'opera non apre mai all'assurdo, che in quanto tale non può essere oggetto di alcun tipo di discorso, mentre nella concezione kierkegaardiana l'assurdo ha in sé

⁵⁶ Cfr. M. Williams, *Kant and Kierkegaard on Faith. In Service to Morality and a Leap for the Absurd*, Logos, Fall 2004, p. 83.

la cifra del ribaltamento di ogni assunzione etica di tipo universalistico (Kierkegaard *dice* dei valori “assurdi” di Abramo, li tratta in contrapposizione con i valori etici comuni); c) il silenzio del mistico rappresenta da un punto di vista teoretico, come si è già accennato, un inevitabile atteggiamento consequenziale agli assunti precedentemente presi nell’opera, e da un punto di vista etico una *rinuncia* nei confronti dell’impresa imperniata sul personale talento d) il silenzio del mistico non garantisce pace, né governo delle inquietudini: nella prefazione all’opera, come vedremo in seguito, il filosofo austriaco accenna infatti ad un’insoddisfazione per i risultati della stessa.

Il mistico del *Tractatus* non è un mistico in cerca di una verità rivelata, non è quindi l’allusione ad una “fede senza parole” di natura kierkegaardiana o espressione di un sentimento fideistico. Come vedremo dettagliatamente nell’ultimo capitolo, il mistico ha una funzione nel quadro della risoluzione del problema della vita, che è un tema parallelo al *religioso*, ma non necessariamente sovrapposto. Anche gli enunciati dei *Notebooks* citati precedentemente (probabilmente scritti prima o parallelamente al finale del *Tractatus*), in cui il sentimento religioso viene più volte evocato, rivelano più che altro un tentativo di comprensione dei significati della credenza di concetti come “dio” e “Dio” («Credere in un dio significa comprendere il problema del senso della vita. Credere in un dio significa vedere che con i fatti del mondo non tutto è esaurito. Credere in Dio significa vedere che la vita ha un senso»⁵⁷), dove tale credenza offre un’analogia esemplificativa della irriducibilità tra fatti e valori. Se con il silenzio il mistico indica qualcosa, indica l’*etico*, nella misura della rinuncia (questa sì rintracciabile nella vita etica delineata dal filosofo danese) e della reazione all’“urto contro il paradosso”. Dalle testimonianze che ci riportano considerazioni di Wittgenstein in merito all’opera di Kierkegaard, in questo contesto, risultano illuminanti le conversazioni con Maurice O’C. Drury, in una di queste riporta il pensiero del filosofo austriaco circa il *pathos* etico.

Da un punto di vista etico il massimo *pathos* sarebbe rinunciare a una brillante vita da poeta senza dire una parola.⁵⁸

Il silenzio del finale del *Tractatus* va inteso anche quindi *eticamente*, come ha confessato l’autore stesso, ma tale lettura è concepibile solo nella misura in cui si è esercitata

⁵⁷ L. Wittgenstein, *Notebooks...* Op. cit., p. 168.

⁵⁸ R. Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, Oxford university Press, Oxford 1984, tr. it. E. Coccia e V. Mingiardi, *Conversazioni con Wittgenstein*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2013, p.124.

per mezzo di una *scelta* deliberata. È la scelta, per Kierkegaard come per Wittgenstein, la condizione di possibilità dell'etica. E il finale del *Tractatus* è in un certo senso (nello stesso senso dell'affermazione riportata da Drury) un'estrema forma di autoaffermazione che, proprio come il filosofo viennese annota nei *Notebooks*, risponde a quella strategia di dominare il mondo, per non esserne dominati, *rinunciando* ad influire su di esso. Nella scelta di rinunciare alla massima vocazione, che non è qui quella del poeta ma è quella del filosofo che dovrebbe fornire le condizioni di possibilità del linguaggio sensato, annulla di propria volontà ogni presupposto fondazionalista. Il mistico dell'opera, qui inteso come metafora deliberata della rinuncia a “una brillante vita” o personale vocazione, possiamo, in una lettura suggestiva, immaginarlo protendersi ben oltre il testo e proiettarsi nei successivi anni di distacco dall'attività filosofica. Dunque, impossibilità logico-linguistica di esprimere sensatamente ciò che demarca il sensato dal non-sensato e rinuncia *attiva* (e non solo passiva conseguenza dell'impossibilità logica) ad ogni pretesa di demarcarli sono in un rapporto di circolarità, proprio come espresso nei *Notebooks* dove da un lato si constata l'impossibilità di influire sul mondo e dall'altro si manifesta la volontà di rinunciare ad influire su di esso. L'etica è per Wittgenstein radicata nella soggettività e in quanto tale è testimonianza della differenza assoluta tra fatti e valori: fallendo nell'obiettivo teoretico il *Tractatus* (che poteva avanzare l'isomorfismo tra linguaggio e mondo) libera così l'azione etica.

Ritornando al rapporto tra il mistico e la “fede senza parole” (che come si è tentato di dimostrare è attribuibile sì alla concezione della vita religiosa di Kierkegaard ma non allo specifico invito al silenzio del *Tractatus*), dopo aver chiarito il nesso tra etica e scelta (che ha la sua declinazione più estrema nella rinuncia), si può constatare che proprio qui si marca la distanza maggiore tra Wittgenstein e il filosofo danese, in quanto la scelta etica non risponde, come in quest'ultimo, ad una volontà eteronoma che è fondamentalmente quella che la società nel suo complesso impone all'individuo, poiché solo oltre essa è attuabile una vita morale autentica, ma è anzi il segno dell'ultima frontiera della soggettività. Ultima perché – e questo diventerà più chiaro proprio nella concezione assolutistica dell'etica della *Conferenza sull'etica* – in questa versione dell'etica del filosofo austriaco non ci sono allusioni a prospettive *ultra*-etiche.

Possiamo quindi affermare che il confronto con la prospettiva esistenzialistica dell'opera kierkegaardiana si arrestò prima del dilemma del “*leap of faith*”. Malcolm, riportando alcune conversazioni con Wittgenstein, scrisse che era convinto che questi

«considerasse la religione una “forma di vita” (per usare un’espressione delle *Ricerche*) alla quale egli non partecipava, ma che poteva capire e che lo interessava molto. Rispettava coloro che ne partecipavano, benché in questo campo, come in altri, disprezzasse l’insincerità; forse pensava che per poter aderire a un credo fossero necessarie qualità di carattere e volontà che egli non possedeva»⁵⁹. A Wittgenstein interessava comprendere come certe assunzioni o procedure esternalizzanti perdessero di senso se viste dall’”interno” di specifiche forme di vita, per questo restava perplesso rispetto alle questioni religiose affrontate teologicamente (considerava insensate tutte le formulazioni sulle presunte prove ontologiche)⁶⁰. Come sottolinea Monk, Wittgenstein simpatizzò con la passione del paradosso di Kierkegaard⁶¹, e probabilmente riuscì anche ad implementare tale istanza nella sua personale visione della condizione etica, ma aveva altresì la consapevolezza che quel tipo di esistenza (quella religiosa, della quale stimava la *profondità*) non era a lui consona. Come nelle parole di Malcolm, che trovano molte conferme negli scritti e in altre testimonianze, l’autore del *Tractatus* non sopportava l’insincerità, la stima che aveva nei confronti di certe forme di vita, come quelle religiose, non era certamente sufficiente quindi a spingerlo a concludere la sua prima opera con un *pathos* che non sentiva appartenergli.

Riassumendo possiamo concludere che: a) il *pathos* del finale del *Tractatus* è un *pathos* etico; b) di Kierkegaard ritroviamo quindi, in certa misura, la concezione etica fondata sulla rinuncia; c) nei *Notebooks* le riflessioni sulla religione hanno come oggetto la condizione di una particolare *Lebensform*, poiché l’ambito della forma di vita assume delle caratteristiche nette nella forma religiosa (in seguito si analizzerà l’interesse per l’opera di James *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*).

Il tentativo di mettere il mondo fuori gioco

Tornando al tema della forma nella relazione tra Kierkegaard e i due filosofi mitteleuropei che hanno singolarmente recepito la sua opera nel corso dei primi anni del Novecento, possiamo ora constatare che anche il giovane Lukács, sebbene anch’egli favorevole ad accogliere le istanze soggettivistiche promosse dal pensatore danese, al pari di

⁵⁹ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, Oxford University Press, Biographical Sketch G.H. von Wright, tr. it. B. Oddera, *Wittgenstein A memoir*, Bompiani, versione digitale, Milano 2014, pos., 186 di 2572.

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, pos. 1113 di 2572.

⁶¹ Cfr. R. Monk, *Wittgenstein: The Duty... Op. cit.*, p. 283.

altri intellettuali di inizio Novecento, si arrestò, anche se con diverso atteggiamento, alle implicazioni del “*leap of faith*”. Secondo la riflessione esistenzialistica del rapporto tra vita e forma del giovane Lukács di *Die Seele un die Formen*, uno scritto in cui convergono appunto temi kierkegaardiani cari anche a Wittgenstein ma in cui si presentano i limiti della prospettiva monumentalistica del filosofo danese, non esiste sovrascrittura formale (che sarebbe quella che i poeti sono in grado di elaborare) capace di eludere il flusso caotico, plurale e concretamente individuale della vita⁶². Lo scacco alla vita sembra non potersi giocare fino in fondo, per il filosofo ungherese la credenza nel potere della forma, nonostante la forza ordinativa che questo sembra esercitare sulla vita empirica, finisce per rivelarsi un’autentica illusione. Tra la vita empirica e la vita autentica (concetto questo che Kierkegaard mutuò dalla cultura romantica) – secondo ciò che l’intellettuale ungherese formulò in quest’opera giovanile – non è possibile una riconciliazione e come nota Löwy in merito a questa affermazione «Lukács uses two beautiful images that are very similar. Kierkegaard, he says, wanted to build “a crystal palace out of air” while the romantics tried to “build a spiritual tower of Babel with air as its only foundation”»⁶³. L’istanza soggettivistica della filosofia di Kierkegaard non può che ambire ad una convergenza tra modellizzazione della vita e vita empirica, ma la monumentalità del filosofo danese nel voler edificare attraverso un gesto che potesse essere in linea con la sua concezione morale della vita – formalizzata nelle sue opere – finisce per dare forma ad un “crystal palace out of air”. Secondo Lukács nell’atto poetico della formulazione di un’opera che coincida o sia formalmente coerente con la vita concreta e vissuta, Kierkegaard manifesta una fiducia eccessiva nella capacità ordinatrice e conciliatrice della forma. Quello che il giovane ungherese e il giovane austriaco intendono mostrare, ognuno a proprio modo, è l’impossibilità di una conciliazione tra fatti e valori, l’impossibilità di unire due sfere così eterogenee (l’univoca sfera della forma poetica e l’ambigua sfera della realtà empirica). Il finale del *Tractatus* non evoca nessuna sublime conciliazione, anzi è nella sua tacita imposizione la drammatica constatazione di una separazione irrimediabile.

È la fiducia in prospettive monumentalistiche o concilianti che sembra mancare nelle opere dei due giovani filosofi mitteleuropei, che si rivelano inappagati – probabilmente nella stessa misura di altri coetanei del periodo, che si contraddistinguono, come abbiamo visto, per

⁶² Cfr. G. Lukács, *Die Seele un die Formen*, Ferenc Jànossy, tr. it. S. Bologna, *Quando la forma si frange sugli scogli dell’esistenza: Søren Kierkegaard e Regina Olsen*, in *L’anima e le forme*, SE, Milano 2002, pp. 53-72.

⁶³ M. Löwy, *Goldmann...* Op. cit., p.127.

una diffusa irrequietezza e inquietudine tra i giovani intellettuali di area tedesca – da ogni forma di neutralizzazione (oggettivante o soggettivante che sia) dei dilemmi.

Questo non significa che nella prima opera del filosofo austriaco sia completamente assente qualsiasi residuo di monumentalità, piuttosto è la piena fiducia in questo genere di edificazione e nella sua capacità assoluta di conciliare sfere separate ad essere messa in dubbio. Se volessimo indagare la cifra della monumentalità nel *Tractatus* potremmo certo rilevarne nella sua presunta auto-conclusività formale e nella retorica perentoria i caratteri definitivi del pensiero di Wittgenstein. Seguendo questa riflessione si potrebbe inoltre ipotizzare che tali caratteri dell'opera possano aver rappresentato nell'insieme un monumento fin troppo pesante e rigido per una coscienza filosofica così inquieta come quella di Wittgenstein. Addirittura secondo alcuni commentatori, come Diamond⁶⁴ ad esempio, e secondo la linea interpretativa di Cavell, la monumentalità e rigidità impresse nel *Tractatus* rappresenterebbero in definitiva l'unica e concreta discontinuità tra il primo e il secondo Wittgenstein, il quale, a seguito del suo grande capolavoro, con il ritorno alla filosofia, sarà intento ad implementare nelle sue osservazioni gli elementi ordinari e vitali in atto nelle pratiche linguistiche, quegli elementi quindi che il *Tractatus* aveva tentato di eludere. Proprio come enunciò nel titolo suggestivo del suo saggio il giovane Lukács prima o poi “la forma si frange sugli scogli dell'esistenza”⁶⁵.

In quegli stessi anni in cui scriveva i primi saggi il filosofo ungherese, anche Wittgenstein è impegnato nell'analisi del rapporto tra io e mondo (le due sfere inconciliabili): con l'osservazione delle modalità trascendentali dell'io, l'osservazione delle forme a priori quali quelle della logica, dell'etica e dell'estetica, dove etica ed estetica al pari della logica sono condizioni del mondo, e l'osservazione del rapporto tra tali modalità e il mondo stesso.

It is clear that ethics cannot be expressed.

Ethics are transcendental.

(Ethics and æsthetics are one.)⁶⁶

⁶⁴ Cfr. C. Diamond, *Criss-Cross Philosophy*, in E. Ammereller, E. Fischer (a cura di.), *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, Routledge, Londra-New York 2004, tr. it. di M. Falomi, «In lungo e in largo e in tutte le direzioni», in *Rileggere Wittgenstein*, P. Donatelli (a cura), Carocci editore, Roma 2010, p. 208.

⁶⁵ Cfr. G. Lukács, *L'anima...*, Op. cit., pp. 53-72.

⁶⁶ § 6.421. «Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt. Die Ethik ist transcendental. (Ethik und Aesthetik sind Eins.)»

The “experience” which we need to understand logic is not that such and such is the case, but that something is; but that is no experience.

Logic *precedes* (corsivo del testo) every experience—that something is so.

It is before the How, not before the What.⁶⁷

Diversi commentatori hanno fornito argomentazioni, supportate dalle testimonianze dirette contenute nelle *Wittgenstein's Nachlass*, sull'atteggiamento dell'autore del *Tractatus* (soprattutto nei primi anni, ma anche nella fase più matura) nei confronti della filosofia, su come questa dovesse essere il risultato di una visione affine a quella propria di un poeta. È Wittgenstein che ammette che le sue delucidazioni esplicitano la tentazione di mettere il mondo fuori gioco, come se questo fosse un qualcosa di già costituito, verso il quale il filosofo non può nulla e per il quale non è giustificato mostrare passione.

Ma io non arrivo affatto a questi problemi. Quando io «have done with the world», ho prodotto una massa amorfa (trasparente), e il mondo con tutta la sua molteplicità rimane in disparte come una stanza dei rifiuti priva di interesse.

O forse meglio: il risultato di tutto il lavoro è di metter il mondo in disparte (il gettare nella-stanza-dei rifiuti il mondo intero).⁶⁸

In questo brano datato 1930, troviamo un'interessantissima “confessione” sugli obiettivi filosofici del pensatore austriaco, anche se queste parole rappresentano una esplicita conferma di alcune specifiche posizioni già esternate nel *Tractatus*. Secondo le implicazioni di questo brano quello che *accade* nel mondo non costituisce un interesse primario per il filosofo, da cui ne consegue che per Wittgenstein i filosofi che invece si occupano degli aspetti fattuali della realtà stiano compiendo, ai suoi occhi, qualcosa di improprio. Questa è una delle posizioni che tutta una serie di interpreti recepirà come quietista, alludendo qui come a qualcosa di invalidante per l'attività filosofica. Ma a ben vedere questa posizione enfatizzata dal linguaggio esacerbato dell'annotazione rappresenta tutt'altro che una visione personalistica e idiosincratica della filosofia. Tale prospettiva, da cui emerge un dualismo tra l'assiologico e l'empirico⁶⁹, tra l'io e il mondo, si era imposta nell'area tedesca sia per i tentativi di Dilthey e

⁶⁷ § 5.552. «Die „Erfahrung“, die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, dass etwas i s t: aber das ist eben ke i n e Erfahrung. Die Logik ist vo r jeder Erfahrung—dass etwas s o ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.».

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 30.

⁶⁹ In un'altra lettera indirizzata a Ottoline Morrell, datata 2 novembre 1911, Russell scriveva così in merito alla conoscenza empirica secondo Wittgenstein “Credo che il mio ingegnere tedesco sia pazzo. Ritiene che non si

poi di alcuni esponenti delle scuole neokantiane (come Rickert) di stabilire una demarcazione netta tra l'ambito delle scienze naturali (*Naturwissenschaften*) e l'ambito delle cosiddette scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*). La scuola di Baden ad esempio si è sempre contraddistinta per un più marcato atteggiamento di distacco nei confronti delle scienze empiriche, rispetto alla scuola di Marburgo che ha invece sempre intrattenuto una relazione più aperta e interessata con le *Naturwissenschaften*. La versione neocritica della scuola di Baden si irradiò in tutta la Germania del sud-ovest, raggiungendo città storicamente rilevanti in ambito filosofico come Heidelberg e Friburgo. Windelband, filosofo di cui abbiamo accennato in riferimento al giovane Lukács e all'ambiente in cui si formò lo studente ungherese, fu il fondatore della scuola di Baden, il quale successivamente con il trasferimento ad Heidelberg favorì la diffusione della sua versione del neocriticismo anche in quello che era uno dei più importanti centri culturali della Germania. È interessante rilevare come per Windelband logica, etica ed estetica sono i tre campi d'indagine della filosofia⁷⁰ esattamente come in Wittgenstein, in quanto, secondo il filosofo tedesco, in questi campi il giudizio non verte su fatti ma si esprime su conformità a norme (il *Sollen* del poter-essere-altrimenti differente dal necessitante *Müssen* della realtà fattuale, quel *Sollen* che indica anche il *dovere* che lo stesso Wittgenstein connette al premio-castigo intrinseco all'azione etica, la quale orienta e identifica il soggetto etico, quel dovere che è ovviamente assente nel mondo empiricamente inteso⁷¹). Che quindi estetica, etica e logica costituiscano il principale oggetto di indagine di Wittgenstein (e non solo nei primi anni di attività del filosofo austriaco ma per tutto la sua carriera), dimostra che per alcuni versi questi si muovesse all'interno di un modo di concepire la filosofia tutto sommato tradizionale, o perlomeno non così distante dalle premesse di quel sistema della conoscenza che era stato il neocriticismo in Germania nella seconda metà dell'Ottocento. Wittgenstein concepiva la logica indipendente dalle facoltà sensibili, e quindi autonoma rispetto alla contingenza empirica, non molto diversamente da come la concepivano molti esponenti del neocriticismo, che si erano allontanati dalla visione kantiana della logica pura come espressione dello schematismo trascendentale (e quindi relazionata alla sfera sensibile). Per il filosofo austriaco il valore di verità della logica era

possa conoscere nulla empiricamente. Gli ho chiesto di darmi atto che nella stanza non c'è alcun rinoceronte, si è rifiutato?.

⁷⁰ Cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia. La filosofia dei secoli XIX e XX (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Volume sesto, Tea, Milano 2003, pp. 156-159.

⁷¹ Cfr. A. Grieco, "*Una vita cattiva è una vita irrazionale*", in AA. VV. (a cura di D. Sparti), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 153-154.

atemporale come ovviamente lo era in Frege, in Russell⁷² e lo sarà poi tra i membri del Circolo di Vienna, ma come a sua volta, appunto, era stato già elaborato dalla critica neokantiana, che aveva così posto le condizioni per questa concezione extra-sensibile della logica, che sarà poi definita da tutte le correnti filosofiche che si impegneranno in programmi di logicizzazione della matematica e di conseguenza della filosofia stessa, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento.

Ma si tratta soltanto di un punto di partenza (questo vale per lo stesso Lukács) per approdare a formulazioni originali dell'analisi del rapporto tra fatti e valori. Spesso il punto di partenza è, infatti, un determinato nodo problematico, ed è giusto collocare un problema filosofico all'interno del *framework* dal quale si è originato, poiché altrimenti esso, al di fuori di tale cornice, risulterebbe incomprensibile o, all'interno di altre cornici, potrebbe non costituire un problema. In questo caso la scuola di Baden, che come le altre scuole neokantiane si occupava del rapporto tra la logica pura e la molteplicità pre-concettuale della sensazione, si contraddistinse per il rigetto delle soluzioni di mediazione tra l'empirico e il logico formale (oltre quindi a sostenere l'inconciliabilità tra fatti e valori)⁷³. Per queste ragioni è legittimo asserire che il filosofo austriaco possa aver attinto, anche in modo *indiretto* un certo bagaglio concettuale, annesso a un ventaglio di problemi filosofici, da determinate correnti del neokantismo. Un modo non soltanto indiretto ma anche *eterodosso*: l'eredità kantiana è trasposta ecletticamente a Wittgenstein anche per il tramite delle letture di Schopenhauer e Weininger come afferma Sluga⁷⁴, autori che hanno profondamente reinterpretato l'architettura del sistema kantiano enfatizzando proprio alcune distinzioni come quella tra fatti e valori ed estrapolandole da un sistema che comunque rappresentava nelle loro riflessioni il riferimento iniziale.

Di contro nel caso di Wittgenstein, è bene precisare, un punto di partenza è sempre da considerarsi spurio, poiché, non avendo avuto questi una formazione filosofica convenzionale, è improbabile ritrovare nelle sue riflessioni principi e metodi così come furono formulati da scuole o da determinati filosofi. Per cui, così come è possibile individuare delle posizioni condivise con la scuola neokantiana di Baden è altrettanto possibile individuare delle

⁷² Cfr. M. Friedman, *A Partying of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Carus Publishing Company, Peru 2000, ed. it. a cura e tr. it. Massimo Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffello Cortina Editore, Milano 2004, pp. 185-186.

⁷³ Cfr. *Ivi*, pp. 40-44.

⁷⁴ Cfr. H. Sluga, *Subjectivity in the Tractatus*, Synthese 56, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland, and Boston 1983, pp. 130-131.

posizioni che lo distanziano profondamente da questa: la concezione della logica formale di Rickert e di altri esponenti della scuola del sud-ovest, ad esempio, sarebbe risultata sicuramente troppo tradizionale e troppo stretta, così ancorata alla tradizione aristotelica e quindi ancora ridotta ad una logica del soggetto-predicato⁷⁵, per un filosofo che lavorò a progetti così all'avanguardia e ambiziosi come quelli di Russell. È evidente inoltre che il fondamentale *Lebensproblem*, irrisolvibile attraverso i dispositivi rigorosi del linguaggio proposizionale messi in atto da Wittgenstein, che irrompe nel finale del *Tractatus*, rifletta sempre l'incrinatura di quell'architettura (unitaria) kantiana venutasi a creare per molteplici ragioni dall'idealismo in poi. Viene a realizzarsi così una separazione metodologica e sostanziale tra le discipline dello spirito e quelle della natura, con l'ipostatizzazione di due sedi filosofiche separate nelle quali in una si tenta di risolvere il problema della vita con la filosofia della vita e nell'altra si tenta di definire i criteri di validità su base logico-formale attraverso l'epistemologia. Tale divisione fu ampiamente dibattuta dalle scuole neocritiche, e l'imporsi di filosofie esistenzialistiche o spiritualistiche da un lato e di quelle positivistiche dall'altro non favorì certamente soluzioni di integrazione dei problemi all'interno di una visione sistematica e unitaria della filosofia. Wittgenstein nel *Tractatus* mette in atto entrambe le istanze (da un lato quelle che tentano di fornire risposte al problema della vita e dall'altro lato quelle che tentano di fornire risposte al problema epistemologico), ma in una modalità paradossale che ne conferma sia la profonda scissione metodologica (i dispositivi adatti ad un approccio non sono idonei per l'altro ambito) che la volontà di integrazione. È questa eterogeneità degli interessi filosofici e dell'approccio al problema, riflessa in maniera emblematica con la posizione dualistica tra fatti e valori, così tipica dell'area tedesca, da un lato, e dall'altro con il sostegno a progetti innovativi in ambito logico formale, così poco tradizionali e vicini per metodo all'approccio anglosassone⁷⁶, che rende, ad esempio, complicata una definitiva collocazione di Wittgenstein tra i filosofi analitici o tra quelli continentali. Ma, restando al tema che al momento qui interessa, e cioè l'individuazione del ruolo della filosofia tra il caotico dell'empirico e l'ordine formale della logica o l'ordine valoriale dei giudizi estetici, è opportuno riportare tali problemi, così centrali per Wittgenstein come per Lukács, ad un più vasto e originario ambito di discussione.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 43.

⁷⁶ Wittgenstein è tra i filosofi più distanti dall'approccio ermeneutico, poco disposto a far coincidere l'attività filosofica con la critica alla storia della filosofia, quindi in linea con la mentalità analitica, ma nello stesso tempo disposto però ad affermare di *comprendere* le asserzioni di Heidegger, in merito al sentimento di angoscia analizzato precedentemente. Questa dichiarazione contrasta fortemente con i principi e i metodi degli analitici, ai quali fornì i principali criteri di demarcazione del linguaggio sensato. Il "comprendo" Heidegger di Wittgenstein ha un significato molto forte nella prima disputa tra analitici e continentali, in quanto gli analitici utilizzarono proprio le proposizioni del filosofo tedesco come esempio di insensatezza metafisica.

Molto più avanti e precisamente nel 1949 Wittgenstein annota un'altra riflessione in cui confessa la natura degli interrogativi verso cui è attratto.

Gli interrogativi scientifici, possono, sì interessarmi, ma mai avvincermi davvero. Solo gli interrogativi *concettuali* ed *estetici* possono farlo. La soluzione di problemi scientifici mi è, in fondo, indifferente; non certo invece la soluzione di quegli altri interrogativi.⁷⁷

Concetto ed estetica sono i luoghi problematici di una riflessione in cui il mondo, in una personale riformulazione delle istanze neokantiane, viene messo in disparte. Come il neokantismo di Windelband verrà esasperato e superato dalle nuove generazioni inquiete di Heidelberg (tra cui oltre a Lukács troviamo anche Weber e Kreis, in quel movimento dell'anticapitalismo romantico di cui abbiamo accennato in precedenza), per le quali l'equilibrio atarassico dell'esercizio critico della filosofia di fine Ottocento sembrava non dare risposte a quelle tensioni etiche e politiche così urgenti nelle loro coscienze, così anche in Wittgenstein quella cultura critica neokantiana (che giunse per via indiretta al filosofo austriaco⁷⁸) viene esasperata con la separazione assoluta tra fatti e non-fatti (etici, estetici e logici), laddove questi prima venivano semplicemente distinti. Ed è l'arte, per molti degli intellettuali di questa generazione (tra cui quindi Lukács e Wittgenstein), a mostrare esemplarmente questa radicalizzata condizione di separatezza. La poesia, ma potremmo intendere appunto più generalmente l'arte, mostra se stessa, è puramente riflessiva, autoreferenziale⁷⁹, come la logica stessa in quanto «[...] propositions cannot represent the logical form: this mirror itself in the proposition»⁸⁰ poiché «that which express *itself* (corsivo del testo) in language, *we cannot express by language*»⁸¹. Ciò che è espresso dall'arte attraverso le forme di notazione: pittoriche, musicali e linguistiche (quelle dei poeti), è l'intrinseca carica simbolica⁸². È su questo sfondo in cui le condizioni di possibilità di poesia e filosofia si sovrappongono, in quanto il filosofo e il poeta possono entrambi metter in disparte il mondo, che vanno analizzate le questioni della forma sollevate dall'opera di Wittgenstein. Il filosofo viennese tenta “disperatamente” di dotare le parole di quella carica

⁷⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 149.

⁷⁸ Per un approfondimento delle influenze della cultura neokantiana in Wittgenstein cfr. M. Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio, Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*, Mimesis Edizioni, Milano 2008, pp. 27-70.

⁷⁹ R. Bruno (a cura di), *Poesia e filosofia*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 14.

⁸⁰ § 4.121. «*Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm. Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen. Was s i ch in der Sprache ausdrückt, können w i r nicht durch sie ausdrücken. Der Satz z e i g t die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.*».

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cfr. *Ibidem*.

simbolica che viene espressa dagli artisti nelle loro opere, il cui valore si esprime da sé. Quando Wittgenstein confessa insoddisfazione per il risultato formale dei suoi scritti, come si evince in una delle annotazioni che valuteremo a breve, si potrebbe intendere questo sentimento nello stesso modo nel quale gli artisti manifestano insoddisfazione, in alcuni frangenti, a proposito delle loro opere. Per la concezione estetica di Wittgenstein il linguaggio con cui va interpretata un'opera non può essere fornito estrinsecamente. Molteplici interpreti hanno evidenziato come per il giovane Wittgenstein l'etico si collocasse più adeguatamente nella sfera del poetico piuttosto che in quella del *discorso* razionale⁸³, proprio perché per l'autore del *Tractatus*, il linguaggio può esprimere l'autoreferenzialità dell'etica, come dell'estetica, ma non la può esprimere *mediante* il linguaggio.

Credo di aver riassunto la mia posizione nei confronti della filosofia quando ho detto che la filosofia andrebbe scritta soltanto come una composizione poetica. Da questo, mi sembra, dovrebbe risultare in quale misura il mio pensiero appartenga al presente, al passato o al futuro. Infatti, con questo, io ho anche confessato di essere uno che non riesce interamente a fare ciò che vorrebbe.⁸⁴

Poesia e forma *vs* vita. Tra il 1933 e il 1934 l'autore del *Tractatus* ammette/confessa (*Als einen bekannt*) che l'inadeguatezza di cui spesso accenna è riferita alla forma con cui esprime i suoi pensieri, i quali sono avvinti da problemi di natura concettuale o estetica e quindi etica.

Se quello che voglio insegnare è, non un modo appropriato di pensare, ma un nuovo corso di pensiero, allora sto puntando a una "trasvalutazione di tutti i valori" e finisco per somigliare a Nietzsche, anche perché dal mio punto di vista i filosofi dovrebbero essere poeti.⁸⁵

Il valore per Wittgenstein non aveva nulla a che fare con i *fatti*, appunto perché i valori estetici ed etici in primo luogo, e questo scritto del 1938, a distanza di molti anni dalle prime esternazioni nei confronti del fare filosofia *poeticamente*, conferma come il rapporto estetico

⁸³ Janik e Toulmin, *Grande Vienna...* Op. cit. p.195; J. Schulte, *Wittgenstein sulla filosofia come poesia*, in AA. VV. (a cura di E. Caldarola, D. Quattrocchi e G. Tomasi), *Wittgenstein, l'estetica e le arti*, Carocci editore, Roma 2013, pp. 157-177.

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p.56

⁸⁵ «Wenn ich nicht einrichtigeres Denken, sondern eine [ande-re|neue] Gedankenbewegung lehren will, so ist mein Zweck eine, *Umwertung von Werten* 'und ich komme auf Nietzsche, sowie auch dadurch, daß meiner Ansicht nach, der Philosoph ein Dichter sein sollte.». *Wittgenstein's Nachlass*, tr. it. E. C. Vieira de Paiva, The Bergren Electronic Edition, 1988-2000, 120, 145SV.

tra filosofia e poesia sia stato un filo conduttore nella sua attività di ricerca, ed è esteticamente ed eticamente quindi che va intesa l'insoddisfazione formale.

È per questo che il giovane Lukács delle forme trascendentali kantiane, tragicizzate però esistenzialisticamente dalle letture kierkegaardiane, rappresenta un'interessante e adeguata angolatura prospettica dalla quale inquadrare il rapporto tra forma e salvezza che tanto preoccupava lo stesso filosofo austriaco. La sottostante motivazione esistenzialistica del *Tractatus* con la quale si può tentare di spiegare lo sforzo titanico di esprimere alla perfezione pensieri nell'unica forma possibile, coerentemente con ciò che l'opera stessa prescriveva, potrebbe fornire anche la chiave della frustrazione o della *freddezza* che l'autore stesso riserva alla prefazione all'opera, quando ammette la vacuità dell'operazione stessa⁸⁶. Utilizzando il Lukács di quegli anni, in questo caso il Lukács di *Frühe Schriften zur Aesthetik (1912-1918)*, troviamo nella metafora della *Unerlösteheit* dell'artista⁸⁷, ovvero della sua esclusione dalla salvezza, una analogia stringente con il rapporto tra Wittgenstein e il *Tractatus*, in quanto qui la condizione dell'autore dell'opera, intento a conferire a questa la perfezione, esperisce che la perfezione ha un effetto catartico per chi la fruisce ma non salvifico per l'artista stesso. E sotto questa luce offerta dalla metafora lukacciana possiamo anche rileggere (seppur attraverso un procedimento analogico) il rapporto critico e sobriamente distaccato tra Wittgenstein e la sua opera nel corso degli anni, confrontandola altresì con l'entusiasmante accoglienza che ebbe soprattutto nei primi fruitori.

[...]

On the other hand the *truth* (corsivo del testo) of the thoughts communicated here seems to me unassailable and definitive. I am, therefore, of the opinion that the problems have in essentials been finally solved. And if I am not mistaken in this, then the value of this work secondly consists in the fact that it shows how little has been done when these problems have been solved.⁸⁸

Il distacco che nelle ultime righe della prefazione al *Tractatus* l'autore esibisce è direttamente connesso all'auto-conclusività dell'opera e alla soluzione definitiva ed essenziale dei problemi fissati in partenza, una condizione di circolarità che sembra motivare l'avvertita

⁸⁶ Cfr. Prefazione *Tractatus*.

⁸⁷ G. Lukács, *Frühe Schriften Aesthetik (1912-1918)*, György Lukács, tr. it. L. Coeta, *Filosofia dell'arte (1912-1918). Primi scritti sull'estetica*, Sugar editore & C., Milano 1971, p. 96.

⁸⁸ § Prefazione. «[...] *Dagegen scheint mir die Wahrheit hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, dass sie zeigt, wie wenig damit getan ist, dass diese Probleme gelöst sind.*».

vacuità dell'autore verso l'intera operazione. Si può provare a questo punto a delucidare questa vacuità rispetto ai tre ordini, quali quello logico, estetico ed etico. Da un punto di vista logico la vacuità potrebbe essere rappresentata dal limite epistemologico che il finale del *Tractatus* tocca direttamente con mano, ci sono indagini (come quelle fattuali) che possono portare a soluzioni che circoscrivano prima e chiudano poi il problema, oppure ci sono, come lo stesso Wittgenstein li definì, gli enigmi, quelli per i quali la risposta è soltanto ancora da venire, ma esistono poi quei dilemmi che non potranno mai essere risolti per intrinseca costituzione del dilemma stesso. Lo scienziato ottocentesco Emil Du Bois-Reymond coniò l'aforisma per cui rispetto ad alcune questioni «*ignoramus et ignorabimus*»⁸⁹, in quanto è impossibile accedere estrinsecamente alla causa di ciò che vogliamo spiegare (in quel caso le cause della coscienza per mezzo della coscienza stessa), così anche per Wittgenstein non possiamo spiegare l'essenza della proposizione attraverso la proposizione stessa, in quanto siamo, rispetto a questo dilemma, epistemologicamente limitati (intrinsecamente). Nella stessa misura sia per lo scienziato tedesco che per il filosofo austriaco ciò che siamo tentati a *dire* avrebbe inevitabilmente un sapore metafisico. Il problema del *Tractatus* non può essere risolto estrinsecamente e quindi non può essere *chiuso* (spiegato) ma può essere chiuso mostrandone la condizione dilemmatica.

Per quanto riguarda l'ordine etico ed estetico, vale quanto si è detto sopra e cioè che da un lato l'azione di urtare contro il paradosso (urto contro il limite epistemologico) dà la cifra etica dell'opera, dall'altro la forma del *Tractatus* e la capacità di questa di significare ciò che con l'urto si vuole mostrare dà la cifra estetica. Il mistico del finale è l'immagine che raccoglie simbolicamente i tre ordini e la soddisfazione o insoddisfazione che l'autore esprime è da riferirsi alla complessiva soluzione che questa immagine rappresenta. Il mistico, come immagine e metafora, come rappresentazione di una strategia alternativa di risoluzione, rispetto a quella estrinseca, ha effettivamente *chiuso* e risolto definitivamente i problemi che Wittgenstein voleva affrontare? Nel tempo (sia nell'immediato che nel lungo termine) il filosofo austriaco ne sarà soddisfatto? La forma di vita, intesa alla Kierkegaard, restituita dal mistico, *chiude* il cerchio come la forma di vita dell'uomo religioso del filosofo danese?

E qui si può presentare uno dei principi di metodo di questo lavoro, che consiste nel tenere fede, preliminarmente, a ciò che Wittgenstein afferma – nei rari casi in cui questo

⁸⁹ Cfr. E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Verlag Von Veit & Comp., Leipzig 1898, p. 64

avviene – in merito ai suoi scritti o ai suoi obiettivi filosofici. Sia che si tratti di valutazioni o che si tratti di spiegazioni circostanziali sul contenuto dei suoi elaborati, è preferibile dare per buone almeno in partenza queste osservazioni, per poi sottoporle al vaglio critico e all’aggiustamento esegetico. Dissertare ad esempio in generale sulla continuità o discontinuità nel percorso filosofico, su un primo, un secondo e un terzo Wittgenstein, soprassedendo sulle ammissioni di distacco o continuità che lo stesso Wittgenstein attribuisce in merito al suo percorso, non garantisce di per sé una più precipua valutazione delle differenze e delle congruità del suo pensiero nel corso della sua attività filosofica.

Quale sarebbe il vantaggio esegetico di andare *contro* Wittgenstein? In molti casi la risposta a questa domanda potrebbe essere perché da Wittgenstein si cerca di ottenere qualcosa, che sia anche un sostegno ad opzioni teoriche già determinate, le quali risulterebbero non essere compatibili (se non addirittura confutate) con le testimonianze dirette del filosofo. L’esigenza in questi casi è talmente preponderante da produrre la tesi *ad hoc* dell’esistenza di un Wittgenstein *oltre* Wittgenstein, per cui se bisogna difendere la cesura o la continuità tra “un primo” o un “secondo Wittgenstein” all’occorrenza questi sarà o inascoltato se la sua testimonianza va verso un’altra direzione o interpretato al di là del senso letterale. Sebbene ci siano molteplici ragioni (per lo più contestuali, in determinati periodi storici ad esempio ci sono questioni legate all’opportunità di presentare l’opera in un certo modo piuttosto che in un altro) in generale per prendere con le dovute cautele ad esempio le asserzioni che nelle prefazioni i filosofi fanno in merito ai propri scritti, nel caso di Wittgenstein, e per le peculiarità che si sta tentando di esporre, potrebbe essere proficuo per comprendere le ragioni *interne*, appunto così raramente presentate e argomentate, darle per attendibili. È stato lo stesso Wittgenstein ad ammettere un distacco dal *Tractatus* prima ancora che la letteratura secondaria si occupasse di tale argomento. A meno di usi dichiarati e strumentali dell’opera del filosofo austriaco (usi legittimi e plausibili sul piano teoretico), con i quali si tenderebbe ad estrapolare la posizione di Wittgenstein e utilizzarla a supporto di più generali opzioni teoriche o a supporto di proposte di *nuove* prospettive filosofiche, potrebbe risultare più fertile, esegeticamente, seguire le delucidazioni che questi dà intorno al suo pensiero per comprendere le ragioni del suo atteggiamento e rilevare con maggiore chiarezza i mutamenti nel suo modo di vedere la natura dei problemi filosofici. Se Wittgenstein *vede* errori nel *Tractatus* è chiaro che, in quel momento, ci sta dicendo qualcosa di inerente a un mutamento del modo con cui sta guardando il problema filosofico, e quel momento quindi andrebbe valorizzato. Se Wittgenstein manifesta insoddisfazione per la sua opera, potrebbe

essere altrettanto utile ritenere genuina tale manifestazione. Rintracciare linee di continuità è altresì necessario nell'analisi critica di un filosofo, come è anche necessario che in qualsiasi coscienza filosofica ve ne siano, e questo non implica che, laddove il quadro esegetico dell'autore risultasse alterato da esternazioni dirette dell'autore stesso nei confronti della sua opera, tali categorizzazioni prevarichino il loro compito, qualificando tali esternazioni come non-genuine o addirittura mistificatorie. In definitiva le nozioni di un "primo Wittgenstein", di un "secondo Wittgenstein" o di "un terzo Wittgenstein", nonostante la contestuale utilità esegetica che hanno avuto nel sottolineare importanti mutamenti metodologici e concettuali, non sembrano poi così essenziali, così come non risulta essenziale all'interpretazione del suo lavoro la necessità di stabilire se vi sia in definitiva un solo Wittgenstein. Sappiamo che lo stesso Kant tornò costantemente sui suoi passi e le tre critiche rappresentano una riformulazione continua del modo di intendere la concezione critica stessa, non per questo si parla di un "primo Kant", o di un "secondo Kant" e di conseguenza non vi è il problema se, in definitiva, sia esistito un unico Kant.

Tornando alla questione dell'insoddisfazione espressa nella prefazione, che rimanda alle affermazioni contenute nel testo in merito alla scala assiologica dei problemi che sarebbero realmente più rilevanti per l'uomo (§ 6.52), attraverso la quale è possibile distinguere problemi indifferenti o essenziali all'esistenza umana, si possono fare delle osservazioni sul rapporto tra l'insoddisfazione esistenziale e la completezza teoretica presenti nel *Tractatus*. Troviamo giustapposte nella prefazione da un lato una tensione esistenziale *trasbordante*, quella che non si frange di fronte allo sbarramento del limite epistemologico, dall'altro l'esaustività della forma dello scritto, il trattato, che rappresenta formalmente la *chiusura* del problema filosofico.

Se adottiamo le riflessioni del giovane Lukács sulla forma – che come sostiene Matassi si muovono su schemi neokantiani e su suggestioni di natura estetica, e anche qui troviamo già delle affinità con le prospettive di Wittgenstein del *Tractatus* – che è da intendersi qui in quanto forma di espressione letteraria⁹⁰, possono aprirsi interessanti possibilità di interpretazione delle scelte formali del filosofo austriaco. Il nodo problematico degli esordi dell'attività filosofica di Lukács, che fa da raccordo a questi primi scritti, è quello di individuare l'essenza del saggio. La definizione delle proprietà del saggio a cui giunge il

⁹⁰ Cfr. E. Matassi (a cura di), *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, pp. 37-50.

filosofo ungherese potrebbe rivelarsi utile per chiarire l'opzione della forma-saggio-trattato (che è strettamente connessa all'idea di auto-conclusività dell'opera), adottata dal giovane studente di Cambridge. La caratteristica della forma-saggio per Lukács è quella di essere una rappresentazione speculare e occasionale (in quanto si genera da una determinata angolatura prospettica) della realtà⁹¹, potremmo quindi dire che con il saggio si dà vita, arbitrariamente, ad un'immagine che intende raffigurare una determinata porzione di realtà. Tale definizione sembra coincidere, o avere molti punti di contatto, con l'idea di *Bild* (immagine) presupposta nel *Tractatus*. Come è stato ben sottolineato da Raimo⁹² al giovane Wittgenstein interessava la scienza, o meglio la teoria scientifica, in quanto sistema o forma di descrizione del mondo, come questa altresì consistesse in un modello, costituito da un *reticolo* di proposizioni, che unitariamente duplicasse la porzione di realtà osservata e ne descrivesse il funzionamento. Una teoria scientifica, in quanto sistema, è uno dei modi possibili di descrizione del fenomeno fisico osservato e come tale è arbitrario (che nel linguaggio di Lukács e nel contesto del saggio coincide con l'“occasionale”), in quanto non è necessariamente l'unico modo di descriverlo (altre teorie scientifiche potrebbero farlo). Quella di essere *immagine* e quella di prevedere un certo grado di *arbitrarietà* sono le due caratteristiche fondamentali ravvisate da Lukács rispetto alla forma-saggio e da Wittgenstein rispetto alla forma-teoria scientifica. Se teniamo ferma la definizione della forma-saggio di Lukács e la estendiamo alla sottocategoria della forma-saggio-trattato, a tali prerogative generali (immagine e arbitrarietà) dovremmo aggiungere la caratteristica della compiutezza. Il *Tractatus* stesso potrebbe essere visto come una rappresentazione generale (*Bild*), che in quanto trattato ha la qualità inoltre di presentarsi come immagine completa, di una specifica porzione di realtà. Con ciò ritornando alla polarità tra tensione etico-esistenziale trasbordante e compiutezza irreggimentata con l'auto-conclusività di un'immagine completa, sembra palesarsi nelle implicazioni una sorta di cortocircuito.

L'idea del titolo dell'opera non sembra sia stata interamente farina del sacco di Wittgenstein (che comparisse il termine “Trattato” nel titolo invece si sa con certezza che è stata una sua idea). Dalle lettere tra Ogden, Russell e Wittgenstein tra l'inverno e la primavera del 1921⁹³ risulta che fu Moore a proporre il titolo dalla suggestione spinoziana (dal *Tractatus*

⁹¹ Cfr. *Ivi*, pp. 9-15.

⁹² Cfr. G. Raimo, *La teoria scientifica in Wittgenstein e Schlick*, in *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein* (a cura di L. Perissinotto), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, pp. 51-71.

⁹³ Cfr. L. Wittgenstein (a cura di L. Perissinotto), *Lettere a C. K. Ogden. Sulla traduzione del Tractatus Logico-philosophicus*, Mimesis Edizioni, Milano 2009, p. 30.

theologicus-politicus di Spinoza), un titolo che lasciò tiepido l'autore ma al quale decise di non opporsi.

Riguardo al titolo, credo che quello latino sia meglio dell'attuale.

Infatti, anche se "Tractatus logico-philosophicus" non è ancora l'*ideale*, è all'incirca il significato esatto mentre "Philosophic logic" (ndr. titolo proposto da Russell) è sbagliato. A dire il vero non so neanche che cosa voglia dire! Non esiste qualcosa come una logica filosofica. (A meno che uno non dica che, siccome tutto il libro è nonsense, anche il titolo potrebbe essere non senso).⁹⁴

Il vero significato dell'opera è quello di mostrare, nella totalità delle sue proposizioni (o più esattamente nel sistema delle sue proposizioni), la connessione tra linguaggio e realtà (la raffigurazione). Il nonsense delle proposizioni è dovuto al tentativo di spiegare questa connessione. Qui è interessante rilevare, con l'idea lukacciana della forma-saggio, la totalità che il trattato come forma letteraria del saggio sembra prospettare e l'ambizione che l'opera potesse essere specchio di tale connessione. Gli atteggiamenti che il filosofo viennese manifesta nei confronti del *Tractatus*, nell'immediato dalla sua chiusura, giudicandola vacua nella realizzazione degli obiettivi programmatici e successivamente imperfetta e rivedibile, potrebbero aver contribuito a produrre quella refrattarietà alla pubblicazione degli scritti successivi e ad orientare la sua ricerca verso una decisa rivisitazione dello stile filosofico in questi elaborati. L'insoddisfazione di Wittgenstein, potremmo concludere, è anche e sempre l'insoddisfazione tipica di un'artista di fronte alla sua opera, alla quale cercherà di trasferire, in diversi modi, quella intrinseca carica simbolica con la quale potesse e dovesse esprimersi da sé.

Considerando che l'autonomia ermeneutica di un testo può darsi soltanto nel momento in cui è l'autore stesso a concedergliela consapevolmente, la letteratura secondaria non è legittimata fino in fondo ad analizzare il corpus degli scritti di Wittgenstein – eccetto il *Tractatus* e la prima parte delle *Ricerche*, per la quale Wittgenstein acconsentì ad una futura pubblicazione – come se appunto questi godessero di autonomia ermeneutica. In questi scritti è come se vita dell'autore (intesa come vissuti intorno ai problemi filosofici, non come biografia o resoconto di vicende a carattere privatistico) e riflessione filosofica non avessero maturato quel distacco essenziale e funzionale alla compiutezza dell'opera, che soltanto con la separazione dagli elementi vitalistici e temporali dell'ordinarietà del vissuto filosofico può

⁹⁴ L. Wittgenstein, *Lettere a C. K. Ogden*, ... Op. cit, p. 46.

avvenire. Nello specifico un autore chiude un'opera sin dall'inizio, tessendo l'integrità della stessa attraverso ogni avanzamento con rispettivo ritorno a cascata sui passi precedenti e, come nel montaggio di un film, l'ordine temporale viene disarticolato dalla coscienza che slitta avanti e indietro la sequenza progressiva del testo. Il prima e il dopo dell'opera non corrispondono ad una linea ordinaria del tempo quotidiano, la temporalità viene "mondata" nell'unità semantica e simbolica del testo. È il motivo per cui in questo lavoro si è scelto di riportare la numerazione delle proposizioni esclusivamente per quanto riguarda il *Tractatus*, perché negli altri lavori in cui Wittgenstein numera le proposizioni il numero ha più la funzione (disorganica) di catalogazione.

Un autore può decidere consapevolmente di non prevedere il distacco dai suoi scritti, distacco inteso come riconosciuta compiutezza e riconosciuta autonomia ermeneutica del testo, si potrebbe quindi ipotizzare che il fatto, di cui i commentatori devono prenderne atto, e cioè che Wittgenstein non pubblicò in vita altre opere complete, sia stato il frutto di una scelta meditata. Per gli obiettivi di questo lavoro, non è necessario vagliare le eventuali ragioni profonde che motivarono Wittgenstein, ma è sufficiente confrontarsi con la tipologia di scrittura, post-*Tractatus*, di cui si dispone (ove gli scritti constano di annotazioni, diari, conversazioni, lettere, appunti di lezioni di allievi e progetti incompiuti di lavoro, ossia contesti espressivi in cui il pensiero dell'autore è espresso nella sua immediatezza ordinaria e vitale) per ammettere la possibilità che Wittgenstein abbia potuto tenere in vita questi scritti *deliberatamente*. La cifra stilistica degli scritti post-*Tractatus* evidenzia una dinamicità testuale, vedi l'articolazione di più voci che si giustappongono nella riflessione delle *Ricerche*, che potrebbe anche essere il segno di un mutato atteggiamento rispetto al problema filosofico⁹⁵. La tipologia stessa dei testi o lo stile testuale sono già stati indagati nella loro valenza espressiva, tali studi hanno aperto interessanti possibilità di interpretazione delle motivazioni e degli obiettivi del ritorno di Wittgenstein alla filosofia dopo la pubblicazione del *Tractatus*. Questo stile di scrittura inorganico e temporalmente sovrapposto al tempo ordinario del vissuto dell'autore, ha schiuso, e può ancora schiudere, molte possibilità di lettura dello sviluppo del pensiero del filosofo delle *Ricerche*.

Molti di questi scritti impongono all'attenzione degli esegeti una riflessione su espressioni del filosofo in ambiti estremamente eterogenei, le quali si sono rivelate di utilità per la necessaria sistemazione delle più generali coordinate concettuali, articolate nei diversi

⁹⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Colloqui al "Circolo di Vienna"...*, Op. cit., pp.17-20.

passaggi dell'attività filosofica, di un autore così complesso. Esigenza che nasce non esclusivamente per ricondurre il pensiero dell'autore a gradi di commensurabilità con altre espressioni di pensiero coeve o meno alle sue, ma anche per poter approntare una scala interna di commensurabilità tra le espressioni filosofiche di Wittgenstein stesso. Questi scritti, con modalità del tutto peculiari, hanno potuto e possono fornire tasselli che si vanno ad incastrare negli spazi aperti lasciati dagli scritti stessi. Per ragioni che verranno argomentate in seguito gli scritti di Wittgenstein (compreso il *Tractatus*) esibiscono una manifesta *laconicità*, evitano apertamente la ridondanza delle argomentazioni, e mostrano una deliberata *frammentarietà*, poiché spesso sembrano prendere vita e proliferarsi da un punto di partenza occasionale, e per tutte queste ragioni pongono dei numerosi problemi nell'individuazione della cornice concettuale più generale entro cui farli rientrare. E come lo stesso autore ammette in un brano della raccolta delle *Vermischte Bemerkungen* «le cose che vado scrivendo qui potrebbero essere roba di poco conto; e io quindi non essere in grado di dare alla luce niente di grande, di importante. Ma dietro queste osservazioni di poco conto si celano grandi, vaste prospettive»⁹⁶. In misura più marcata nel Wittgenstein post-*Tractatus* quindi l'occasionalità dell'osservazione filosofica, seppur parziale e nata dalla meditazione su un fatto linguistico ordinario (ordinariamente impensato) è metodologicamente portatrice di questioni generali di grande rilevanza, poiché rimandano, con le loro delucidazioni a prospettive appunto più vaste. Questi scritti possiedono la capacità di rappresentare fedelmente e in maniera trasparente il complesso delle vaste prospettive e sensibilità dell'autore stesso. Hanno, nel loro insieme, la possibilità di schiudere dall'interno soluzioni alle criticità presentate dal carattere laconico e frammentario di questi scritti. È necessario quindi individuare le tensioni estetiche ed etiche nello stile di Wittgenstein, nella resa drammatica del vissuto filosofico dell'autore intorno ai nuclei problematici circa la natura dell'espressione dei pensieri, come ad esempio con la laconicità o frammentarietà qui presupposta, poiché possono servire da gradienti di una grandezza non data, come nel caso dell'assenza di un programma filosofico, che l'autore non desiderava venisse esplicitato (nota è la sua riluttanza alle prefazioni), ma che preferiva piuttosto venisse colto nelle e tra le righe del testo. In fondo come ebbe a scrivere Wittgenstein stesso⁹⁷ la grandezza di uno scritto dipende da tutte le altre cose che uno scrive e fa, l'ambizione più grande a cui uno scrittore può ambire è quella di rappresentare fedelmente e per intero l'uomo che è. La scrittura per il

⁹⁶ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 125

⁹⁷ Cfr. *Ivi*, p.125.

filosofo austriaco ha rappresentato una sorta di esercizio spirituale, un'attività segnata da considerevoli sforzi e sulla quale perfezionare la personale caratura morale.

Una consistente parte di queste espressioni sono riflessioni a carattere estetico, momenti in cui Wittgenstein svolgeva un'analisi concisa quanto marcata su diversi fenomeni culturali (commenti ad altri filosofi, artisti, scrittori, scienziati e esponenti di altre discipline, o più in generale sul carattere di determinate discipline o addirittura di popolazioni). Di una certa rilevanza le annotazioni sul “*Ramo d'oro*” di Frazer o quelle su Freud e la psicanalisi, che in alcuni casi sono state collazionate sistematicamente intorno ad un nucleo tematico, come per esempio è stato fatto da Bouveresse. Molte di queste annotazioni sono autentici giudizi critici sull'operato altrui, come se il filosofo in quei contesti agisse da critico della cultura, sono perlopiù giudizi caustici, come quelli che apprezzava in Kraus, quindi taglienti ma altrettanto complessivi, in grado cioè di riferirsi ad una visione estetica più generale di quella che lo scritto rivela.

Possiamo ora arrivare ad una prima conclusione ipotizzando che, se il *Tractatus* è l'unico scritto che ha i requisiti dell'opera e possiede quindi anche i crismi dell'opera artistica o letteraria, come viene riconosciuto per tutti i grandi lavori della tradizione filosofica⁹⁸ e in accordo con la prospettiva di Rorty sulla letterarietà dei classici della filosofia, gli scritti post-*Tractatus*, non essendo opere, potrebbero rappresentare l'approdo finale di una profonda revisione sulle finalità della scrittura da parte del filosofo austriaco. L'eterogenea insoddisfazione di Wittgenstein rispetto ai risultati della sua opera, letta anche alla luce della possibile intenzione di produrre un lavoro che esprimesse anche dei valori estetici e letterari, potrebbe averlo spinto, magari soltanto perché riteneva aver consumato quel genere di ambizioni interamente nel *Tractatus*, alla ricerca di una scrittura *anti-opera*, ovvero una scrittura che eludesse intenzionalmente quella *grandiosità* (sia rispetto al valore estetico che rispetto all'ampiezza ed esaustività del compito che il testo si prefiggeva) che immaginava dovessero esprimere le opere. Gli scritti post-*Tractatus* presi in se stessi rendono ognuno il segno di una nuova tappa di un percorso critico auto-riferito, nel senso espresso dalla prospettiva testuale di Cavell, ma allo stesso tempo conservano, ciascuno a suo modo, una polarità stringente con il *Tractatus*, l'unica opera del filosofo austriaco.

⁹⁸ Cfr. H. Sluga, *What has History to do with me? Wittgenstein and Analytic Philosophy*, Inquiry, 41:1, Routledge Taylor & Francis Group, Abingdon 1998, p. 116.

Quietismo retorico

In questo capitolo verrà proposta una lettura del quietismo da nuovi punti di osservazione. Solitamente con quietismo, in filosofia, si indica un atteggiamento teoretico di *rinuncia* nei confronti della costruzione ipotetico-deduttiva. E in tal modo, infatti, viene trattato da chi si occupa di indagarne le posizioni in ambito gnoseologico. Ma tale atteggiamento filosofico, in Wittgenstein, se effettivamente riconoscibile, va ridefinito seguendo in lungo e in largo, le possibili diramazioni del suo pensiero, e non soltanto nell'isolato momento mistico del *Tractatus*. Con questo studio infatti si vuole avanzare l'idea che il quietismo possa essere una declinazione più complessa della filosofia di Wittgenstein, più di quanto la letteratura secondaria lo abbia sino ad oggi circoscritto.

Come è stato già anticipato, terminata la sua unica opera, il filosofo austriaco avviò, dopo un discreto periodo di pausa dall'attività filosofica, un processo critico delle idee e del metodo espressi nel *Tractatus*. Il luogo dove in questo capitolo si vuole guardare, questo cambio di direzione, è soprattutto quello che investe gli ambiti dell'espressione e dello stile.

L'ipotesi che si sostiene in questo capitolo è che tale rivisitazione critica abbia comportato anche una modificata applicazione della strategia quietistica. O meglio il quietismo, condensato nel momento statico del mistico, con il processo di rivisitazione, si rarefarebbe verso molteplici direzioni di applicazione. Molto utile si rivela la lettura in chiave quietistica delle annotazioni di Wittgenstein dove questi si presenta, secondo l'intuizione di

Cavell, nelle vesti di *filosofo della cultura*⁹⁹. In questi contesti Wittgenstein palesa giudizi sul suo tempo, sull'arte, e in particolar modo sulla scrittura. In tali riflessioni il filosofo viennese oltre ad esprimere giudizi su espressioni artistiche e culturali del suo tempo, ma anche del passato più o meno recente, fornisce elementi coerenti che indicano una predilezione verso un precipuo modello estetico. Tale modello, seppur disseminato in un corpo di scritti disorganico, ricorre con una certa continuità e agisce come sistema di giudizio delle varie espressioni artistiche su cui poggia la sua attenzione. Le qualità che Wittgenstein sembra preferire nel registro espressivo si ritrovano anche nelle qualità dei suoi scritti, nel suo nuovo stile di scrittura filosofica, e si rivelano quindi orizzonte di riferimento per la rivisitazione stilistica che compie negli anni del ritorno alla filosofia. Suddette qualità dimostrano di avere una evidente inclinazione quietistica, in una direzione che sarà chiarita, dettagliatamente, nel capitolo, ma che può essere riassunta nella formula dell'opera che deve *mostrarsi* da sé. La strategia, retorica, del quietismo, si applica attraverso un registro stilistico che prevede la *rinuncia* ad un certo tipo di esibizione retorica. Il quietismo retorico, ovviamente, si muove di pari passo e coerentemente con la posizione quietistica assunta in ambito logico-epistemologico.

Per quietismo retorico si vuole intendere anche l'insieme di ragioni, stilistiche ed estetiche, che contribuiscono ad elucidare il più vasto campo del quietismo stesso. Il quietismo retorico, in questa ipotesi di lettura degli scritti post-*Tractatus*, risponde ad un'esigenza stilistica, che Wittgenstein sviluppa parallelamente alle riflessioni del suo nuovo corso filosofico. Il capitolo tenterà di far confluire queste esigenze stilistiche nel più vasto programma di rielaborazione filosofica di Wittgenstein, che sfocerà nella realizzazione di un metodo filosofico che prevede come strumento principe, per l'indagine di porzioni sempre più ampie di esperienze di senso (linguaggio ordinario e pratiche linguistiche), che è quello dell'*osservazione*.

⁹⁹ Cfr. S. Cavell, *Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, in *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque, 1989, pp. 29-75.

Quietismo retorico: uno stile filosofico

È per mezzo della scrittura, come forma concreta ed espressiva, che l'ipotesi di lavoro sul quietismo di Wittgenstein prende corpo, nel tentativo di decifrare un atteggiamento filosofico problematico e non privo di criticità. L'ambiguità qui risiede principalmente nel fatto che al quietismo non può essere attribuita, per coerenza, alcuna cornice concettuale. E non perché il quietismo rappresenti un atteggiamento di per sé privo di qualsiasi cornice concettuale, tutt'altro, ma poiché all'interno di una prospettiva quietistica questa non potrebbe essere esibita. Possiamo, infatti, identificare in questo caso il problema dell'assenza di cornice concettuale nei lavori post-*Tractatus* con l'assenza di un manifesto intento programmatico dell'attività filosofica. Nel *Tractatus*, seppure in maniera eterodossa, è delineata una struttura di cornice che è in stretta relazione con le ambizioni formali che l'autore ha proiettato sul testo (lo *status* di opera). Tali ambizioni si dileguano con il finale appena analizzato, per non presentarsi più, tanto che nei lavori successivi è molto arduo rinvenire qualsiasi forma generale di dichiarazione di intenti. Abbiamo a che fare quindi con un problema di carattere espressivo innanzitutto, per cui, anche qualora un nucleo di attributi riferibile al quietismo potesse venire schematizzato, questa impalpabilità di cornice e perifericità merita di essere indagata.

Il quietismo è indagabile infatti per via indiretta, non solo per l'ineffabilità costitutiva, ma anche perché si applica esegeticamente in maniera indiretta (proprio come è stato attribuito a Wittgenstein e non da questi formulato). Per questa ragione la scrittura, e in particolar modo quella di Wittgenstein, rappresenta l'ambito di elezione per questo tipo di analisi, da un lato perché come è stato detto quella del quietismo è fondamentalmente una questione intorno all'espressione, e da un altro lato perché solo in essa si può cogliere concretamente la dissolvenza di qualsiasi struttura di cornice, negli scritti successivi alla pubblicazione del *Tractatus*.

Questa ipotesi di indagine si regge sul presupposto che la scrittura debba incarnare, agli occhi del filosofo austriaco, la svolta del nuovo corso e quindi lo stato emblematico di una cornice concettuale che c'è ma che non può essere detta, o che non si vuole venga detta. Di pari passo con la rivalutazione epistemica dell'ordinario, della molteplicità e degli usi del linguaggio, la scrittura di Wittgenstein subisce una notevole rivisitazione. La nuova scrittura, correlata al nuovo corso, declina ogni velleità circa la completezza e la sistematicità che

vengono conferite ad un'opera, per dotarsi di un potere mimetico in grado di indicare in maniera più efficiente possibile ciò su cui il filosofo vuole gettare uno sguardo. Lo stile della scrittura è ricettacolo e segno intelligibile in Wittgenstein del modo di guardare ai problemi filosofici, un modo di guardare che non è *presentato* sistematicamente ma che si dipana nell'azione, e più esattamente nel modo in cui il pensiero dell'autore si arrischia nei mille vicoli che distrattamente ogni giorno percorriamo senza osservarne con cura le peculiarità. La cifra stilistica del quietismo retorico si misura proprio con l'esigenza di una scrittura mimetica, priva di sofisticazioni, capace di mostrare direttamente da sé ciò che vuole significare, senza il bisogno di ricorrere a giustificazioni o premesse che ne completino, *artefattamente*, l'intelligibilità. Come si tenterà di presentare in questo capitolo, proprio l'osservazione in ambito estetico, o i giudizi critici sullo stile espressivo di artisti e scrittori, si rivelano essere i contesti di riflessione e di scrittura più utili per questo tipo di indagine. In altre parole è attraverso tali riflessioni che meglio possiamo enucleare il quietismo retorico, in quanto in queste Wittgenstein sembrerebbe rimandare con una discreta coerenza ad un paradigma estetico-espressivo di riferimento, che orienta al contempo il suo giudizio e la personale ricerca dello stile espressivo.

Delucidare il senso del quietismo retorico, ovvero quindi le istanze espressive del quietismo, è utile per carpire un atteggiamento significativo rispetto alla questione generale del quietismo. Nel precedente capitolo si è trattato della plurivocità del quietismo, nella particolare accezione mistica del finale del *Tractatus*, e sono state analizzate le diverse istanze (epistemiche ed esistenziali o etiche) che lo hanno alimentato. In questo capitolo si tratta in primo luogo dell'istanza estetico-espressiva che contribuisce alla definizione generale di quietismo, che prenderà forma attraverso gli scritti di Wittgenstein con il ritorno all'attività filosofica. In un certo senso gli scritti post-*Tractatus*, con le loro incursioni rapsodiche, l'assenza di sistematicità (caratteristiche non accidentali), rappresentano nell'insieme l'emblematico *manifesto* del quietismo. In questo capitolo quindi si metteranno in relazione le riflessioni sull'estetica o sullo stile espressivo (tra le quali avranno un ruolo centrale le riflessioni sulla scrittura) con gli aspetti che più segnano l'attività di ricerca di Wittgenstein nel periodo post-*Tractatus*. Gli obiettivi sono quelli di mostrare come le riflessioni sullo stile espressivo in arte o nella scrittura, rimandino con una certa evidenza ad una visione estetica riconducibile al quietismo retorico, e contemporaneamente quelli di evidenziare la congruità di questa visione con il più generale nuovo corso filosofico. Si tratta quindi di offrire in prima battuta una lettura specifica di tali riflessioni a carattere estetico, considerando l'importanza

che tra queste hanno le riflessioni sulla scrittura, ed analizzare come la scrittura di Wittgenstein si sia permeata delle qualità espresse nei suoi giudizi.

Negli anni che vanno dal ritorno alla filosofia fino alla fine della sua attività, Wittgenstein utilizza molti termini per qualificare la natura di uno scritto, ma tra questi ce ne sono alcuni che ricorrono frequentemente nelle sue meditazioni, sui quali il filosofo ritorna con una certa enfasi. Alcuni di questi, quattro esattamente, indicano delle proprietà che sono direttamente connesse all'argomento della tesi e sui quali quindi si può tentare di definire parzialmente il rapporto dell'autore del *Tractatus* con la scrittura e al contempo fornire delucidazioni sulla definizione di "quietismo retorico". In realtà, sarebbe più opportuno definirli concetti anziché termini, in quanto non c'è sempre una corrispondenza biunivoca tra l'aggettivo usato e il significato, a volte vengono usati aggettivi (sostantivati) diversi per significare lo stesso concetto.

I concetti sono: a) *naturalezza*; b) *decenza*; c) *utilità*; d) *vitalità*. Questi quattro concetti, che si trovano disseminati nella mole di scritti post-*Tractatus*, in alcuni casi usati direttamente come aggettivi in corrispondenze epistolari con amici, colleghi o allievi (è il caso soprattutto del termine decenza, che è una espressione che Wittgenstein usa spesso nelle lettere come invito ai destinatari a non ostentare) sono strettamente connessi tra loro e dalla loro interazione possiamo derivare le qualità, secondo il filosofo austriaco, alle quali uno scritto dovrebbe ambire. Ad esempio alcune congetture sul rapporto tra *utilità* e grandiosità, circa le possibilità e il ruolo dell'intellettuale nell'epoca in cui viveva il docente di Cambridge, messe in risalto da Bouveresse¹⁰⁰, possono prestarsi per significative delucidazioni su quello che abbiamo definito quietismo retorico, ovvero un quietismo, in questo caso, di natura estetica o espressiva. Come riporta Bouveresse, Wittgenstein, espresse più volte la convinzione che nell'epoca in cui viveva non era possibile raggiungere certe vette in determinati campi della cultura, come ad esempio fece nella nota prefazione alle *Philosophische Bemerkungen*¹⁰¹, contesto epocale che, sempre secondo la sua visione di "non-civiltà" alla quale sentiva di appartenere, non impediva che gli uomini si potessero esprimere con successo in altri campi. Questa convinzione che in arte o in filosofia non potessero più, in quell'epoca, prodursi opere

¹⁰⁰ Cfr. J. Bouveresse, *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, in AA.VV. (a cura di D. Spati), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 35-63.

¹⁰¹ Cfr. L. Wittgenstein (a cura di R. Rees), *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford 1964, tr. it. *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976.

grandiose lo spingeva a ritenere la *decenza* e l'*utilità* gli unici risultati perseguibili ed apprezzabili da un'artista o da un filosofo.

La decenza, ovvero un'alternativa possibile alla grandiosità

Sappiamo che *decente* (*Anständig*) è un aggettivo usato con una certa enfasi da Wittgenstein, come ha evidenziato anche Schulte¹⁰² e spesso nelle corrispondenze con i suoi più vicini amici lo utilizza nella formula “almeno decente” o “almeno decentemente”¹⁰³, come se appunto questo potesse rappresentare un obiettivo estetico alternativo, sul quale virare in assenza di condizioni favorevoli, alla creazione di grandi opere. Il termine tedesco ha una connotazione moralistica ovviamente, e così Wittgenstein lo usa in più casi per esortare all'auto-osservazione, alla conoscenza dei propri limiti, delle proprie inclinazioni e quindi a vivere in maniera congrua con questi: essere decenti equivale qui ad essere onesti con se stessi. Spesso Wittgenstein ammonisce l'interlocutore (determinato o indiretto) per indurlo a rifuggire da tentativi mistificatori che illudano sulle qualità degli elaborati o espressioni artistiche che questi ha prodotto: la decenza, e qui risiede il suo moralismo, rammenta all'individuo chi è, se non si è *grandi* non è altrettanto possibile trovare la grandezza in ciò che si è prodotto.

L'uomo vede bene ciò che ha, ma non ciò che è. Ciò che egli è può essere paragonato alla sua altezza sul livello del mare, che perlopiù è difficile da valutare. Se un'opera è grande o piccola dipende da dove sta colui che l'ha fatta.

Ma si può anche dire: non sarà mai grande colui che si mistifica abbandonandosi alle illusioni.¹⁰⁴

La decenza, secondo l'uso di Wittgenstein, ma anche conformemente al senso dell'uso ordinario del termine tedesco, sta nella capacità e/o sforzo di rimanere all'interno dei propri limiti¹⁰⁵, opponendo, al tentativo “indecente” di travalicarli, un lavoro di recupero di un'esatta misura dei propri pensieri. Come è stato ampiamente evidenziato dalla lettura terapeutica il metodo di Wittgenstein rappresenterebbe in primo luogo l'illustrazione di un lavoro filosofico che coincida con un lavoro su se stessi, e la decenza dei pensieri (nelle lettere ai suoi più

¹⁰² Cfr. J. Schulte, *Wittgenstein: An Introduction*, SUNY Press, Albany 1992, p. 6.

¹⁰³ Il termine è usato soprattutto nelle corrispondenze con gli allievi, ad esempio con Malcolm, Cfr. L. Wittgenstein, *Lettere 1911-1951...*, Op. cit., pp. 287-293.

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p.99.

¹⁰⁵ Cfr. A. Grieco, “*Una vita cattiva...*, Op. cit.,”, p. 154.

stretti allievi o colleghi il professore di Cambridge era solito augurare “pensieri decenti”, come ritroviamo in una lettera del 1940 scritta a Malcolm¹⁰⁶), in questa prospettiva, non sarebbe altro che il presupposto per una vita “decente”. Non è possibile afferrare il significato plurivoco e al contempo caustico dell’uso del termine da parte di Wittgenstein, se si prescinde da quell’inclinazione del filosofo viennese – già affrontato in precedenza a proposito delle molteplici motivazioni che emergono nel finale del *Tractatus* – a voler condurre la ricerca filosofica su una linea di senso in cui convergano obiettivi epistemologici, estetici ed etico-esistenziali. Il concetto di “decente” viene ad essere un gradiente di un processo valutativo ed auto-valutativo più ampio, in cui il piano logico, estetico ed etico vengono inglobati in una forma di vita che aspira alla “decenza”.

La filosofia intesa come attività, come già prospettava Wittgenstein nelle proposizioni del *Tractatus* (§ 4.112), coincidente quindi con un incessante lavoro su stessi, non ammette strategie di esternalizzazione del valore di verità, la predisposizione quindi di un dominio della conoscenza filosofica che possa essere estraneo o indifferente all’“umanità” del soggetto. Per Wittgenstein non sarebbe stato *profondamente* gratificante – probabilmente non avrebbe avuto neanche senso secondo la sua concezione della filosofia come attività – ottenere un risultato filosofico di rilievo, in un determinato campo di specializzazione filosofica come poteva essere la logica, senza aver mostrato, a se stesso prima di tutti, di essere un “uomo decente”. Ecco perché Wittgenstein sarà tentato spesso di riflettere la misura della propria decenza fuori dallo specialismo filosofico, attraverso pratiche o esperienze che secondo la sua sensibilità potevano mostrargli in maniera più netta e fedele la sua esatta collocazione nel mondo.

Oltre al pensiero che si raccomanda decente, Wittgenstein ad esempio, si auspica che “decente” sia il lavoro prodotto¹⁰⁷, “decente” è il professore che spera di essere¹⁰⁸, “decente” è a suo modo di vedere il miglior luogo nel panorama storico-politico dell’epoca (l’Inghilterra nei primi anni ‘30)¹⁰⁹, “decente” è il modo in cui conversano e discutono talune persone¹¹⁰, “decente” può essere una persona¹¹¹, “decente” è il modo in cui spera sia il suo

¹⁰⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Lettere 1911-1951...*, Op. cit., p. 283.

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, p. 375.

¹⁰⁸ Cfr. *Ivi*, p. 257.

¹⁰⁹ Cfr. *Ivi*, p. 187.

¹¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 223.

¹¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 348.

comportamento¹¹², e “decente” è l’uomo che tenta di essere: realizzazione primaria che, se compromessa, renderebbe inutile l’ambizione ad occuparsi di logica («la logica è inutile, e forse impossibile, se io non divento un uomo decente»¹¹³). Il termine, che compone nei suoi impieghi una costellazione di sfumature di significato, deve aver posseduto un forte potere attrattivo per il filosofo austriaco, in questo caso propenso ad impiegare lo stesso concetto in contesti d’uso così diversificati. È come se il concetto-termine “decenza” possedesse una carica simbolica complessiva in grado di esercitarsi su diversi piani semantici.

Gli esempi proposti rimandano chiaramente a contesti in cui si esprime o si può esprimere una particolare forma di vita, “decente”, infatti, viene detto sempre in riferimento a qualcosa di inerente al modo in cui una forma di vita si esprime o può esprimersi (nel caso in cui ci si riferisca a contesti ambientali). Osservando questi usi possiamo asserire che sono proprio le molteplici e precipue applicazioni del termine a confermare una concezione *integrale* della vita, in particolar modo quella del filosofo, in cui a convergere sono i piani dell’etica, della logica (intesa come attività di chiarificazione in primo luogo) e dell’estetica. Ma l’asse sul quale i piani convergono, non è soltanto la proiezione di un ulteriore piano estrinseco ove predisporre le relazioni tra le tre diverse istanze, in ottemperanza a canoni di equilibrio architettonico, come ad esempio ancora concepiva la tradizione neokantiana le relazioni tra i diversi ambiti della filosofia, in pieno ossequio quindi all’*esprit de géométrie*. Ma è anche un’asse interno su cui proiettare costantemente la misura del proprio fare ed essere, un’asse dinamico relativizzato sui parametri intrinseci del vettore esistenziale, rispondente al bisogno di affrontare il mistero che è in se stessi, come quando è l’*esprit de finesse* ad imporre i suoi interrogativi.

Come riporta Gargani, «tornato dalla guerra, Wittgenstein esprimeva l’ossessione di una vicissitudine intellettuale ed esistenziale nel corso della quale egli andava alla ricerca della lucida consapevolezza di se stesso e della sua decenza (*Anständigkeit*)»¹¹⁴, sopravvissuto ad una guerra nella quale sperava, catarticamente, di venire a contatto con l’uomo che era («Ora avrei la possibilità di essere una persona decente, perché mi trovo faccia a faccia con la

¹¹² Cfr. *Ivi*, p. 288.

¹¹³ L. Wittgenstein (cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees e G.H. von Wright), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 1956, tr. it. M. Trinchero, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1971, p. 132.

¹¹⁴ L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge: 1930-1932, From the Notes of John King and Desmond Lee*, Basil Blackwell, Oxford 1980, ed. it. di A. Gargani, *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, Adelphi Milano, edizione digitale 2016, pos. 2018 di 2484.

morte»¹¹⁵), non cesserà mai di tentare di trovare se stesso in contesti limite in cui la vita può condurre (come quando, molti anni più tardi, scelse, nell'Europa funestata da un nuovo conflitto bellico, di prestare soccorso ai feriti dai bombardamenti della *Luftwasse* come infermiere in un ospedale di Londra¹¹⁶). Ma, sebbene per il filosofo viennese l'espedito del contesto limite, in special modo quello dove la vita viene a contatto diretto con la possibilità della morte, apra all'opportunità di una disamina cogente della consapevolezza di se stessi, sarebbe un errore attribuire ad esso, ipotizzando in questo modo di aver racchiuso tutti i pensieri di Wittgenstein intorno al contesto limite, soltanto tale funzione. Altresì sarebbe parziale considerare la decenza un valore determinabile *soltanto* attraverso relazioni intra-soggettive (e quindi di fatto identificabile con un termine che non *dice* nulla). Se fosse un valore in grado di rappresentare in maniera perspicua esclusivamente una particolare condizione interna del soggetto, e nient'altro, avremmo che ogni evento appartenente a questo particolare ambito dell'esperienza sarebbe concepito a fini introspettivi, ma non è questo quello che si evince da un'attenta considerazione di ciò che Wittgenstein dice in merito a queste esperienze. La singolarità delle esperienze sopracitate sta nella partecipazione attiva che il soggetto sperimenta in questa tipologia di eventi, ed è la pragmatica vitalità del contesto che consente, senza apparenti mediazioni, di fare, da un lato, i conti in maniera risoluta con i propri limiti, ma al contempo di verificare in maniera altrettanto risoluta l'effetto della propria azione. Ma per delucidare opportunamente questo punto risulterà chiarificante quando in seguito verrà introdotto il concetto di *utilità*, un concetto chiave per comprendere l'importanza dell'azione (e del "sentirsi utile") in funzione anti-intellettuale nel pensiero di Wittgenstein. Ciò che al momento è indispensabile rimarcare è che in primo luogo la decenza non è esclusivamente una grandezza introspettiva, e in secondo luogo che i contesti limite dell'esperienza, secondo la visione di Wittgenstein, aprono al soggetto la possibilità di chiarire la consapevolezza di se stessi, operando al contempo concretamente nel mondo esterno. È ciò che emerge dagli esempi riportati precedentemente, se rivisti sotto la luce delle relazioni tra il concetto di decenza e la più generale forma di vita: la decenza o indecenza negli impieghi di Wittgenstein sembra affiorare dal comportamento esterno delle forme di vita. La decenza infatti è il grado di trasparenza che sanno esprimere le forme di vita stando o meno all'interno di delimitati limiti, ovvero il loro grado di onestà con se stessi che si traduce in una fedele retorica di sé all'esterno. Superati i limiti, si manifesta, una sovrascrittura mistificatoria "indecente" che compromette l'autenticità della forma di vita. Per cui dobbiamo

¹¹⁵ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, Op. cit., p. 139.

¹¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 447.

ammettere che i parametri della decenza si possano applicare indistintamente per la valutazione e l'autovalutazione del modo di stare o meno all'interno di determinati limiti, attribuibile esternamente quanto internamente.

Quali sono i limiti chiamati in causa più spesso da Wittgenstein in rapporto allo status della decenza? Il limite principale della decenza è naturalmente connesso alla capacità o incapacità di stare entro un'idea di misura, una misura specifica e congrua a seconda del caso (quella dell'essere un professore decente, quella di produrre un lavoro decente, e così via), che quando attribuita a delle persone esterne o quando Wittgenstein la invoca in prima persona, è da rintracciare nella cifra dello scarto tra ciò che si può esprimere su se stessi e sulle proprie qualità e ciò che si è in grado effettivamente di fare. Molto del quietismo attribuibile al pensiero del filosofo viennese è rinvenibile nella valutazione che egli fa del rapporto tra il *dire* e il *fare*: ciò che è interdetto sul piano del *dicibile* non è detto che sia interdetto sul piano del *fattibile*. Se in precedenza si è affermato che l'impossibilità del soggetto di intervenire sull'aspetto fattuale del mondo, espressa da Wittgenstein in alcuni passi della stesura del finale del *Tractatus* (§6.42 e 6.4321) e nelle annotazioni dei diari risalenti allo stesso periodo¹¹⁷, sembra essere assegnata dal giovane filosofo equivalentemente ai due ambiti (teorico e pratico), e il quietismo in questo modo non sarebbe altro che la prospettiva teorica adottata in conseguenza di un'impossibilità generale per il soggetto di determinare trasformazioni sul dominio fattuale, sia attraverso argomentazioni quanto con azioni, negli scritti post-*Tractatus* il quietismo sembra lasciare aperte maggiori possibilità sull'ambito pratico. È in questa prospettiva che lo scarto tra il *dire* e il *fare* acquista maggiore spessore, ed è in questo senso che il limite della decenza è determinato dalla congruenza dei due livelli.

A compromettere il grado di trasparenza con se stessi, la propria l'onestà, o la propria decenza, è principalmente, come nota Schulte¹¹⁸ commentando le riflessioni riportate nella prefazione delle *Philosophical Remarks*, l'inclinazione alla vanità. Come riporta anche Malcolm¹¹⁹, Wittgenstein avversava ogni forma di vanità sia nei confronti di se stesso che nei confronti degli altri, la vanità viene considerata (soprattutto nelle sue lettere) uno dei presupposti psicologici dell'indecenza, in quanto attraverso di essa l'individuo sarebbe portato a mistificare le qualità del proprio operato. Una persona decente è quindi una persona che riconosce il posto che il suo operato ha sia rispetto alle proprie possibilità che rispetto a ciò

¹¹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Notebooks...* Op. cit., p. 167.

¹¹⁸ Cfr. J. Schulte, *Wittgenstein...*, Op. cit., pp. 21-22

¹¹⁹ Cfr. N. Malcolm, *Wittgenstein A memoir...* Op. cit., pos. 980 di 2572.

che è stato prodotto in quell'ambito. Si è detto dell'accezione moralistica del concetto, una persona decente è infatti una persona che mostra di saper controllare la propria la vanità o in generale di saper controllare impulsi non congrui: una persona indecente è essenzialmente una persona *disonesta* («In fact his life might be said to have dominated by a moral struggle – the struggle to be *anständig* (decent), which for him meant, above all, overcoming the temptations presented by his pride and *vanity* to be *dishonest*»¹²⁰). Nella biografia di Wittgenstein scritta da Monk, l'autore, commentando una lettera in cui il filosofo austriaco stigmatizza se stesso per l'impegno (eccessivo) profuso nel tentare di lasciare una buona impressione negli altri, afferma che la vanità costituisce, la più grande barriera tra se stessi e la *Anständigkeit*¹²¹.

La decenza quindi può essere osservata, è qualcosa di appercepibile nell'espressione delle forme di vita, l'indecenza è altrettanto un fenomeno che ricade sotto l'apercepibile e si manifesta come un filtro che opacizza ciò che è. È chiaro che al di sotto di questa visione della decenza soggiaccia una concezione romantica dell'autenticità, del sé (della quale non può negarsi anche l'ingenuità): è con la trasparenza della decenza che si coglierebbe nella sua purezza o naturalezza (concetto che si affronterà a breve) il sé autentico. Le energie che Wittgenstein sostiene di aver dissipato per conformarsi a convenzioni sociali (la “buona impressione”) sono chiaramente intese in antitesi alle energie investite nella ricerca e nell'espressione del sé più autentico. È con questa polarità che si può tornare sull'applicazione in ambito estetico di queste riflessioni, la decenza infatti oltre ad essere appercepibile negli atteggiamenti delle forme di vita è esperibile attraverso le loro opere: ciò che viene prodotto (che siano opere filosofiche, opere d'arte figurativa o musicale), dipende dall'investimento dell'energia dell'autore, se saranno direzionati in vista di conseguimenti autentici o apparenti. Mistificare implica usare una retorica aberrante, in quanto viene espresso qualcosa che in realtà non è contenuto nell'opera, che risulterà come tale inautentica, così come lo è un'opera che sia prodotta al fine di ottenere una “buona impressione” presso il pubblico. La decenza in ambito estetico, seppure all'inizio del paragrafo è stata introdotta come obiettivo alternativo alla grandiosità, non potendosi questa per Wittgenstein produrre per via di condizioni avverse ad essa in determinati ambiti, ha una sua autenticità, e rappresenta l'unica possibilità che hanno gli autori che tentano di esprimersi su qualcosa rimanendo onesti. Considerando la sua epoca un'epoca avversa alla grandiosità, Wittgenstein

¹²⁰ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, Op. cit., p. 278.

¹²¹ Cfr. *Ivi*, p. 278.

non emetteva soltanto un giudizio generale e astratto, ma emetteva un giudizio sul gusto concreto delle persone della sua epoca, poiché considerava la cultura (artistica e non) negli aspetti che investono la società nel suo complesso. Non possono negarsi ancora una volta le ascendenze romantiche delle convinzioni in merito ai segni della decadenza che il filosofo austriaco sosteneva la sua epoca portasse, incluso l'atteggiamento di inattualità rispetto alle espressioni artistiche a lui contemporanee. La celebre distinzione tra *Zivilisation* e *Kultur* nella cultura filosofica tedesca, esposta per la prima volta in versione polarizzata (cultura apparente e cultura autentica) da Kant¹²² e poi ripresa dagli esponenti del romanticismo e post-romanticismo tedesco (tra i quali Spengler), sostiene i giudizi estetici che Wittgenstein formula nelle sue annotazioni, nelle quali la distinzione viene declinata squisitamente sul piano estetico. L'autore del *Tractatus* non sceglie casualmente di declinare il discorso sulla *Kultur* sul piano estetico, a persuaderlo è la convinzione che la sensibilità (artistica in particolar modo) sia il portato di processi complessivi che coinvolgono i più vasti e generali elementi di una cultura. Durante le lezioni sull'estetica, che Wittgenstein tenne a Cambridge nell'estate del 1938, il filosofo austriaco chiarificò il ruolo dei giudizi estetici in rapporto alla cultura di un periodo. «Ciò che appartiene a un gioco linguistico è un'intera cultura»¹²³, enunciò durante una di queste lezioni, riferendosi alle «parole che chiamiamo espressioni di giudizio estetico»¹²⁴, che si caratterizzano per il ruolo complicato ma ben definito che intrattengono con una cultura. Come sottolinea Quattrocchi, Wittgenstein propone una rilettura del tradizionale motivo esaltando il collegamento tra natura e *Kultur*¹²⁵: nell'epoca in cui prevale la *Kultur* gli individui riuscirebbero naturalmente ad impiegare i talenti nella realizzazione di opere grandiose. La *Kultur* è la civiltà, costruita sullo sforzo collettivo di generazioni e nella collaborazione attiva tra gli individui che vivono organicamente all'interno di una comunità. Nelle epoche in cui prevale la *Zivilisation*, secondo DeAngelis, che interpreta il senso complessivo che Wittgenstein dà al concetto in relazione alle teorie di Spengler, l'uomo sarebbe intimato ad alienarsi da ciò che sarebbe per egli più prezioso¹²⁶. In quest'epoca si osserverebbe un'innaturalità delle regole sociali, improntate alla edificazione

¹²² Secondo Kant la *Zivilisation* è la socialità nella sua dimensione più convenzionale (intesa come formale rispetto del costume), mentre la *Kultur* è la cultura nella sua eccezione più elevata (espressa nell'arte e nella scienza), sostanziale (non convenzionale) e morale. Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*, tr. it. G. Solari e G. Vidari, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 2010, p. 135.

¹²³ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni...* Op. cit., p. 63.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Cfr. D. Quattrocchi, *Erinnerung e autenticità: l'arte nel pensiero di Wittgenstein*, in AA. VV. (a cura di E. Caldarola, D. Quattrocchi e G. Tomasi, *Wittgenstein, l'estetica e le arti*, Carocci editore, Roma 2013, pp.63-64.

¹²⁶ Cfr. W. J. DeAngelis, *Ludwig Wittgenstein—A Cultural Point of View*, Ashgate Publishing, Aldershot 2007, p. 45.

di un sistema di vita eccessivamente convenzionale e artificiale, l'allontanamento dell'arte dall'espressione immediata e naturale per trasformarsi in arte intellettuale e problematica.

Rispetto alle arti il filosofo viennese, cresciuto nella città che ha convogliato tutte le energie di rottura estetica con i canoni tradizionali sia in ambito musicale quanto raffigurativo, dopo che aveva rappresentato per anni l'emblema del gusto classico (nonché conformistico), ha sempre manifestato distacco o insoddisfazione nei confronti delle ultime tendenze in campo artistico. Sebbene in alcuni casi questo atteggiamento sia stato ricondotto ad un presunto gusto classico o conservatore del filosofo viennese¹²⁷, una più attenta analisi proporrebbe invece di contestualizzare i giudizi di Wittgenstein intorno, non tanto a poli quali "rivoluzione" o "conservazione", quanto piuttosto a poli come "momento critico" e "momento canonico". Janik e Toulmin infatti sostengono che un pensatore come Wittgenstein difficilmente si sarebbe accostato, o avrebbe apprezzato, espressioni artistiche che ripetessero pedissequamente ciò che era stato imposto da un canone formale tradizionale (che non può neanche essere compatibile con la visione romantica dell'artista come genio, alla quale mostrò di essere suscettibile). Anche la stessa concezione ciclica di alternanti epoche di *Zivilisation* e *Kultur* non è compatibile con un conservatorismo o con un rivoluzionarismo estetico *tout court*, il giudizio estetico e l'analisi estetica che Wittgenstein applica alle società è assolutamente neutrale rispetto alla linea temporale: non vi è esaltazione impensata e automatica né di ciò che è fissato (come canone) nel *passato* e/o né di ciò che viene elaborato perché *nuovo*. Di effettivamente tradizionale in Wittgenstein c'è soltanto la concezione dell'arte come forma di elevazione spirituale, questo sì, ma in generale il gusto del filosofo sembra più sensibile alla differenza che c'è tra un'espressione artistica che elabora in maniera critica nuovi modelli simbolici (come ad esempio fece Schönberg proponendo nuovi stili e linguaggi compositivi in musica) e una modalità di espressione conformistica che in maniera irriflessa applica pedissequamente un canone¹²⁸. Interpretando quindi la visione wittgensteiniana delle fasi della società, declinata in chiave estetica, è possibile sostituire i concetti di conservazione e rivoluzione stilistica con le concezioni di arte autentica e arte convenzionale. Ed è in questo contesto che Wittgenstein chiarisce gli intenti e le finalità dell'autore in epoca di *Zivilisation* secondo la sua personale interpretazione.

¹²⁷ B.F. McGuinness, *Wittgenstein: A Life: Young Ludwig, 1889-1921*, Oxford University Press, Londra 1988, tr. it. R. Rini, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 59.

¹²⁸ Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Grande Vienna...* Op. cit., pp. 252-259.

Ma in un'epoca, come la nostra, di non civiltà le forze si frantumano e la forza del singolo viene consumata da forze contrarie e resistenze d'attrito, e non trova espressione nella lunghezza della via percorsa, ma forse solo nel calore che ha generato tali resistenze. Energia però rimane energia, e anche se lo spettacolo che offre quest'epoca non è quello del divenire di una grande opera di civiltà, nella quale i migliori collaborano allo stesso grande scopo, ma lo spettacolo poco edificante di una moltitudine dove i migliori perseguono solo fini privati, non dobbiamo lo stesso dimenticare che non è lo spettacolo ciò che importa [...] E per quanto mi sia ben chiaro che la scomparsa di una civiltà non significa la scomparsa del valore umano, bensì soltanto di certi modi di esprimerlo.¹²⁹

L'autore del *Tractatus*, da poco tornato alla filosofia dopo la lunga sospensione, mette il punto a quella che sembra un'analisi definitiva delle possibilità *espressive* per il singolo nel contesto avverso nel quale era convinto visse. L'intero passo potrebbe essere assunto come premessa tacita alla rivoluzione stilistica e programmatica per il ritorno alla filosofia. È quello che illustra con grande incisività Cavell quando nel saggio "*Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*" presenta l'autore delle *Ricerche* come filosofo della cultura che affronta internamente le inquietudini culturali, senza nominarle¹³⁰. Wittgenstein, che come evidenzia il passo, non lascia spazio per propositi di antagonismo eroico – non è infatti nelle possibilità del singolo invertire il processo che alterna periodi di *Kultur* a periodi di *Zivilisation* – decide di portare la lotta sul piano dell'ordinario, decide di calarsi all'interno delle pratiche linguistiche e delle sue banali trappole, per spendere le sue energie di autore in maniera almeno decente. La strategia attraverso la quale si sottrae dal dibattito filosofico inteso nella sua accezione intellettualmente più elevata, ma che Wittgenstein avrebbe potuto ritenere più convenzionale, quella dove la cultura è elevata a "tema", conduce il filosofo ad aggirare il discorso e le retoriche annesse al tema per approdare ad un nuovo *stile* filosofico. Per quietismo retorico possiamo intendere in primo luogo l'eclissarsi dal piano retorico attraverso il quale, ad esempio, l'ambizione filosofica, pervicacemente, avanza pretese di intervento sulla cultura. È importante ribadire nuovamente, che, come si evince chiaramente dalle parole del filosofo austriaco, la condizione avversa non è sostanziale, non è il valore degli uomini ad essere compromesso nella sua epoca, quanto piuttosto i modi di espressione di tale valore. La decenza si è detto è un obiettivo alternativo rispetto alle possibilità di esprimere *grandiosamente*, e questo passaggio delucida bene il senso dell'esortazione, che Wittgenstein faceva a se stesso e agli altri, a tentare di essere *almeno* decenti. Ma è appunto soltanto una seconda opzione, da seguire al cospetto di una condizione avversa che non

¹²⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 27.

¹³⁰ S. Cavell, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, Inquiry, vol. 31, no. 3, September 1988, pp. 253–64.

consente obiettivi più *elevati*, come è una seconda opzione quella per i “migliori” che perseguono fini privati piuttosto che fini di altra natura, che potremmo interpretare come collettivi.

In questo quadro di riferimento si inserisce la serie di annotazioni critiche musicali, soprattutto in riferimento all’opera di Mahler, nelle quali Wittgenstein stigmatizza la presunta intenzione dell’artista moderno di confrontare le proprie opere con le grandi opere del passato. Nelle opere del compositore ceco il filosofo viennese ritrova tutte le tortuosità e inconsistenze caratteristiche, secondo il suo giudizio, dell’artista in epoca di *Zivilisation*¹³¹. Secondo Wittgenstein in quest’epoca l’artista non ha possibilità di risolvere *artisticamente* il nodo dell’espressione: sia che egli tenti la via di una trascrizione di nuovi codici espressivi e sia che egli tenti la via del recupero dei codici tradizionali, il risultato sarà sempre inconsistente. Secondo il filosofo austriaco Mahler infatti quando rielabora la composizione e la struttura sinfonica sta soltanto emulando qualcosa che non gli appartiene, il canone tradizionale nella sua produzione non si svilupperebbe dall’interno della composizione stessa ma dall’esterno, ovvero dalla riflessione che l’autore compie intorno al canone tradizionale, che non è fondamento ma *pretesto estetico* per la sua creazione. In epoca di *Zivilisation* la tradizione può essere un motivo, un oggetto di rivisitazione funzionale a intenzioni espressive personali, qualcosa che non emerge per *spontanea* osservanza a determinate regole come in epoca di *Kultur* («la civiltà (*Kultur*) è un’osservanza (*Ordensregel*). O almeno presuppone un’osservanza»¹³²). Ma per avere una più precipua rappresentazione del concetto di tradizione di Wittgenstein è interessante leggere in una delle sue annotazioni il tentativo di coglierne le proprietà.

Tradizione non è nulla di ciò che uno possa imparare, non è un filo che uno possa riprendere a suo piacimento; come non è possibile scegliersi a piacimento i propri antenati.

Chi non ha una tradizione e vorrebbe averla è come un innamorato infelice.¹³³

¹³¹ Per un’attenta disamina dei giudizi estetici di Wittgenstein nei confronti delle opere di Mahler e dell’artista in epoca di *Zivilisation* D. Quattrocchi, *Erinnerung e autenticità...* Op. cit., pp. 63-83.

¹³² L’annotazione del 1949 «Kultur ist eine Ordensregel. Oder setzt doch eine Ordensregel voraus.» è stata tradotta da Ronchetti nella raccolta *Pensieri diversi* con «Civiltà è regola di un ordine religioso. O almeno presuppone una simile regola. » (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 155), mentre la traduzione di Quattrocchi (D. Quattrocchi, *Erinnerung e autenticità...* Op. cit., p. 64) sottolinea maggiormente l’atteggiamento di chi agisce (con osservanza) nel contesto di determinate regole in epoca di *Kultur*.

¹³³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 143.

Questa annotazione non è ovviamente un tentativo di definizione del concetto, in quanto consiste in enunciati negativi e in una similitudine, sono più che altro indicazioni per l'osservazione di ciò che può essere inteso come tradizione secondo la prospettiva proposta dall'autore. Non è un caso che questo scritto, sebbene rifletta coerentemente ciò che Wittgenstein, anni prima, vedeva palesarsi nell'arte a lui contemporanea, sia stato annotato nel 1948, negli ultimi anni di vita del filosofo, negli anni quindi in cui il filosofo era impegnato nelle osservazioni delle proposizioni cardinali o dei fondamenti "infondati" delle pratiche linguistiche. Così come una proposizione cardinale, ovverosia quel tipo di proposizione soggiacente attraverso la quale le proposizioni ordinarie possono essere dette vere o false¹³⁴, non può essere incamerata o introdotta direttamente, ma assume quel ruolo soltanto per via di durevoli e ripetuti processi di addestramento alle pratiche linguistiche e all'esperienza tutta, così la tradizione non può essere appresa ("non è nulla di ciò che uno possa imparare"). Così come non possiamo controllare direttamente le proposizioni cardinali (in un certo senso sono loro che controllano il nostro sistema di giudizio), così della tradizione non se ne potrebbe disporre liberamente. Tutti dispongono ovviamente di un sistema di proposizioni cardinali ma non tutti, secondo Wittgenstein, dispongono di una tradizione, a conferma che entrambi i sistemi di riferimento dipendono da condizioni ambientali più ampie (sociali, pedagogiche e antropologiche) e non sono gestibili dal singolo. Per il filosofo viennese l'artista che pretenda di instaurare *liberamente* un rapporto con la tradizione, da un lato, moralmente, peccerebbe di vanità e dall'altro lato, esteticamente, scivolerebbe nell'inconsistenza e nell'artificiosità, in quanto si relazionerebbe, su istanza soggettiva e quindi autodeterminata, con una dimensione che è invece predeterminante. Se si opera *nella* tradizione è questa che chiama all'osservanza. Il quadro di riferimento culturale (quello di una data *Weltanschauung*), nel quale proliferano i modelli di espressione artistica, in cui risiede la coerenza poetica dell'artista, non può essere neutralizzato da divagazioni solipsistiche dell'artista, il quale sarà sempre figlio del suo tempo. Le complicazioni e gli impedimenti che la *Zivilisation* interporrebbe sul percorso verso l'espressione artistica degli autori non possono quindi essere disinnescati con citazioni ad epoche in cui l'arte si esprimeva in maniera grandiosa. Se l'epoca di *Zivilisation*, come afferma Quattrocchi interpretando la visione estetica di Wittgenstein, pone comunque una sfida all'artista¹³⁵, questa può essere raccolta nel segno dell'inattualità, ovvero nella sottrazione dal conformismo dell'attualità e quindi nello smascheramento dell'inganno che esso perpetua persuadendo l'artista sulle immutate

¹³⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969, tr. it. M. Trinchero, *Della Certezza*, Giulio Einaudi editore, Torino 1999, pp. 20-30.

¹³⁵ Cfr. D. Quattrocchi, *Erinnerung e autenticità...*, Op. cit., p. 71.

possibilità espressive. Wittgenstein invita l'artista dell'epoca della *Zivilisation* ad opporsi alla vacuità dei prestiti celebrativi dal passato o alla vanità della sopravvalutazione della propria opera e ad incamminarsi sul sentiero della decenza, o del riconoscimento di sé. Se esiste la possibilità per l'artista di perseguire l'assurdo o l'insignificanza, contravvenendo quindi agli artificiosi crismi e agli arbitrari criteri di valutazione dell'opera d'arte nella sua epoca, così questi può anche *rinunciare* al proprio talento. Il tema della rinuncia al talento, già affrontato precedentemente in merito alla figura del mistico e alla stesura del finale del *Tractatus*, viene rilanciato da Wittgenstein in alcuni dei giudizi estetici sull'opera di Mahler.

Se è vero, come credo, che la musica di Mahler non vale niente, allora la domanda che a mio avviso si pone è che cosa avrebbe dovuto fare Mahler con il suo talento. Infatti è del tutto ovvio che per comporre questa cattiva musica occorre una *serie di talenti assai rari*. Avrebbe dovuto, ad esempio, scrivere le sue sinfonie e bruciarle? Oppure avrebbe dovuto comporre e riconoscerle prive di valore? Ma come avrebbe potuto riconoscerlo? Io lo faccio perché posso confrontare la sua musica con quella dei grandi compositori. Mahler però non poteva; l'autore, infatti, può certo *diffidare* del valore dei suoi prodotti, proprio perché si accorge di non avere, per così dire, la natura degli altri compositori, – ma non per questo ammetterà che essi sono privi di qualsiasi valore; infatti potrà sempre dire a se stesso di essere, sì, *diverso* dagli altri (che però ammira), ma perché il suo valore è di un altro genere. Forse si potrebbe dire: se nessuno fra coloro che ammiri è come te, allora credi al tuo valore soltanto perché si tratta di *te*. – Persino colui che lotta contro la vanità, ma senza ottenere pieno successo, si ingannerà sempre sul valore del suo prodotto.

Sembra però che la cosa più pericolosa di tutte sia mettere in qualche modo il proprio lavoro nella condizione per cui esso viene confrontato con le grandi opere del passato, prima da noi stessi, poi dagli altri. A un confronto simile non si dovrebbe nemmeno pensare. Perché se le circostanze odierne sono davvero così diverse da quelle del passato che un confronto secondo il *genere* fra la propria opera e quelle del passato non è possibile, allora non è possibile neanche il raffronto fra i rispettivi *valori*. Io stesso commetto continuamente l'errore di cui sto parlando.¹³⁶ (corsivi del testo)

L'annotazione qui riportata integralmente, è stata scritta da Wittgenstein nel 1948, periodo in cui ormai aveva una visione compiuta della svolta che aveva dato alla sua produzione, dopo la pubblicazione del *Tractatus*. Nonostante questo il testo appare attraversato dalle stesse tensioni che avevano segnato il finale e la diffusione dell'opera (le considerazioni intorno al valore della stessa) e che segneranno costantemente anche le riflessioni nei periodi successivi. Tra queste è soprattutto la tensione che si innerva sul tema

¹³⁶ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 128.

della rinuncia al talento (che ha il *climax* nell'affermazione già riportata, “da un punto di vista etico il massimo *pathos* sarebbe rinunciare a una brillante vita da poeta senza dire una parola”, vd. nota 58), così carica di assolutismi etici e colorazioni romantiche, già esternati in altre occasioni dal filosofo viennese e già individuata come il segno di una particolare formula quietista, da non poter rappresentare nell'economia dell'annotazione soltanto una semplice provocazione. Rinuncia al talento, come estremo dispositivo etico, e cognizione circa l'esatto valore dell'opera, rappresentano due momenti centrali nel percorso che intraprende Wittgenstein verso il sentiero della decenza, nella consapevolezza di se stesso e delle sue produzioni. Questi due propositi contribuiscono alla riconversione del suo modello di scrittura: dall'opera, intesa verticisticamente, ad un modello dal rigore orizzontale, aderente all'ordinario. In merito a ciò si può constatare, in questa annotazione, come il punto di osservazione subisca un progressivo spostamento: l'iniziale riferimento all'opera e al talento di Mahler viene lentamente sublimato nell'universalità del riflesso rapporto tra talento, valore dell'opera e soggettività in qualunque artista, per poi proiettarsi sul piano finale in soggettiva, in cui l'autore chiama in causa direttamente se stesso. Questo slittamento di prospettiva è ciò che conferisce *profondità* all'osservazione.

[...]

Ma mancherebbe ancora una parte dell'osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all'osservazione la sua profondità.¹³⁷

L'oggetto rappresentato dall'opera di Mahler è un espediente euristico iniziale per osservare una condizione più generale, e poi per l'auto-osservazione: Wittgenstein, partendo da Mahler, mostra il campo delle sue tensioni e la cifra della sua lotta. L'onestà, o profondità, dell'analisi è dimostrata nella esposizione del soggetto, che formula il giudizio, alle conseguenze di ciò che sta asserendo. Le osservazioni su Mahler sono formulate in modo tale che riguardino Wittgenstein stesso, in quanto filosofo, sia perché, come chiarito in precedenza, nella sua visione della filosofia vengono chiamate in causa sensibilità e ambizioni artistiche (poetiche), e sia perché, più in generale, ad essere osservata è la condizione dell'autore *tout court*. La profondità dell'osservazione è quindi già innescata nelle primissime righe dell'annotazione, tanto che è possibile ipotizzare che mentre Wittgenstein si chiede cosa avrebbe dovuto fare Mahler dei propri talenti, l'autore stia ponendo la domanda a se stesso, rispetto ai propri. Così anche per quanto riguarda il destino delle proprie opere: ovverosia è

¹³⁷L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, Wittgenstein Nachlass, Verwalter 1967, tr. it. S. de Waal, *Note sul «Ramo d'oro di Frazer»*, Adelphi edizioni, Milano 2006, p. 39.

possibile che quando azzarda le estreme ipotesi di “bruciare” le opere dopo averle scritte o di denunciarne la mancanza di valore, Wittgenstein si riferisca, oltre che al destino delle opere di Mahler, al suo rapporto con il *Tractatus*, sia in chiave simbolica (l’opera si dilegua nel suo finale, ma soprattutto, dopo essa, non darà più vita a nuove opere) che in maniera concreta (fu lui stesso a denunciare a più riprese, *in primis* nell’introduzione all’opera, la mancanza di valore di questa).

Probabilmente questi giudizi estetici sulle produzioni degli artisti hanno poco interesse (filosofico) in quanto giudizi critici sulla musica di Mahler o sulle opere di Shakespeare, sono molto utili invece per comprendere la profondità di tali giudizi, per rischiarare la prospettiva dalla quale Wittgenstein estrapola il suo modello di indagine filosofica. Per questo motivo potrebbe essere parziale analizzare la tradizionale concezione del rapporto tra *Kultur* e *Zivilisation*, rielaborata da Wittgenstein, come teoria o rivisitazione teorica della filosofia della storia o dell’estetica, prescindendo da ciò che l’autore intende puntualizzare rispetto alla sua ricerca filosofica. Sarebbe approssimativo, come è stato fatto, desumere un anti-modernismo di Wittgenstein da queste considerazioni sull’espressione artistica a lui coeva; in primo luogo perché l’impiego del termine risulta opaco, in quanto non sarebbe chiara la definizione di moderno, poiché parliamo di un pensatore nato alla fine dell’Ottocento che esalta su tutti i capolavori di Beethoven (1770-1827) e mostra di avere un’alta considerazione dell’opera di Brahms (1833-1897)¹³⁸ – certamente compositore antecedente a Mahler (1860-1911), ma non tale da attribuire al primo la pre-modernità rispetto al secondo. Nessuno di questi autori ovviamente è collocabile al di qua della modernità, sono anzi tutti compositori che ne hanno determinato le peculiarità nel linguaggio musicale. Non sono certo esteticamente e cronologicamente artisti di una fase pre-moderna della musica, e da come dimostra il loro arco di vita non sono autori così lontani dall’arco di vita dello stesso Wittgenstein. Chiamare in causa il concetto di modernità o di anti-modernità risulta fuori luogo, anche perché carica il giudizio sul filosofo di molte altre implicazioni (antropologiche e politiche), che sebbene in via di massima non sono coinvolgimenti da escludere (anche se l’anti-modernismo in questo senso di Wittgenstein andrebbe sempre qualificato), andrebbero sostenute con altre argomentazioni e soprattutto suffragate con altri tipi di prove. Semmai quello che manifesta Wittgenstein in queste annotazioni è un atteggiamento di avversità alle condizioni espressive dell’arte del suo tempo, si potrebbe quindi attribuirgli, anziché lo sfocato e poco calzante anti-modernismo, una sensibilità artisticamente inattuale.

¹³⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., pp. 36, 51, 54, 57, 58, 152.

In secondo luogo perché, come già accennato, la visione ciclica implicita nell'alternarsi tra *Kultur* e *Zivilisation* è incompatibile con l'esaltazione automatica di ciò che è stato espresso in un lontano passato – questo sì che avrebbe potuto essere identificato inequivocabilmente come segno di anti-modernismo; e a chiarire in questo senso la condizione critica dei giudizi di Wittgenstein è l'uso che egli fa, sempre nelle sue annotazioni, dell'opera di Shakespeare.

Naturalezza, ovvero le qualità mimetiche della scrittura

Questo uso dell'opera di Shakespeare, oltre a consentire la chiamata in causa un secondo concetto individuato nel glossario della rivisitazione stilistica di Wittgenstein e parte del complesso che è stato denominato quietismo retorico, ovvero quello di *naturalezza*, ci dà la possibilità di confermare l'infondatezza dell'attribuzione di una mentalità anti-moderna (anche solamente in campo estetico) al professore di Cambridge. I giudizi che Wittgenstein formula sulle opere di Shakespeare sono apertamente negativi, e in questo caso vengono pronunciati nei riguardi di un autore collocato in un'epoca ben più remota di quella di un Mahler. Oltretutto spesso tali “freddi” giudizi sulle qualità di Shakespeare vengono messe in contrapposizione con le qualità, esaltate, di Beethoven¹³⁹, si assiste quindi ad un confronto tra un autore molto lontano cronologicamente con uno più vicino, che si risolve in favore del secondo. Questo conferma, nuovamente, che il giudizio di Wittgenstein è disallineato rispetto a esecuzioni di modelli automatici e predeterminati di critica. Ma questo non deve far pensare che Wittgenstein esprima i suoi giudizi al di fuori di qualsiasi scala di valori, basandosi su libere affinità che variano da artista ad artista, anzi nelle sue annotazioni mostra chiaramente una scala, dai motivi ricorrenti, che rivela una visione dell'arte eterodossa ma integrata.

In queste annotazioni, quello che si evidenzia essere primariamente il nodo principale dell'intera valutazione estetica dell'opera dello scrittore rinascimentale inglese, sembrerebbe la riproposizione del rapporto naturale/artificiale, analizzato precedentemente, in merito al rapporto tra *Kultur* e *Zivilisation*.

¹³⁹ Cfr. *Ivi*, p. 157, 160.

Si potrebbe dire che Shakespeare mostra la danza delle passioni umane. Perciò deve essere obiettivo, altrimenti non la mostrerebbe – se mai ne parlerebbe. Ma queste passioni ce le mostra mentre danzano, non naturalisticamente. (È un’idea che devo a Paul Engelmann)¹⁴⁰

Il testo è concepito su simmetriche polarità tra mostrare (*Zeigen*) e dire (*Reden*), relazione concettuale illustrata compiutamente già nel *Tractatus*, e tra obiettivo/naturale e non obiettivo/non naturale. Ciò che è mostrato è il naturale, l’obiettivo, mentre al parlare corrisponde un piano gnoseologicamente indipendente da quello che è l’obiettivo¹⁴¹. La delucidazione del senso di mostrare ci conferma anche in questa occasione, contro le letture deflazioniste, che l’obiettività in Wittgenstein non è affatto assente dall’orizzonte di ricerca del filosofo, piuttosto viene perseguito con una diversa strategia (quella appunto del mostrare). Si mostra evidentemente una condizione interna, così come si manifestava la dimensione etica nel finale del *Tractatus*, che nell’annotazione viene a presentarsi, come lo definisce Perloff¹⁴², come un “*subjective naturalism*”, una concezione obiettiva dell’arte rivolta alla natura del mondo interiore. Wittgenstein parte da un’ipotesi, ovvero quella che Shakespeare possieda la capacità di mostrare “la danza delle passioni umane”, inferendo in un secondo passaggio che per farlo dovrebbe essere obiettivo, perché questo è il significato di mostrare, per concludere nell’ultimo passo dell’innaturalità del modo di mostrare del poeta inglese. In quale senso Shakespeare mostra innaturalmente?

[...]

Non è che Shakespeare ritragga particolarmente bene i tipi umani e pertanto sia *veritiero*. Shakespeare *non* è fedele alla natura. Ha invece una mano così agile e un *tratto* così personale che ciascuno dei suoi personaggi appare *significativo*, degno di essere visto.¹⁴³ (corsivi del testo)

Questa annotazione è stata trascritta dieci anni dopo la precedente annotazione riportata, nonostante il tempo trascorso tra una stesura e l’altra emergono ancora gli stessi contenuti latenti, e soprattutto in essi riprende forma nuovamente la singolare forma di naturalismo emersa nella prima formulazione. Questa volta anziché l’avverbio *Naturalistisch*, riferito alla modalità espressiva *innaturale* del poeta inglese, Wittgenstein usa la formula *Naturwahr* (fedele alla natura), rimarcando in maniera più sferzante la *non* aderenza all’obiettivo, questa

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 77.

¹⁴¹ Così come anche la proposizione scientifica, seppur esprima la massima forma di correttezza di senso, risponde a un piano, quello del dicibile, che è autonomo rispetto a quello della realtà empirica.

¹⁴² Cfr. M. Perloff, *Wittgenstein’s Shakespeare*, in AA. VV. (a cura di G. Cianci e C. Patey, Peter Lang), *Will the Modernist: Shakespeare and the European Historical Avant-Gardes*, Londra 2014, pp. 107-124.

¹⁴³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 157.

volta identificato nei tipi umani anziché nella danza delle passioni. Agli occhi del filosofo viennese le passioni mostrate da Shakespeare, non vengono dal cuore, come la loro *natura* dovrebbe prevedere e come appare evidente, di contro, per le passioni mostrate da Beethoven («[...] “Il grande cuore di Beethoven” – nessuno potrebbe dire: “Il grande cuore di Shakespeare”. “L’agile mano che ha creato nuove forme naturali di linguaggio” mi sembrerebbe più giusto»¹⁴⁴). La qualità di Shakespeare, affiorerebbe dall’agile mano, nella metafora del testo, cioè da una sorgente secondaria, sdoppiata, in cui lo strumento (la mano) si è autonomizzato dal cuore, il centro delle passioni, per diventare l’artefice della narrazione.

Come ha sottolineato Schulte¹⁴⁵, Wittgenstein in questi passaggi classifica Shakespeare come *creatore* di linguaggi piuttosto che poeta («Non credo che si possa porre a confronto Shakespeare con un altro poeta. Era forse un *creatore di linguaggio* (corsivo del testo) più che un poeta?»¹⁴⁶, alludendo al poeta come a colui che sa toccare o mostrare elettivamente qualcosa che è (la natura)¹⁴⁷. In questo senso il drammaturgo inglese non può essere giudicato obiettivo, in senso di fedele alla *natura*, ma piuttosto si dovrebbe osservare come *crea* una nuova forma *naturale* di linguaggio (come tale naturale, in quanto predisporre linguaggi è la dimensione naturale dell’uomo, inoltre l’operazione si esercita attraverso una lingua naturale, che è in questo caso l’inglese). Shakespeare quindi non sarebbe giudicabile con lo stesso metro con il quale vengono giudicati i poeti, in quanto, attraverso la sua mano, lo scrittore elisabettiano plasma qualcosa di peculiare e riscrive con esso anche il criterio di valutazione. Inoltre Wittgenstein insinua un sospetto, ovvero che l’entusiasmo che accompagna la grande considerazione che tutto il vasto pubblico contemporaneo (e non solo quindi inglese) nutre nei confronti del drammaturgo sia in parte di maniera¹⁴⁸, viziato da una buona dose di conformismo, che deriva da una devozione automatica a un’autorità celebrata nei secoli, che con sufficienza viene rinnovata anche per il timore di ricavare, altrimenti, una “cattiva impressione”.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cfr. J. Schulte, *Did Wittgenstein Write on Shakespeare?*, Nordic Wittgenstein Review, ISSN 2242-248X, Marzo 2013, pp. 20-22.

¹⁴⁶ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 156.

¹⁴⁷ Cfr. J. Schulte, *Did Wittgenstein, ...* Op. cit., p. 20-22; l’annotazione, come rileva Schulte, si conclude con un riferimento a Goethe, altro esponente della cultura tedesca che funge da contraltare a Shakespeare, con la citazione del verso (preso in prestito dalla *ballade* “*Der Sänger*”, messa in musica da Schubert) attraverso il quale un bardo enuncia “canto come gli uccelli cantano”.

¹⁴⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 12-15.

Per interpretare questi passaggi potrebbe essere chiarificante riprendere nuovamente il *leitmotiv* dell'alternarsi tra *Kultur* e *Zivilisation*: analizzando i giudizi di Wittgenstein sul ravvicinato confronto tra Shakespeare e Beethoven (includendo anche le rispettive modalità di ricezione e accoglienza da parte del vasto pubblico), sembra quasi che il drammaturgo inglese venga collocato, dal filosofo austriaco, in un'epoca di *Zivilisation*, mentre il compositore tedesco in un'epoca di *Kultur*. Per quanto riguarda Beethoven, le qualità che vengono evidenziate in queste annotazioni richiamano l'immediatezza o naturalezza che vigerebbero in epoche in cui la civiltà tocca le punte più elevate, mentre le qualità *innaturali* delle opere di Shakespeare richiamano l'artificiosità che vigerebbe nelle epoche in cui la civiltà *degrada* in società. Ed è lo stesso Wittgenstein, che rimane estraneo al fascino esercitato da Shakespeare ad ammettere di avere poca affinità con l'intera epoca o cultura nella quale si imponevano i talenti dello scrittore inglese.

[...]

Io credo che per gustare un poeta sia necessario *aver cara* (corsivo del testo) anche la civiltà a cui egli appartiene. Se a qualcuno essa è indifferente o ripugnante, anche la sua ammirazione si raffredda.¹⁴⁹

Il giudizio freddo su un'artista – in fin dei conti quello che da diverse angolature prospettiche Wittgenstein delinea nelle sue annotazioni nei confronti di Shakespeare – dipende, secondo la visione del filosofo viennese, da una più generale affinità o simpatia nei confronti della civiltà in cui tale artista si esprime, in quanto soltanto in essa e attraverso di essa l'opera è pienamente esperibile. Per cui anche a molta distanza di tempo dall'epoca nella quale l'artista, di cui si commentano le opere, viveva, è possibile instaurare rapporti di familiarità. L'"indifferenza" o addirittura la "ripugnanza" per una civiltà determinano il raffreddamento del giudizio sull'artista. Si può dedurre quindi che, al netto delle considerazioni critiche sulle precipue qualità di un'opera e sull'originalità di un'artista, questi non potrà che essere espressione della sua civiltà, intendendo con essa l'insieme delle condizioni di possibilità estetiche di quell'epoca. Potrebbe essere l'opera stessa ad introdurre (inizialmente) il lettore alla visione complessiva, che si costruirà in seguito su altre esperienze ermeneutiche, della condizione estetica del suo tempo, e la *naturalezza* della rappresentazione artistica potrebbe, seguendo le indicazioni di Wittgenstein, oltre che determinare la familiarità

¹⁴⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 158.

o meno con essa, svolgere agli occhi del lettore la funzione di principale *marker* del grado di civiltà da cui è scaturita.

Partendo dall'affermazione secondo cui un'osservazione è profonda se inerisce il soggetto dell'osservazione, le osservazioni estetiche su Shakespeare offrono quindi un'ottima opportunità di delucidazione del concetto di naturalezza nel pensiero di Wittgenstein, perché sono, per la letteratura secondaria, più interessanti come riflessioni chiarificanti gli obiettivi retorici del filosofo stesso che come giudizi estetici sullo scrittore inglese.

Il primo a porre la questione dell'innaturalità delle opere di Shakespeare fu Tolstoj, uno scrittore letto con grande intensità dall'autore del *Tractatus*¹⁵⁰ e autentica fonte di ispirazione per le sue meditazioni. Lo scrittore russo, in un saggio scritto nel 1903¹⁵¹, formulò, in maniera risoluta, un giudizio sferzante sulle qualità estetiche delle opere di Shakespeare, identificandole come retoricamente ampollose e artificiose e manifestando congiuntamente perplessità per il favore che il drammaturgo inglese godeva in quegli anni presso il grande pubblico. Nel saggio lo scrittore russo è consapevole di andare decisamente controcorrente, non comprende, nella stessa misura di Wittgenstein, il perché di tanto entusiasmo e venerazione quando, personalmente, dalla lettura delle opere ha ottenuto soltanto impressioni negative («I felt an insuperable repulsion and tedium»¹⁵²). Ciò che Tolstoj trova primariamente respingente, secondo il suo gusto, è l'*innaturalità* dei dialoghi e dei monologhi shakespeariani, dove ogni personaggio anziché parlare la lingua di un determinato individuo, quello rappresentato scenicamente, parla il medesimo *innaturale* linguaggio shakespeariano.

All his characters speak not a language of their own but always one and the same Shakespearian, affected, unnatural language, which not only could they not speak, but which no real people could ever have spoken anywhere.¹⁵³

Nei lunghi monologhi (inverosimili per Tolstoj) del testo shakespeariano, il manierismo strabordante del personaggio eccede nell'effetto verbale, perdendo di aderenza al senso del racconto e al carattere del personaggio: tutti i personaggi, al di là del ruolo o categoria sociale

¹⁵⁰ Cfr. R. Monk, *Wittgenstein: The Duty...* Op. cit, pp. 115-117.

¹⁵¹ Cfr. L. Tolstoj, *Shakespeare and the Drama*, in *Recollections and Essays*, Oxford University Press, Londra 1937, pp. 307-83.

¹⁵² *Ivi*, p. 308.

¹⁵³ *Ivi*, p. 338.

manifestano la stessa “logorrea”, dissociata dalla naturalezza dell’azione e da qualsiasi contenuto emotivo reale¹⁵⁴. Il difetto di naturalezza (o eccesso di artificio) nel testo shakespeariano è un ovvio difetto estetico per chi parte da presupposti stilistici realistici, ma è allo stesso tempo un evidente difetto etico¹⁵⁵, in quanto l’obiettività del narratore (o del poeta), per una concezione etica della letteratura, ha la finalità di dischiudere al lettore il senso della vita. Peccare di innaturalezza, in questa visione, significa sottrarsi a una grande responsabilità che l’artista ha nei confronti della comunità di cui fa parte. Possiamo brevemente elencare gli elementi che accomunano i giudizi critici di Wittgenstein e Tolstoj in merito al drammaturgo inglese: a) sopravvalutazione e conformismo del favore di cui godono, presso critica e pubblico, le opere del drammaturgo inglese; b) innaturalezza e artificio dei caratteri e dell’intreccio shakespeariani; c) individuazione della peculiarità di Shakespeare, ovvero nella capacità di creare un linguaggio autoreferenziale. L’evidente affinità che emerge da queste osservazioni nel triangolo Tolstoj-Shakespeare-Wittgenstein, è stata analizzata nello specifico da Lewis¹⁵⁶; emerge in questa disamina come alla base di queste osservazioni circa l’innaturalezza del testo shakespeariano, e quindi alla base dell’idea di naturalezza estetica, ci sia una concezione moralistica dell’attività della scrittura. Come riporta McGuinness¹⁵⁷ Wittgenstein in una delle sue conversazioni dichiarò che Shakespeare non poteva essere considerato “un insegnante morale”, attribuendo a questa qualifica inerenza all’attività del grande poeta. Per la concezione estetica condivisa dallo scrittore russo e dal filosofo austriaco, l’autonomia espressiva, che si affermava anche nel campo dell’arte raffigurativa con il motto dell’“arte per l’arte”, caro alle correnti dell’estetismo, era segno di decadenza e immoralità.

Nel gergo wittgensteiniano un poeta non può certo *dire*, soltanto le proposizioni *naturali* – le sole che possono garantire una raffigurazione *naturale* – possono enunciare sensatamente. Per cui al poeta, come al filosofo che vuole comunque esprimere la cifra di esperienze che può vivere e sentire, è dato *mostrare*. È nelle possibilità del sistema di espressione del linguaggio naturale mostrare e, come abbiamo osservato nelle annotazioni su Shakespeare, questa possibilità può essere realizzata in maniera naturale o innaturale. È proprio avvicinandosi al modo di mostrare naturale dei poeti che anche i filosofi, come era stato per il finale del *Tractatus*, possono indicare degli stati non descrivibili dalle proposizioni naturali, motivo per cui una delle ambizioni di Wittgenstein era quella di fare filosofia al

¹⁵⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 338-340.

¹⁵⁵ Cfr. *Ivi*, p. 376.

¹⁵⁶ Cfr. P. B. Lewis, *Wittgenstein, Tolstoj, and Shakespeare*, *Philosophy and Literature*, 28, 2005, pp. 241-255.

¹⁵⁷ Cfr. B.F. McGuinness, *Wittgenstein...*, Op. cit. 36.

modo dei poeti, essendo egli indifferente alle verità scientifiche e molto attratto invece dalle verità etiche, logiche ed estetiche. È chiaro quindi che il naturalismo dei poeti è un naturalismo *sui generis* e affatto differente dal naturalismo delle proposizioni scientifiche, per questo è stata proposta la definizione di naturalismo soggettivo. Wittgenstein, nelle annotazioni come nelle lezioni a Cambridge, ha sempre sostenuto che la peculiarità principale dei giudizi estetici, al pari dei giudizi etici, è quella di essere inconcepibili e incomprensibili se presi isolatamente, in quanto sono integrati a molti altri aspetti dell'esperienza umana; così, di fatto, anche l'estetica è concepibile solo se inserita nel quadro di un più ampio orizzonte culturale ed esperienziale, che è quello di cui dispone un individuo inserito in una società. Sostenendo ciò, il filosofo austriaco, contraddice, in campo estetico, quello che si affermava nel dibattito artistico come istanza tra le più salienti e cioè quella dell'autonomia dell'arte da tutti gli altri ambiti di una cultura ("l'arte per l'arte"). Concepire l'arte dissociata dal suo contesto ampio e vitale dato dalla società nel suo insieme, l'arte che rivendica autonomia, per Wittgenstein quanto per Tolstoj, è innaturale nel senso di immorale. I poeti infatti, quanto i filosofi, hanno principalmente a cuore il problema della vita e dischiudere le tensioni ad esso connesse è il loro compito più alto. Il naturalismo soggettivo dei poeti cui allude Wittgenstein, al quale potremmo attribuire proprietà mimetiche, deve essere naturalmente aderente a questa complessità (dell'etica e dell'estetica), il cui stato nessuna proposizione naturale (scientifica) può rendere perspicuo. Il mostrare naturale dei poeti o dei filosofi che si fanno poeti, è una strategia alternativa del linguaggio per alludere a quegli stati che sono oggetto dell'interesse principale degli essere umani. Ecco che il quietismo quindi, così concepito da Wittgenstein e così esposto ed esemplificato per la prima volta nel finale del *Tractatus*, è parte integrante di questa strategia alternativa al *dire*, è mostrare ed essere aderenti, mimeticamente ovvero naturalmente, a ciò che non può essere detto. La condizione estetica, così come quella etica, non può infatti essere detta perché è *troppo* connessa ad altro ed è *troppo* interna per essere irreggimentata e resa perspicua in una proposizione naturale.

Tornando all'innaturalità di Shakespeare, è implicito che con questo giudizio l'autore del *Tractatus* intendesse avanzare l'idea che il drammaturgo inglese, con la creatività specifica delle sue opere, venisse meno alla funzione più elevata del poeta. Shakespeare non essendo obiettivo nel mostrare ed elaborando nuove forme naturali di linguaggio ha disposto un altro livello di fruizione dell'arte, si è posto quindi altre finalità come scrittore. In questo caso, non usare forme già date di linguaggio, per Wittgenstein, implica il sottrarsi alla finalità di mostrare naturalmente (che è connaturata, come possibilità, al linguaggio dato ed ereditato

da un sistema complesso che è quello di una specifica cultura), elaborando e usandone uno nuovo, Shakespeare, si è emancipato dal sistema di giudizio e di interpretazione della precedente modalità di espressione della poesia, per fornire un'altra modalità di fruizione. La tipologia di scrittore *innaturale* cui si riferiscono sia Tolstoj che Wittgenstein, che avrebbe la più manifesta peculiarità nel formulare nuovi linguaggi, opera dissociandosi da un contesto dato e allargato per predisporre nuovi livelli di significazione autonomi ed estetizzanti. Wittgenstein dichiarava di non comprendere l'epoca di Shakespeare prima ancora di non comprendere la qualità, così altamente stimata, delle sue opere. Probabilmente, come già accennato, il filosofo austriaco aveva la stessa poca affinità con l'estetica dei tempi di Shakespeare che con l'estetica dei suoi tempi, infatti i giudizi estetici di Mahler, suo contemporaneo, possono essere applicabili a Shakespeare e viceversa. Sempre probabilmente, Wittgenstein riteneva che sia il compositore ceco che il drammaturgo inglese operassero in un'epoca che mostrava i segni di *Zivilisation*. L'abilità della mano di Shakespeare, autonoma dal cuore, rappresenterebbe metaforicamente, sia la leggerezza (l'"agilità") con cui la nuova forma di linguaggio si sgancia dalla pesantezza del "vecchio" linguaggio, così ancorato a tutte le altre sfere che caratterizzano una cultura, sia una leggerezza moralmente intesa come frivolezza. Leggero è sinonimo di frivolo in tutte le concezioni dell'arte radicate su basi morali; sono frivole, da questa prospettiva, tutte le riproposizioni storiche delle istanze dell'estetismo (che ricorre ogniqualvolta l'arte si emancipa dai restanti ambiti di una cultura). Anche Schulte sottolinea che la concezione romantica o archetipica del poeta di Wittgenstein lo porta a mettere in primo piano il rapporto complesso e vincolante tra il poeta e l'uomo ordinario, concludendo che «he probably wants to point out that this complex of ideas does not fit Shakespeare's physiognomy, as it were: his effortlessness and arbitrariness as well as his uniqueness and his being an elemental force, creating "natural forms of language", show that he simply is not cut out for the role of romantic poet. And the other archetypical function often associated with poets, viz. that of prophet and teacher, is equally unsuitable for Shakespeare.»¹⁵⁸. L'arte, per il filosofo viennese, deve mostrare le soluzioni al problema della vita, ecco perché respingeva ogni visione dell'arte autonoma o dell'arte come forma di intrattenimento, è così che nelle osservazioni sulla condizione che riteneva svantaggiosa per le arti nell'epoca a lui contemporanea, Wittgenstein annotava, meravigliato, come i fruitori dell'arte non si aspettassero più che l'artista potesse insegnare loro qualcosa («Oggigiorno la gente è convinta che gli uomini di scienza siano lì per istruirla, e i poeti e i musicisti, ecc. per

¹⁵⁸ J. Schulte, *Did Wittgenstein*, ... Op. cit., p. 24.

rallegrarla. *Che questi ultimi abbiano qualcosa da insegnare* [corsivo del testo], non viene loro neanche in mente.»¹⁵⁹).

Negli ultimi anni Wittgenstein tornò sulla condizione dei grandi scrittori del passato, sul processo di invecchiamento che subiscono le loro opere nel corso del tempo e soprattutto sulla relazione tra questi e gli uomini con cui hanno condiviso un'epoca.

Se alcuni scrittori che in fin dei conti *erano* (corsivo del testo) qualcosa risultano invecchiati, ciò dipende dal fatto che i loro scritti, integrati da tutto il contesto del loro tempo, parlavano davvero agli uomini, mentre senza tale integrazione muoiono depredati, per così dire, dell'illuminazione che gli dava colore.¹⁶⁰

Ritroviamo, in questa annotazione del 1949, le stesse concezioni di base sulle quali sono impennate molte delle annotazioni estetiche del filosofo austriaco, come ad esempio si evince dal corsivo del verbo essere declinato al passato, che vuol significare contemporaneamente una grandezza autentica, e non millantata, e un riferimento alla grandezza degli scrittori di epoche più remote. Anche qui riconosciamo le prerogative della *Kultur*, che si manifestano perlopiù nell'interazione vitale tra l'artista e la sua comunità. Gli scrittori di quelle epoche parlavano davvero agli uomini del loro tempo, e “parlare davvero” non può che significare, nella visione di Wittgenstein, quell'istruire e mostrare le verità etiche che sono gli scopi dell'attività del poeta. Scopi che, coerentemente con questa visione, Wittgenstein non vedeva perseguiti in Shakespeare. Non si può con assoluta certezza affermare che i motivi dell'estraneità del drammaturgo inglese all'ideale del poeta per Wittgenstein dipendessero dalle condizioni espressive dell'arte del suo tempo, ma è interessante constatare come se da un lato l'invecchiamento dei grandi scrittori del passato si determina per l'alienazione dal contesto ambientale in cui erano inseriti, dall'altro lato con Shakespeare ci troviamo di fronte (più volte il filosofo austriaco annota) all'eterna giovinezza di Shakespeare, tanto quanto “non parla davvero” agli uomini del suo tempo, tanto più sembrerebbe il suo fascino rinnovarsi.

In continuità con quanto affermato precedentemente in merito alla questione del “Wittgenstein antimoderno”, è bene precisare che alla considerazione critica del filosofo viennese circa la *creazione* di nuovi linguaggi per mano di Shakespeare, non può attribuirsi una concezione conservatrice dell'estetica, in quanto ciò che è rilevante nella concezione estetica dell'autore del *Tractatus* è la difesa del legame inscindibile dell'estetica con le altre

¹⁵⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p.77.

¹⁶⁰ *Ivi*, p.148.

sfere di una cultura e l'inerenza di essa all'etica, quindi con gli aspetti più alti della vita di un uomo, per via dello speciale rapporto con il non-dicibile e quindi con il problema della vita. Le opere di Shakespeare inducono perplessità in Wittgenstein non perché siano innovative rispetto ai precedenti modelli di rappresentazione drammatica, ma perché sembrano aver perso, nell'universalismo del nuovo codice rappresentativo, ogni contatto con la società in cui sono germogliate. Il termine creazione (Shakespeare è creatore, *Schöpfer*, in quanto ha creato, *Geschaffen*, nuovi linguaggi) non è utilizzato casualmente, l'uso di tale termine potrebbe avere addirittura anche una sottesa e traslata accezione religiosa. Così come l'uso stesso del concetto in ambito teologico è stato secolarizzato nell'uso artistico (l'analogia dell'artista creatore, nel rapporto tra creatore e creato) e negli usi normativi, come nell'importante utilizzo del termine nel diritto positivo, nell'annotazione su Shakespeare la creazione è associata alla realizzazione *ex-nihilo* proprio come in tali contesto d'uso, a cui Wittgenstein evidentemente vuole alludere, avendo altresì la possibilità di usare altri termini quali "formulare" o "elaborare" linguaggi. Invece il filosofo viennese ha voluto enfatizzare in più modi il carattere assoluto del lavoro di Shakespeare, utilizzando il termine "creatore" e riferendosi all'azione aggiungendo ad "ha creato" l'attributo "nuove" riferendosi alle forme di linguaggio. Alle implicazioni di *ex nihilo* quindi si aggiungono le sfumature di significato di *ex novo*, qualifiche che vanno a delineare un tipo di espressione artistica svincolata da un contesto dato e dal sistema di valutazione ad esso connaturato e creatrice così di un nuovo ordine di significati. Shakespeare in quanto creatore è paragonabile ad una divinità che vuole avere possesso e controllo assoluto su ciò che crea, mentre il poeta, per definizione secondo Wittgenstein, deve essere *fedele* a qualcosa quindi che è già esperibile.

La visione di Wittgenstein della poesia e delle finalità del poeta non è diversa dalla visione che ha della filosofia e delle finalità del filosofo, il quale non deve inventare nulla, perché tutto è già in vista, («La filosofia si limita a mettere tutto lì davanti e non spiega né deduce nulla. Perché tutto è lì in vista, non c'è niente da spiegare»¹⁶¹), deve *soltanto* essere fedele a ciò che osserva. Nel caso della filosofia, nella prospettiva di Wittgenstein, l'oggetto osservato coincide con il linguaggio, quello che nei lavori post-*Tractatus* si identificherà sempre più con le pratiche linguistiche. Il linguaggio o le pratiche linguistiche sono esse stesse naturali ([...] Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare»¹⁶²), una natura

¹⁶¹ L. Wittgenstein, *Ricerche...* Op. cit., p.70.

¹⁶² *Ivi*, p. 23.

seconda che è il contesto più immediato e delucidativo per la comprensione dei problemi filosofici (per Wittgenstein, come abbiamo visto, fondamentalmente quelli concettuali, estetici ed etici). L'osservazione diviene infatti per il filosofo austriaco il dispositivo operativo più congeniale per il suo metodo, in quanto lo mette in una posizione dalla quale può sfuggire alle tentazioni di costruzione metafisica o di imprese fondazionali, ovvero operazioni sradicate da un terreno naturale. Il terreno naturale qui è la pratica linguistica, l'oggetto di osservazione sul quale si impernia il nuovo corso della filosofia di Wittgenstein, che così facendo rivela un segnale di rottura più netto ed esplicito nei riguardi dei progetti positivi di matrice russelliana o del Circolo di Vienna, che confidavano nello sviluppo di un meta-linguaggio in grado di delucidare inequivocabilmente le storture dei linguaggi (oggetto). Ma questo programma post-*Tractatus*, che a livello formale trova nell'osservazione lo strumento più congruo per le finalità del filosofo austriaco, andrebbe inteso sempre come un programma alternativo, non rappresenterebbe quindi la concezione più alta della filosofia, ma soltanto quella perseguibile. La naturalezza da ricercare con le osservazioni, così come la fedeltà al terreno naturale che le è proprio, quello delle pratiche linguistiche, va pensata ridimensionata nelle sue ambizioni più grandi. Per cui la naturalezza dei grandi poeti o filosofi su cui Wittgenstein medita nelle sue annotazioni estetiche non è la stessa naturalezza che ricerca e trova con le sue osservazioni. L'essere fedele alla natura può indicare due diverse modalità di espressione, a loro volta sempre dipendenti da una condizione generale che impedirebbe o favorirebbe la più alta realizzazione artistica, e quindi un attivo e intenso scambio tra l'artista e i fruitori della sua arte. Essere fedele alla natura nel nuovo corso wittgensteiniano equivale allo sforzo di essere almeno decente.

Il giudizio di non aderenza o di infedeltà alla natura nelle opere del drammaturgo inglese richiama le affermazioni del filosofo viennese in merito al bisogno di ritornare sui terreni scabri e fuggire dalle rappresentazioni eccessivamente idealizzate, dove appunto "manca l'attrito" («Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro!»¹⁶³). Nei programmi post-*Tractatus* è noto che ad acquisire rilevanza centrale è l'ordinario, ovvero il routinario osservabile nelle pratiche linguistiche, ed è a questo che il filosofo austriaco sempre ricorrerà per vagliare il grado di significazione di ogni rappresentazione o modello esplicativo. Anche nelle annotazioni su Shakespeare Wittgenstein

¹⁶³ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p. 65.

fa un richiamo all'ordinario, ovvero al terreno sul quale hanno sedimentato le sue osservazioni. Il nuovo linguaggio del drammaturgo inglese è infatti incomprensibile per l'autore del *Tractatus*, in quanto la modalità con cui questi rappresenta non affonda nell'ordinarietà.

In senso ordinario (corsivo del testo), le similitudini di Shakespeare sono cattive. Quindi, se ciò nonostante esse sono buone – e io non so se lo siano –, è chiaro che fanno legge a sé. Per esempio potrebbe essere il loro suono a renderle plausibili e veritiere.¹⁶⁴

Troviamo in questa prima parte dell'annotazione una contrapposizione sottesa tra ciò che è pesante, ovvero secondo un sistema raffigurativo incardinato nell'ordinario, e ciò che è leggero, ovvero secondo una codificazione estetizzante, basata su assonanze e soluzioni retoriche epidermiche. Le similitudini di Shakespeare sarebbero buone soltanto in questo secondo senso, fanno *legge a sé*, hanno un potere auto-normativo, perché sono la creazione *ex nihilo* di un nuovo registro. Ed è più avanti nell'annotazione che Wittgenstein esplicita la cifra della *leggerezza* delle opere del drammaturgo inglese.

Può darsi che in Shakespeare l'essenziale sia la leggerezza e la sovranità; se così fosse lo si dovrebbe accettare, per poterlo ammirare davvero, come si accetta la natura, un paesaggio, ad esempio.

Se avessi ragione in questo, ciò vorrebbe dire che la cosa essenziale, ciò che giustifica Shakespeare, è lo stile di tutta l'opera, ossia di tutto il suo lavoro.

E che io non lo capisca si spiegherebbe con il fatto che non so leggerlo *con leggerezza* (corsivo del testo). Non so leggerlo, cioè, come si guarda uno splendido paesaggio.¹⁶⁵

È lo stile ciò che qualifica primariamente Shakespeare, e l'insieme delle sue opere, autoreferenzialmente, giustifica la credibilità stessa dello scrittore. Shakespeare con questo lavoro diventa il creatore di un ordine fatuo, svincolato dai contesti *reali* di vita («[...] Ci si potrebbe esprimere anche così: se Shakespeare è grande, può esserlo solo nella *massa* dei suoi drammi, che si creano una lingua e un mondo del tutto *peculiari* (corsivi del testo). Quindi Shakespeare è del tutto irrealistico. (Come il sogno)»¹⁶⁶). Il drammaturgo inglese è leggero perché si qualifica attraverso il suo stile, ed è semplice nella sua richiesta di contemplazione, come lo è la natura stessa. La sovranità oltre alla leggerezza è un attributo del dominio che

¹⁶⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p.98.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 156.

sempre la natura sa esercitare su chi ne esperisce le sue bellezze. Wittgenstein però, che si dichiara immune dal fascino delle opere di Shakespeare, probabilmente cerca nell'arte un qualcosa che vada oltre il semplice piacere estetico che si può esperire nell'ammirazione di un bel paesaggio. Di nuovo la giustapposizione, osservata già in Tolstoj, tra il piacere immediato dell'arte per l'arte, tipica dell'estetismo, e una concezione dell'opera d'arte che sappia andare oltre quel tipo di piacere, soprattutto quindi un'arte che sappia istituire un rapporto pedagogico e significativo con il suo fruitore.

Shakespeare andrebbe ammirato come si ammira la *natura* ma al contempo è *innaturale* nella resa di ciò che vuole mostrare. È chiaro che siamo di fronte alla polarità tra due diverse accezioni della natura, nella metafora la natura dell'esperienza estetica associata allo stile di Shakespeare è appunto la natura di un paesaggio, la natura *sic et simpliciter*, cosa diversa dalla natura alla quale risulterebbe, secondo le analisi di Wittgenstein, invece infedele.

“Natura” in questo secondo caso è riferito alla natura del naturalismo soggettivo di cui si è accennato precedentemente. In generale possiamo parlare qui di natura in quanto natura *seconda*, propria dell'ambito umano, la particolare forma di vita che sia i poeti che i filosofi dovrebbero rischiarare. Tornando al tema estetico è a questa seconda natura che Wittgenstein ritiene il poeta debba essere aderente, non certo gli richiede l'obiettività rispetto alla natura *sic et simpliciter*. Nel saggio *Über Naive und Sentimentalische Dichtung*, in cui Schiller distingue essenzialmente due grandi modelli di poesia (ingenua e sentimentale) secondo la sua particolare concezione estetica, dove la natura è sempre «l'unico fuoco di cui si nutre lo spirito poetico»¹⁶⁷, nei poeti sentimentali è l'impulso morale a rispingere verso di essa quando si è smarrita la semplicità naturale. Come evidenziato da Schulte ci sono molte affinità tra l'analisi schilleriana della poesia e le osservazioni estetiche di Wittgenstein¹⁶⁸, in particolar modo sorprende la descrizione del drammaturgo inglese – che il filosofo tedesco confessa di aver imparato ad ammirare a fatica e nel tempo – definito dall'umanità inafferrabile per la difficoltà che induce nel lettore ad incontrare l'uomo Shakespeare (tipica caratteristica dei poeti ingenui). Shakespeare è un poeta *ingenuo*, ed è *ingenuamente* infatti che secondo Wittgenstein dovrebbe essere ammirato (cosa che a lui non riesce), così come semplicemente si apprezza un bel panorama. Nella poesia sentimentale invece il “cuore” dei poeti si manifesta apertamente, il poeta qui indugia nell'umano, ovvero mostra con

¹⁶⁷ F. Schiller, *Über Naive und Sentimentalische Dichtung*, tr. it. E. Franzini, W. Scotti, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, SE, Milano 2005, p. 37.

¹⁶⁸ Cfr. J. Schulte, *Did Wittgenstein*, ... Op. cit., p. 27-28.

naturalezza il moto del sentimento, per orientare il lettore verso l'idea morale che persegue. Mentre Shakespeare disorienta il lettore per la *leggerezza* con cui passa, senza mai indugiare, da un'emozione tragica allo scherzo¹⁶⁹. Ed è qui il senso dell'affermazione per la quale Shakespeare mostrerebbe la danza delle passioni umane in maniera innaturale («[...] Ma queste passioni ce le mostra mentre danzano, non naturalisticamente»¹⁷⁰). Questo personale stile dello scrittore inglese non consente al filosofo austriaco di cogliere l'uomo Shakespeare, ed è questa l'innaturalezza decisiva. Interpretando le parole del filosofo austriaco potremmo affermare che il drammaturgo inglese, creando un nuovo linguaggio, ha fornito al lettore un nuovo formalismo per esperire le sue opere, ma gli ha, con questo, al contempo sottratto il suo cuore. È in errore infatti chi ammira Shakespeare nello stesso modo con cui ammira Beethoven¹⁷¹, chi ammira qualcosa che andrebbe colto con la semplicità naturale con cui si coglie e si dà la bellezza di un paesaggio e chi ammira la bellezza profonda della natura seconda (morale) di un uomo. Venendo a contatto con Shakespeare gli uomini «non sentono di venire a contatto con un grande *uomo* (corsivo del testo). Piuttosto con un fenomeno»¹⁷². E il fenomeno Shakespeare è un rebus per il filosofo austriaco, nelle sue annotazioni sul tragediografo si interroga ripetutamente sulle ragioni della propria freddezza, è un tentativo di scavo per chiarire e chiarirsi la distanza con un modo di concepire e intendere l'arte. E la questione ovviamente, considerate le connessioni tra estetica ed etica, non si risolve soltanto sulle conseguenze sul piano artistico, essendo l'arte per Wittgenstein uno dei modi più elevati per mostrare ciò che più ha importanza per l'uomo.

La naturalezza ricercata nell'arte da Wittgenstein è una proprietà anche questa interna, è il prodotto mimetico e affidabile (anche se simulato) di un vissuto dal di dentro di una determinata forma di vita. Tolstoj lamentava che i pensieri e i sentimenti espressi dai personaggi nelle opere di Shakespeare sopravvenissero su di essi, dall'alto dell'ingegno dell'autore, piuttosto che presentarsi come se emergessero naturalmente dal di dentro delle loro coscienze o stati d'animo. Mentre per Tolstoj, e anche per Wittgenstein, i sentimenti espressi dai poeti devono essere fedeli alla loro natura sentimentale, devono darsi con i loro tempi fisiologici, in una congrua e credibile genesi oltre che modalità. Per Wittgenstein Shakespeare non ritrae bene i *tipi* umani¹⁷³, ma sa realizzare eccelsi *schizzi*¹⁷⁴ (interessante

¹⁶⁹ Cfr. F. Schiller, *Über Naive...* Op. cit., p. 32.

¹⁷⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p.77.

¹⁷¹ Cfr. *Ivi*, p.160.

¹⁷² *Ivi*, p. 158.

¹⁷³ Cfr. *Ivi*, p.157.

¹⁷⁴ Cfr. *Ivi*, p.160.

l'utilizzo del termine *Schizzen*, così denso di allusioni gestuali da un lato, a rinforzare l'iconica agilità della mano del drammaturgo, che l'arbitrio rappresentativo, lo schizzo infatti è più un abbozzo che una fedele e quanto più completa rappresentazione), le sue opere sembrerebbero procedere, secondo queste affermazioni, per iconiche e fulminee figurazioni, piuttosto che per articolate e spontanee¹⁷⁵ costruzioni. Qui è riposta una delle maggiori difficoltà (apparenti) di interpretazione della concezione estetica di Wittgenstein, quella propria del naturalismo soggettivo. Da un lato al poeta è chiesto di essere fedele alla natura e allo stesso tempo in questo modo, questa fedeltà ai *tipi* umani, che sembrerebbe collocare l'autore in una prospettiva obiettivante, dovrebbe mostrarci il suo cuore, l'uomo che è. Come può un poeta essere obiettivo, aderente ai tipi umani, e al contempo aprire il proprio cuore?

Per naturalezza Wittgenstein indica anche una modalità del mostrare che si presenti "spontaneamente", nella fattispecie di un'opera drammatica l'autore dovrebbe essere mimetizzato nei tipi umani che mostra, e attraverso questi, dare prova dell'idealità, mostrare il proprio orizzonte etico. Il fruitore dell'opera per mezzo dei tipi umani rappresentati, verrebbe a contatto, mediamente, con l'umanità dell'autore. Quando Wittgenstein dichiara di non comprendere l'uomo Shakespeare, non si riferisce allo Shakespeare biografico, ma all'uomo morale ed ideale che dovrebbe essere riflesso nelle sue opere e nei tipi umani raffigurati. La naturalezza a cui si riferisce il Wittgenstein delle annotazioni estetiche non è l'immediata semplicità con cui si dà la natura, ma è la modalità descrittiva (obiettiva) attraverso cui ciò che viene descritto è reso vivo e credibile come la natura è. Ecco che la qualità di uno scrittore di rendere (vivi e credibili) i tipi umani sarà tanto più pregevole quanto egli sarà capace di bilanciare l'idealità dell'ideale, inteso come sistema di riferimento e indice dello spessore etico dell'autore, con la naturalezza del concreto, il terreno scabro della vita reale: ovvero quanto sarà più in grado di rendere plausibile una specifica forma di vita.

Utilità e vitalità, ovvero a modello delle pratiche linguistiche nell'ordinario

Ognuno dei quattro concetti (decenza, naturalezza, utilità e vitalità), estratti dal glossario di Wittgenstein al fine di chiarire la definizione di quietismo retorico, contribuisce a determinare il significato degli altri termini racchiusi in questo particolare perimetro semantico. Il concetto di utilità, ad esempio, è un concetto di cui si possono comprendere

¹⁷⁵ Spontanee nel senso di emanazione, dal tipo umano, di pensieri e sentimenti in maniera spontanea e coerente.

appieno le implicazioni se analizzato in rapporto al termine vitalità. Ancor più che i termini naturalezza e decenza questi due concetti hanno un'applicazione precipua e diretta alla scrittura. Il quadro di riferimento è sempre quello della rivisitazione stilistica operata dal filosofo austriaco con il ritorno alla filosofia dopo la pubblicazione del *Tractatus*, quello nel quale tentava di riconvertire il suo pensiero, sul piano espressivo, in una nuova forma di scrittura che si purificasse dalle pretese estetiche dell'opera. I primi due termini trattati, quelli concettualmente più densi, forniscono i presupposti ideologici di questo quadro, mentre la coppia utilità-vitalità ha una valenza prettamente pratica. Con l'impiego di questa coppia Wittgenstein tentò di mettere al centro del nuovo corso filosofico il tema dell'“effetto” di un testo.

È necessario però qui fare una premessa ed introdurre proprio la questione dell'“effetto” nel pensiero del filosofo austriaco, prima di trattare la coppia utilità-vitalità, per esaminare poi in maniera precipua la valenza di questi due termini. Già il finale del *Tractatus* si era aperto alla prospettiva di un'utilità del *logos* perseguibile oltre le sue possibilità di dire, la stessa strategia epistemica del mostrare introdotta con l'opera, che si sviluppa gradualmente fino alla realizzazione paradigmatica del finale, è carica di conseguenze pratiche. Che il misticismo dell'ultima proposizione del *Tractatus* avesse come fine esclusivo quello di produrre un effetto, piuttosto che sostenere, in maniera eterodossa, un qualsiasi contenuto teorico, è alla base della lettura terapeutica avanzata dagli studi dei *newittgensteinians*. La delucidazione del significato di “mostrare” offerta da Conant e Diamond¹⁷⁶ è la difesa radicale di una interpretazione anti-dottrina del *Tractatus*, secondo questi commentatori infatti non esisterebbe alcuna teoria del linguaggio sensato ricavabile dal testo: il mostrare non è un *quasi-dire*, è un qualcosa di profondamente alternativo al sistema ipotetico-deduttivo con il quale costruiamo teorie scientifiche. La lezione di Cavell, fatta propria da Conant e Diamond, sulla incommensurabilità del problema filosofico al problema scientifico, è chiarificatrice di un aspetto particolare sulla natura delle osservazioni filosofiche di Wittgenstein. Il presupposto di questa analisi è che il problema filosofico, per natura, è sempre attinente, in maniera più o meno diretta, al problema della vita e non consente al filosofo di neutralizzare o isolare quegli aspetti complessivi (dalla cultura a cui appartiene al suo mondo interiore) che derivano dall'appartenere ad una determinata forma di vita¹⁷⁷, possibilità essenziale e connaturata invece all'approccio al problema scientifico. Per cui Wittgenstein, consapevole di

¹⁷⁶ Cfr. S. Bronzo, *Rileggere Wittgenstein...*, Op. cit., pp. 278-279.

¹⁷⁷ Cfr. M. Falomi, *Cavell e la «visione wittgensteiniana del linguaggio»*, riv. «Iride», a. XXIV, n. 64, settembre-dicembre 2001, pp. 606-610.

questa condizione dell'attività filosofica, orienterebbe il suo metodo, in maniera sempre più convinta dopo la stesura del *Tractatus*, verso un tipo di prassi scevra da specifiche velleità teoretiche, originate perlopiù dal tentativo di emulare il modello di spiegazione scientifica. Seppure tali velleità fossero accluse nell'opera soltanto per essere sublimare (come nella interpretazione della lettura terapeutica di Conant e Diamond), con il modello descrittivo rappresentato dalle osservazioni filosofiche, Wittgenstein tenterebbe di evitare ogni ambiguità al riguardo. Per queste ragioni gli esponenti del gruppo definito dei *newittgensteinians* hanno sostenuto l'alternatività radicale del mostrare al dire, poiché laddove il dire ha il fine di formulare un'ipotesi (una determinata teoria), il mostrare, all'opera nelle osservazioni del filosofo austriaco, avrebbe il fine esclusivo di ingenerare un effetto, un effetto in grado di persuadere il lettore a un mutamento. Un mutamento che coincide con un nuovo modo di *vedere* il problema: così come il finale del *Tractatus* non direbbe nulla (infatti le sue proposizioni vengono dichiarate insensate dall'autore), ma mostrerebbe una possibilità di vedere la natura del limite del linguaggio, così le osservazioni post-*Tractatus* sarebbero costruite per mostrare una nuova modalità di visione dei problemi filosofici. Queste osservazioni, che hanno il fine di chiarificare la condizione logica e concettuale dei problemi filosofici, devono rivelarsi *utili*. Non hanno l'ambizione di convincere il lettore, adducendo prove di verifica, a favore di determinati contenuti da fissare, non devono dar vita a nuove opinioni. L'opinione appartiene a tutt'altro ordine epistemico, che Wittgenstein ha sempre ritenuto estraneo ai propri interessi, come dimostrano ampiamente le considerazioni sulle prerogative della filosofia già espresse nel *Tractatus* (§4.112).

The object of philosophy is the logical clarification of thoughts.

Philosophy is not a theory but an activity.

A philosophical work consists essentially of elucidations.

The result of philosophy is not a number of "philosophical propositions", but to make propositions clear.

Philosophy should make clear and delimit sharply the thoughts which otherwise are, as it were, opaque and blurred.¹⁷⁸

¹⁷⁸ § 4.112. «Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht „philosophische Sätze“, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.».

Inoltre, sullo sfondo di questa disattenzione verso i processi ipotetico-deduttivi che danno vita alle opinioni, c'è la convinzione di Wittgenstein che questi giochino un ruolo importante nel contesto delle nostre pratiche, ma un ruolo tutto sommato superficiale o periferico, ovvero che non siano a fondamento dei nostri atteggiamenti e modi di agire. Non abbiamo tracce dell'opinione nella dimensione primitiva del linguaggio («[...] Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitivo non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento.»¹⁷⁹), al più, ciò che secondo l'autore delle *Ricerche* possiamo ammirare, sono i meccanismi basilari di azione e reazione.

L'origine e la forma primitiva del gioco linguistico è una reazione: solo sulla base di questa possono crescere le forme più complicate.

Il linguaggio – direi – è un affinamento, «in principio era l'azione».¹⁸⁰

Siamo in quella tensione intellettuale che è stata definita antropologica, ovvero quella che ha inizio con l'esplorazione dei giochi linguistici e si conclude con la riflessione sul fondamento di questi, avviata negli ultimi anni dell'attività del filosofo viennese. In questa prospettiva, conseguente al recupero dell'ordinarietà e alla valutazione degli elementi pragmatici in atto nelle pratiche linguistiche, Wittgenstein ridefinisce anche la marginalità dell'opinione rispetto ai processi di base che sanciscono la conservazione o l'introduzione di una regola nei nostri giochi linguistici. Ciò che ci persuade ad osservare regole già condivise o ad assumerne delle nuove non è un processo di opinione.

L'aspetto decisivo è infatti quello di conferire un significato nuovo alla parola «analogo». Ma non è soltanto questo, si è vincolati infatti da certe cose. Il nuovo significato deve essere tale che coloro che hanno avuto un certo addestramento lo trovino utile sotto certi aspetti.¹⁸¹

Queste osservazioni in merito a problemi matematici si svolgono parallelamente, nel corso degli anni '30, alle riflessioni che impegnarono Wittgenstein nel tentativo di messa a fuoco delle proprietà del linguaggio trascurate nel *Tractatus*. Ciò che viene fatto emergere principalmente in questi anni è il pragmatismo delle pratiche linguistiche, se nel *Tractatus* la proprietà essenziale analizzata è quella rappresentazionale, l'interesse successivo del filosofo

¹⁷⁹ L. Wittgenstein, *Della Certezza...*, Op.cit., p. 77.

¹⁸⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p.67.

¹⁸¹ L. Wittgenstein (a cura di C. Diamond), *Wittgenstein's Lectures on The Foundation of Mathematics*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1976, tr. it. di E. Picardi, *Lezioni sui Fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2002, p. 59.

austriaco si sposta sugli impieghi e sull'uso del linguaggio. Nelle prime pagine delle *Ricerche*, dopo che sono stati illustrati alcuni contesti d'uso del linguaggio oscurati nel *Tractatus* è l'autore ad annunciare lo spostamento del punto di osservazione.

[...] Ma nel linguaggio descritto nel § 2 lo scopo delle parole non è quello di suscitare rappresentazioni. (Naturalmente si può anche trovare che ciò è utile al conseguimento dello scopo vero e proprio.)¹⁸²

Questa luce rivolta agli aspetti pragmatici del linguaggio illumina la natura dei *vincoli* in atto nei giochi linguistici. Addestramento e utilità sono i riferimenti chiave nel complesso delle descrizioni delle modalità attraverso cui le pratiche linguistiche prendono forma e acquisiscono regolarità. Una descrizione della dinamica fondata sui meccanismi, sì pragmatici, ma caotici se intesi senza vincoli, dei meccanismi basilari di azione/reazione dei giochi linguistici viene in questo modo bilanciata dall'effetto degli assi addestramento/utilità.

La parola, essendo arbitraria, non può esprimere nulla; di quale utilità sarebbe la mera correlazione di rumori e fatti? La correlazione risulta significativa soltanto se noi per suo mezzo ci impegniamo a usare per l'avvenire i rumori nel medesimo modo. La correlazione deve avere conseguenze, e in tale misura il linguaggio deve essere rigido.¹⁸³

In questo appunto tratto dai corsi tenuti da Wittgenstein a Cambridge agli inizi degli anni '30, si evince come da questa impostazione il significato di una parola non sarebbe vincolato semanticamente a priori, secondo una presunta correlazione tra parole e fatti già data, ma lo diventerebbe piuttosto grazie all'uso e alla presunzione stessa della correlazione della parola con il fatto, in un modo che questa porti delle conseguenze pratiche, si dimostri utile se ci impegniamo ad utilizzarla come da istruzione.

Non c'è una nuova tesi (del significato) da avanzare al riguardo, l'autore del *Tractatus* propone *soltanto* un nuovo modo di vedere l'esperienza del linguaggio. La natura delle osservazioni consente di acquisire una nuova lente con cui prender visione di ciò che in fondo è sempre stato sotto i nostri occhi: le scene primitive riguardanti esempi di addestramento e dell'utilità del linguaggio nei contesti d'uso, fanno parte di ognuno di noi, non c'è la necessità di avanzare ipotesi teoriche per *spiegare* le regolarità che caratterizzano i processi

¹⁸² L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.12.

¹⁸³ L. Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932...*, Op. cit., Lezione B VII.

(vincolati) di azione e reazione in opera nella prassi linguistica, è sufficiente descrivere gli usi, offrendo delucidazioni e paradigmi.

[...]

Tali forme primitive del linguaggio impiega il bambino quando impara a parlare. In questo caso l'insegnamento del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento.¹⁸⁴

Il rapporto tra la coppia spiegazione-opinione e addestramento-uso è un rapporto centrale nella struttura rapsodica delle *Ricerche*, secondo le osservazioni del testo la prima coppia ha una funzione importante solo nei processi già raffinati, non può fondare e non può aver fondato il linguaggio, mentre la seconda, che è necessariamente coinvolta in un contesto vitale-relazionale, costituisce la base di tutte le pratiche linguistiche. Tralasciando per il momento la dimensione primitiva che coinvolge i processi di addestramento, e prestando attenzione al momento dell'uso, è indicativo notare come negli scritti post-*Tractatus* l'impiego è definito come l'utilità attraverso la quale un enunciato acquisisce il suo senso concreto. In questa ottica è evidente la distanza dall'interesse del linguaggio nella sua dimensione rappresentazionale della prima opera.

[...]

L'utilità, ossia l'uso, è ciò che dà all'enunciato il suo senso particolare, ed è il gioco linguistico che glielo dà. E in quanto una regola viene spesso data in modo tale che risulti utile, e gli enunciati matematici sono per essenza affini alle regole, l'utilità si riflette nelle verità matematiche.¹⁸⁵

Goodman ha messo in risalto la valenza antropologica di alcuni passi delle *Ricerche*, molto affini alle concezioni pragmatiste di James, nei quali Wittgenstein si interroga sull'utilità nel pensiero, come questa possa costituire un vettore dell'evoluzione umana (individuale e culturale)¹⁸⁶. In diverse osservazioni il filosofo mette addirittura in rapporto conflittuale la spiegazione (o i tentativi di) con l'utilità, in questi passi il filosofo viennese avanza l'idea che quello che possiamo individuare come motore del progresso nel nostro sviluppo sia perlopiù il frutto di una ricerca da parte dell'uomo dell'utilità, piuttosto che una

¹⁸⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p. 11.

¹⁸⁵ L. Wittgenstein (a cura di G.E.M. Anscombe, Georg Henrik von Wright, Heikki Nyman), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Basil Blackwell, Oxford 1980, tr. it. Roberta De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 2016, edizione digitale, pos. 1318 di 8856.

¹⁸⁶ Cfr. R. B. Goodman, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp.32-33.

ricerca della spiegazione¹⁸⁷. Anzi, a suo modo di veder il tentativo di spiegare può occultare i fatti che abbiamo sotto gli occhi e solo dopo aver soppresso “il perché” nelle nostre indagini, queste potrebbero avere una conclusione soddisfacente¹⁸⁸.

Wittgenstein arriva a chiedersi se l'uomo pensa *perché* gli è utile, domanda alla quale risponde che non si può dire, quello che si può affermare è che il pensiero dà buoni frutti e quindi l'uomo pensa *anche* perché si rivela utile. C'è una correlazione quindi tra il pensare e l'utilità che ne deriva. Quello che Wittgenstein conferma con l'esplorazione primitiva del pensare è la possibilità del pensiero di innescare parziali processi che possono portare dei vantaggi. Spesso è lui stesso a sperimentare e ad esaminare la bontà del corso dei propri pensieri, fino a riconoscere se questi possono essere utili o meno.

Sebbene Wittgenstein non si ponga il problema di definire direttamente il valore di un pensiero, ci sono diverse annotazioni che hanno la funzione di illustrare alcune proprietà che egli *vede* in atto nelle idee. Queste osservazioni, in particolar modo, vengono trascritte in piena maturità, quando il nuovo corso della filosofia di Wittgenstein ha conseguito già i suoi risultati, e proprio per questo sono significative, perché attraverso esse abbiamo una retrospettiva preziosa su quello che è stato, per lungo tempo, il laboratorio filosofico dell'autore delle *Ricerche*. In questo laboratorio, l'analogia ha costituito uno strumento funzionale e altamente performativo, significativo in questo caso è l'impiego di alcune similitudini, come quella del mercato, del prezzo o del costo per qualificare alcuni attributi delle idee.

A ogni idea che costa molto segue una quantità di idee a buon mercato; fra queste ve ne sono anche di utili.¹⁸⁹

Il costo in questo caso è attribuibile all'impegno profuso per far germogliare una specifica idea, come un bene che ha dei costi di produzione, più o meno elevati. L'utilità, in questa similitudine commerciale, è una variabile indipendente dal valore complessivo del bene, poiché anche con idee a costo di produzione ridotto se ne possono trovare di utili, e, se intendiamo il rapporto tra costo e utilità in maniera simmetrica, ne deduciamo che idee con costi di produzione molto elevati possano rivelarsi di poca utilità. Wittgenstein è ben

¹⁸⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., pp. 176-177.

¹⁸⁸ Cfr. *Ivi*, p. 177.

¹⁸⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 113.

consapevole, probabilmente per averlo sperimentato in prima persona, che ci sono corsi di pensiero molto ardui e di difficile formalizzazione, ma questo non è garanzia di una loro utilità («[...] E da una rappresentazione siffatta può dipartirsi una strada sicura che conduce a un impiego ulteriore. D'altra parte un'immagine può far presa su di noi e non essere di alcuna utilità»¹⁹⁰). Ciò non implica che il loro valore ne risulti depauperato, la sua utilità si è detto essere indipendente da tale valore, e tale considerazione ci porta ad affinare il giudizio e la comprensione della portata dell'utilità nel metodo di Wittgenstein. Circoscrivere l'elemento utilitaristico consente al filosofo austriaco di evitare definizioni totalizzanti, lasciando distinto il valore di verità da quello dell'utilità. Focalizzando l'attenzione sulla variabile utilità nel nuovo corso filosofico, l'autore delle *Ricerche*, pratica un'opzione metodologica deliberata e al contempo suffragata dall'analisi dell'effetto positivo che l'utilità induce nei processi evolutivi. Il fattore utilità favorisce l'immersione di tutto il corso dei *vecchi* pensieri nell'applicazione concreta, ordinaria delle pratiche linguistiche.

Si potrebbe attaccare un prezzo ai pensieri. Alcuni costano molto, altri meno. E con che cosa si pagano i pensieri? Col coraggio, credo.¹⁹¹

In quest'altra metafora commerciale Wittgenstein insiste sul costo dei pensieri, la similitudine economica questa volta è espressa secondo l'analogia del prezzo, come se il pensiero potesse essere quantificabile in maniera immediata. L'utilizzo della metafora dei costi di produzione, o del prezzo di un pensiero, potrebbe essere motivata dalla familiarità con queste tematiche che il filosofo conseguì grazie alla relazione con economisti di Cambridge quali Keynes e (soprattutto) Sraffa¹⁹², anche se l'annotazione e il singolare impiego rimanda indirettamente, ma in maniera più indicativa, al *cash-value* jamesiano¹⁹³, all'esortazione del filosofo americano a misurare le idee secondo il grado di spendibilità concreta ed immediata. In entrambe le versioni della metafora a emergere è la condizione della moneta o del prezzo, che viene a simboleggiare esemplarmente la condizione d'essere del segno, ovvero, come sostiene Fabbrichesi¹⁹⁴, il rimando ad un valore non definibile in sé, ma attraverso le pratiche in cui è inserito, poiché il suo senso è dato proprio dalla sua *utilizzabilità*. In questo caso il *pragmatismo* di Wittgenstein si comporta similmente al pragmatismo di James, entrambi

¹⁹⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.159.

¹⁹¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 103.

¹⁹² Interessante al riguardo lo studio avanzato da Schweizer (*Ricerche su inediti relativi al rapporto Sraffa-Wittgenstein*, Mimes, Milano-Udine 2012) sul rapporto tra Wittgenstein e l'economista torinese.

¹⁹³ Cfr. W. James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University, Cambridge (Mass.) 1978, p. 35.

¹⁹⁴ Cfr. R. Fabbrichesi, *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, CUEM, Milano 2009, pp.106-107.

intendono valorizzare l'aspetto utilitaristico dell'idea, il ritorno che essa può dare in termini funzionali. Inoltre, considerando l'effetto che tali termini – desunti dall'ambito economico ordinario e impiegati in riflessioni teoretiche – potessero suscitare in ambito accademico o in ambienti filosofici tradizionali, si può riconoscere l'affinità anche nella *sfrontatezza* dell'atteggiamento con la quale i due pensatori sostennero tali similitudini. Anche se in tempi e in contesti differenti, entrambi i filosofi dimostrano di non aver remore nell'*urtare* la sensibilità (ed entrambi sapevano di urtarla) degli ambienti accademici della filosofia del loro tempo, e *sporcare* così i modelli di spiegazione con abbondanti esempi, metafore, descrizioni che enfatizzano nel miglior modo possibile la centralità dell'uso.

Il commercio è un sinonimo di uso in questo glossario filosofico, e se, secondo Wittgenstein, il significato è l'uso, potremmo dire quindi che il significato è il *commercio* delle pratiche linguistiche. Per questo l'interazione commerciale tra gli individui di una società rappresenta un paradigma interessante per dei pensatori come Wittgenstein e James, in quanto questa si articola su una base convenzionale (il valore nominale rappresentato da una moneta e di conseguenza da un prezzo), disciplinata quindi su diversi livelli di regole, dalle quali poi si sviluppano molteplici dinamiche che hanno la peculiarità di essere percepite come se fossero innescate su istanze *naturali* (quali lo scambio ad esempio). L'interazione commerciale tra soggetti presenta quindi quel medesimo equilibrio tra arbitrio (normativo) e naturalezza che vediamo in atto nei giochi linguistici. In questo caso però l'utilità, che nell'interazione commerciale si rivela più evidente e diretta rispetto alle pratiche linguistiche, non risente delle ambiguità che possono nascere in rapporto al problema della valutazione complessiva del pensiero, ed è per questo che rappresenta una metafora appropriata per mettere in risalto gli effetti potenziali, molteplici e immediati dell'uso (del pensiero). Ed è per lo stesso motivo che sia Wittgenstein che James mostrano dimestichezza con questo tipo di similitudini, in quanto per essi i vantaggi esplicativi che queste possono garantire sono maggiori rispetto ai timori per le resistenze (conformistiche) che potrebbero incontrare.

Lo spirito anticonformistico di James e di Wittgenstein, che appare molto simile in questo caso, potrebbe essere una chiave di lettura utile ad afferrare il senso della quantificazione del costo dei pensieri, a cui allude il filosofo viennese riferendosi al coraggio. Rispetto al *cash-value* jamesiano, il riferimento di Wittgenstein al prezzo di un pensiero, è ancora una volta orientato ai processi interni che lo quantificano, mentre la metafora di James è in questo senso ancor più *pragmatista*, poiché il valore di utilità del pensiero sarebbe

desumibile direttamente dal suo effetto. La metafora del prezzo usata dal filosofo austriaco svolge la funzione di mettere in luce con quale “tipo” di moneta si paghi il pensiero, delineando un modello della transazione dal vago sapore platonico. La metafora prospetta un’immagine dove la qualità delle idee sarebbe già data, alcune costano di più e altre di meno, e il pensatore paga in base alle sue disponibilità. In ogni caso la similitudine con la moneta o il prezzo, non può che richiamare il fattore utilità (e quindi di esternalità, la moneta o un prezzo valgono *soltanto* in un contesto pubblico) così per gli utilizzi che ne fa Wittgenstein, così come per quelli che ne fa James.

È già un gran guadagno se un pensiero sbagliato viene almeno espresso con coraggio e chiarezza.¹⁹⁵

Ancora una volta Wittgenstein, usando un gergo preso in prestito dal commercio, chiama in causa l’utilità in merito al pensiero e alla possibilità di esprimerlo con coraggio e chiarezza. Ma che tipo di guadagno potrebbe rappresentare un pensiero così espresso? È possibile tentare una risposta collegando l’utilità (sinonimo di guadagno) alla modalità con cui vengono espresse le osservazioni filosofiche. Nel caso delle osservazioni il fine delle proposizioni non è più quello di mostrare le condizioni di possibilità delle proposizioni sensate, gettando luce esclusivamente sull’uso assertivo del linguaggio, ma appunto illuminare il più possibile tutto il vasto panorama degli usi linguistici. Per riuscire in questa operazione si può anche incorrere nel *rischio* di utilizzare un pensiero non corretto. Già nel *Tractatus*, per Wittgenstein, tra linguaggio e realtà fattuale è in essere un rapporto funzionale, né isomorfo, né esattamente corrispondente, proprio come quello che sussiste tra una teoria scientifica e la realtà fisica. Nel periodo successivo, come sottolinea Segreto¹⁹⁶, la facoltà filosofica del vedere è intesa ormai compiutamente come un *vedere come*. Se l’uso assertivo e con esso la possibilità di raffigurare la realtà fattuale, viene acclusa, in un insieme più ampio di molteplici giochi linguistici (sorretti altresì da una grammatica sistematica, frutto dell’esperienza, addestrativa, linguistica), lo scopo della descrizione filosofica è quello di indurre ad una visione più possibilmente aderente a questi usi. L’utilità di una descrizione si evince dalla sua capacità di indurre a *vedere come* il linguaggio agisce e reagisce. Wittgenstein compì un’autentica rivoluzione su se stesso per aprire la sua filosofia alla moltitudine concreta delle pratiche linguistiche, e così, attraverso le sue osservazioni sperava

¹⁹⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 142.

¹⁹⁶ Cfr. V. Segreto, *Sfera del comune ed eccedenza del linguaggio*, in *Linguaggio, comunità, contingenza*, Mimesis, Milano 2016, pp. 14-15.

in un mutamento di atteggiamento, altrettanto impegnativo, del potenziale lettore o dell'allievo dei suoi corsi. La portata di questa operazione è di difficile comprensione oggi, probabilmente perché ormai è pienamente acquisita, nell'ambito degli studi filosofici, l'importanza dell'esperienza ordinaria ai fini di una perspicua rappresentazione del linguaggio, ma negli anni in cui Wittgenstein insegnava a Cambridge, in ambito (che oggi definiamo) analitico, tale operazione dovette incontrare molte resistenze. Per cui il coraggio e la chiarezza (una chiarezza corrispondente al nuovo contesto di osservazione) a cui fa riferimento l'autore delle *Ricerche* sono necessariamente co-essenziali al nuovo corso che egli inaugurò e che costò a se stesso in primis un duro lavoro nel tentativo di superare le personali resistenze contro questo cambio di prospettiva.

Il perseguimento dell'utilità in questo senso non va inteso come il perseguimento del semplice principio utilitaristico, ma piuttosto come la ricerca di un vettore in grado di sospingere con efficacia il conseguimento di una grammatica profonda (*Tiefengrammatik*). L'utilità, con la sua cogenza pratica, smarca il soggetto dallo stallo teoretico, amplificando, come nei processi evolutivi analizzati da Wittgenstein, le possibilità di acquisire un progresso concreto nella conoscenza del linguaggio e anche di se stessi. La chiarezza e il coraggio dell'espressione dei pensieri sono due qualità che ritroviamo nelle osservazioni di Wittgenstein, attributi che contribuiscono in maniera decisiva all'utilità del lavoro (in un duplice senso: inteso anche e quindi come lavoro profondo su se stessi). Il coraggio di non ingannarsi, illudendosi sulle possibilità espressive e con le gigantistiche narrazioni di se stessi, e la chiarezza che destruttura i sintagmi deformati dalle pretese chimeriche di cui sopra, sono l'incudine e il martello con il quale il filosofo lavora duro all'utilità del nuovo pensiero.

L'importanza del valore di utilità nelle riflessioni sul linguaggio ci conduce proprio all'esame di come il metodo di Wittgenstein sia performante nel riuscire a sradicare atteggiamenti conservativi nella formulazione (intesa come un *vedere come*) dei problemi filosofici. È proprio osservando in azione il linguaggio, le sue regolarità e innovazioni che Wittgenstein affina il modello mimetico delle osservazioni. L'utilità, dalle osservazioni prese finora in esame, risulta, nella nuova visione del linguaggio offerta dal concetto di gioco linguistico, decisiva per la conservazione o l'introduzione di una nuova regola (come abbiamo visto ad esempio nelle proposizioni in cui vengono posti interessanti paralleli tra i giochi linguistici e gli enunciati matematici). Per ciò che al momento riguarda gli obiettivi di questa sezione del lavoro, è di primario interesse l'applicazione del concetto nei contesti in cui si

introduce una nuova regola o si produce più in generale un cambiamento. Questo studio antropologico delle dinamiche che regolano alla radice i giochi linguistici, da cui emerge la centralità degli usi (utilità) e invece vengono lasciati ai margini del sistema i modelli assertivo-rappresentazionali (tipici delle notazioni sofisticate scientifiche o matematiche, che il filosofo austriaco definisce “sobborghi” della città che è il linguaggio¹⁹⁷), rientra in una visione complessiva che si sviluppa coerentemente con il metodo affinato da Wittgenstein. Tale metodo non risponde più in questa fase al tentativo di vagliare la possibilità di stabilire criteri di validazione delle proposizioni sensate, ma piuttosto risponde all’esigenza di rivelarsi intrinsecamente *utile*, proprio come l’utile che ritroviamo nella routine delle nostre abituali pratiche o come l’utile che ci spinge ad addentrarci nelle nuove. Anche le impressioni del filosofo ad opera compiuta, trattate in precedenza, confermano un’insoddisfazione di natura eterogenea nei confronti del *Tractatus*, uno scetticismo sui risultati conseguiti non chiaramente definibile, se non enunciando in generale la dubbia utilità. Il nuovo metodo deve riflettere non solo il nuovo ambito di interessi del filosofo austriaco, ma deve soddisfare anche il bisogno di riconoscere utile il suo lavoro. Le osservazioni di Wittgenstein hanno l’ambizione di indurre un cambiamento, ovvero di spingere il lettore ad un nuovo modo di concepire e vedere i problemi filosofici. Non si offrono come insieme conclusivo e completo di un sistema autosufficiente da consegnare ai lettori. Ed è lo stesso autore delle *Ricerche*, nella prefazione al lavoro, a chiarire lo scopo della pubblicazione della raccolta di scritti annotati in un lungo corso di anni («[...] Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé.»¹⁹⁸).

Per rendere concreto questo obiettivo, la scrittura deve essere permeabile a questi propositi, se la delucidazione è in grado di produrre un effetto che si traduce in mutamento nel lettore, allora si può dire che l’osservazione è veramente utile.

In un discorso su argomenti estetici, mi accade di usare le parole: «Devi vederlo così; è così che è inteso»; «Se lo vedi così, vedi dov’è l’errore»; «Devi sentire questa battuta come un’introduzione»; «Devi sentirla in questa chiave»; «Devi fraseggiarla in questo modo» (e quest’ultima espressione può riferirsi tanto al sentire quanto al suonare).¹⁹⁹

¹⁹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.17.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 5.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 267.

In questo passaggio della seconda sezione delle *Ricerche*, che sappiamo incentrata sull'esperienza della rappresentazione visiva, Wittgenstein dà esemplificazione di come la parola si possa prestare ad usi immediati in grado di favorire rinnovate visioni di uno specifico stato o problema. È chiaro che l'utilità di un'osservazione, di uno scritto, non è una grandezza definibile in alcun modo, e, come in altri casi, Wittgenstein utilizza delle analogie per esprimere le proprietà di cui vorrebbe dotare le sue parole.

Nietzsche scrive da qualche parte che anche i migliori scrittori e pensatori hanno scritto cose mediocri e brutte e che da queste hanno poi sceverato appunto le cose buone. Ma non è proprio così. Un giardiniere naturalmente ha nel suo giardino, oltre alle rose, anche il concime, la spazzatura e la paglia, ma queste cose non si differenziano solamente per la qualità, ma innanzitutto per la loro funzione nel giardino.

Ciò che si presenta come una frase cattiva può essere il *germe* (corsivo del testo) di una buona.²⁰⁰

In questa annotazione, molto ricca di similitudini, troviamo un riferimento alla condizione funzionale dell'uso della parola "cattiva", del tipo già incontrato con l'osservazione sulla condizione funzionale dell'uso del pensiero "sbagliato". Il fatto che anche la parola *cattiva* possa essere germe, ed avere quindi una funzione *vitale*, ci riporta ancora una volta alla tensione (non dualistica) tra rappresentazione corretta e utilità. Questo accostamento tra ciò che formalmente può essere ineccepibile (da un punto di vista logico-formale o estetico-formale), ma al contempo inutile, con ciò che può essere formalmente improprio (sempre in termini logico-formale che estetico-formale), ma utile, delinea una configurazione (non statica) semantica, in cui il valore dell'utile può intersecarsi con quello dell'esattezza (del senso o dell'estetica), ma non necessariamente, e soprattutto una configurazione in cui i due valori non si relazionano in maniera oppositiva. Ed è qui che subentra la volontà del soggetto che, per via pratica, decide di perseguire l'utile sospendendo la costruzione (corretta) proposizionale quando conduce all'impossibilità di significare (*Tractatus*), o all'inutilità. Il quietismo del finale del *Tractatus* è il risvolto pratico della condizione teoretica senza uscita in cui l'opera si era cacciata, è l'esempio paradigmatico di come il linguaggio, nella sua dimensione assertiva, possa soltanto annullarsi per poter mostrare ciò che non può dire. La seconda opzione si presenta (per superare l'*empasse* dell'inutilità) invece, quando si impone una prospettiva più ampia che include tutti gli usi del linguaggio: non solo la sua funzione assertiva, ma colto nella sua piena e ricca vitalità.

²⁰⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 115.

Ecco perché non esistono criteri assoluti per giudicare complessivamente la bontà di una frase, come afferma Wittgenstein nell'ultima annotazione, poiché, come l'etimo latino (*absōlūtus*) illumina, non è possibile giudicarne la bontà sciogliendo la frase da ogni legame. Il principio di contestualità della proposizione, così fondamentale nella costruzione teorica del *Tractatus*, si estende al più generale contesto funzionale dove la frase è inserita. E nel nuovo corso filosofico questo è un contesto esperibile nelle situazioni vitali dei giochi linguistici, dove appunto il principio di utilità risulta avere un ruolo fondamentale. In questo senso, sebbene si presentino come due opzioni diverse (aggirare l'indicibilità e aggirare l'inutilità), esse sono motivate dallo stesso atteggiamento del filosofo rispetto al suo bisogno di mostrare, Wittgenstein infatti in questi due modi ci mostra due diverse prospettive con le quali contemplare il linguaggio, e ci mostra, a livello retorico, un unico modo di intendere l'utilità, che coincide con l'opportunità stessa data dal mostrare: ciò che viene mostrato deve poter indurre un cambiamento.

L'utilità del nuovo corso, deve ricalcare l'utilità delle pratiche linguistiche della forma di vita, che abbondano di espressioni tautologiche o insensate quando si costringono gli interlocutori a fornire ragioni dei loro usi (ad esempio quelli della spiegazione dei colori²⁰¹, quando si chiede di spiegare cosa hanno in comune due colori e si risponde che sono sfumature dello stesso colore, producendo quindi una tautologia), ma che proprio nell'uso dimostrano una regolarità e successo evidenti. L'utilità quindi è l'utilità della descrizione di questi usi (la parola di un colore, ad esempio "blu", indica l'uso che se ne fa in tutti i suoi casi, di più non c'è concesso dire) rispetto all'inutilità di una presupposta spiegazione. Tutto ciò che accade con successo nei giochi linguistici, ovvero l'ordinaria lettura delle intenzioni tra parlanti, e quindi ciò che si sperimenta nei vari contesti d'uso degli enunciati, ha bisogno della condizione che i parlanti condividano una cultura²⁰². Il requisito della condivisione di un linguaggio (cultura) non è *causa* della lettura delle intenzioni tra parlanti, ma ne è una condizione. Siamo di fronte anche in questo caso all'impossibilità di spiegare un uso attraverso ciò che lo anticipa, la sua intenzione o il gesto pre-verbale, in quanto tali inesprimibili. Come sottolinea Segreto riportando un'osservazione di Wittgenstein tratta dal *Della Certezza* («vedo che la parola è azzeccata ancor prima di sapere, e anche se non saprò

²⁰¹ Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958, tr. it. A. G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000, pp. 173-174.

²⁰² Cfr. *Ivi*, p. 173. Nell'originale inglese (*The Blue and Brown Books*) Wittgenstein usa l'espressione «[...] a language (and that means again a culture)».

mai, *perché* [corsivo del testo] lo è»²⁰³), è l'atmosfera vitale in cui siamo calati a rendere il gioco efficace²⁰⁴. L'insistenza di Wittgenstein per la necessità della sostituzione della descrizione filosofica in luogo della spiegazione, rappresenta una riedizione della strategia quietistica che aveva contraddistinto il *Tractatus*. È di nuovo la strategia dell'aggiramento dell'inesprimibilità teoretica (questa volta di fronte alla complessità della forma di vita) attraverso una pratica del *vedere come* il linguaggio agisce, piuttosto che spiegare perché agisce così, un *vedere come* che è presupposto ma anche conseguenza dell'attività del mostrare.

Il mostrare questa volta è completamente trasfigurato, poiché non è più inserito nella cornice concettuale che favorì la sua ideazione, ovvero il contesto della *Abbildungstheorie*, nell'ambito della possibilità di una teoria generale della raffigurazione. Il mostrare del post-*Tractatus* è un mostrare privo di generalità, applicabile su scala particolare, e soprattutto formulata attraverso un'indagine che potremmo definire fenomenologica piuttosto che logica. Secondo questa prospettiva si possono ad esempio mostrare le occorrenze del colore blu, ma non si può mostrare (nei contesti di vita della pratiche linguistiche come ad esempio l'addestramento) la generalità del colore blu. Sebbene sia possibile utilizzare la generalità al modo di uno *schema* (come se agissimo sotto l'influenza di un modello generale), essa non può essere forma, semplicemente dobbiamo constatare che ci sono diversi modi di *vedere come* («[...] chi vede la foglia in un determinato modo la impiega poi in questo modo così e così, o secondo queste e queste altre regole. Naturalmente esiste un *vedere così* e un *vedere diversamente*; e ci sono anche casi in cui chi vede un campione *così* lo impiegherà, generalmente, in *questo* modo, e chi lo vede diversamente lo impiegherà in modo diverso. [corsivi del testo]»²⁰⁵).

Mostrare infatti significa dare l'*immagine di qualcosa*. Il mostrare è calibrato quindi sul caso particolare, così come il metodo filosofico di Wittgenstein viene ad identificarsi con un metodo che agisce caso per caso, su singolo e specifico problema (non più concepito come il "grande" e generale problema che finisce per coincidere poi con il destino della filosofia stessa), rincorrendolo su linee trasversali, come afferma Diamond²⁰⁶, anche a più riprese e sotto diverse prospettive.

²⁰³ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della...*, Op. cit., pos. 412 di 8856.

²⁰⁴ Cfr. V. Segreto, *Sfera del comune, ...*, Op. cit., p. 15.

²⁰⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.51.

²⁰⁶ Cfr. C. Diamond, *Criss-Cross Philosophy...*, Op. cit., p 216.

[...]

Il paradosso scompare soltanto se rompiamo in modo radicale con l'idea che il linguaggio funzioni sempre in un unico modo, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri – siano questi intorno a case, a dolori, al bene al male, o a qualunque altra cosa.²⁰⁷

Altresì, in questa nuova cornice concettuale, il mostrare può rivelarsi utile anche in contesti più generali presentando somiglianze e differenze.

[...]

Posso, con la parola «bububu», intendere: «Se non piove andrò a passeggio»? – Soltanto in un linguaggio posso intendere qualcosa con qualcos'altro. Ciò mostra chiaramente che la grammatica di «intendere» non è simile a quella dell'espressione «immaginare qualcosa», e di altre del genere.²⁰⁸

Questa osservazione chiarisce che ci sono funzioni generali in atto nel linguaggio, per le quali non abbiamo un accesso diretto e come tali non possono essere mostrati. Quello che possiamo fare è mostrare lo stato di questa differenza e qualificarne le specificità attraverso similitudini o attraverso il linguaggio figurato, come avviene appunto per il concetto di grammatica. Per cui la facoltà di mostrare, oltre l'uso particolare che se ne può fare al fine di stimolare lo sguardo a prendere una determinata visione, ha anche un'estensione oltre il cono visivo del particolare (e qui si conserva per certi aspetti la funzione peculiare del mostrare del *Tractatus*). Cosa ci presenta esattamente questo tipo di visione sugli aspetti generali del linguaggio? Ci presenta un dato, il dato della forma di vita («Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – forme di vita»²⁰⁹), un dato non ulteriormente analizzabile. Ci presenta il fatto fondamentale che questa generalità, come nel caso dell'accordo tra parlanti o la lettura delle intenzioni, sia il prodotto di un'attività («Qui la parola “giuoco linguistico” è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita»²¹⁰), la quale ci mostra con la sua eccedenza di vitalità, lo scarto, la differenza fondamentale, con ogni approccio ermeneutico che possiamo e dobbiamo intraprendere per delucidarne il senso («“Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!” – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel

²⁰⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.135.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 30.

²⁰⁹ *Ivi*, p.295.

²¹⁰ *Ivi*, p. 21.

linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita»²¹¹). Un conto è *dire* in merito all'espressione del seguire una regola, e un conto è seguirla, come afferma Wittgenstein: una regola non viene interpretata, viene seguita o meno, seguire una regola è infatti una *prassi*²¹². Questa volta a segnare il passo della spiegazione, oltre all'orizzontalità logico-esistenziale tra linguaggio proposizionale come oggetto di spiegazione e linguaggio proposizionale come struttura del pensiero, che in quanto tale ci impedisce uno sguardo obiettivante, è il quadro pragmatico e vitale a impedire qualsiasi tentativo di spiegazione a carattere generale.

La descrizione deve preservare il valore della prassi e della vitalità dei giochi linguistici, poiché solo applicando un modello descrittivo che rispetti l'impredicabilità di ipotesi generali, può mostrare efficacemente qualcosa di utile rispetto ad essi. Descrivere gli usi in questa prospettiva significa aver compreso che la sopravvivenza di ogni pratica linguistica avviene per la reiterata disposizione, di fronte a certe condizioni, dei parlanti. Non si può dare spiegazione dell'osservanza ad una regola come se fosse un fatto unico soggetto ad un rapporto causa-effetto tra semplici individui e proprietà.

Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da *un* solo uomo, *una sola* volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione «seguire la regola».

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni) [corsivi del testo].²¹³

Neutralizzare tutto ciò che è abitudine, uso e quindi forma di vita nel linguaggio, attraverso una teoria che tenti di spiegare con un'ipotesi di rapporto causa-effetto l'applicazione di una regola, dà forma necessariamente ad una rappresentazione oltre che fallace anche sterile, incapace di svolgere, al di là della fallacia, qualche utilità. Ciò che possiamo osservare nel linguaggio è sempre il portato di qualcosa di più profondo, quando il seguire una regola chiama in causa le istituzioni, come riportato nell'ultima annotazione di Wittgenstein, possiamo certamente stabilire delle similitudini con le stipulazioni in ambito

²¹¹ *Ivi*, p.117.

²¹² Cfr. *Ivi*, pp.108-109.

²¹³ *Ivi*, p. 107.

matematico, però poi esiste una differenza *profonda* tra una tecnica che adottiamo attraverso l'uso di parola e una tecnica che adottiamo attraverso l'uso di un calcolo matematico. Questo al di là del fatto che comunque siamo di fronte formalmente a stipulazioni, tecniche e addestramento (le similitudini tra giochi linguistici e giochi matematici sono molteplici e importanti, in quanto costituiscono un campo di indagine preminente nei lavori di Wittgenstein del nuovo corso). Ma è il *pre-gioco* che in questo caso ci pone di fronte all'impossibilità di equiparare le condizioni sufficienti di un linguaggio artificiale con quelle di un linguaggio naturale. Nella versione naturalistica del linguaggio offerta dal filosofo austriaco il linguaggio naturale è sicuramente precursore del linguaggio artificiale. Come fa notare Garofalo²¹⁴, attraverso questa versione Wittgenstein afferma la duplicità del linguaggio, costituito da biologicità (l'"animalità" del linguaggio) e cerimonialità (la ritualizzazione delle pratiche linguistiche) che ne danno congiuntamente la cifra antropologica. Non solo quindi il linguaggio naturale è come «[...] a part of the human organism»²¹⁵, radicato basilamente nella soggettività, ragione per cui molte osservazioni di Wittgenstein si interrogano intorno alle percezioni sensoriali (paradigmatiche sono le riflessioni sul "dolore"), ma anche il carattere cerimoniale, rinvenibile in qualsiasi gioco linguistico, contribuisce all'impossibilità da un lato di equiparare il linguaggio naturale a un linguaggio artificiale e dall'altro lato a spiegare l'atto linguistico attraverso rapporti di causa ed effetto. Ma per Wittgenstein lo status epistemologico dato dall'impossibilità di ipotizzare rapporti di causa effetto nel linguaggio, non rappresenta più un particolare interesse di ricerca, lo dà per acquisito e acclarato già con il *Tractatus*, quello che più lo preoccupa al momento è circoscrivere l'*inutilità* di tale pretesa. Rispetto alla questione dell'equiparazione tra linguaggio artificiale e linguaggio naturale, come ha chiarito Marconi²¹⁶, Wittgenstein non aderì mai al programma russelliano e poi neopositivista di traducibilità dal linguaggio comune ad un linguaggio artificiale, così da eliminare con la correttezza del secondo le imperfezioni o ambiguità del primo.

²¹⁴ Cfr. P. Garofalo, *Wittgenstein e l'antropologia. Contro la spiegazione causale e la critica a Frazer*, rivista elettronica *Dialegesthai*, 2010.

²¹⁵ § 4.002 «*Der Mensch besitzt die Fähigkeit Sprachen zu bauen, womit sich jeder Sinn ausdrücken lässt, ohne eine Ahnung davon zu haben, wie und was jedes Wort bedeutet.—Wie man auch spricht, ohne zu wissen, wie die einzelnen Laute hervorgebracht werden. Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser. Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen. Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, dass man nach der äusseren Form des Kleides, nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schliessen kann; weil die äussere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist, als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen. Die stillschweigenden Abmachungen zum Verständnis der Umgangssprache sind enorm kompliziert.*».

²¹⁶ Cfr. D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 51.

Non siamo di fronte quindi a posizioni epistemologiche nuove, ciò che esercita un'attrattiva nel nuovo corso, è quella di provare a mostrare l'*inutilità* di vedere in atto nei giochi linguistici delle leggi che denotino evidenza e causalità. Si possono istituire delle similitudini, rilevare quindi delle somiglianze, ma non è possibile ad esempio individuare la caratteristica comune a tutti i giochi²¹⁷. L'*inutilità* di questa visione sta nel fatto che in questo modo automaticamente chiudiamo gli occhi rispetto alla varietà, ma anche alle incongruenze, che il linguaggio ci presenta. Per cui a Wittgenstein non interessa tanto convincere dell'impossibilità epistemologica di questa impresa teorica, quanto piuttosto persuadere a prendere il gioco linguistico per quello che è: un dato. Molteplice e incongruente sono attributi che dipendono dalla sua vitalità, dalle forme di vita che sono appunto date quanto imperfette. Ecco perché Wittgenstein, nella nuova declinazione quietistica del suo metodo, invita a non pensare ma ad osservare («non pensare: osserva!»²¹⁸). È chiaro, in questa esortazione, l'intento provocatorio, data la paradossalità dell'enunciato in rapporto alla prospettiva grammaticale e in qualche modo kantiana propria del filosofo austriaco, ma appunto anche questa formulazione così paradossale si deve leggere nell'ottica dell'utilità. L'utilità in questo caso è quella di smuovere da un'impostazione preconcepita del linguaggio verso una visione che accetti la datità della forma di vita, nella quale al massimo possiamo rilevare un'intricata rete di somiglianze.

Uso significa vita nel linguaggio naturale, a differenza che nei linguaggi artificiali dove le stipulazioni non prendono forma da questo genere di datità. Così come il gesto pre-verbale prima del gioco linguistico è fondamentalmente vita. Da questa osservazione possiamo partire per tentare di leggere il distacco di Wittgenstein verso ogni tipo di spiegazione intellettualistica dei fondamenti del linguaggio, ma anche dei fondamenti di tutto ciò che rappresenta un fatto umano.

La concordanza in atto nella comunicazione, come ha chiarito il filosofo austriaco non è una concordanza tra opinioni. Se fosse una concordanza tra opinioni l'interpretazione sarebbe l'istanza sopra la quale sopravverrebbero le pratiche linguistiche, ma per Wittgenstein la comunicazione ha a fondamento un qualcosa di molto più basilare e necessariamente condiviso, per questo definisce la concordanza come concordanza della forma di vita. “In principio era l'azione”, diceva Wittgenstein riferendosi alla sorgente originaria del gioco

²¹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., pp.46-47.

²¹⁸ *Ibidem*.

linguistico. C'è un'interazione vitale, pre-verbale, che anticipa il fatto linguistico, così come, una volta dato il linguaggio, è l'uso o l'abitudine (sempre di una forma di vita) che anticipa l'interpretazione dell'espressione. La concordanza, così come tutto il pre-verbale che anticipa il gioco linguistico, non è quindi manipolabile, ad uso e consumo del singolo individuo. Può un *solo* uomo fondare un atto comunicativo? Può un uomo solo, attraverso un atto interpretativo, fondare un linguaggio? In questo confronto tra linguaggio naturale e linguaggio artificiale nel pensiero di Wittgenstein, a marcare la differenziazione è soprattutto l'uso della parola parlata. La lingua parlata presenta un uso che in termini di vitalità non può essere soggetta a termini di paragone. Sul che cosa fare di questo tipo d'uso, se riconoscerlo come dato o piuttosto come oggetto da emendare, si è consumata la divisione tra Wittgenstein da un lato e Russell e i neopositivisti dall'altro. La parola quindi, e precipuamente quella ordinaria e parlata, prende significato nei contesti eccedenti e irriducibili della forma di vita. Fintanto che i contesti d'uso tra linguaggi naturali e linguaggi artificiali rimangono analiticamente separati, così come i fondamenti di tali contesti, è possibile osservare delle similitudini, ma quando si ipotizza un'equivalenza o addirittura si tenta di emulare il linguaggio comune con un linguaggio che non prende forma dall'uso, ma da una congettura, allora i giudizi di Wittgenstein diventano addirittura esacerbati. È il caso dell'esperanto, la lingua artificiale elaborata a fine Ottocento nei confronti della quale il filosofo austriaco si esprime con profonda riprovazione.

Esperanto. Il senso di ribrezzo, quando pronunciamo una parola *inventata* (corsivo del testo) con desinenze inventate. La parola è fredda, non ha associazioni e gioca però al 'linguaggio'. Un sistema di segni che venisse soltanto scritto non ci farebbe altrettanto ribrezzo.²¹⁹

Da questa annotazione emergono, in chiaroscuro, impressioni importanti di Wittgenstein sulla natura del linguaggio parlato, la lingua parlata è 'calda', potremmo inferire, proprio perché la sua origine e attuazione è in un'azione che si svolge nei contesti della forma di vita. Mentre una parola inventata, frutto dell'arbitrio intellettualistico e non di una pratica, è pertanto 'fredda', proprio come se a confrontarsi fosse qualcosa di vivo e pulsante (anche le stesse associazioni mancanti nell'esperanto, sono segno evidente di vitalità) con qualcosa privo di vitalità.

²¹⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 103.

Sono già state sottolineate le affinità tra queste impressioni e le impressioni di Gramsci in merito all'esperanto²²⁰, e al di là delle possibili e complicate ricostruzioni storiche delle reciproche influenze, gli scritti del filosofo italiano mostrano convergenze sorprendenti, sia intellettuali che emotive, con quelle di Wittgenstein in rapporto alla vitalità e artificialità di un linguaggio.

Una prima convergenza la troviamo nella concezione *pragmatista* con la quale vengono descritti gli atti linguistici e il loro sviluppo, nella terminologia usata da Gramsci per indicare il laboratorio in cui si foggia la lingua troviamo, come in James e in Wittgenstein, la similitudine tra parola e commercio.

[...]

che il diffondersi di una particolare lingua è dovuto all'attività produttrice di scritti, di traffici, di commercio degli uomini che quella particolare lingua parlano.²²¹

In questa descrizione, esattamente come viene avanzato attraverso le osservazioni del filosofo austriaco, il dato, il fatto linguistico primitivo è dato dal flusso vitale delle pratiche linguistiche.

Abbasso l'Esperanto! Fa osservare a Serrati che non era giusta la sua qualifica di «Purista». Il purismo è una forma linguistica irrigidita e meccanizzata e pertanto la mentalità del purista è simile a quella dell'Esperantista. Io sono un rivoluzionario, uno «storicista», e affermo che sono «utili» e razionali solo quelle forme di attività sociale (linguistiche, economiche, politiche) che spontaneamente sorgono e si realizzano per la attività delle energie sociali libere. Perciò: abbasso l'Esperanto, così come abbasso tutti i privilegi, tutte le meccanizzazioni, tutte le forme definitive e irrigidite di vita, cadaveri che ammorzano e aggrediscono la vita in divenire.²²²

La giustapposizione tra espressioni simboliche che richiamano alla vita e alla morte, tra i segni che evocano cadaveri e quelli che si fanno rappresentanti del flusso della vita sociale, l'abisso che separa il segno astratto dal segno concreto, sono motivi e impressioni dello stesso Wittgenstein, impegnato in precipue riflessioni.

²²⁰ Cfr. F. Lo Piparo, *Il Professor Gramsci e Wittgenstein*, Donzelli, Roma 2014, pp. 138-140.

²²¹ A. Gramsci, *La lingua unica e l'Esperanto*, «Il Grido del Popolo», 16 febbraio 1918, in A. Gramsci, *La città futura. 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982, p. 670.

²²² A. Gramsci, *Lettera a Leo Galetto*, gennaio-febbraio 1918.

Ogni segno, *da solo*, sembra morto. *Che cosa gli dà vita?* – Nell'uso esso *vive*. Ha in sé l'alito vitale? – O *l'uso* è il suo respiro?²²³ (corsivi del testo)

L'esperanto è una lingua che non sviluppa i processi di comprensione dall'uso, come ad esempio quello che si realizza con le espressioni non letterali delle lingue parlate, le quali per essere afferrate hanno bisogno di una lettura del più ampio contesto concreto. Ogni segno è *solo*, nel *meccanismo* semantico in cui è concepito. In questo senso morto, perché non ha associazioni che gli conferiscono vita, respiro. È proprio in questo genere di osservazioni che si può vedere all'opera la stretta connessione tra utilità e vitalità, la quale si svolge all'interno del grande insieme rappresentato dal concetto di uso. Ogni uso nella lingua parlata, con la sua realizzazione implica utilità e vitalità, solo attraverso questi può raggiungere il successo della comprensione tra parlanti. Rimanendo sull'esempio chiaro degli enunciati non letterali, solo in quanto si rivela utile l'utilizzo di tale enunciazione nei contesti (vitali) delle pratiche linguistiche, esse hanno luogo. Ma questi fenomeni non hanno in sé nulla di eccezionale, rappresentano quell'ordinarietà troppo spesso elusa in sede teoretica.

Anche Gramsci, sebbene chiarisca il punto di partenza (si definisce rivoluzionario e storicista), un punto di partenza che spiega anche le sostanziali differenze con Wittgenstein, è interessato a mettere in evidenza il momento dell'utilità, e lo fa per perseguire delle finalità, diverse da quelle del filosofo austriaco, ma parimenti il suo sforzo intellettuale sta nel far *prevalere* nella riflessione quell'istanza su ogni altra. Soprattutto l'intellettuale sardo fu uno degli interpreti di Marx che enfatizzò la centralità, nella dottrina marxista, della *praxis*.

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica*.

I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma si tratta di *trasformarlo*.²²⁴ (corsivi del testo)

Per Gramsci la filosofia della prassi si identifica con l'acquisizione di una determinata volontà politica (si identifica con «l'egemonica affermazione di unità tra teoria e pratica... Se

²²³ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.169.

²²⁴ K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 187-190.

ne deduce anche che il carattere della filosofia della *praxis* è specialmente di essere una concezione di massa, una cultura di masse»²²⁵). Gramsci è un rivoluzionario, per cui la sua argomentazione deve persuadere dell'opportunità di abbracciare un certo tipo di lettura, perché la lettura in questo senso è immediatamente azione politica, allo stesso modo Wittgenstein si pone in una prospettiva rivoluzionaria rispetto alla visione delle fondamenta dei giochi linguistici che tenta di promuovere, in quanto il cambiamento del *vedere come* ha una concreta attuazione nella prassi dell'individuo.

Nella lettera di Gramsci ci sono dei giudizi espressi con enfasi che probabilmente l'autore del *Tractatus* non avrebbe condiviso, il retaggio storicista del pensatore italiano lo porta a concepire un dualismo assoluto con ogni forma di *tecnicizzazione*, verso la quale invece Wittgenstein non sente alcun tipo di avversione, anzi la padronanza tecnica, nel suo metodo, è un requisito necessario per la comprensione del linguaggio²²⁶. Questo ha a che fare in generale con il suo modo di intendere la tecnica, delineata senza particolari aggettivazioni e ridotta a semplice ma essenziale funzione applicativa, considerazione probabilmente dovuta alla sua particolare *forma mentis* e formazione. Certamente per Wittgenstein non tutto può essere ridotto a tecnica, in quanto tale concetto si applica sul particolare, come l'uso di una parola o l'uso di un calcolo, la tecnica infatti non può essere chiamata in causa quando abbiamo a che fare con esperienze più complesse che hanno il carattere dell'indefinitezza, come quelle dei giudizi («Ciò che si impara non è una tecnica; si imparano giudizi corretti. Esistono anche regole, ma non formano un sistema e solo l'esperto può applicarle correttamente. A differenza dalle regole di calcolo»²²⁷). Anche nei confronti della *meccanicizzazione* il filosofo austriaco non mostra avversione, la sofisticazione dei linguaggi artificiali è una possibilità naturale data dallo sviluppo e padronanza delle proprietà intrinseche al linguaggio, il problema si pone nel momento in cui tale modello sofisticato vuole prendere il posto dell'elemento basilare da cui si sviluppa il linguaggio. In quel caso il *ribrezzo* è duplice perché il linguaggio formulato non è nell'uno e né l'altro, ma rappresenta un'ibridazione posticcia.

Ma le affinità tra le riflessioni sul linguaggio di Gramsci e quelle del Wittgenstein del nuovo corso, sono comunque evidenti, soprattutto se si leggono alla luce del riscatto dell'ordinario che entrambi (anche se per ragioni diverse) volevano perseguire. A tale

²²⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino 1975, pp. 1270-71.

²²⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p.81.

²²⁷ *Ivi*, p. 297.

proposito è particolarmente significativo rilevare come un altro esponente intellettuale marxista di inizio Novecento, Michail Bachtin²²⁸, elaborò una visione del linguaggio in cui l'elemento pratico e vitale del linguaggio parlato risultasse essenziale per delucidare il senso del significato, e di come sosteneva che a questi bisognasse tornare per una più congrua rappresentazione della comprensione.

Evidentemente la parola nella vita non è un'entità autosufficiente. Essa ha origine da una situazione extraverbale della vita quotidiana e conserva con essa un legame molto stretto. La parola inoltre trova il proprio completamento in rapporto alla vita stessa e non può esserne distaccata senza perdere con ciò il proprio significato.²²⁹

Tra i componenti del Circolo russo, c'erano inoltre linguisti, come Vološinov, che sotto l'influenza delle riflessioni sul linguaggio di Bachtin, a cavallo tra fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del secolo scorso, espressero posizioni altrettanto affini a quelle del filosofo austriaco, nelle quali si fa riferimento al carattere vitale, sociale e ordinario di una lingua (viene fatto uso della metafora della lingua come abito, proprio come nelle *Ricerche*).

Quindi, la coscienza linguistica del parlante e dell'ascoltatore – di chi li comprende – nel vivo lavoro verbale non ha praticamente a che fare con il sistema astratto delle forme della lingua normativamente identiche, ma con il linguaggio inteso come insieme dei contesti possibili di impiego di una data forma linguistica. A chi parla nella propria lingua materna la parola non si presenta come voce del vocabolario, ma come parola facente parte di diverse enunciazioni dell'interlocutore A, dell'interlocutore B, C, ecc... [...] In effetti, la forma linguistica che, come abbiamo appena mostrato, esiste per il parlante soltanto nel contesto di determinate enunciazioni, esiste, di conseguenza, soltanto in un determinato contesto ideologico. Di fatto, noi non diciamo né sentiamo mai delle parole, noi sentiamo e diciamo ciò che è vero e ciò che è falso, buono o cattivo, importante o non importante, piacevole o spiacevole, e così via. *Le parole sono sempre riempite di contenuto e di senso tratto dall'ideologia e dal comportamento della vita quotidiana.*

[...]

Solo in casi eccezionali e specifici applichiamo all'enunciazione il criterio della correttezza.

[...]

In realtà. L'atto verbale, o, più precisamente, il suo prodotto – l'enunciazione – non può affatto venire inteso come fenomeno individuale nel senso stretto del termine, né può essere spiegato a

²²⁸ Critico letterario che sicuramente Wittgenstein indirettamente conosceva, considerato che era amico del fratello (Nicholas Bachtin), docente a Cambridge negli anni Trenta.

²²⁹ M. Bachtin, *La parola nella vita e nella poesia*, in AA. VV. (a cura di A. Ponzio), *Michail Bachtin e il suo circolo. Opere 1919-1930*, Bompiani, Milano 2014, p. 285.

partire dalle condizioni psicologiche o psico-fisiche individuali dell'organismo parlante.

*L'enunciazione è sociale.*²³⁰ (corsivi del testo)

Senza ricorrere al bisogno di giustificare tali convergenze con alcuni pensatori marxisti con presunte (e in un certo senso improbabili) condivisioni del pensiero marxista stesso da parte di Wittgenstein, è assai più legittimo e funzionale individuare gli elementi centrali in queste riflessioni marxiste sul linguaggio, per le quali è possibile segnalare un parallelo interesse vivo da parte del filosofo austriaco: nelle concezioni marxiste del linguaggio e nelle osservazioni di Wittgenstein si pone in evidenza che: a) la lingua parlata è prassi, in quanto è costituita da atti o enunciazioni, attraverso i quali si mette in pratica il concreto addestramento alle pratiche linguistiche; b) il significato è esperibile soltanto in un contesto condiviso e pubblico (popolare, a dimensione sociale); c) il flusso vitale degli impieghi linguistici è il fondamento del linguaggio naturale; d) per dirimere le confusioni che nascono a livello più sofisticato è bene riportare il problema sorto in sede astratta all'uso ordinario di tale enunciato.

Le convergenze sulla visione del linguaggio tra questi intellettuali marxisti e il filosofo austriaco, come quelle sulla concezione vitalistica delle pratiche linguistiche, le quali costituiscono per tutti questi pensatori il dato, il *fondamento infondato* del linguaggio naturale, e l'accostamento di utilità e vitalità in funzione retorica, sono più significative, per gli obiettivi di questo lavoro, delle ovvie divergenze. Utilità e vitalità possono procedere congiuntamente in questa analisi in quanto i rispettivi attributi in realtà si implicano e co-appartengono: per vitalità si intende l'effetto di una specifica attività, quella attribuibile esclusivamente alle forme di vita, che può essere colta, come l'utilità, soltanto a partire dalla comprensione dell'*uso*. La vitalità nel linguaggio è il coefficiente di una determinata prassi, che più generalmente determina il significato, e che, in quanto coefficiente è esso stesso portatore di un valore di utilità. Nella metafora presente in una delle osservazioni di Wittgenstein trattate precedentemente, l'utilità di un elemento vitale viene resa con la figura del germe, un principio vitale che è in grado di provocare effetti progressivi su una linea che è quella appunto della vita. Come il filosofo austriaco aveva suggerito individuando nell'utilità uno dei vettori di evoluzione pratica delle società, così, estendendo l'osservazione attraverso una similitudine possiamo sostenere che il linguaggio parlato, se osservato ad una certa

²³⁰ V. Vološinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, in AA. VV. (a cura di A. Ponzio), Michail Bachtin e il suo circolo. Opere 1919-1930, Bompiani, Milano 2014, pp. 1615-1647.

distanza, manifesta una intrinseca capacità di adattamento ed evoluzione molto simile ai processi di evoluzione del codice genetico delle specie animali, dove appunto l'utilità e la vitalità sono elementi performanti che garantiscono nel tempo la conservazione o il mutamento di determinati genotipi.

Inoltre utilità e vitalità, in questa sezione del lavoro, forniscono, alla luce delle premesse esposte in merito alla rivoluzione stilistica della scrittura di Wittgenstein, che si identifica qui con il quietismo retorico, un senso compiuto a questo approdo in quanto tali attributi, nel programma del filosofo austriaco devono essere tutt'uno con il metodo e gli strumenti di cui si dispone per una sua applicazione.

Se Wittgenstein, come anche Gramsci, ha giustapposto la vitalità alla mortalità generale di un segno, così anche la scrittura può essere descritta e così differenziata intorno a questa giustapposizione.

Uno scrittore mediocre deve guardarsi dal sostituire troppo in fretta un'espressione rozza, scorretta, con un'espressione corretta. Così facendo, uccide la prima intuizione, che però era ancora una pianticella viva. Adesso è secca, non ha più alcun valore ormai la si può buttare nella spazzatura. La misera pianticella, invece, aveva pur sempre una certa utilità.²³¹

In questa annotazione vediamo esposta sia in maniera diretta, che figurata, la forte polarità tra l'utilità e la vitalità dell'espressione scritta di primo getto, di contro alla "correzione", intesa come mortificazione. Si può osservare come per le riflessioni sulle pratiche linguistiche, così per la scrittura, c'è la presupposizione di una datità naturale come quella data da un determinato uso, che se anche scorretta sul piano formale, si rivela di una certa utilità e per tale motivo ne giustifica circolarmente l'impiego. Mentre di una espressione corretta, in questi casi, non sapremmo che farcene. Ad esempio il tentativo di correggere un'espressione non letterale con rigidi parametri semantici, strappando così l'enunciato dal suo contesto d'uso, si rileverà sempre fallace. Inoltre come lo stesso Wittgenstein ha precisato²³², il criterio di "correttezza" non è sempre a nostra disposizione, così, in carenza di ciò agisce, al buio, un atteggiamento normativo a priori, per il quale arbitrariamente si impone un'impressione di correttezza. In questi casi, come nello scritto dell'espressione genuina e rozza, la sofisticazione normativa, "uccide" la vitalità dell'espressione (con l'utilità). L'utilità

²³¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 148.

²³² Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., pp.122-123.

di questo scritto è di nuovo l'utilità del "germe", un'utilità elementare quindi, ordinaria (una "piancella"), all'opposto delle realtà straordinarie rappresentate dal purismo del rigore (quando fine a se stesso, perché appunto sprovvisto di un reale criterio di correttezza) e dell'ostentata magnificenza retorica. È evidente che in questi giudizi estetici sull'utilità e la vitalità di uno scritto ricorrono anche le impressioni estetiche trattate in precedenza in rapporto sia alla naturalezza che alla decenza, infatti, come è già stato specificato, questi quattro termini/concetti, che si propongono qui come chiave di lettura del quietismo retorico, predicano i loro attributi in rapporto osmotico tra loro.

Tentando quindi, in conclusione a questo capitolo, di ritornare sui singoli concetti esposti, osservandoli alla luce delle impressioni fornite dagli altri concetti che sono stati presentati, si può ottenere la possibilità di indicare in maniera più perspicua il quietismo retorico. Il concetto di naturalezza ad esempio, una volta abbozzate le proprietà essenziali degli altri tre concetti, può essere così rivisitato secondo più articolate qualificazioni, in un modo che possa riferirsi al quietismo retorico in maniera ancora più mirata. Nell'introduzione al capitolo si è anticipato come alla elaborazione del quietismo retorico confluiscano innanzitutto istanze di natura stilistica, tra le quali spicca in misura preminente quella della necessità che ciò che viene espresso (in arte o nella scrittura) si mostri da sé. Una delle più significative implicazioni delle riflessioni estetiche di Wittgenstein in rapporto al concetto di naturalezza, è ad esempio quella secondo cui un autore, e in questo caso non solo l'autore di opere artistiche, ma l'autore di qualsiasi elaborato, non dovrebbe sopravvenire sull'opera, con interventi didascalici volti ad una dichiarazione aperta, quanto stilisticamente estrinseca, per spiegare le peculiarità o finalità delle proposizioni dell'autore stesso. Utilizzando una metafora teatrale potremmo dire che Wittgenstein amava che in un'opera i sottotesti emergessero senza esplicito commento²³³. Secondo questo principio stilistico la chiave per comprendere un testo deve essere nel testo, così come le istruzioni devono essere implicite, ogni intervento didascalico o ridondante risulta artificioso ed innaturale, la naturalezza infatti è anche la modalità della rappresentazione con la quale l'autore mostra l'uomo che è. Con le parole, sostiene il filosofo austriaco, il poeta deve presentare il cuore, direttamente, ogni commento indiretto è visto come un'interpolazione che occulta il cuore piuttosto che svelarlo. È come se, quando l'autore interviene nel testo in modalità didascalica, stesse praticando una sovrascrittura artefatta. Usando nuovamente la metafora delle *Ricerche*, potremmo dire che

²³³ È questa un'altra delle ragioni principali per cui Wittgenstein non amava Shakespeare e i suoi *prolissi* personaggi che esibivano in misura esplicita, ragionata e ridondante i loro sentimenti e pensieri.

in quei casi è come se l'autore stesse declinando verso terreni senza attrito, deviando dal terreno naturale, scabro, imperfetto, ma veritiero del sentimento umano.

Questo atteggiamento, riconoscibile nelle argomentazioni estetiche, può rappresentare un importante elemento di definizione del carattere quietistico del metodo di Wittgenstein, in quanto quella che potrebbe essere superficialmente intesa per sobrietà nello stile, attento controllo delle ingerenze estrinseche (didascaliche e/o ridondanti), diviene tutt'uno con la pretesa filosofica che la verità della parola scritta debba emergere da sé, *si mostri*. Non si può sostenere che aggettivare come sobrio lo stile filosofico di Wittgenstein, come spesso è stato fatto dalla letteratura secondaria, sia un giudizio sostanzialmente scorretto, ma si può affermare che sia poco precipuo, in quanto ciò che ha di mira e che intendeva rifuggire il filosofo austriaco è una ridondanza specifica e non una ridondanza *tout court*. Una testimonianza di questo atteggiamento la ritroviamo in una lettera scritta a Waismann negli anni del ritorno alla filosofia di Wittgenstein, nella quale per interposta persona metteva in guardia Schlick (e di conseguenza la Scuola di Vienna) dai rischi di una manifestazione esplicita del proprio programma filosofico, quasi fosse un'ostentazione superflua, per cui priva di serietà.

Proprio perché Schlick è uomo non comune, merita di non esser messo in ridicolo, per millanteria, «con buona intenzione», insieme alla scuola di Vienna di cui è esponente. Se dico millanteria intendo una specie di compiacente autorispeccamento. «Rinnegare la metafisica»! Come se *ciò* fosse qualcosa di nuovo! La scuola di Vienna deve mostrare e non dire quel che compie... *L'opera* deve lodare il maestro²³⁴

L'idea stessa di scrittura di Wittgenstein, seguendo anche l'indicazione di Conant al riguardo²³⁵, doveva corrispondere a un corpo trasparente che mostrasse in profondità i pensieri dell'autore, piuttosto che un corpo riflettente che attraverso forme di autorispeccamento riproducesse in superficie (specularmente) tali pensieri. Per Wittgenstein quindi un testo non ha bisogno di una cornice didascalica che schiuda eventualmente i significati più reconditi, che introduca con argomenti preparatori la domanda filosofica e la prassiolutiva, che raccordi i passaggi tra un pensiero e l'altro attraverso chiose giustificative o espliciti le finalità di quello che è espresso.

²³⁴ Lettera riportata in L. Wittgenstein, *Colloqui...*, Op. cit., p. 42.

²³⁵ Cfr. J. Conant, *On Going the Bloody Hard Way in Philosophy*, in J. Whittaker (ed.), *The Possibilities of Sense*, Palgrave, New York 2002, tr. it. S. Bronzo, *Sul seguire la strada più dura in filosofia*, in *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci editore, Roma 2010, p. 130.

È ragionevole, a questo punto, ipotizzare che queste convinzioni che Wittgenstein esternò nei confronti della modalità espressiva altrui, divenissero sul piano pratico riferimento per la propria scrittura (questo vale, anche se in misura diversa, per il *Tractatus*, ma soprattutto per tutti gli scritti posteriori).

Abbiamo visto come l'istanza del "mostrarsi da sé" in questo specifico caso può essere focalizzata applicando la lente del concetto di naturalezza, ma è chiaro che in questa prospettiva confluiscono anche le impressioni fornite dal termine decenza quanto di quelle date dai concetti di utilità e vitalità.

Possiamo quindi asserire che per Wittgenstein le riflessioni filosofiche, al di là del percorso lungo e articolato da cui potessero scaturire, non abbiano bisogno di essere ripercorse specularmente attraverso un'esibizione articolata e argomentata. Proprio il concetto di "argomento" risulta assai problematico nella filosofia di Wittgenstein, scorrendo anche rapidamente la mole di scritti dell'autore del *Tractatus* si evince che lo strumento privilegiato della spiegazione filosofica viene sistematicamente eluso. Perlomeno si evince l'atteggiamento di Wittgenstein di evitarne l'impiego, è evidente nelle lapidarie espressioni del *Tractatus*, come nelle osservazioni posteriori (lo strumento dell'osservazione non ha in effetti bisogno di interventi parafrastici o di giustificazione). La definizione di argomento di Peirce²³⁶, può essere molto esplicativa in tal senso, in quanto getta luce sulla forza del simbolo (argomento) di determinare l'interpretante. Quello che Wittgenstein voleva per l'appunto evitare era proprio l'utilizzo di simboli per spiegare al lettore altri simboli, un utilizzo raddoppiato dell'espressione. Che questo atteggiamento fosse già stato palesato all'epoca della stesura del *Tractatus* ci viene confermato da una preziosa testimonianza in questa direzione di Russell.

I told him he ought not simply to state what he thinks true, but to give arguments for it, but he said arguments spoil its beauty, and that he would feel as if he was dirtying a flower with muddy hands. ... I told him I hadn't the heart to say anything against that, and that he had better acquire a slave to state the arguments.²³⁷

È Russell qui il primo a confermare un rifiuto di carattere estetico di Wittgenstein per l'argomentazione (il suo resoconto delle posizioni di Wittgenstein fa riferimento chiaramente

²³⁶ Cfr. C. S. Peirce (a cura di G. Maddalena), *Scritti scelti*, Utet, Torino 2005, p. 80.

²³⁷ Lettera riportata in R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, Op. cit., p. 264.

alla bellezza); un atteggiamento smaccato, così come altri atteggiamenti che con la stessa risolutezza emergono da altri aneddoti riferiti al giovane studente di Cambridge, anche in ragione di quell'assolutismo romantico e giovanile che tanto influenzò anche la stesura del *Tractatus*. Questa inclinazione nei confronti dell'argomentazione verrà smussata nel corso del tempo, raffinata e declinata positivamente in nuove strategie retoriche. L'affermazione che l'opera deve mostrarsi da sé, analizzata limitatamente agli effetti sul piano retorico del rifiuto dell'argomentazione, può essere interpretata come un segno di elitarismo o esoterismo, in quanto secondo questa concezione ogni fruitore dell'opera deve comprendere i simboli contenuti nell'opera, senza l'ausilio di altri simboli che ne facilitino la comprensione. Sempre secondo questa concezione grazie al mancato impiego di una simbologia di supporto si verrà a determinare un'automatica suddivisione tra chi è in grado di interpretare il significato (iniziati o eletti), così come questo si presenta, e chi non lo è. Sebbene questa lettura non si possa escludere in questo caso è evidente, perlomeno analizzando gli scritti post-*Tractatus*, che il metodo (retorico) di Wittgenstein è evitare la strategia argomentativa e non dispositivi in grado di facilitare la delucidazione dei suoi pensieri. Negli scritti del nuovo corso infatti si può riscontrare l'abbondante impiego sia di esempi che di metafore in supporto alla chiarificazione delle sue osservazioni. Nella sua visione, probabilmente, le metafore, così come le esemplificazioni, sono strategie rappresentazionali compatibili con il concetto di osservazione, mentre l'argomentazione è considerata un'interpolazione innaturale che la rende estranea al nuovo strumento espositivo. Per Wittgenstein, come sottolinea Russell nel finale della lettera indirizzata ad Ottoline Morell, l'autentica resistenza è quella verso il convincimento di qualcuno che manifesti avere altre opinioni.

Ma forse lo stesso metodo di Wittgenstein e l'idea stessa della filosofia come attività, e non come dottrina, non prevede un posto centrale per l'*opinione*. Abbiamo avuto già modo di chiarire la considerazione della *superficialità* dell'opinione nel quadro del nuovo corso filosofico di Wittgenstein, soprattutto indagando il concetto di utilità. Abbiamo visto che non è attraverso l'opinione che si impongono le regole dei giochi linguistici, o si costituiscono gli elementi basilari delle pratiche linguistiche, e tantomeno non è nell'opinione che possiamo trovare la chiave per comprendere il sistema formato dalle nostre certezze. All'origine c'è l'azione, sostiene Wittgenstein, ed è per questo che la filosofia deve intendersi come attività se vuole dotarsi dell'efficacia e profondità dell'atto linguistico. L'utilità, altresì, che è implicata nell'assunzione della filosofia come attività, è quella che osserviamo ogniqualvolta si mettono in atto mutamenti significativi, quelli ci offrono uno sguardo nuovo. Per questo è

preferibile un'osservazione che eserciti un'*utilità* piuttosto che un tentativo ipotetico di fissare un'opinione corretta.

Cogliere la difficoltà nel profondo, questo è il problema. Colta in superficie, infatti, rimane appunto una difficoltà. Dev'essere estirpata dalle radici; e ciò vuol dire che si deve cominciare a pensare a queste cose in modo nuovo. È un mutamento decisivo, come ad esempio il passaggio dal modo di pensare dell'alchimia a quello della chimica. – È il nuovo modo di pensare che è così difficile da fissare.

Una volta fissato il nuovo modo di pensare, i vecchi problemi spariscono; e diventa perfino difficile afferrarli di nuovo. Perché quei problemi risiedono nella maniera di esprimersi; e, se ne indossiamo una nuova, si gettano i vecchi problemi insieme col vecchio vestito.²³⁸

Utile per Wittgenstein è quindi il pensiero come *azione*, un'azione che può condurre a un mutamento e non un pensiero che offra il contenuto di un'opinione. Abbiamo visto inoltre che l'utilità si esplica, in determinati contesti, congiuntamente a coefficienti di vitalità. In particolar modo nelle riflessioni a carattere antropologico (sulla forma di vita, sulle pratiche condivise o sui riti e cerimonialità del passato), Wittgenstein confida nella fertilità delle osservazioni, cioè nella capacità di dar vita con le parole a rappresentazioni vivide, perspicue ed aperte, in qualche modo sospese, ma più congrue all'oggetto rappresentato. Nei fatti antropologici, quali le pratiche condivise, non possiamo distinguere il momento dell'opinione da quello dell'azione, non possiamo in particolar connettere causalmente il contenuto di un'opinione con l'azione (un rito, una cerimonia, qualsiasi abito sociale). Un'opinione non può essere causa in questo senso di un comportamento sociale così esteso, possiamo soltanto osservare la contemporaneità tra questi due momenti. Come può diffondersi uniformemente un'opinione e successivamente indurre un certo comportamento? I comportamenti sociali sono il frutto di inclinazioni generali²³⁹ e necessitano per essere interpretati di una più ampia possibile apertura intellettuale e di una discreta dose di immaginazione (la capacità di provare a vedere i "fatti" con un'altra modalità di rappresentazione). I giudizi storici o piuttosto i giudizi antropologici su fatti storici, per essere compresi profondamente, necessitano infatti di una comprensione di tutta una forma di vita²⁴⁰. La rappresentazione perspicua è il modo in cui vediamo le cose²⁴¹, la rappresentazione di una determinata forma di vita (in una determinata

²³⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...*, Op. cit., p. 97.

²³⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro"...*, Op. cit. 46.

²⁴⁰ Cfr. (J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*), in *Note sul "Ramo d'oro"...*, Op. cit., p. 81.

²⁴¹ Cfr. *Ivi*, p. 29.

epoca quindi), per cui quando i nostri giudizi ineriscono a fatti storici, non possiamo sottrarci, con essi, dalla sforzo di comprendere quella determinata prospettiva.

Le ipotesi di sviluppo cronologico o le ipotesi di causalità tra opinione e comportamento nei fatti antropologici, sono per Wittgenstein, segno di povertà intellettuale. La povertà è sinonimo di infertilità, infatti le spiegazioni antropologiche non solo si mostrano grette, in quanto sarebbero frutto di un'incapacità a immaginare una diversa forma di rappresentazione, ma altresì perché nel presentarsi come ultimative esprimono la tentazione a determinare la chiusura del processo di interpretazione. Ancora una volta per contrasto possiamo afferrare la peculiarità dell'osservazione. La vitalità dell'osservazione si misura infatti con il grado di soddisfazione che riesce ad ottenere nell'interpretante. La vitalità, qui, sta tutta nel fatto che l'osservazione non si presenta come interpretazione ultima, ma semplicemente come interpretazione che gratifica colui che indaga. Non perseguendo ipoteche finali sul processo di interpretazione, si apre a molteplici possibilità e variazioni dello stesso.

In merito alle modalità di rappresentazione dei pensieri attraverso la scrittura c'è un pensatore che più volte è stato accostato a Wittgenstein, che secondo commentatori molto vicini all'autore del *Tractatus* (come von Wright) avrebbe addirittura influenzato, sotto più aspetti, il filosofo austriaco²⁴², si tratta di Georg Christoph Lichtenberg. L'affinità tra i due pensatori può essere rinvenuta anche proprio nel tipo di scrittura: infatti, seppur lo scrittore tedesco abbia prodotto perlopiù aforismi ciò che li caratterizza è altresì la vitalità espressiva dei pensieri racchiusa in un contesto occasionalmente determinato²⁴³. Un contesto che ritroviamo in diverse stesure di Wittgenstein, come in quelle di alcune pubblicazioni posteriori, ad esempio in *The Blue and Brown Books* o nelle *Philosophische Untersuchungen*. In questi scritti il filosofo passa a sollevare e tentare di risolvere problemi inusitati e altamente precipui, tanto che al lettore risultano per l'appunto occasionali nella rappresentazione della loro coerenza e dando a questi l'impressione immediata e diretta di imbattersi nelle difficoltà incontrate nell'indagine quotidiana, e quindi nell'occasionale flusso dei pensieri, dell'autore. E così per le molte annotazioni come quelle raccolte in *Vermischte Bemerkungen*, dove emerge un carattere aforismatico dei pensieri di Wittgenstein che si stagliano sullo sfondo al contempo determinato e ingiustificato del flusso del suo vissuto filosofico.

²⁴² Cfr. N. Malcolm, *Wittgenstein A memoir...* Op. cit., pos. 338 di 2572.

²⁴³ Cfr. G. C. Lichtenberg (a cura di A. Verrecchia), *Lo scandaglio dell'anima. Aforismi e lettere*, Bur, Milano 2009, pp. 85-87.

In questi scritti (sia di Lichtenberg che di Wittgenstein, compreso il *Tractatus* e quindi in questo caso al di là del problema specifico dell'autonomia ermeneutica) non vi è traccia di una voce che conduca lo svolgersi di un programma, di un narratore onnisciente e persistente che segua su una linea prestabilita il piano delle riflessioni quotidiane. C'è addirittura spesso, nel Wittgenstein dopo il *Tractatus*, l'articolazione di più voci, le quali non vengono mai sublimate in una voce *esterna*, restano contrappunti interni al problema affrontato. Questo non implica che non sia presente una strategiaolutiva, o che non fosse presente all'autore un piano più generale oltre la strategiaolutiva stessa. Il metodo delle *Ricerche* ad esempio, non implica un necessario ricorso a determinazioni aporetiche o antinomiche, ma soltanto che la soluzione (come appunto esemplificato in molti passaggi delle *Ricerche*) dovesse essere il portato di un'azione dialogica, condotta da una voce (interna) sull'altra. Ovvio quindi che siamo di fronte ad una sorta di finzione letteraria, molto vicina ad una sensibilità che si potrebbe definire naturalistica. Ecco che la ricerca stilistica in questi casi si coniuga con l'obiettivo di aderire il più possibile all'azione naturale del vissuto filosofico.

A proposito della scrittura di Lichtenberg Verrecchia parla di vitalità e brillantezza di scritti che mostrano «la vita stessa»²⁴⁴, nei quali non si annunciano programmi ma vengono allestite in un ordine quotidiano «magazzini ben forniti»²⁴⁵ piuttosto che «vetrine»²⁴⁶. La metafora della vetrina utilizzata da Verrecchia in opposizione all'immagine del magazzino, si presta, anche se trattasi di una semplice similitudine, a rappresentare in maniera congrua la differenza estetica avvertita da Wittgenstein tra la scelta dell'autore di condurre in superficie le motivazioni che potrebbero aver dato *vita* ai pensieri espressi e la scelta di lasciare tali motivazioni sullo sfondo dell'opera, in modo che esse si mostrino da sé. Naturalità e sottotesto, in termini estetici, sono le due facce della stessa moneta filosofica. L'azione del portare in superficie le motivazioni, o del profilare forme di autorispecchiamento, potrebbe essere interpretato, seguendo i giudizi estetici citati nel capitolo, come un togliere naturalezza (o vitalità) alle motivazioni stesse.

Le osservazioni quindi emergono, sotto questa luce, come lo strumento eminente del quietismo retorico. Nelle precedenti pagine è stato avanzato che queste rappresentino il manifesto concreto e quindi non annunciato, dello stesso quietismo (retorico ed epistemologico). L'osservazione delinea infatti un modo di rappresentazione che elude la

²⁴⁴ *Ivi*, p. 87.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

strategia tradizionale dell'argomentazione filosofica, sottraendosi ai suoi tre principali assi: a) l'asse ipotetico-deduttivo; l'asse sistematico della completezza; l'asse della costruzione e trasferimento dell'opinione. L'osservazione non dà luogo ad un'ipotesi, non ipotizza il campo delle interpretazioni, non formula opinioni. Sebbene l'osservazione si presenti come una genuina descrizione fenomenologica dell'atto linguistico, si rivela essere costituita da una serie di implicite e sottese negazioni auto-prescrittive. Se per Wittgenstein l'argomentazione filosofica tradizionale è illegittima sotto diversi profili, per produrre un lavoro decente è innanzitutto necessario scavare attorno ad essa un nuovo perimetro filosofico, che ne rappresenti la negatività. La negazione dell'illegittimo circoscrive l'almeno decente. E quindi ancora una volta la rinuncia e l'atteggiamento astinente, assolvono ad una funzione tutt'altro che marginale nell'attività filosofica di Wittgenstein. L'inclinazione quietista di Wittgenstein segue il corso stesso della generale attività del filosofo: dalla prima declinazione mistico-trascendentale del *Tractatus* si mondanizza nell'osservazione degli usi linguistici. Raffigurato in un momento di assoluta sospensione sul precipizio del dicibile, al di sopra dell'abisso del non-senso, lo riscopriamo nelle righe della multiforme e rapsodica fenomenologia dell'atto linguistico del nuovo corso filosofico. Il quietismo, inclusa la sua declinazione stilistica, viene a coincidere con la modalità stessa dello sguardo che contempla il linguaggio, nel bel mezzo dell'impiego ordinario e vitale. Wittgenstein ha combattuto il bisogno di proiettare le proposizioni nel contesto artificiale dei terreni senza attrito. Descrivere è naturale quanto è innaturale spiegare. La misurata versione di questo posteriore quietismo si riassume nella facoltà del vedere che equivale a non-*dire*. Caduta la visione pittografica del linguaggio, da cui per conseguenza paradossale era nata la prima versione assoluta del quietismo, il pensiero dell'autore del *Tractatus* approda alla conclusione quietistica che il linguaggio va afferrato così come è.

Afferrare il linguaggio così come è, implica «l'intensificata attenzione dello sguardo»²⁴⁷ alle pratiche linguistiche e alle espressioni della vita mentale. Wittgenstein era alla ricerca di una modalità espressiva che da un lato evitasse i rischi dell'*opera*, ma che fosse anche congeniale alla rappresentazione perspicua delle espressioni in atto nelle pratiche linguistiche e nella vita mentale. In conclusione i concetti (decenza, naturalezza, utilità e vitalità) estrapolati dalle riflessioni disseminate nel *corpus* degli scritti post-*Tractatus* di Wittgenstein,

²⁴⁷ R. De Monticelli, *Il linguaggio e la memoria* in L. Wittgenstein, *Filosofia della psicologia...*, Op. cit. pos. 7756 di 8856.

qui esposti, dovrebbero fornire elementi per la comprensione di questa operazione espressiva e delle sue finalità.

Quietismo antropologico: l'immanenza delle pratiche umane (esperienza religiosa e forma di vita)

Nel primo capitolo sono state messe in chiaro le *motivazioni* etiche, interne, del quietismo, quelle che emergono subitaneamente nel finale del *Tractatus*. Nel secondo capitolo invece sono state presentate quelle che costituirebbero le istanze estetiche del quietismo, rinvenibili nei lavori posteriori all'unica opera concepita dall'autore. In questo nuovo capitolo, verranno riprese le motivazioni sia etiche che estetiche, per tentarne una sintesi in grado di esplicarne la contiguità e confermare quindi un'ininterrotta declinazione quietistica del pensiero di Wittgenstein.

Potremmo stabilire linee di equivalenza, nell'atteggiamento quietistico del filosofo, tra il misticismo del *Tractatus* che si manifesta a conclusione di un percorso ascendente e la successiva *accettazione* di tutto quello che, complessivamente, inerisce ad una forma di vita. Con il primo atteggiamento l'autore, in un afflato trascendente, aveva collocato l'etica e l'estetica al di fuori del mondo (§ 6.42 e 6.421), con il secondo, per via di una appurata condizione di immanenza intra-mondana dell'esperienza di senso, promuove la contemplazione delle multiformi manifestazioni della forma di vita, in quanto dato primo e inanalizzabile. Potrebbero quindi essere stabilite linee di equivalenza, ricalcanti molteplici traiettorie, tra questi due momenti quietistici, ma la parabola che più è conforme agli sviluppi di questo lavoro è quella che segue la cifra *pragmatica* racchiusa tanto nell'esperienza mistica quanto nell'osservazione fenomenologica dei fatti antropologici. Il valore pragmatico del misticismo del *Tractatus* è dato dal gesto filosofico del mostrare, che circo-

un'esperienza indicibile, uno stato oltremodo significativo. Come già accennato, su tale posizione Wittgenstein tornerà agli inizi del suo ritorno alla filosofia, chiarendo, nella celebre conferenza, la sua concezione di etica assoluta. Nella parte finale della sua attività invece, l'autore del *Tractatus*, sarà impegnato nella delucidazione dell'indicibilità delle proposizioni cardinali, ovvero quelle proposizioni, che come chiarisce Boncompagni²⁴⁸, presentano una logica *pragmatica* più che analitica, sostenute quindi da una grammatica stratificata dall'esperienza e con l'esperienza. Secondo le osservazioni di Wittgenstein, per un'analisi precipua del senso comune e del fondamento della certezza, occorre che essa più che analitica si faccia antropologica e fenomenologica. Le proposizioni cardinali sono lì («Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole [irragionevole]. Sta lì – come la nostra vita»²⁴⁹), sono parte integrata e infondata delle forme di vita. Il Wittgenstein *pragmatico* è legato quindi con un saldo filo alla sua unica opera, e questo capitolo tenterà di esporne le ragioni.

Per giungere a tale destinazione e quindi delineare la stessa articolazione cronologica della strategia quietistica in Wittgenstein, è necessario attraversare il percorso compiuto da questi, ripartendo dall'origine del quietismo. Questo capitolo affronterà i temi del misticismo, dell'esperienza religiosa, e del concetto di esperienza, soprattutto proponendo un confronto serrato con James (*The Varieties of Religious Experience*). In questo capitolo si propone di ripercorrere le varie fasi di applicazione della strategia quietistica, seguendo lo sviluppo di due concetti centrali per essa, ovverosia quello di soggetto e quello di esperienza. Due concetti questi che saranno soggetti ad una profonda revisione da parte del filosofo austriaco e che possono ben illustrare l'evolversi del quietismo dal misticismo di partenza al quietismo antropologico finale.

La sopravvivenza del soggetto e dell'esperienza nel Tractatus

Il misticismo del *Tractatus* è essenzialmente il tentativo di indicare un'esperienza ineffabile, mostrare lo stato presso cui ogni proposizione etica, estetica o logica è indicibile. È la condizione attraverso la quale l'autore esprime la necessità di uscire dal mondo, o meglio, la necessità di un'esistenza al di fuori di questo, per potergli dare un senso (§ 6.41). Siamo di

²⁴⁸ Cfr. A. Boncompagni, *Wittgenstein: lo sguardo e il limite*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, pp. 176-177.

²⁴⁹ L. Wittgenstein, *Della Certezza...*, Op.cit., p. 91.

fronte ad un autentico corto-circuito, generato dal significato che l'autore dà al concetto di esperienza. Il significato del termine "esperienza" nel *Tractatus* (§ 5.552), è identificabile con la versione kantiana del concetto (piuttosto che con quello della versione empirista, è basato infatti sulla distinzione tra giudizi analitici/sintetici e giudizi a priori/a posteriori), al quale l'autore sovrappone implicazioni di carattere ontologico. L'esperienza nel *Tractatus* è interna al mondo, non rientra nell'ambito della soggettività, in quanto il soggetto è un soggetto che Wittgenstein definisce trascendentale, collocato fuori dal mondo. Ci troviamo di fronte ad una decisa riformulazione del concetto kantiano. A chiarire questa posizione ci sono alcuni passi dei *Notebooks*, illuminanti in tale senso.

Crederci è un'esperienza?

Pensare è un'esperienza?

Ogni esperienza è mondo e non ha bisogno del soggetto.

La volizione non è un'esperienza.²⁵⁰

La volontà infatti altera i limiti del mondo, non i suoi fatti (§ 6.43), è extra-mondana per definizione. Ma se per mondo, invece, intendiamo "il mio mondo"? A quel punto Wittgenstein afferma che non vi è un'alterazione particolare del mondo, in quanto esso viene afferrato per intero (si alterano i limiti appunto) e arriva a concludere che «Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice» (§ 6.43). Il soggetto trascendentale del *Tractatus* è fuori dal mondo, ma è immanente rispetto al *suo* mondo. In entrambi i casi la condizione determina un'impossibilità di alterare i fatti, e quindi, secondo la prospettiva del *Tractatus*, ciò che può essere detto. L'esperienza ricade a pieno nel dominio dei fatti e del dicibile, lasciando fuori da se stessa il senso e i valori che possono essere attribuiti al mondo, ma in quanto tali indicibili. È chiaro che a prima vista la concezione dell'esperienza espressa nel *Tractatus* appare quanto di più distante, ad esempio, dalla concezione pragmatista, una rappresentazione complessa e dinamica (come quella jamesiana per l'appunto), che come sottolinea Calcaterra²⁵¹ include tutte le possibili interazioni tra i piani assiologici, logico-semantiche oltre che fisico-naturali. Questi piani sono profondamente integrati nella nozione di esperienza pragmatista, e, rispetto alla visione del *Tractatus*, si presenta rilevante l'integrazione logico-semantiche e assiologica con quella fisico-naturale. Tenendo fermi questi tre piani, possiamo evincere dalle proposizioni del *Tractatus* che l'esperienza è relegata all'ambito dei fatti, ovvero all'ambito fisico-naturale. Ma è noto altresì che la complessa

²⁵⁰ L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 236.

²⁵¹ Cfr. R. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003, p.12.

nozione di esperienza dei pragmatisti preveda la proiezione *pratica* dell'esperienza: essa si attua infatti per mezzo dell'azione e all'azione in qualche mondo rimanda. Ed anche l'azione del soggetto, nel *Tractatus*, è neutrale rispetto al dominio fattuale (§ 6.422), l'azione etica è indipendente dai fatti e non porta a conseguenze, in quanto questa è fine a se stessa (il premio e la pena devono essere contenuti nell'azione stessa). Sebbene quindi sotto questo ulteriore elemento di confronto, la concezione di esperienza del *Tractatus* risulti quanto di più lontano dalla versione pragmatista, il quesito è: come consideriamo l'inclinazione del mistico o l'azione etica del soggetto o l'esperienza della felicità del mondo del felice nel Wittgenstein del *Tractatus*? Sappiamo che non sono esperienze formulabili, ma Wittgenstein in più modi ha fatto intendere che sono esperibili su un piano pratico. Possiamo anche sottrarle teoricamente alla sfera di competenza dell'esperienza ma a quel punto sarebbe solo un problema di definizioni.

Si potrebbe arrivare alla conclusione che la concezione trascendentalista del soggetto si riveli molto problematica in relazione alla collocazione dell'esperienza, in quanto da tali premesse risulta non aver bisogno, per realizzarsi, di un soggetto. Tale criticità, insieme ad altre di cui Wittgenstein si occupò per diverso tempo dopo il ritorno alla filosofia, potrebbe aver dato luogo a rimodulazioni del campo stesso dell'esperienza rispetto alla soggettività. Ancora una volta dobbiamo chiederci se il misticismo risponda al tentativo di dissoluzione della soggettività, che alcuni interpreti considerano coerente con i programmi degli esponenti del neopositivismo²⁵², o se piuttosto questo rappresentasse una disperata strategia di salvezza da tale dissoluzione. Chi sceglie la prima opta per una conversione di Wittgenstein posteriore alla stesura dell'opera, che si manifesterebbe con la riformulazione dei temi dell'etica (che maturano nella *Conferenza sull'Etica*) e con la conseguenziale presa di distanza con le posizioni degli esponenti del Circolo di Vienna. Chi opta per la seconda invece vede già nel finale dell'opera consumarsi questo distacco.

A sostegno della tesi di un tentativo di dissoluzione del soggetto manca il requisito fondamentale, ovvero provare la volontà dell'autore a perseguire questo obiettivo. Non c'è nulla da dissolvere per l'autore, a Wittgenstein manca ogni tipo di volontà demolitrice, nemmeno la concezione metafisica del soggetto può essere considerata, nell'opera, un bersaglio da aggredire. L'opera si doveva occupare delle condizioni di dicibilità, in quest'ottica sarebbe stato insensato provare l'indicibilità di qualsiasi oggetto postulato dalla

²⁵² Cfr. C. Vinti, *Epistemologia e persona: dittico su Polanyi e Bachelard*, Armando Editore, Roma 2008, p.22.

metafisica. “Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere” implica appunto che non si possa utilizzare sensatamente il linguaggio per dimostrare che uno specifico oggetto o stato non si possa dire, sarebbe insensato, quanto parlarne presupponendone la possibilità che possa essere detto. In questo senso la proposizione sembra più un monito verso presunti sostenitori di programmi positivi anti-metafisici che, piuttosto, un monito verso i metafisici stessi. O meglio il monito è assolutamente neutrale rispetto a qualsiasi tipo di posizionamento ideologico, è anti-metafisico nella stessa misura in cui è anti-anti-metafisico. A Wittgenstein quindi interessava chiarire quale potesse essere il dominio di un certo tipo di conoscenza, quella delimitata dal campo del dicibile appunto, e non fornire le istruzioni per un programma anti-metafisico. Per cui si può sostenere che non c’è traccia nel *Tractatus* di questo tentativo di aggressione al paradigma del soggetto, ereditato dalla filosofia tradizionale. Paradigma al quale non era probabilmente attaccato e per il quale non sentiva coinvolgimento (non era motivato né a difenderlo né ad attaccarlo). Al massimo Wittgenstein poteva dichiarare che per il soggetto non poteva esserci spazio nel suo libro.

The thinking, presenting subject; there is no such thing. If I wrote a book “The world as I found it”, I should also have therein to report on my body and say which members obey my will and which do not, etc. This then would be a method of isolating the subject or rather of showing that in an important sense there is no subject: that is to say, of it alone in this book mention could *not* (corsivo del testo) be made.²⁵³

In questa suggestiva proposizione si enuncia che il soggetto, rappresentato nella sua oggettualità, come oggetto di conoscenza (del mondo), non può essere isolabile e collocabile nello spazio logico degli oggetti del mondo. L’occultamento del soggetto nel *Tractatus* è un occultamento che rispecchia la condizione stessa del soggetto. Il soggetto per il *Tractatus* è infatti costituzionalmente ineffabile, non può essere oggetto di conoscenza alla stregua degli oggetti del mondo, il suo stato è paragonabile al rapporto tra l’occhio e il campo visivo (§ 5.633 e 5.6331): come infatti non possiamo desumere l’occhio dal campo visivo, così non possiamo desumere il soggetto dalle rappresentazioni del mondo. La condizione per l’esistenza del campo visivo è che ci sia un occhio, come la condizione per la rappresentazione del mondo è che ci sia un soggetto (metafisico), così, come non si rivela

²⁵³ § 5.631. «*Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schriebe „Die Welt, wie ich sie vorfand“, so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, dass es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche nicht die Rede sein.—*».

l'occhio nel campo visivo, altresì il soggetto non si rivela nel mondo. Ma abbiamo visto che il soggetto, oltre ad essere condizione della rappresentatività del mondo (nel quale non si manifesta), nelle riflessioni dei *Notebooks*, e in diverse lettere che risalgono ai tempi della stesura del *Tractatus*, come poi successivamente nei temi della *Conferenza sull'etica*, mostra se stesso attraverso una *vitale* tensione esistenziale. La ritroviamo nella "comprensione" dell'angoscia di Heidegger, così come nella tendenza ad avventarsi contro i limiti del linguaggio, e la ritroviamo, congelata nello ieratico linguaggio nel *Tractatus*, nel bisogno della risoluzione al problema della vita. Ogni domanda può avere una risposta, non c'è enigma laddove formuliamo un interrogativo (§ 6.52); alla fine di tutte le domande però i nostri problemi vitali non saranno stati ancora toccati, sostiene Wittgenstein. Anche se con il *Tractatus* Wittgenstein ha sostenuto l'insensatezza degli interrogativi metafisici (morte, anima), era consapevole che il problema della vita si stagliasse oltre l'orizzonte della domanda (dicibilità). Aveva previsto che fosse insufficiente – e forse qui c'è ancora la cifra della *inutilità* dell'opera – sgombrare il campo del conoscibile dagli interrogativi metafisici, per dischiudere un'utilità etica della filosofia o approdare ad una soluzione all'esistenza. Ed è stato appurato che questa fosse assolutamente un'esigenza concreta dell'autore. Se è vero che il *Tractatus* prefigura una purificazione del linguaggio dai concetti etici, per mezzo della chiarificazione, è vero anche che questa può declinarsi verso diverse prospettive etiche. Per tutti gli appartenenti al Circolo di Vienna i concetti etici erano pseudo-concetti²⁵⁴, questa posizione era quindi condivisa sia da Wittgenstein che da Carnap, ma mentre da tale posizione anti-metafisica quest'ultimo ambiva alla formulazione di una metalogica, l'autore del *Tractatus*, come chiarirà in seguito, era convinto che «just as there is no metaphysics, there is no metalogic»²⁵⁵. La formalizzazione della metalogica per i neopositivisti era il fine della chiarificazione logica, poiché quest'ultima forniva le condizioni necessarie per la messa a punto di un dispositivo logico *super-partes* esercitabile sul linguaggio oggetto e le sue storture (anche quelle da cui si originano i concetti di soggetto e quelli afferenti all'etica). Mentre Wittgenstein ha più volte chiarito quanto invece la chiarificazione sia fine a se stessa, come il compito della filosofia consista nel mostrare come è diventato chiaro che le proposizioni sono chiare²⁵⁶. La chiarificazione logica, e la filosofia quindi, secondo Wittgenstein, non si prestano ad un'operazione di riscrittura, altrettanto quanto non si prestano ad un'operazione di

²⁵⁴ F. Stadler (a cura di), *The Vienna Circle and Logical Empiricism: Re-evaluation and Future Perspectives*, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands 2003, pp. 313–319.

²⁵⁵ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, C. G. Luckhardt, Blackwell, Oxford 2005, p. 2.

²⁵⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Lettere a C. K. Ogden...*, Op. cit. p. 24.

scrittura sotto l'egida di un nuovo linguaggio²⁵⁷. Come sottolinea Perissinotto per Wittgenstein è insensato ipotizzare l'illogicità del linguaggio²⁵⁸. Possiamo quindi, a ragione, avanzare la tesi che il filosofo austriaco collocasse su una linea di continuità i programmi metafisici con quelli metalogici. Da questa decisiva distanza epistemologica si evince lo scetticismo del filosofo austriaco in merito all'applicazione del suo lavoro. La chiarificazione logica, ai neopositivisti, avrebbe consentito non solo l'applicazione di un programma metalinguistico ma anche la possibilità di ottenere una resa dei conti definitiva con i principali concetti ereditati dalla tradizione filosofica, tra cui quello appunto di soggetto. Ma questo spirito avanguardistico sembra mancare completamente in Wittgenstein, non c'è alcuna prospettiva, secondo le tesi esposte nel *Tractatus*, indicata dall'opera. Quello che doveva chiarire (che, appunto, le proposizioni sono *chiare*) è stato chiarito, il problema è stato risolto senza possibilità di ritorno o di ulteriore sviluppo. L'autore ha conferito all'opera il carattere dell'immobilità. Mentre ribadisce, rispetto invece a tutto ciò che è essenziale al problema della vita, che nulla è stato detto.

La questione del Mistico: un modello di risoluzione

È su questo nulla che è stato detto, che ancora oggi molti commentatori si interrogano. Il silenzio del finale del *Tractatus* rimane *enigmatico* nonostante le precipue rassicurazioni di Wittgenstein in relazione alla condizione di enigmaticità. Abbiamo già considerato alcune delle posizioni in merito all'insensatezza dell'opera, soprattutto la cosiddetta interpretazione risoluta, sostenuta da Diamond, la quale pervicacemente rimarca il fatto che il nonsenso è mero nonsenso, ed è ingiustificato presupporre condizioni speciali di nonsenso. Altresì per Diamond il silenzio è solo silenzio²⁵⁹, sarebbe quindi altrettanto ingiustificato prospettare tipi speciali di silenzio. Ma se il silenzio è mero silenzio perché Wittgenstein non ha utilizzato il silenzio senza ricorrere a figurazioni speciali del silenzio quale il mistico (*das Mystische*) è? Wittgenstein nelle lettere ad Ogden ha voluto addirittura specificare i due sensi riferiti a "*the mystical*", che compaiono nella traduzione inglese del finale del *Tractatus*²⁶⁰ (§ 6.44 e 6.522

²⁵⁷ Rispetto agli argomenti trattati nel secondo capitolo, non è secondario il fatto che Carnap e molti esponenti del Circolo di Vienna, fossero favorevoli alla diffusione dell'esperanto, nella speranza che anche il linguaggio ordinario fosse mondato dalle fallacie delle lingue d'uso.

²⁵⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Lettere a C. K. Ogden*, ... Op. cit, p. 22.

²⁵⁹ La tesi è esposta in maniera articolata in *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus in The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MA: The MIT Press, Cambridge 1991, pp. 179-204.

²⁶⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Lettere a C. K. Ogden*, ... Op. cit, pp. 66-67.

in un senso e § 6.45 in un altro senso): un'occorrenza del termine che è legata al sentimento del mistico (§ 6.45) e altre due occorrenze del termine che si riferiscono invece alla condizione oggettiva del mistico (in particolar modo § 6.522, «There is indeed the inexpressible. This *shows* [corsivo del testo] itself; it is the mystical [*das Mystische*]»²⁶¹). Da queste parole l'inesprimibile risulta avere una sua oggettività, seppur negativa. Il mistico si attiva da uno stato d'animo frustrato dall'impossibilità di ottenere delle risposte attraverso il procedimento della verità fattuale (proposizioni naturali). Il problema della vita non può essere risolto come viene risolto un problema scientifico. Questo stato di incompatibilità è in gran parte causato dalla differenza sostanziale di grandezze che c'è tra i due tipi di problemi, i problemi etico-esistenziali (o religiosi) investono infatti la totalità dello spazio logico. È la meraviglia del *che è* (come *fatto* totale) e non di *come è* il mondo (§ 6.44) a identificare il mistico. Se si obietta che l'oggettualità del mistico sia individuabile esclusivamente nella sfera emotiva, senza coinvolgere la sfera concettuale, si può controbattere sostenendo che un qualche tipo di relazione tra idee e reazione emotiva è pur avanzata con il ricorso a tale figura (l'esperienza mistica dei mistici è guidata da un ordine di idee, così come il sentimento mistico di Wittgenstein è guidato da categorie concettuali come la totalità e dall'essere del mondo).

Ma oltre a ciò, è significativo che solo in seguito a queste due tipologie di occorrenze di *das Mystische*, che Wittgenstein conclude l'opera con il silenzio della settima proposizione («Whereof one cannot speak, thereof one must be silent [*Schweigen*]»²⁶²). Sostenere che il silenzio è mero silenzio, senza riconoscere alcuna peculiare relazione che esso ha con il *das Mystische* delle proposizioni appena precedenti, rischia di costituire, non più risolutezza, ma una mutilazione ermeneutica. Wittgenstein utilizza il *das Mystische* con cognizione di causa e non può quindi aver utilizzato il termine al solo scopo di applicare un sinonimo di silenzio. Non avrebbe infatti pescato un termine così carico di significati simbolici, e non si sarebbe impegnato a delucidare un doppio senso del mistico. Se avesse voluto indicare il mero silenzio, lo avrebbe fatto, non avrebbe avuto bisogno di alludere al silenzio mistico. Ed è quello che ha tentato di dimostrare Nieli²⁶³, non solo fornendo le testimonianze di una svolta “mistica” in Wittgenstein, ma proponendo un'esegesi delle ultime proposizioni del *Tractatus* imperniata sul rapporto tra il silenzio e il *das Mystische*. In particolar modo Nieli raccoglie i

²⁶¹ § 6.522.

²⁶² § 7. «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.».

²⁶³ Cfr. R. Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*, State University of New York Press, Albany 1987, pp. 115-120.

termini come scala (*Leiter*), mistico e silenzio (*Schweigen*), e li pesa in rapporto al denso significato che hanno nella tradizione mistica. La scala, soprattutto, rimanda ad una simbologia che in questo tipo di tradizione, indica il percorso di ascensione verso gradi di realtà sempre meno afferrabili dalla ragione discorsiva (come la scala di Giacobbe). A questo possiamo aggiungere un ulteriore elemento, ancora una volta a carattere simbolico, la scala molto spesso nelle tradizioni mistiche è raffigurata in sette pioli, l'ascesa quindi prevede un passaggio di sette fasi, probabilmente perché il numero sette ha avuto sempre un significato speciale dalla tradizione pitagorica in poi, e spesso è associato alla completezza e perfezione (anche nelle sacre scritture il numero sette è esemplificato dai giorni in cui Dio creò il mondo nella sua interezza). Le proposizioni, ovvero la scala da lasciare una volta saliti attraverso essa, sono per l'appunto sette, il numero che nell'architettura del *Tractatus* rappresenta il culmine, la completezza raggiunta nel passaggio finale. Come fa notare Conte²⁶⁴ il numero sette rappresenta, nella costruzione proposizionale dell'opera, l'alveolo entro il quale sono contenute le proposizioni, infatti le sotto-proposizioni non superano mai le sei cifre decimali. L'ultima proposizione, la settima, non ha sotto-proposizioni, proprio ad indicare che è stato toccato questo limite.

Potremmo tuttavia sostenere che le interpretazioni di Diamond e Conant sul nonsense in quanto mero nonsense, non siano inequivocabilmente incompatibili con la lettura di Nieli, in quanto il nonsense mistico non è distinguibile formalmente dal mero nonsense. Anzi la paradossalità del nonsense mistico, come anche in Kierkegaard, risiede proprio in questa corrispondenza con il mero nonsense. Il problema della decifrazione del silenzio, che è necessariamente connesso a quello del nonsense, potrebbe essere il rivelatore dell'effettiva continuità, così come è ipotizzata da Diamond e Conant, tra il cosiddetto primo e secondo Wittgenstein. Che la lettura terapeutica fosse particolarmente adatta a cogliere complessivamente le istanze del nuovo corso filosofico di Wittgenstein è stato riconosciuto quasi unanimemente dalla letteratura secondaria, le uniche perplessità riguardo a tale lettura sono nate in merito alla capacità di questa di cogliere con altrettanta efficacia le specificità del *Tractatus*. Lo sforzo principale di Diamond²⁶⁵ è stato appunto quello di mostrare come tra il cosiddetto primo Wittgenstein e il secondo ci sarebbe un rapporto di sostanziale continuità, tale da legittimare una lettura terapeutica anche del primo lavoro del filosofo austriaco. Se la lettura risoluta del nonsense riesce con successo a difendere l'opera dalle

²⁶⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routhledge and Kegan Paul, London 1961, tr. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009, p. X-XI.

²⁶⁵ Cfr. C. Diamond, *Criss-Cross Philosophy...*, Op. cit., pp. 199-206.

ipoteche dottrinarie, che vorrebbero salvare dal nonsenso generale del testo qualche forma di sostegno ad una teoria del linguaggio sensato, risulta però volutamente irremovibile anche di fronte alla possibilità di una doppia lettura del *Tractatus*. Ovvero alla possibilità che nell'opera il nonsenso possa invece indicare significati non riconducibili necessariamente a ipotesi teoriche. È qui la misura eccessiva della risolutezza, che sebbene preservi la lettura da gradazioni che ne compromettano l'originalità e robustezza, sembra, rispetto al *Tractatus*, chiudere gli occhi di fronte ad evidenze di più ordini. Wittgenstein non ha mai nascosto che il *Tractatus* si presti ad una doppia lettura, come confessò ad esempio nella lettera a von Ficker già analizzata nel primo capitolo, e come risulta ribadito anche da Ramsey (che incontrò Wittgenstein per discutere dell'interpretazione del *Tractatus* nel 1923), quando in una lettera indirizzata ad Ogden dichiarò che Wittgenstein era fermamente convinto che «alcuni dei suoi enunciati sono volutamente ambigui poiché crede che abbiano simultaneamente un significato ordinario e uno più complesso»²⁶⁶. Questa doppiezza è completamente mutilata dalla lettura risoluta, che non tollera ipotesi di ambiguità nell'opera. L'eccessiva enfasi sulla continuità euristica tra il *Tractatus* e i lavori successivi, ha portato Conant e Diamond a misconoscere un doppio livello semantico nella prima opera del filosofo austriaco, rispetto ai lavori successivi, dove effettivamente questo doppio registro sembra mancare completamente. Sia le testimonianze dirette ed indirette, che i riferimenti intenzionalmente ambigui nel finale dell'opera, sembrano dar ragione a letture del tipo di Nieli. Anche se è bene chiarire che quest'ultimo si spinge a sostenere che tali rimandi simbolici siano un inequivocabile segno della coscienza di un uomo di fede²⁶⁷, tesi questa che non viene condivisa da questo studio (ma questo verrà chiarito in seguito). Si può ammettere, questo secondo livello semantico, a patto che i contenuti di esso vadano intesi, in linea con Conant e Diamond, come segno di un'attività, che potremmo definire “spirituale”, piuttosto che elementi di una, seppur *sui generis*, rappresentazione teorica.

Il filosofo viennese era molto scettico sulla possibilità di elucidare i concetti espressi nell'opera a chi non avesse per l'appunto già inteso, per conto proprio, quei concetti²⁶⁸. È come se ognuno dovesse salire per conto proprio la scala, solo condividendo l'esperienza della salita allora è possibile comprendere i concetti dell'opera, i quali non possono essere appresi tramite spiegazione. Ed è qui tutta la cifra del significato del verbo “mostrare”, è solo attraverso la condizione di condivisione di uno stato che è possibile mostrare a qualcun

²⁶⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Lettere a C. K. Ogden*, ... Op. cit., p. 122.

²⁶⁷ Cfr. R. Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism...*, Op. cit., p. 118.

²⁶⁸ *Ibidem*.

altro ciò che si vuole indicare. Ci sono quindi delle idee disseminate nel testo ma sono chiare solo nel momento in cui si condivide l'esperienza da cui sono germogliate. Questa esperienza implica un processo di trasfigurazione esistenziale che non si riduce, come confessa Wittgenstein a von Ficker, a quello che appare essere il tema dell'opera. È Kremer²⁶⁹ che si è occupato di aprire una breccia nella lettura risoluta proponendo il tema del mistico come segno di questa trasfigurazione. Partendo dall'ipotesi sostenuta da Conant e Diamond, e cioè che nel finale dell'opera si assiste alla distruzione di ogni pretesa teorica avanzata nella prima parte, Kremer sostiene che il percorso che si svolge lungo il corso del *Tractatus* è l'esemplificazione di una via che passa dall'illusione alla disillusione²⁷⁰, da intendersi come esercizio spirituale, alla stregua degli esercizi dei mistici della tradizione cristiana. Per Kremer infatti non è solo la scala del nonsense della filosofia ad essere scalata, ma è anche quella della natura solipsistica del soggetto (che sarebbe il perno su cui ruota la struttura del *Tractatus*), intesa come complesso di desideri e vanità dell'individuo, ad essere attraversata e dissolta. È stato già osservato quanto la lotta alla vanità (e alle pretese illusorie) abbia condotto Wittgenstein a considerare l'inutilità dell'opera, e per opposto quanto il tema della decenza sia stato di continua ispirazione nelle riflessioni di Wittgenstein ritornato alla filosofia. Secondo questa visione mistico-negativa, così come il plesso delle vanità deve essere sciolto, anche il problema della vita, nel *Tractatus*, si risolve all'eclissarsi della domanda stessa (§ 6.521); così il soggetto, rappreso nello stato enigmatico paralizzante vedrà sciogliersi il nodo e risolto il dubbio, senza nemmeno riuscire più a comprendere il problema stesso. Così come si eclissa l'io legato ai desideri e vanità, Kremer concepisce i gradini della scala come forme di attaccamento a nuclei teorici, i quali pian piano vengono superati nell'impossibilità di una giustificazione di essi. Questo processo comprenderebbe anche la distinzione teorica – così essenziale e funzionale all'opera – che separa il dire dal mostrare (anche se Kremer non è risoluto come Conant e Diamond qui, in quanto salva dal nonsense almeno un modo di intendere la distinzione²⁷¹). Per Kramer, una volta superato l'ultimo gradino della scala non si ha un accesso ad un extra-mondo, perché la scala è completamente “interna”, in quanto l'io è il limite del mondo, per cui superarla significa appunto superare se stessi.

²⁶⁹ Cfr. M. Kremer, «*To What Extent is Solipsism a Truth?*», *Post -Analytic Tractatus*, a cura di B. Stocker, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 59 -83.

²⁷⁰ Cfr. G. Diotallevi, *Michael Kremer: leggere il Tractatus logico-philosophicus come esercizio spirituale*, rivista elettronica *Dialegesthai* 2004.

²⁷¹ Cfr. M. Kremer, «*To What Extent...* Op. cit., p. 62.

L'impianto solipsistico che si intravede nel *Tractatus* non può eliminarsi facilmente. Che l'opera dimostri che il solipsismo sia un'opzione teorica ingiustificabile su un piano epistemologico (§ 5.62), non implica che l'intento di Wittgenstein sia quello di abbandonare *tout court* la centralità dell'io (infatti l'io è ritenuto il portatore dell'etica²⁷²). È consolidato nella letteratura secondaria, che qualsiasi residuo solipsistico del *Tractatus*, sia riconducibile all'opera di Weininger²⁷³. Nonostante la versione di Wittgenstein risulti abbondantemente levigata dagli assolutismi originari²⁷⁴, per i quali logica ed etica convergono necessariamente su unico punto che è quello dell'io, è innegabile il riferimento alle tematiche weiningeriane. Né la dissoluzione del soggetto, che i sostenitori del programma neopositivistico vorrebbero vedere nell'opera, né l'insensatezza che ricade su tutto il *Tractatus* secondo la lettura risolta, può espungere completamente l'inclinazione solipsistica, in particolar modo quella di matrice etica. Possiamo legittimamente sostenere che il solipsismo, così come formulato da Weininger, venga attraversato e abbandonato sulla scala delle proposizioni, ma non possiamo altrettanto legittimamente sostenere che non ne rimanga alcun tipo di traccia. Specie, come già sottolineato, se consideriamo il volontarismo in ambito etico una sua propaggine. Citando un caso esemplare di questa sopravvivenza solipsistica, si può fornire l'imperativo morale dell'onestà fine a se stessa, ovvero la fedeltà assoluta verso se stessi, che, come rilevano Calabuig Cañestro e Sanfélix Vidarte, è propagazione del volontarismo solipsistico di Weininger²⁷⁵, ed è rinvenibile in Wittgenstein nell'onestà con cui viene brandita la chiarificazione logica (anch'essa fine a se stessa), che ha il valore di un atto etico²⁷⁶.

Per cui la dissoluzione dell'io da cui siamo partiti in questo capitolo può essere accolta, come in Kremer, soltanto nella misura in cui, come nelle biografie dei mistici, essa veniva perseguita per svuotare l'io e aprirlo ad altre possibilità. Così sembra essere nella prospettiva del *Tractatus*. Ogni esercizio spirituale al dunque implica un sé. Per Kremer questa dissoluzione che coinvolge l'io quanto il mondo – essendo questi tra loro necessariamente vincolati, in quanto uno è il limite dell'altro – non comporta la ricerca della soluzione al

²⁷² Cfr. L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 225.

²⁷³ Che l'opera di Weininger possa essere stata la fonte da cui Wittgenstein attinse una visione temperata del solipsismo è riconosciuto in molti studi, tra i quali: A. Janik, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam 1985; D. G. Stern, B. Szabados, *Wittgenstein reads Weininger: a reassessment*, Cambridge University Press, New York 2004.

²⁷⁴ Cfr. N. Calabuig Cañestro, V. Sanfélix Vidarte, *Etica e logica. Weininger e Wittgenstein*, in L. Perissinotto (a cura di), *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, pp. 287-305.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 297.

²⁷⁶ Cfr. J. Conant, *On Going the Bloody...* Op. cit., p. 130.

problema della vita in un regno più elevato, *fuori* dal mondo, ma *nel* mondo stesso (poiché trasfigurato, come l'io).

Il tema della possibilità di affacciarsi fuori dal mondo, è un tema di notevole interesse, perché ci rimanda al fondamentale problema del rapporto tra l'io e il mondo. Per quanto i parallelismi con la letteratura mistica contribuiscano a chiarire la natura dell'azione spirituale che Wittgenstein vuole compiere con il *Tractatus*, essi non possono essere presentati e accolti come l'evidente segno di assenza di un quadro teorico entro cui tale azione si eserciterebbe. È innegabile, come ad esempio sostiene Janik²⁷⁷, l'influenza di Schopenhauer sul mistico, come anche sulla formulazione del concetto di volontà (come esterna al mondo) e di rappresentazione (come inerente al mondo fenomenico) nel *Tractatus*, concetti questi ultimi in stretto rapporto con l'esercizio ascetico. La concretezza dell'esigenza etica dell'opera è data dalla dimensione strettamente soggettiva dell'istanza, l'etica può darsi soltanto su scala individuale (quella del "mio mondo"), quella che circoscrive il mondo. L'etica non è dottrina ma è l'attività che permea il mondo, è l'azione della volontà che si esercita dall'esterno, esattamente come la *Wille* schopenhaueriana, ma relativizzata dal piano cosmico ad un piano solipsistico. La volontà è la "mia volontà". Quello che probabilmente non viene considerato con Kremer è che infatti sia il "mondo" che il "mio mondo" sono entrambi due costruzioni a cui il soggetto dà forma, per cui la possibilità di un'extra-mondo implica la fuoriuscita da questa costruzione. Il mondo è appunto il mondo rappresentato, potremmo dire con Schopenhauer (come tra l'altro Wittgenstein stesso concede²⁷⁸). In questo senso si trova una conferma a quanto sostenuto da Kremer, ovvero che nel quietismo del *Tractatus* non si manifestano aspirazioni alla trascendenza in senso letterale. Ma è innegabile la presenza costante di un "fuori" nella parte finale dell'opera (soprattutto della volontà: § 6.373, 6.374, 6.423, 6.43), e che tale "fuori" abbia una rilevanza etico-spirituale. Quello che non può riuscire a giustificare, qualsiasi versione della lettura risoluta, è l'anelito alla trascendenza presente nei *Notebooks* e in altre testimonianze dirette. Se, come sostengono tutti i fautori della lettura risoluta, è vero che la scala delle proposizioni (dei nonsensi) e il nonsenso dichiarato da Wittgenstein nel finale dell'opera, fanno parte di una precisa strategia, che prima vede impegnato l'autore nel tentativo di inerpicarsi su ipotesi teoriche (comprese quelle inerenti al "fuori") per poi farle svanire una ad una, è vero anche che questa strategia può essere applicata esclusivamente

²⁷⁷ Cfr. A. Janik, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam 1985, p. 30.

²⁷⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 224.

alle ragioni, interne, del *Tractatus*. Non avrebbe senso vedere applicata questa strategia in tutti gli altri contesti in cui Wittgenstein fa emergere tali concezioni. Ed è il caso di quando Wittgenstein evoca la possibilità di immaginare una “specie di oggetti” (immagine primitiva)²⁷⁹, senza sapere se esistano oggetti così, possibilità che il filosofo viennese ammette in un’annotazione sull’evanescenza del senso della vita. E soprattutto è il caso di quando chiama in causa il “vedere gli oggetti *sub specie aeternitatis*” dei *Notebooks*, ovvero del vedere le cose «con tutto lo spazio logico»²⁸⁰, dove la definizione “con tutto lo spazio logico” viene a coincidere con “al di fuori”. Che il senso del religioso sia collocato in un al di fuori, da una posizione che assume tutto lo spazio logico, è ripreso più volte nei *Notebooks*, come quando il filosofo austriaco afferma che «come tutte le cose stanno, è Dio. Dio è, come le cose tutte stanno»²⁸¹ che può essere collegata alla proposizione del *Tractatus* che afferma che «God does not reveal himself *in* (corsivo del testo) the world»²⁸².

Sempre in questa direzione, tra gli scritti emersi con il *Nachlass*, è molto significativa la lettera²⁸³ conosciuta con il titolo di “*Der Mensch in der roten Glasglocke*”, ovvero “L’uomo nella campana di vetro rossa”, nella quale Wittgenstein descrive attraverso una narrazione tra l’esperimento mentale e il racconto allegorico (in stile platonico), il rapporto tra gli individui e lo spazio di mondo che popolano, e la possibilità di uscirne fuori. Lo spazio nel quale è collocata l’umanità è quello dato dalla relazione di reciprocità tra la *Weltbild* e la *Weltanschauung* di una determinata cultura. Nella metafora la campana di vetro rossa rappresenta tale condizione in cui si trova un ipotetico uomo di un’ipotetica cultura, la campana è rossa perché la luce che permea lo spazio è filtrata dal rosso del vetro della campana che circoscrive l’ambiente in cui questo uomo (o l’umanità) vive. Per quest’uomo la luce è quindi rossa. Gli individui che si spingono, fino a toccare il limite di questo spazio, possono reagire in tre diversi modi: a) uno può toccare il limite ma non riuscire ad infrangerlo, per cui è costretto a vivere una vita di rassegnazione, poiché è consapevole che la realtà che vive non è la realtà tutta; b) un altro può esperire il limite come qualunque altra parte dello spazio interno, per cui non si renderà conto dell’esperienza fatta e continuerà a

²⁷⁹ Cfr. *Ivi*, p. 218.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 229.

²⁸¹ *Ivi*, p. 224.

²⁸² § 6.432. «*Wi e die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht i n der Welt.*»

²⁸³ Cfr. L. Wittgenstein, *Der Mensch in der roten Glasglocke*, in (a cura di I. Somavilla), *Licht und Schatten*, Haymon Verlag, Innsbruck-Wien 2004, pp. 44-45. Lettera probabilmente indirizzata alla sorella Hermine e risalente al 1925, che di fatto confermerebbe un interesse alla riflessione filosofica di Wittgenstein anche antecedente al famoso ritorno.

vivere come prima; c) un ultimo può rompere il vetro e uscire al di fuori della campana. Il “rosso” della campana è già oltre l’orizzonte del limite, in quanto è rosso solo per chi ha una visione totale (o esterna) di tale stato. Chi vive all’interno della campana di vetro non può parlare del *rosso* della luce. Il rosso in questo caso cessa di essere un colore, non presenta le condizioni di descrivibilità, in quanto «in un mondo in cui il rosso avesse quasi il medesimo ruolo che il tempo ha nel nostro mondo, non vi sarebbero asserzioni come: Tutto è rosso, oppure: Tutto ciò che vedo è rosso»²⁸⁴. Il rosso della campana di vetro *diventa* un colore, proprio quando cessa di circoscrivere uno stato totale, in questo senso il superamento del limite si è consumato. L’uomo che infrange il limite è l’uomo che è diventato *religioso*²⁸⁵. Wittgenstein lo dipinge come uomo ragguardevole del suo tempo, ma che, abbagliato dalla luce, ritrae la testa e in cattiva coscienza continua a vivere all’interno della campana.

Rispetto al *Tractatus*, nella lettera riconosciamo importanti elementi di continuità, come ad esempio l’idea che lo spazio logico totale sia al di fuori della rappresentazione del *mio mondo*, e altri elementi di novità, in particolar modo il fatto che la *Weltbild* sia il prodotto di una cultura (e qui si nota l’influenza di Spengler) piuttosto che del soggetto. Ma per ciò che qui interessa primariamente, gli aspetti rilevanti, consistono nel fatto che Wittgenstein fornisce in questo scritto elementi di sostanzialità al sentimento religioso²⁸⁶, riconoscibili nella luce bianca (che è al di fuori delle campane colorate, ovvero le *luci culturali*), e ancor di più nel fatto che la lettera testimonia che, a distanza di anni dalla pubblicazione del *Tractatus*, questi fosse ancora impegnato sulla questione dello status dell’“al di fuori” del sentimento etico-religioso. Questi due aspetti sono incompatibili con una difesa rigida della lettura risoluta, in quanto delle idee etico-religiose, anche se in chiave simbolica, vengono qui riproposte, quando invece con il finale del *Tractatus* – così vuole l’interpretazione di Diamond e Conant – avrebbero dovuto essere dissolte una volta per tutte. Il finale del *Tractatus* infatti, per come si consuma nell’interpretazione data dai due filosofi americani, è il ponte ideale che salda il cosiddetto primo Wittgenstein al secondo, è lo snodo principale su cui è costituita la difesa della sua continuità filosofica. Mentre testimonianze come quelle rappresentate da questa lettera, restituiscono elementi eterogenei, danno l’idea di transizioni non perfettamente lineari, che non consentono agli interpreti letture unilaterali e inequivocabili, sia verso l’avanti (verso “il secondo Wittgenstein”), sia verso l’indietro (nei confronti del *Tractatus*). Per cui, a questo punto e in questo particolare frangente, il difetto

²⁸⁴ L. Wittgenstein, *Colloqui al “Circolo di Vienna”*..., Op. cit., p. 116.

²⁸⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Der Mensch in der roten Glasglocke*... Op. cit. 45.

²⁸⁶ Cfr. P. Ducray, *Wittgenstein, Russell, and Religion*, Books and Ideas, 21 July 2014. ISSN: 2105-3030.

che sembrerebbe latente alla lettura risoluta è l'integralità esegetica, che rischia di rovesciare la posizione dei sostenitori di essa (anti-essenzialistica) in una posizione paradossalmente assolutistica. Nella fedeltà estrema ai suoi principi metodologici ed ermeneutici la lettura risoluta non può accettare che il tema resti ambiguo e indefinito (come probabilmente Wittgenstein voleva che fosse), e non può quindi riconoscere che è assai arduo, se non impossibile, in merito a tale questione, dire l'ultima parola.

Andando oltre la questione della sostanzialità delle idee etico-religiose in Wittgenstein, occorre necessariamente elucidare, a questo punto, alcuni risvolti etico-pratici del misticismo. L'esercizio mistico, riletto sia con Kierkegaard che con Schopenhauer, contempla l'esperienza del salto, prospettiva già discussa nel primo capitolo. Nella metafora dell'uomo nella campana di vetro, Wittgenstein, descrive la terza possibilità di reazione dell'individuo a contatto con i limiti del suo spazio-mondo, a cui segue l'infrazione della membrana di vetro, l'esplorazione dello spazio esterno e poi la ritirata provocata dall'eccessivo bagliore della luce. Con questa modalità di esplorazione del fuori è ripresentata la gestualità del salto mistico. L'uomo religioso per Wittgenstein è l'uomo che compie quel salto, ed è chiaro quindi che all'epoca della stesura di questa lettera, egli intendesse la religiosità non nella sua veste istituzionale o culturale (il costume religioso), ma nella sua dimensione ritenuta più fondamentale, in linea con le raffigurazioni della coscienza religiosa di Kierkegaard, Tolstoj o James. Tutti questi pensatori hanno descritto la coscienza religiosa come modo peculiare di condurre la vita verso un tipo di verità, la verità teologica. Attorno alla tensione verso questo tipo di verità si costruirebbe una coscienza peculiare, la cui singolarità ha catturato l'attenzione in primo luogo di questi pensatori e in seguito anche di Wittgenstein. Ognuno di essi, a modo suo, teneva in scarsa considerazione la teologia razionale, in quanto la verità teologica sarebbe costituzionalmente ineffabile quando perseguita con le modalità della ragione discorsiva. Risulterebbe invece afferrabile col vissuto di una speciale coscienza individuale, ad esempio quella del mistico. Secondo questi pensatori, quindi, l'unico modo di verificare tale verità è appunto quello che passa attraverso l'esperienza mistica stessa, soltanto in essa può essere colta tale verità. James, nelle sue lezioni sulle varie forme dell'esperienza religiosa, riportando le testimonianze dei mistici di varie tradizioni religiose, ha descritto come chiave dominante dell'esperienza mistica proprio «l'impossibilità di comunicare il

rapimento»²⁸⁷. Ma il mistico per James, e così deve essere per l'utilizzo che Wittgenstein fa di tale figura nel *Tractatus*, non ha alcuna autorità per convincere qualsiasi altra persona della verità di cui è portatore²⁸⁸. L'esperienza mistica in sé non ha nessuna autorità epistemica. Questo elemento chiarisce ancora una volta la cornice solipsistica dell'opera del filosofo austriaco, con il quale l'autore può ribadire un argomento centrale: non esiste alcun ponte di idee che trasferisca il senso dell'opera dall'autore ai lettori, per comprendere il valore dell'opera, occorre che qualcuno salga sulla stessa scala.

A questo punto, è importante ribadire, che la coscienza religiosa e l'esercizio spirituale dei mistici, sono modelli esemplificativi per Wittgenstein che gettano luce su strategie del *problem solving* che possano aprire uno scenario laddove se ne è chiuso uno, dove si è toccato il limite del dicibile. Coscienza religiosa ed esercizio mistico offrono dei paradigmi di riferimento per la strategia quietistica, la quale non indica necessariamente, nell'uso delucidato da Wittgenstein, l'adozione di uno stile di vita religioso. È stato già sviluppato nel primo capitolo il tema delle affinità tra le istanze etiche e quelle religiose, queste ultime ispirano il filosofo austriaco, alle prese con la stesura del *Tractatus*, per una presa di posizione per le prime. E in questo caso il quietismo è una strategia del *problem solving* che produce effetti, è apportatrice di azione (è pratica, esercizio), deve dare infatti soddisfazione alle istanze etiche, e deve quindi avere come finalità il raggiungimento di una condizione di felicità. Per Wittgenstein la felicità è definibile attraverso lo stato di armonia, è il raggiungimento di uno stato di quiete che implica una relazione pacifica con l'alterità: nella prima fase della sua attività tale finalità si traduce nel motto «Per vivere felice devo essere in armonia con il mondo. E questo vuol dire “esser felice” (corsivo del testo)»²⁸⁹, successivamente si declinerà con l'esortazione per cui «Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; quando si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico»²⁹⁰.

La felicità è tematizzata anche da James, che la annovera come principale effetto della religione. Raccogliendo le testimonianze degli uomini di fede, arriva a parlare di effetti

²⁸⁷ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A study in Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1985, tr. it. P. Paoletti, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 349.

²⁸⁸ Cfr. *Ibidem*.

²⁸⁹ L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 219.

²⁹⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., pp. 60-61.

terapeutici sulle coscienze di questi²⁹¹, e considera quindi la manifestazione dello stato di felicità un elemento imprescindibile per una valutazione complessiva del fenomeno religioso. Allo stesso modo Wittgenstein adatta il tema della realizzazione della felicità all'ambito etico («Io sono felice o infelice, questo è tutto. Si può dire: bene o male non v'è»²⁹²), anche quando afferma che chi «... è felice compie il fine dell'esistenza»²⁹³.

Lo stato di armonia cui allude Wittgenstein implica il dissolvimento del problema, secondo questa prospettiva etica, quando si vive in armonia con il mondo o con la forma di vita, la problematicità del problema diventa impalpabile (§ 6.521). Nella proposizione 6.521 Wittgenstein specifica che a sparire non è soltanto il problema, e la coltre di dubbi che lo ha alimentato, ma è anche il senso che era ricercato (in questo caso il senso della vita), con esso, ad eclissarsi nell'ineffabilità. Concetto, quest'ultimo, invocato nella proposizione successiva (§ 6.522) e che segna il passaggio di trasfigurazione dell'opera, che addensa tutta la portata del suo significato etico in queste ultime poche righe. L'ineffabilità è uno dei quattro punti di osservazione che James usa per inquadrare, in una cornice quanto più priva di pregiudiziali sull'argomento, il fenomeno della mistica. Il filosofo americano definisce l'*ineffabilità* come il più ovvio dei segni nella mistica²⁹⁴, il quale sta ad indicare l'oltrepassamento di ogni possibilità di esprimere significati. Per James inoltre lo stato mistico è uno stato della conoscenza in quanto chi ne è coinvolto partecipa attivamente con la sfera intellettuale, la quale esperisce nozioni speciali di significato, pur non essendo in grado di trasmetterli. Ma altra caratteristica che qualifica lo stato mistico è la *transitorietà*²⁹⁵, termine con il quale James vuole significare la precarietà dell'esperienza mistica, che ha una durata limitata, e che determina a posteriori l'incapacità di una riproduzione dell'esperienza nella memoria. Questi punti di osservazione risultano molto affini all'applicazione della strategia quietistica in uso nel finale del *Tractatus*. In particolar modo la transitorietà dell'esperienza mistica, espressa nell'opera con il modo in cui l'uomo vede svanire il problema e con esso il senso della soluzione (§ 6.522), risulta molto coerente con la modalità con cui Wittgenstein si rapporta ai temi etico-esistenziali. Come è stato già affermato, il carattere religioso così come viene illustrato da Kierkegaard e Tolstoj, non viene riconosciuto dal filosofo austriaco come rispondente alle proprie inclinazioni, non soltanto per una inadeguata propensione alla fede,

²⁹¹ Cfr. W. James, *The Varieties...*, Op. cit., pp. 98-99.

²⁹² L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 219.

²⁹³ *Ivi*, p. 218.

²⁹⁴ Cfr. W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 328.

²⁹⁵ *Ibidem*.

ma anche e soprattutto per la mancanza di costanza nel dirigere la propria esistenza su un asse univoco. Ed è per questo che Wittgenstein, rispetto alle lezioni di James sulla varietà dell'esperienza religiosa, sembra attingere in maniera diretta alle lezioni sulla mistica piuttosto che su quelle della santità, ovvero più sulle manifestazioni transitorie che su quelle permanenti della coscienza religiosa. Questo tema della contingenza dell'esperienza mistica, e quindi dell'uscire fuori e del rientrare, ci riporta alle riflessioni del filosofo austriaco in merito all'infrazione del vetro della campana rossa. Nel racconto allegorico Wittgenstein chiama in causa la contingenza dell'esperienza mistica, l'uomo che infrange il vetro, dopo un'esplorazione dello spazio esterno e la visione della luce bianca, rientra nella campana. La felicità nel *mito* della campana di vetro rossa non trova posto, piuttosto, coloro che sono destinati, dopo aver fatto l'esperienza del limite, a rientrare nello spazio-mondo che gli è proprio, sono condizionati a vivere il resto della loro vita in cattiva *coscienza* e in stato di rassegnazione melanconica. Lo stato melanconico è il segno di una impossibilità di vivere una duplice esistenza, è la cifra dell'incompatibilità tra la vita di dentro e quella di fuori. Non si possono armonizzare queste due forme di esistenza spaziale, e questo provoca gli stati d'animo *aspri* a cui si riferisce Wittgenstein. Anche lo stato d'animo dei mistici è spesso incline a questo sentimento melanconico, il mistico è costretto alla stessa polarità e disarmonia, in quanto i due tipi di esperienza, quella mondana e quella extra-mondana, sono inarmonizzabili.

Il misticismo del *Tractatus* non ha dato quindi soluzione al problema della vita. «[...] If by eternity is understood not endless temporal duration but timelessness, then he lives eternally who lives in the present»²⁹⁶, sentenza Wittgenstein, una prospettiva, quella del vivere il presente (e quindi l'eterno) che fa cessare la vita di essere problematica. Nel linguaggio simbolico religioso la vita nel presente atemporale è prerogativa dei santi e non dei mistici, tanto è che Wittgenstein si chiede «Ma si può vivere così che la vita cessi d'essere problematica? Che si *viva* nell'eterno e non nel tempo? (corsivo del testo)»²⁹⁷.

Il misticismo del *Tractatus* ha offerto semplicemente una strategia di risoluzione di un determinato problema della conoscenza, quello della demarcazione del linguaggio sensato, decretando l'insensatezza di ogni tentativo di fissare dei criteri fondati razionalmente per la

²⁹⁶ § 6.4311 «*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.*».

²⁹⁷ L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 218.

demarcazione. Ma sul piano etico ha solamente prospettato delle finalità (l'armonia) e prefigurato un metodo di risoluzione (quello del dissolvere i problemi attraverso la chiarificazione fine a se stessa). Ma in termini etico-esistenziali, come è stato già formulato nel primo capitolo, per ciò che conta quindi, e per stessa ammissione di Wittgenstein, il *Tractatus* si rivela vacuo ed inutile. Ha trattato l'etica nell'unico modo in cui, secondo la sua visione, può essere trattata, ovvero delimitandola dall'interno, professandone l'indicibilità. Con questa operazione Wittgenstein, come riferisce nella lettera a von Ficker, ha messo a posto chi invece parla a *vanvera* in questo campo, ma non ha certo offerto una soluzione al problema della vita.

L'impulso al Mistico [*Der Trieb zum Mystischen*] viene dalla mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza. Noi sentiamo [*Wir fühlen*] che anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, *il nostro problema non è ancora neppur toccato*. Certo non resta allora più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta. (corsivi del testo)²⁹⁸

Come ribadisce questo passo, la fine della condizione di enigmaticità, non comporta la soddisfazione dei nostri desideri, il *nostro* problema non prevede lo stato della domanda, eppure il mistico è una risposta. Il sentimento del mistico è testimonianza di una tensione esistenziale inappagata dall'esperienza del limite (della proposizione naturale, del tempo, del mondo). È proprio l'irraggiungibilità della felicità permanente, che conduce Wittgenstein negli anni post-*Tractatus* a collocare il valore dell'etico nella lotta. Già nella lettera del 1925, il filosofo austriaco in merito alla condizione di conflitto con la barriera dello spazio-mondo, rappresentato dalla membrana di vetro della campana, qualifica come *toccante* lo scontro con il limite. Anche se l'uomo che oltrepassa la membrana poi si ritrae, anche se vive poi in cattiva coscienza, nel conflitto che ha innescato (non solo con il limite, ma anche con la luce stessa) risiede ciò che primariamente deve interessare l'uomo. Sebbene quindi la lotta sia il segno di un'armonia compromessa, diviene il segno dell'eticità del soggetto. A questo punto il passo verso i temi della *Conferenza sull'etica* è breve, l'esperienza del limite è l'argomento portante della conferenza, l'avventarsi contro i limiti del linguaggio e la *comprensione* di Heidegger²⁹⁹, dello stato di stupore per il fatto che qualcosa esista, rappresentano l'intersezione tra il limite e l'assoluto etico (come il rapporto tra la luce rossa della campana e la luce bianca abbagliante). Non c'è domanda e non c'è risposta adeguata a quello stato di

²⁹⁸ L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 219.

²⁹⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Colloqui al "Circolo di Vienna"...*, Op. cit., pp. 95-96.

stupore³⁰⁰, il quale non può essere espresso, in quanto è uno stato totale e tutto quello che si può dire riguardo ad esso è nonsense. Ma Wittgenstein aggiunge che nonostante tutto ciò ci avventiamo contro il limite del linguaggio, e «la tendenza, l'urto, *indica qualcosa*»³⁰¹. È un bisogno di assoluto che si amplifica con l'urto stesso, che Wittgenstein, come sottolinea Oliva, suddivide nella conferenza in tre emblematiche esperienze di idee di valore assoluto³⁰²: la meraviglia per il fatto che il *mondo* è, l'esperienza di sentirsi *assolutamente* al sicuro, e il *senso* di colpa. L'assolutezza dell'esperienza di quest'ultimo è data dal fatto che la colpa si traduce in dolore del peccato (pentimento), il quale è essenzialmente un «atto dell'individuo solo davanti a Dio»³⁰³. Tutte e tre le esperienze impongono l'immagine di una scena in cui l'uomo nella solitudine si rapporta con l'assoluto.

Credo che il modo migliore di descriverla sia dire che, quando io ho questa esperienza, mi meraviglio per l'esistenza del mondo. E sono allora indotto a usare frasi come “Quanto è straordinario che ogni cosa esista”, oppure “Quanto è straordinario che il mondo esista”.

Farò menzione di un'altra esperienza, subito, che mi è pure nota e che può essere nota anche ad alcuni di voi: l'esperienza, si potrebbe dire, di sentirsi assolutamente al sicuro.³⁰⁴

[...]

la prima è, secondo me, esattamente l'esperienza cui si fa riferimento, quando si dice che Dio ha creato il mondo; mentre l'esperienza, di sicurezza assoluta è stata descritta dicendo di sentirsi, sicuri nelle mani di Dio. Una terza esperienza dello stesso genere, è il sentirsi colpevoli, e, di nuovo, la si è espressa dicendo che Dio, disapprova la nostra condotta.

Nel periodo successivo al *Tractatus* si palesa quindi, nelle riflessioni di Wittgenstein, una significativa valorizzazione dell'atto eroico, quello umanissimo e toccante dell'attrito etico, una valorizzazione dell'azione dell'urto, scevra da qualsiasi tipo di enfasi e retorica. Questo urto sul limite, che è anche cagione di sofferenza, come la rassegnazione e la melanconia conseguente ad esso, provoca bisogni assoluti di conciliazione. Si assiste in questo caso ad un posizionamento netto dell'etico sulla soglia del limite e non oltre essa – seppure si prevedano delle possibilità di asceti, dalle quali si è portati a *rientrare* – la cifra esclusiva dell'etico è data dallo scontro. Una vita segnata da questa lotta è una vita etica. Ma

³⁰⁰ Cfr. *Ivi*, p. 95.

³⁰¹ *Ivi*, p. 96.

³⁰² Cfr. S. Oliva, *Il Mistico. Wittgenstein tra logica ed esperienza*, in *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, Società*, Roma tre-Press (rivista elettronica).

³⁰³ E. Rocca, *L'Antigone di Kierkegaard o della morte del tragico*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia: Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Roma 2001, p. 77.

³⁰⁴ L. Wittgenstein, *Conferenza...*, Op. cit., pp. 12-13.

il bisogno di trascendere tali limiti è riposto nel valore di tali bisogni assoluti. Nella lettera dell'uomo nella campana di vetro rossa (1925), nei temi della *Conferenza sull'etica* e in alcuni colloqui a carattere etico, trascritti da Waismann sul finire degli anni Venti dello scorso secolo, Wittgenstein si dedica a intense riflessioni sulla natura di questa lotta, di nuovo a conferma di una ininterrotta tensione filosofica ed esistenziale sui temi che avevano chiuso il *Tractatus*.

Come è stato osservato precedentemente, dalle annotazioni di Wittgenstein, lo stato enigmatico non sembra così preoccupante quanto lo è invece lo stato di insofferenza generato dai *nostri problemi*, i quali prevedono, nella stessa formulazione una difficoltà insormontabile. Da diverse testimonianze dirette, risulta evidente che negli anni di stesura del *Tractatus* il filosofo viennese confidasse in un effetto *quietistico* dalle letture a carattere religioso. Le modalità dell'esercizio mistico, la prospettiva del salto e più in generale il modello di coscienza religiosa, sono evocati per la ricerca di un determinato effetto, che in qualche modo possiamo definire terapeutico. Anche i bisogni assoluti conseguenti all'urto con il limite evocano l'esigenza di una conciliazione. Lo stupore assoluto dell'assunzione del *che cosa esista*, e l'esigenza assoluta di protezione ed espiazione, sono tutti articolati nel rapporto assoluto con Dio, che diviene qui oggetto del sentimento trascendente. A conferma, nuovamente, che almeno una funzione attiva a certi concetti è più volte chiamata in causa da Wittgenstein. Come momento corroborante a questa ipotesi ci sono le varie difese di Heidegger e Schopenhauer di fronte a platee che avrebbero voluto archiviare risolutamente, e con un uso positivo della chiarificazione logica, le proposizioni di questi autori. Non si possono salvare dal nonsenso tali espressioni senza avallarne in qualche misura il valore eidetico di queste. L'apertura *sui generis* a tali idee è condivisa da James, e per entrambi tale esperienza di assoluto è *nota* indirettamente. Sia James che Wittgenstein chiarendo l'*infallibilità* della preghiera dei credenti, in termini di attività e non di dottrina, sostengono che questa, nella sua effettività, non dia luogo ad alcuna prova dimostrativa dei concetti. Entrambi osservano, tuttavia, come tali concetti guidino tale pratica³⁰⁵, e Wittgenstein cita l'esempio di Agostino quando invoca Dio nelle *Confessioni* (testo che Wittgenstein riteneva il più serio fosse mai stato scritto³⁰⁶), per rafforzare la sua delucidazione della preghiera. Ancora una volta, davanti alla manifestazione del religioso, Wittgenstein dà luogo ad un'espressione

³⁰⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro"...*, Op. cit., pp- 17-18.

³⁰⁶ Cfr. R. Rhees, *Recollections...*, Op. cit. 125.

dal sapore jamesiano, quando afferma che «Qui si può solo *descrivere* e dire: così è la vita umana»³⁰⁷.

Wittgenstein e James: genealogia del quietismo antropologico

Nonostante tale notevole convergenza intellettuale sul fenomeno religioso tra James e Wittgenstein sia ampiamente comprovabile attraverso le evidenze documentarie e intellettuali, la letteratura secondaria (che ha sì comprovato tale stretta relazione) ha dedicato pochi lavori all'argomento³⁰⁸. Recentemente la tendenza è quella di una riconsiderazione del rapporto tra i due pensatori, vengono in questi anni illuminati nuovi aspetti, oscurati da pregiudizi esegetici di lunga data. Storicamente il dibattito è stato segnato dal giudizio apparentemente negativo, che nelle sue riflessioni sulla filosofia della psicologia il filosofo austriaco ha attribuito alla filosofia della psicologia di James. È chiaro che le divergenze intellettuali e filosofiche rimangono acclarate, ma come sostiene Sanfélix Vidarte il rapporto non è più percepito così criticamente come in passato³⁰⁹. Inoltre Sanfélix Vidarte conferma che è ampiamente riconosciuta, sia prima che ora, la familiarità tra le posizioni filosofiche intorno alla religione tra i due pensatori, rese evidenti nelle formulazioni del cosiddetto primo Wittgenstein³¹⁰.

Questa visione pragmatica della religione, declinata ad un'analisi complessiva degli effetti che essa sarebbe in grado di produrre in determinate coscienze, verrà ora presa in considerazione per chiarire i rapporti con la prospettiva *terapeutica* del *Tractatus*. Un discreto contributo all'azione armonizzante che potesse esercitarsi sulla problematicità dei conflitti etico-esistenziali (io-mondo, etico-empirico) fu ricercata in primo luogo da Wittgenstein nel paradigma dato dalla religiosità.

Come è stato già precedentemente sostenuto, la finalità etica per il *Tractatus* consiste nel raggiungimento della felicità, intesa come forma speciale di armonia. La risoluzione della condizione problematica è l'effetto di una strategia che conduce alla realizzazione di tale

³⁰⁷ L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" ...*, Op. cit., p. 19.

³⁰⁸ Mancano monografie dedicate a questo aspetto, nonostante un considerevole numero di articoli sul tema. Ancora oggi, come linea guida può essere utilizzato il lavoro di R. B. Goodman, *Wittgenstein and William James*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge 2002, in quanto dedica una buona parte dello studio nell'individuazione dell'influenza di James su Wittgenstein in merito al fenomeno religioso.

³⁰⁹ Cfr. V. Sanfélix Vidarte, *Psychologism and the Self*, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX-1 | 2017, p. 4.

³¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

felicità. Ma il campo del trascendente non è soltanto il luogo di potenziali processi di trasfigurazione dei conflitti, è anche un luogo dove il conflitto può farsi più aspro e cupo. Ed è proprio da qui, da questo punto cruciale e di duplice possibilità che si avvia il confronto con l'opera di James, che per quanto si soffermi lungamente sulle inquietudini e il travaglio della vita religiosa, è nettamente sbilanciata nell'illustrare le finalità di essa (la preoccupazione principale dell'uomo per James è la felicità³¹¹, e si dedica a descrivere come essa si concretizzi nella vita del religioso).

Si indagherà quindi se il filosofo viennese potesse aver intravisto, nelle lezioni di James, un'esemplificazione concreta della capacità di indicare significati inattesi e nuove modalità di comprensione. Nel modo di descrivere l'esperienza religiosa del filosofo americano, questi ritrova elementi già sedimentati attraverso personali elaborazioni e attraverso precedenti suggestioni filosofiche e letterarie, ma soprattutto gli si rivela un approccio del tutto nuovo che restituisce integralmente l'umanità dell'esperienza religiosa. Ed è infatti la prospettiva generale stessa in cui James raccoglie le esperienze religiose, ad offrire al giovane Wittgenstein una visione ricca e confortante dell'esperienza religiosa stessa. Di fatto l'opera di James è un'esplorazione antropologica di una determinata possibilità dell'esistenza, che può dar vita a molteplici articolazioni di questa generale possibilità. Una possibilità generale dalla quale si apre un ampio ventaglio di concrete opzioni esistenziali, di vite segnate dalla straordinarietà dell'esperienza religiosa. È importante sottolineare che l'incontro con il *The Varieties of Religious Experience* di James costituisce il primo tassello di un percorso spirituale, che si snoda su vicende biografiche significative, nel quale Wittgenstein, come afferma Merlo³¹², si spinge alla ricerca della parola salvifica. Possiamo affermare quindi che James prepara Wittgenstein alla comprensione del fenomeno religioso. Dopo l'incontro con il testo jamesiano il filosofo viennese inizia un ciclo di letture, circoscritte e ripetute, con a tema il cristianesimo, tra le quali diventa preponderante *Il Vangelo* di Tolstoj. In questo rapido percorso, il giudizio sulla religione, in particolar modo su quella cristiana, viene ribaltato. Come attestano i resoconti di Russell, Wittgenstein passa dal giudizio negativo della religione, al limite dello spregiativo, al giudizio che la vede come unica possibilità di raggiungimento della felicità³¹³. È uno dei primi segnali di un indirizzo verso la religione per una trasfigurazione di inquietudini esistenziali cogenti. Tuttavia, come è già stato anticipato precedentemente, tale percorso ha aperto a Wittgenstein una strada fatta sì di *genuine*

³¹¹ Cfr. W. James, *The Varieties...*, Op. cit., pp. 85-86.

³¹² Cfr. V. Merlo, *In cerca di salvezza: Wittgenstein e la religione*, Edizioni Lindau, Torino 2016, pp. 38-41.

³¹³ Cfr. *Ivi*, p. 19.

esplorazioni nel campo della fede, ma costellata di tentativi *meno* genuini di *conversione*, perlopiù a carattere transitorio. La fede per questi rimase sempre un fenomeno esterno, degno di rispetto e attenzione, non tanto perché incomprendibile da afferrare su un piano intellettuale (perché era consapevole che questo fosse tutt'altro che un limite per gli autentici uomini di fede), ma perché impossibile da abbracciare. Per Wittgenstein sarebbe stato segno di insincerità presentarsi come credente, per il rispetto che aveva del religioso e per il valore che dava all'onestà. Per cui qui non si condivide in definitiva la lettura di Merlo, che vorrebbe riconoscere in questa dimensione esplorativa, transitoria e decisamente eteronoma, un tratto distintivo e permanente della *persona*. Alcune testimonianze, estrapolate dal contesto diretto in cui sono inserite, sono usate in alcuni casi per dar conto di una *certezza* che invece in questo ambito manca completamente. È il caso di una celebre annotazione in cui Wittgenstein parla del sentimento carnale, passionale che anima l'uomo di fede. Il testo è carico di quei riferimenti simbolici della coscienza religiosa cristiana, in particolar modo quelli attinenti alla redenzione della carne³¹⁴, che Wittgenstein ha attinto dalle attente e affascinante letture, che è in grado di restituirle fedelmente poiché ha imparato a *pensare* come un uomo religioso. La prova di ciò è nella premessa a questa descrizione, che spesso viene espunta da chi sostiene la certezza della fede del pensatore austriaco. La misura dell'onestà e del rispetto nei confronti dell'uomo religioso di Wittgenstein è tutta in queste parole.

[...]

E questo è vero: io non posso chiamarlo *Signore*, perché questo non mi dice assolutamente nulla. Potrei chiamarlo "l'esempio", perfino "Dio" – o più esattamente posso capire, se viene chiamato così; ma non posso pronunciare sensatamente la parola "Signore". *Perché io non credo* che egli verrà a giudicarmi; perché *questo* non mi dice nulla. E potrebbe dirmi qualcosa soltanto se io vivessi *del tutto* diversamente.

Che cosa fa inclinare anche me ad avere fede nella resurrezione di Cristo? Io gioco, in certo modo, con questo pensiero. [corsivi del testo]³¹⁵

Qui Wittgenstein non sta parlando delle generali possibilità del linguaggio sensato, è un tema ormai non più al centro dei suoi interessi di studio (siamo nel 1937), ma sta parlando delle condizioni soggettive di senso. Quando dice che non può dare senso alla parola "Signore" si riferisce a se stesso (e per estensione a tutti quelli che *vivono* come lui). Nel rispetto dalla versione kierkegaardiana della fede, Wittgenstein ammette di non sentirsi

³¹⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi...* Op. cit., p. 71.

³¹⁵ *Ivi*, p. 70.

inclinato verso di essa, come se avesse accettato da un punto di vista intellettuale che tale destino dovesse essere propiziato dall'alto. Proprio perché ha compreso che (nel fedele) è la carne a dover essere redenta e non «il mio intelletto speculativo»³¹⁶ che Wittgenstein ammette che è lo stato di gioco (o dubbio) che egli vive, la cagione dell'insensatezza, e che, per essere un credente, dovrebbe invece vivere “del tutto diversamente”. Altrettanto significativamente, e in linea con questa giustapposizione retorica, Wittgenstein dichiara che potrebbe dare un senso alla parola “Dio” (confermando l'investimento eidetico in questo concetto), ma non a quella di “Signore”, parola in uso nelle invocazioni. Siamo di fronte a un tipo di disarmonia che potremmo inquadrare come emblematico e personale caso di non adattamento tra la vita e la forma di vita (religiosa). La preghiera per James e lo sarà poi per Wittgenstein è l'essenza della religione. È lo stesso James a chiarire questo aspetto quando afferma che «la conoscenza della vita è una cosa; occupare effettivamente un posto nella vita, con le sue correnti dinamiche che passano attraverso il suo essere, è un'altra»³¹⁷. Questa distinzione di James è fondamentale per distinguere ciò che spesso si confonde in Wittgenstein: l'affinamento di una sensibilità e di un metodo per l'interpretazione e descrizione del fenomeno religioso, un fenomeno che riguarda la vita, non va assimilato quindi ad un atteggiamento da devoto. Anzi, come afferma sempre il filosofo americano, con una sintesi della sua condizione personale, così vicina a quella di Wittgenstein, chi spicca in questo tipo di conoscenza «potrebbe essere quello che ha trovato maggiori difficoltà ad essere personalmente devoto»³¹⁸.

Tornando alla relazione con le forme di religiosità dischiuse da James, possiamo ipotizzare che molta di questa comprensione intellettuale della coscienza religiosa in Wittgenstein, è dovuta alla lettura del testo del filosofo americano. Con questa Wittgenstein ha appreso una modalità di pensiero affine a quella religiosa. Sappiamo che il primo a denunciare l'influenza della lettura jamesiana nel giovane Wittgenstein, mentre questi era alle prese con la stesura dell'opera, fu proprio Russell³¹⁹, il quale constatò un cambiamento radicale in quel promettente filosofo, verso il quale nutriva molte speranze circa la soluzione di alcuni punti critici del suo programma di ricerca. In realtà fu lo stesso Wittgenstein a

³¹⁶ *Ivi*, p. 71.

³¹⁷ W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 418.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ Nella già citata lettera del 20 dicembre 1919 scritta da Russell a Lady Ottoline, il filosofo britannico riporta il resoconto dei suoi incontri con Wittgenstein, tornato dalla prigionia di guerra. In questa lettera Russell dichiara che ormai Wittgenstein è un “mistico fatto e finito”, e che tutto ebbe inizio con la lettura di *The Varieties of Religious Experience* di James.

comunicare al logico britannico, già nel giugno del 1912, di essere diventato un lettore del testo jamesiano.

[...] Adesso appena ho un attimo di tempo leggo *Le varie forme dell'esperienza religiosa* di James. Questo libro mi fa un *gran* bene. Non sto dicendo che diventerò presto un santo, ma non escluderei che mi aiuti a liberarmi della *Sorge* (nel senso in cui Goethe ha usato questa parola nella seconda parte del *Faust*). [corsivi del testo]

La *Sorge*, termine di cui Wittgenstein attribuisce il senso all'uso che ne fa Goethe nel *Faust*, è traducibile con "Ansietà, Preoccupazione". Ma nelle traduzioni del *Faust*, il termine è tradotto con "Affanno", che nell'opera goethiana è la personificazione dell'inquietudine che attanaglia l'uomo vanaglorioso, nei momenti, inevitabili, di fragilità. Il termine *Sorge*, nell'accezione di cura, è un termine di rilevanza filosofica nel Novecento, per l'uso che ne ha fatto Heidegger, il quale ha operato, come elucida Ardovino, una rilettura del tema in chiave agostiniana³²⁰, che dà risalto ai momenti dell'angoscia e della preoccupazione. L'uso del termine di Goethe esemplifica l'inesorabilità di una spirale emotiva che avvinghia in uno stato di timore e angoscia anche l'uomo più dotato intellettualmente. Griffiths interpreta la *Sorge* come il timore religioso che sopraffà l'orizzonte razionale dell'uomo³²¹. Queste emozioni dalle tinte cupe ci rimandano all'*horror religiosus* di Kierkegaard, allo scandalo della ragione rappresentato dalla vita religiosa. Con questa definizione il filosofo danese tentò di raffigurare la paradossalità e il timore proprio della fede. Ma, come evidenziato nel primo capitolo, Wittgenstein ritrovò nelle pagine kierkegaardiane perlopiù impressioni e tensioni già conosciute in prima persona, vide compiutamente riflesso in queste opere un vissuto interiore lacerato da preoccupazioni di carattere etico e spirituale. Mentre la lettura jamesiana si presenta come un'autentica rivelazione. L'effetto rigenerante messo in risalto da Wittgenstein nella lettera a Russell, è da contrapporre alla cupa coltre, cui si riferiscono Goethe e Kierkegaard, che avvolge l'uomo in preda alla *Sorge*, una condizione esistenziale in cui lo stesso autore del *Tractatus* si riconosce. Di particolare interesse è il confronto tra le "preoccupazioni" rispettive di Russell e di Wittgenstein, un quadro che chiarisce molto sulle incomprensioni tra i due filosofi e che fornisce elementi utili alla delucidazione delle diverse concezioni delle possibilità e ruoli della filosofia. Un episodio, significativo in questa direzione, mostra l'estrema alterità dei due in rapporto al problema filosofico e le sue precipue

³²⁰ Cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 119.

³²¹ Cfr. E. Griffiths, *Ludwig Wittgenstein and the comedy of errors*, in *English Comedy*, M. Corder, P. Holland, J. Kerrigan (a cura di), Cambridge University Press, New York 1994, p. 290.

preoccupazioni: da un lato abbiamo Russell coinvolto nelle preoccupazioni filosofiche conseguenti alla possibilità o meno dell'esistenza della materia e dall'altro l'imperturbabilità di Wittgenstein davanti a questo genere di dilemmi³²². Questo esempio di imperturbabilità del filosofo austriaco, rispetto alle prospettive filosofiche dalle implicazioni più radicali, messo in luce da Bouveresse³²³, è utile analizzarlo in relazione allo stato precario e tormentato che egli manifesta invece di fronte a dilemmi che provengono da tensioni esistenziali. La natura dilemmatica delle inquietudini di Wittgenstein, come quelle in Kierkegaard, non ha a che fare con le preoccupazioni epistemologiche quindi, preoccupazioni alle quali il filosofo austriaco risultava alquanto impermeabile. Non sono preoccupazioni derivanti da ipotetici stati della realtà esterna ad inquietare il giovane Wittgenstein, i quali non hanno implicazioni rispetto al problema della vita, ma preoccupazioni a dimensione soggettiva e di natura esistenziale³²⁴.

La *Sorge* infatti attanaglia Wittgenstein proprio per la sua personale complessità, o duplicità, il salto di Kierkegaard non lo acquieterà, anzi ne intensificherà i tormenti piuttosto che sedarli. Il quietismo nella prospettiva filosofica si giustifica proprio per la capacità che questo avrebbe di far smettere al problema di essere problematico. Tra quietismo e *pace* dei pensieri c'è ovviamente un rapporto di co-implicazione, più avanti, in una fase quietistica decisamente rivista rispetto a quella del *Tractatus*, Wittgenstein tornerà sull'efficacia del metodo quietistico.

La vera scoperta è quella che mi rende capace di filosofare quando voglio, di smettere di filosofare quando voglio. – Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa*.³²⁵

Per Wittgenstein quindi, come per Goethe, la *Sorge* è una trappola, che al momento in cui si innesca, è oltremodo difficile disinnescare. Cosa che tuttavia sembrerebbe riuscirci grazie alla lettura di *The Varieties of Religious Experience*, come se queste pagine riuscissero a snobbare quella cupa coltre che avvinghia l'uomo quando deborda dai limiti dell'esperienza ordinaria. In una conversazione con Drury, risalente all'anno 1929, e riportata da

³²² La vicenda è riportata di nuovo da Russell in uno scambio con Morrell, la lettera datata 23 Aprile 1912 riporta così: «ammette senza difficoltà che se non c'è materia allora nessuno esiste al di fuori di se stesso; ma aggiunge di non sentirsi molto turbato, perché la fisica, l'astronomia e tutte le altre scienze rimarrebbero ugualmente vere».

³²³ Cfr. J. Bouveresse, *Il paradiso di Cantor e il purgatorio di Wittgenstein*, in AA.VV. (a cura di M. Andronico, D. Marconi, C. Penco), *Capire Wittgenstein*, a, Marietti, Genova 1996, pp. 130-149.

³²⁴ Questo in maniera significativa e virulenta nella fase giovanile, ma anche nella fase più matura, dove Wittgenstein non smetterà mai di riconoscere centralità ai problemi etici, considerati preminenti per profondità.

³²⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche...*, Op. cit., p. 71.

quest'ultimo, Wittgenstein tornerà sulla qualità dell'opera di James dichiarando non soltanto che *The Varieties of Religious Experience* gli fu molto di aiuto³²⁶, ma anche che la grandezza, in quanto filosofo, del pragmatista, risiedesse nel suo essere «un vero essere umano»³²⁷.

Come fa notare Goodman³²⁸ una lezione che attrasse particolarmente il filosofo austriaco, al pari livello con la lezione sulla mistica, è quella che James dedicò al fenomeno della conversione. L'autore del *Tractatus* così attratto dall'effetto quietistico del misticismo, dovette essere altrettanto attratto dall'effetto terapeutico delineato da James nei racconti delle esperienze di conversione. La speranza quietistica di vedersi liberato dalla *Sorge*, fu probabilmente sollecitata dai racconti di uomini, a lui familiari, alle prese con angosce esistenziali invalidanti, ma sciolti dai dilemmi nel passaggio della conversione. Qualcosa che probabilmente attese e sperò di rivivere.

Wittgenstein dovette sentirsi significativamente coinvolto da queste pagine, per come James descrisse tali esperienze, così al limite, ma illustrate al contempo in stretta continuità con la dimensione *ordinaria* della vita.

Infatti, difficilmente si può trovare un argomento più chiaro di quello offertoci, senza volerlo, da questo libro (*Treatise on Religious Affections*, di Jonathan Edwards) in favore della tesi che non esista alcun abisso tra i diversi ordini dell'eccellenza umana ma che, qui come altrove, la natura mostri differenze continue, e generazioni e rigenerazioni siano una questione di gradazioni.³²⁹

Questo non deve confondere circa la *straordinarietà* del fenomeno di conversione, perché in esso il soggetto conseguirebbe quello che James definiva lo stato di certezza. E questo stato di certezza, nelle attribuzioni fornite dal pragmatista americano, sembra rispondere alle finalità etiche che Wittgenstein elaborò negli anni della stesura del *Tractatus*, e quindi rispondente alle sue più luminose aspettative di realizzazione dell'etico inteso come felicità ed armonia.

Le caratteristiche dell'esperienza affettiva che, penso, per evitare ambiguità dovrebbe essere chiamata stato di certezza piuttosto che stato di fede, possono essere facilmente enumerate,

³²⁶ Cfr. R. Rhees, *Recollections...*, Op. cit. 145.

³²⁷ *Ivi*, p. 146.

³²⁸ Cfr. R. B. Goodman, *Wittgenstein...*, Op. cit. 47.

³²⁹ Cfr. W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 214.

sebbene sia probabilmente difficile immaginarne l'intensità, a meno di averne fatto personalmente esperienza.

Quella principale è la perdita di ogni preoccupazione, la sensazione che alla fine vada tutto bene, la pace, l'armonia, la disposizione volenterosa ad essere [*willingness to be*], anche se le condizioni esterne rimanessero le stesse. La certezza della «grazia» di Dio, della «giustificazione», della «salvezza».³³⁰

Ma James in pagine precedenti aveva descritto come, per l'uomo con la coscienza a brandelli, divorato dal peccato, la prospettiva del “tutto andrà a bene” può ingenerare in lui (molto più probabilmente) una reazione di tipo opposto, perché tale prospettiva gli sembrerà un'assurdità³³¹.

Esistono solo due modi in cui è possibile liberarsi dall'angoscia, dalla preoccupazione, dalla paura, dalla disperazione, o da altri sentimenti indesiderabili. Uno è che irrompa su di noi soverchiamente un sentimento opposto, l'altro è riuscire esausti per la lotta da dover smettere: così si abbandona, si rinuncia, e *non ci si preoccupa* più.³³²

Probabilmente Wittgenstein attese, in alcuni momenti della vita (in particolar modo nel periodo che va dal 1912, anno della lettera a Russell con riferimento a James e alla *Sorge*, e comprende gli anni di stesura del *Tractatus*) un'esperienza soverchiante, che lo facesse inclinare verso la fede (come per la fede nella resurrezione di Cristo dell'annotazione del 1937), ma molto presto optò per la seconda modalità, quella della lotta, quella che matura nel *mito* dell'uomo nella campana di vetro rossa e nel tema dell'urto della *Conferenza dell'etica*.

Ma il finale stesso del *Tractatus*, e la reazione di Wittgenstein all'opera, porta con sé il tema della rinuncia (argomento già affrontato nel primo capitolo), dell'abbandono a seguito di una lotta, che si è sviluppata sulla faticosa scala delle proposizioni. L'ossessiva ricerca dell'onestà e la propensione al duro lavoro, sono due atteggiamenti, come sottolinea Conant³³³, che descrivono l'impegno filosofico di Wittgenstein. Un impegno che non prevede scorciatoie e che è illustrato sia nel *Tractatus* che nei lavori posteriori. Eppure lo *smettere* di fare filosofia è lo sbocco finale di una tensione agonistica che sembra comunque lasciare il segno. Nel *Tractatus*, attraverso il mistico, la prospettiva dell'abbandono assume quasi un carattere definitivo, tanto è che all'opera consegue un'effettiva interruzione dell'attività

³³⁰ *Ivi*, p. 221.

³³¹ Cfr. *Ivi*, p. 193.

³³² *Ibidem*.

³³³ Cfr. J. Conant, *On Going the Bloody...* p. 130.

filosofica. Mentre in seguito tale prospettiva prenderà la forma di una gestione articolata e continuativa dei passaggi di duro lavoro e di *rinuncia* al filosofare.

Nel *Tractatus*, come è stato già osservato, Wittgenstein prefigura il dissolvimento del problema della vita dopo un lungo travaglio, conseguentemente ad esso, in maniera automatica, la preoccupazione viene abbandonata («[...] after long doubting the sense of life became clear»³³⁴). Un automatismo che però presuppone un salto, infatti la trasfigurazione del problema, indica il superamento dello stadio fattuale («The facts all belong only to the task and not to its performance [*Lösung*]»³³⁵). La risoluzione del problema è di altra natura rispetto al problema, è suggestivo che a questa proposizione segua il già citato enunciato sull'oggettualità del mistico («Not *how* the world is, is the mystical, but *that* it is [corsivi del testo]»³³⁶). James, descrivendo un tipo particolare di uomo che vive nel disagio, nella lotta, enuncia che in esso «ciò che vi è di sbagliato assume un carattere morale, e la salvezza assume una sfumatura mistica»³³⁷, e che quando sopraggiunge lo “stadio della soluzione” egli sentirà di potersi identificare con questa parte di esso che si salva a cui «... *in un certo modo ricorrere come a bordo di nave per salvarsi quando tutto il suo essere inferiore è andato a pezzi nel naufragio* (corsivo del testo)»³³⁸.

Nel *Tractatus* quindi vi è in scena più di una lotta, soprattutto in quelle opzioni teoriche che determinano il campo etico. È il caso della concezione della mondanità in esso presente che scivola spesso nella lotta tra il “mondo” privo di senso e il “mio mondo”, tra la volontà esterna ad esso e l'azione etica che si esercita nel mondo. Questa lotta è dissimulata nella cristallinità dell'espressione delle proposizioni, ma nei *Notebooks*, che è da considerarsi per alcuni segmenti, il materiale grezzo da cui poi viene raffinata la struttura proposizionale dell'opera, tale lotta è allo scoperto. Spesso addirittura c'è un andamento ondivago rispetto a tali opzioni, come se l'autore oscillasse tra le polarità di queste (ad esempio quando Wittgenstein prende in considerazione che Dio *sia* il mondo, e in quanto tale noi dipendiamo da lui, mentre nel *Tractatus* appare Dio esclusivamente come esterno al mondo³³⁹). Oppure

³³⁴ § 6.521. «*Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)*».

³³⁵ § 6.4321. «*Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.*».

³³⁶ § 6.44. «*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern d a s s i e*».

ist.

³³⁷ W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 434.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Notebooks...*, Op. cit. p. 219.

quando il tema della volontà che è “mia”, condizione lungamente sottintesa nelle annotazioni, in quanto la volontà è portatrice dell’etico, a cui però subentra la prospettiva di una volontà esterna al soggetto³⁴⁰; oppure rispetto al tema dell’esperienza, che appartiene invece al mondo, ma che diventa anche “mia esperienza”³⁴¹. È in questo contesto che affiora il duro lavoro e il lungo dubitare tra varie opzioni, che nel *Tractatus*, già addomesticate, abbandoneranno definitivamente la scena della contesa, svanendo.

Tutte le opzioni teoriche riguardanti l’etico che Wittgenstein ha tenuto in seria considerazione nel corso della stesura dell’opera (in primo luogo il concetto di volontà di Schopenhauer e la matrice solipsistica dell’etico di Weininger) e che erano apportatrici di conflitti per relative e reciproche incompatibilità, vengono subimate e abbandonate sull’ultimo piolo della scala delle proposizioni (l’impossibilità di giungere alla giustificazione fondamentale di una rispetto all’altra, non implica necessariamente il nonsenso *totale* di queste opzioni). E il paradigma più prossimo di questa trasfigurazione, sono i modelli esemplificati, nelle lezioni di James, sul fenomeno (e sugli effetti) della mistica e della conversione.

È in questo quadro, e come premessa ad una riflessione conclusiva al capitolo, che diviene importante confrontare la nozione di esperienza di James, secondo la quale il “pensare” e il “credere” rientrano tra i momenti costitutivi di essa, con la versione del *Tractatus*. L’esperienza schopenhaueriana, a sua volta una radicalizzazione della concezione kantiana, deve aver creato più di un conflitto di gestione, a Wittgenstein. Identificabile esclusivamente nell’ambito empirico-fattuale, descrivibile quindi tramite proposizioni naturali, questa mal si rapportava con la possibilità di una “mia esperienza”. In particolar modo la descrizione del fenomeno religioso di James, così inerente tematicamente al problema etico che Wittgenstein vuole risolvere nel *Tractatus*, deve aver costituito un elemento aggiuntivo di complicazioni della questione. La descrizione del fenomeno religioso di James è imperniata sul concetto di esperienza, totale e integrata del soggetto. L’opera stessa e il suo soggetto avanzavano implicitamente la possibilità di descrizione di tale peculiare fenomeno. Attraverso la lettura di *The Varieties of Religious Experience* Wittgenstein venne a confrontarsi con una cornice concettuale, entro cui giudicare l’esperienza, completamente altra rispetto a quella che aveva maturato. Se la nozione di esperienza schopenhaueriana è una

³⁴⁰ Cfr. *Ibidem*.

³⁴¹ *Ivi*, p. 228.

nozione radicalmente *empiristica* in una cornice trascendentale del soggetto, quella jamesiana di *The Varieties of Religious Experience* è fortemente immanentistica. Come elucida Fabbrichesi «il fenomeno d'esperienza è per James pluralmente singolare, per dir così. È una stoffa unica che si dipana in molte fibre; è un piano di *immanenza* in cui si addensano, si mettono in rilievo ora concetti astratti, ora emozioni, ora eventi fisici»³⁴². Non essendo tautologie e né tantomeno proposizioni naturali quelle contenute nel testo jamesiano, la descrizione di esperienze di tali tipologie, ci pone l'interrogativo su come Wittgenstein potesse giudicarle. Ma se è vero che non disponiamo di prove dirette di una giustificazione epistemologica, da parte di Wittgenstein, dell'operazione jamesiana, ovvero non ci è dato sapere se questi giudicasse completamente insensate o meno le proposizioni contenute in *The Varieties of Religious Experience*, è pur vero che, data l'alta stima dell'opera e del suo autore, è chiaro che ne avanzasse, in un senso speciale, la legittimità. In *The Varieties of Religious Experience* il filosofo austriaco scopre un modo di descrivere l'esperienza del soggetto che non ritiene di dover ulteriormente analizzare. L'opera di James non può essere nemmeno paragonata al tentativo di urtare contro il limite proprio delle proposizioni di Kierkegaard o di Heidegger. A costituire un'originalità di approccio è il fatto che James proponesse apertamente, in modo molto familiare al Wittgenstein di una fase più matura, un tentativo di *descrizione* di un'esperienza interna al soggetto da una posizione di *osservazione*, piuttosto che proporre un tentativo di *spiegazione* del fenomeno. La descrizione in questo caso circoscrive un'altra possibile applicazione della strategia quietistica, come viene analizzato in questo studio, in maniera più dettagliata, nel capitolo sul quietismo retorico.

James non vuole *convincere* nessuno, chiarisce che tali esperienze non hanno alcuna autorità epistemica. Nonostante ciò in *The Varieties of Religious Experience* si esplica una potente apertura alle diverse possibilità di senso (in particolar modo nei confronti di quella che si manifesta da una specifica coscienza), che non può aver lasciato Wittgenstein nell'indifferenza. Quando Wittgenstein nel 1937 sosterrà che se lui fosse stato completamente *diverso* avrebbe potuto dar senso a certe credenze, conferma di aver assimilato una delle lezioni fondamentali (sul fenomeno religioso in quanto tale, ma anche sull'esperienza) di James. I giudizi caustici nei confronti della lettura antropologica di Frazer rispetto al fenomeno religioso e a specifiche prassi umane, rappresentano una condanna di un certo modo di interpretare tali esperienze. Le quali possono essere descritte solo attraverso un tipo

³⁴² R. Fabbrichesi, *Esiste la coscienza? Le tesi inattuali di Peirce e James a confronto con la filosofia novecentesca*, Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio/ SFL DOI 10.4396/22SFL2014, p. 158.

di descrizione che mostri di aver compreso la specificità di tali esperienze o prassi. Quando Wittgenstein ammette di non poter fare a meno di *vedere* in maniera religiosa, sta affermando di aver compreso il bisogno di una cornice più adatta entro cui descrivere ed interpretare le esperienze religiose. In un modo ancora più diretto, che va ad approfondire ulteriormente i livelli di senso in gioco nelle formulazioni del linguaggio che provengono da esperienze così diversificate, Wittgenstein annoterà negli ultimi anni della sua attività (1950-1951), dei pensieri molto illuminanti.

Quando uno che crede in Dio guarda intorno a sé e chiede: «Dove proviene tutto quello che vedo?» «Dove proviene tutto?» » *non* esige *nessuna* spiegazione; e il punto essenziale della sua domanda è che essa è appunto l'espressione di quest'esigenza. In questo modo, quel tale esprime un atteggiamento nei confronti di tutte le spiegazioni. – Ma come si rivela quest'atteggiamento in tutta la sua vita? È l'atteggiamento di chi prende sul serio una determinata cosa; ma poi ad un certo punto ben determinato non la prende più sul serio e dichiara che qualcos'altro è ancora più serio.

Così, un tizio può dire che è una cosa, che una certa persona sia morta prima di aver potuto completare una certa opera; e che in un altro senso questo non ha nessuna importanza affatto. Qui le parole si usano «in un senso più profondo».

In realtà, vorrei dire che neanche qui sono importanti le parole che si enunciano o quello che, enunciandole, si pensa; importante è però la differenza che esse fanno in luoghi differenti della vita. come faccio a sapere che due uomini intendono la medesima cosa, quando ciascuno di essi dice che crede in Dio? Ed esattamente la stessa cosa si può dire relativamente alle tre Persone. La teologia, che batte sull'uso di *certe* parole e di certe frasi, mentre ne bandisce certe altre, non rende nulla più chiaro (Karl Barth). Per così dire, gioca con le parole, perché vuol dire qualcosa, e non sa come la si possa esprimere. Alle parole dà senso la *prassi*.³⁴³

Questa annotazione, in questo punto dell'argomentazione, è altamente significativa, per diversi ordini di motivi: a) chiarisce ulteriormente l'infondatezza della spiegazione in determinati contesti di espressione; b) rappresenta una possibile testimonianza di come Wittgenstein, coerentemente con quanto descrive, giunse, nel finale del *Tractatus*, all'abbandono del tentativo di spiegazione di determinate questioni teoretiche avanzate nel corso dell'opera, sospinto da profonde ragioni etiche, alla ricerca della risposta di altre più serie ("...di chi prende sul serio una determinata cosa; ma poi ad un certo punto ben determinato non la prende più sul serio e dichiara che qualcos'altro è ancora più serio"); c) definisce con nettezza lo statuto del senso, legandolo alla prassi (è chiaro che questo aspetto verrà definito soltanto in una fase matura da Wittgenstein, ma i motivi sono già presenti nel

³⁴³ L. Wittgenstein, *Remarks on colour*, G.E.M. Anscombe 1977, tr. it. M. Trincherò, *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 1981, p. 103.

Tractatus, ed è utile sottolineare che questa visione è espressa chiaramente da James in *The Varieties of Religious Experience*).

L'esigenza epistemologica di James è che risulti evidente dal suo studio che le esperienze che presentano caratteri peculiari per singolarità (strettamente individuali) e totalità (comportano modalità di coinvolgimento totale del soggetto), vadano valutate in maniera precipua. Le interpretazioni intellettualistiche, sostiene James, quelle che in stessa misura vediamo espresse con Frazer, sopravvivono sul sentimento religioso, non sono coordinate con esso, «sono non indipendenti da ciò che esso constata»³⁴⁴. Il quietismo di Wittgenstein si eserciterà nel periodo post-*Tractatus* nei vari tentativi di chiarificare l'infondatezza di approcci *superficiali* e *naturalistici* (eccessivamente estrinseci) in campo antropologico (vedi il caso delle ipotesi di sviluppo cronologico delle usanze, ritenuto infondato nella critica al metodo di Frazer³⁴⁵). Il metodo filosofico, per Wittgenstein, prevede un tipo di indagine completamente altro da quello della scienza (non a caso il giudizio quietistico nei confronti del metodo wittgensteiniano, in termini spregiativi³⁴⁶, viene usato da chi riconosce di avere invece un atteggiamento filosofico *naturalistico*), nell'ultima fase della sua attività, impegnato in analisi fenomenologiche, affermerà rispetto all'indagine in campo psicologico, che «la psicologia connette il vissuto con un che di fisico. Noi invece connettiamo il vissuto con il vissuto»³⁴⁷. Secondo questa visione, in questo modo, la prima cade in *errore*, la seconda no.

A dare vita a questa convergenza evidente, soprattutto in termini antropologici, tra i due pensatori, contribuisce probabilmente un'altra, e più generale, visione dell'essere umano. L'autore di *The Varieties of Religious Experience* illustra la sua concezione antropologica, una concezione abbondantemente disseminata nel testo, secondo la quale l'uomo ha un sé che sarebbe composto da una parte più profonda che lo tiene in contatto con le sorgenti vitali più prossime ad esso, attraverso la quale agirebbe in lui una inaggirabile coerenza, e un'altra parte più periferica, che potremmo definire intellettuale, che lo distingue e caratterizza, ma che in potenza può produrre distacco dall'altra. È attraverso un modo di *vedere* obiettivante la forma di vita, che si determina l'allontanamento da quel punto di osservazione che invece sarebbe più idoneo per tentare di descriverla. Per questo motivo per avere una conoscenza della vita

³⁴⁴ W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 373.

³⁴⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro"...*, Op. cit., p. 28.

³⁴⁶ Cfr B. Leiter (a cura di), *The future for philosophy...*, Op. cit., p. 2.

³⁴⁷ L. Wittgenstein, *Remarks...*, Op. cit., p. 84.

(che come tale deve essere integrale) il modello descrittivo deve tentare di *chiarire* il più possibile ciò che costituzionalmente connota la profondità delle pratiche umane (Wittgenstein e James fanno un uso simile della coppia profondo/superficiale, entrambi utilizzano superficiale per intendere la lente obiettivante-naturalistica).

[...] l'uomo ha una duplice natura ed è connesso a due sfere di pensiero, una più superficiale e una più profonda, nell'una e nell'altra delle quali egli può imparare a vivere più abitualmente.³⁴⁸

Il *pragmatismo* di Wittgenstein può essere ricondotto in gran parte, alla importante valorizzazione che ha proposto dei contesti concreti o d'uso, delle dimensioni basilari e primitive del linguaggio, o dei sentimenti profondi (come quelli dell'angoscia qui descritti). Ogni operazione di fondazione in questo ambito rappresenta un tentativo improprio, un'esigenza secondaria, che ingiunge dall'alto, "non coordinata" con la cogenza primaria. Così si esprime James, ad esempio, in merito ai tentativi razionalistici della teologia di fondare il sentimento religioso³⁴⁹, così si esprimerà altrettanto Wittgenstein in merito all'"etica di Schlick".

Schlick dice che nell'etica teologica si danno due concezioni dell'essenza del Bene: secondo l'interpretazione più superficiale, il Bene è bene, perché Dio lo vuole; secondo l'interpretazione più profonda, Dio vuole il Bene perché è bene.

Io penso che sia più profonda la prima concezione: Bene è ciò che Dio ordina. Infatti, taglia la strada a ogni possibile spiegazione del "perché" sia bene, mentre proprio la seconda concezione è superficiale, razionalistica, operando "come se" ciò che è bene potesse essere ulteriormente fondato.³⁵⁰

Nella fase più matura Wittgenstein si dedica ad indagini fenomenologiche e antropologiche, dove è rinvenibile un concetto di esperienza profondamente rivisto rispetto a quello di partenza, esposto nel *Tractatus*. L'analisi sui fondamenti del linguaggio sensato porterà Wittgenstein verso la delucidazione della paradossalità e *infondatezza* di tali fondamenti che, utilizzando le parole di Borutti, il filosofo austriaco «vuole mantenere all'*interno dell'esperienza di senso*, e sottrarre a ogni trattamento normativo. La fondazione del linguaggio sensato non ha a che fare con una legalità esterna, trascendente... ha a che fare piuttosto con il dispiegamento immanente delle possibilità (regolarità) della lingua... il

³⁴⁸ W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 100.

³⁴⁹ Cfr. W. James, *The Varieties...*, Op. cit., p. 371-372.

³⁵⁰ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni...*, Op. cit., p.22.

linguaggio come originaria possibilità di mondo è già politico in quanto è *l'immanenza della forma di vita* (corsivi del testo)³⁵¹. Lo slittamento verso una concettualizzazione dell'esperienza di senso determinata da fattori immanenti, non porterà Wittgenstein, ad un abbandono della strategia quietistica, anzi questa, verrà articolata secondo strategie plurali e applicabili caso per caso³⁵². Una di queste è ben riconoscibile nell'indagine sulle proposizioni cardinali, il fondamento infondato del nostro linguaggio sensato. Rispetto alla cogenza immanente delle pratiche linguistiche e la condizione di ineffabilità che le contraddistingue, Wittgenstein applicherà una strategia quietistica descrivendone l'indicibilità («Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (irragionevole). Sta lì – come la nostra vita»³⁵³). Un altro caso di applicazione di strategia quietistica è quello che si pratica attraverso la descrizione, è quello nell'analisi dei *fatti* antropologici, di fronte ai quali Wittgenstein invita il filosofo a non tentarne la spiegazione («Qui si può solo descrivere e dire: così è la vita umana»³⁵⁴).

La condizione di immanenza era implicita nella concezione del soggetto del *Tractatus*, in quanto la logica, l'estetica e l'etica, erano collocate nello spazio esterno al mondo, e quindi esterno all'ambito dell'esperienza. Era proprio la condizione di immanenza rispetto all'ordine logico, etico ed estetico che rendeva impossibile una loro fondazione e dicibilità. Per cui possiamo affermare che a costituire un problema di compatibilità fu soprattutto il concetto di esperienza (mondana e trascendentale). Il primo modello di visione dell'esperienza integrata e determinata su fattori immanenti che incontrò Wittgenstein, fu quello proposto da James in *The Varieties of Religious Experience*. Questa visione dell'esperienza di senso (interna), che Wittgenstein certamente valutò, in quanto tutta l'opera di James ne è pervasa (dal titolo stesso, e dalla valorizzazione delle esperienze religiose descritte, nella loro concretezza), collise con la posizione di partenza del *Tractatus*, producendo una lotta tra diverse opzioni teoriche. Una lotta dissimulata ma via via più aspra, laddove, a contendersi, erano implicazioni di natura etica. Questa lotta viene poi trasfigurata, da una *esperienza*, quella del mistico (*mystical feeling* § 6.45), che conduce a delimitare, dall'interno, l'etico, nell'unico modo possibile: ovvero abbandonando ogni tentativo di esprimerlo sensatamente. Già in questa soluzione però possiamo ravvisare una prima forma di esperienza di senso immanente.

³⁵¹ S. Borutti, *Wittgenstein impolitico?*, in AA. VV. (a cura di D. Sparti), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 133-134.

³⁵² Nelle modalità in parte evidenziate nel secondo capitolo.

³⁵³ L. Wittgenstein, *Della Certezza...*, Op. cit., p. 91.

³⁵⁴ L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro"...*, Op. cit., p. 19.

Ricorrendo ad un'immagine suggestiva, potremmo sintetizzare, che l'esercizio mistico, in quanto *esperienza*, abbia conseguito come effetto, oltre alla trasfigurazione dell'io, anche il riscatto del mondo e del concetto di esperienza stesso. In seguito Wittgenstein estese l'orizzonte dell'ambito dell'esperienza, per mezzo dell'estensione stessa del suo sguardo, in quanto allargò il campo dell'osservabile alle molteplici attività del linguaggio. Per cui tra i fattori immanenti occuparono un posto speciale le regolarità ordinarie del linguaggio, e per esteso la dimensione sociale in essa cogente. Lo stato di immanenza delle pratiche linguistiche, palesato nelle osservazioni a carattere fenomenologico e antropologico conduce alla stessa ineffabilità, a mutare è la condizione che si vuole mostrare: da un lato l'ineffabile "straordinarietà" dell'etica e del senso trascendente, e dall'altro l'ineffabile "ordinarietà" dei giochi linguistici. L'esperienza di senso immanente è quella in generale della forma di vita, quella religiosa è una forma di vita che Wittgenstein ha imparato ad inquadrare grazie alla lettura di James. Successivamente, e per un più vasto orizzonte abbracciato, ogniqualvolta le riflessioni di Wittgenstein ineriranno la forma di vita, questi metterà in atto la strategia quietista.

Conclusioni

Delucidare il quietismo in Wittgenstein, da un punto di vista interno, può significare approfondire le motivazioni che hanno spinto il filosofo austriaco ad abbracciare, in alcuni determinati contesti problematici, tale registro filosofico. La classificazione del quietismo in *esterno* ed *interno*, avanzata nell'introduzione, è stata funzionale all'argomentazione di questo lavoro, ciò non toglie che essa possa indicare una delle possibilità, di partenza, per mettere in risalto le precipue qualità di tale atteggiamento filosofico in Wittgenstein, attraverso un gioco di contro-riflessi. Questo gioco, però, implica una presa di posizione seria e concreta sulle diverse prospettive e implicazioni che si aprono da tali collocazioni. Una prospettiva interna non accetta di certo che la *rinuncia* che Wittgenstein attua attraverso il quietismo possa essere conseguenza di una pigrizia intellettuale, o di una giustificazione, irrazionale, dell'incapacità di compiere un completo procedimento ipotetico-deduttivo. Non accetta di certo che la soluzione quietistica sia una soluzione extra-filosofica, perpetuata interrompendo il processo di risoluzione filosofica stessa. Piuttosto tenterà di descrivere le ragioni di un malinteso ermeneutico, adducendo degli argomenti in favore della legittimità, filosofica, di questa strategia. Delucidare il quietismo dall'interno, al di là di ogni velleità "esoterica", significa semplicemente tentare di comprendere i molteplici fattori che confluiscano in un atteggiamento filosofico riconoscibile. In questo senso il quietismo può essere presentato come una delle qualità "intelleggibili" del metodo di Wittgenstein, piuttosto che un suo aspetto che esprime assoluta indeterminatezza.

È chiaro quindi che la diversa collocazione induce a prospettare questioni e determinazioni di senso completamente speculari. A parte l'introduzione, e queste

conclusioni, nel lavoro si è escluso il contro-riflesso, in quanto la prospettiva esterna è stata funzionale ad un confronto iniziale per avviare l'argomentazione e lo è per un confronto finale per giungere a delle conclusioni. Ma il lavoro ha avuto come obiettivo preminente quello di riabilitare ad un uso edificante una nozione gravata da pesanti ipoteche, pur soprassedendo su queste.

A tale proposito analizzare il quietismo, come in questo lavoro è stato proposto nel primo capitolo, ovvero sottolineando come confluiscono in esso, oltre a precipue ragioni di carattere logico, anche istanze etiche ed estetiche, ha favorito un riconoscimento di un aspetto rilevante, ovvero che con esso Wittgenstein ha risposto al bisogno di essere pienamente aderente al problema, piuttosto che soddisfare un bisogno di evasione. E questo è risultato poi evidente, sia attraverso l'analisi del quietismo del *Tractatus* che nell'analisi del quietismo degli scritti posteriori. È l'aderenza stessa al problema che ingenera la soluzione quietistica, in quanto con il quietismo si viene ad indicare l'impossibilità di una determinazione di senso delle proprietà essenziali del linguaggio, e l'insensatezza di qualsiasi formulazione dell'etica. Ovvero esso in una prima manifestazione si genera da tentativi di generalizzare le condizioni di senso.

Il Wittgenstein che si occupa di indagini a carattere fenomenologico o antropologico manifesta un bisogno di tentare descrizioni dall'interno dell'esperienza di senso, presentando e tentando una soluzione ai problemi che non faccia uso di procedure estrinseche. Come è stato sostenuto nel secondo capitolo, il bisogno di aderenza in Wittgenstein, in una determinata fase, si è addirittura concretizzato attraverso una ricerca di un metodo e di una espressione, che con capacità mimetica descrivesse precipuamente l'ordinarietà degli usi del linguaggio. In fondo, per Wittgenstein la filosofia non deve fare molto, essa ha un compito molto severo ma allo stesso tempo umile: non deve ricorrere alla spiegazione, perché questa non può che essere superflua e quindi non aderente. Non ha senso per Wittgenstein tentare di spiegare ciò che già è chiaro, o ciò che è già tutto lì davanti. È da questa prospettiva che il filosofo austriaco può concepire il rapporto tra il filosofo e il dominio della sua attività in uno spazio molto ravvicinato, che non ha bisogno, almeno come pretesto, di nessuna intermediazione. È uno dei motivi per cui l'autore del *Tractatus* sosteneva che l'esegesi in filosofia non fosse un'attività *filosofica*. Posizione questa, altamente discutibile e poco condivisibile, ma altamente significativa per interpretare il senso di una prossimità, che Wittgenstein voleva delucidare, in merito al rapporto tra l'azione filosofica e il vasto campo

dei suoi problemi. La filosofia, per Wittgenstein, non deve quindi sopravvenire sul problema elaborando tesi; la filosofia è attività e deve chiarificare. Diverso è il compito della scienza, che attraverso il procedimento ipotetico-deduttivo deve dire qualcosa che ancora non è stato detto. Ecco l'importanza della chiarificazione in filosofia: permettere a ciò che è chiaro di essere chiaro, di mostrarsi da sé.

Nel primo capitolo è stato presentato un quadro delle interazioni tra le diverse istanze (logiche, etiche ed estetiche) che portano al quietismo, sottolineando come queste possano ritenersi sotto certi aspetti autonome. Il tema della *rinuncia* (ad esempio quella che si attuerebbe con il silenzio finale del *Tractatus*) solitamente è trattato dalla letteratura secondaria facendo riferimento alle sole ragioni epistemologiche, come se da queste poi si realizzasse, coerentemente e conseguentemente, anche la rinuncia sul piano etico (etica non formulabile). Ma come è stato chiarito nel capitolo, è possibile rintracciare nel pensiero di Wittgenstein un richiamo alla rinuncia motivato da esigenze etiche, parallelo e autonomo rispetto a quello che poi si esplica sul piano logico. Questo aspetto è stato approfondito nell'ultimo capitolo, dove il problema etico viene considerato nella sua autoreferenzialità. Il problema della vita, in questo capitolo, viene presentato nella sua specificità e nei vari tentativi di Wittgenstein di giungere ad una sua soluzione. Il tema della finalità etica, ovvero il raggiungimento della felicità, è legato alla risoluzione di tale problema. È qui che viene a ripresentarsi la questione del mistico. Il mistico, come sostiene l'ipotesi del capitolo, si può interpretare nella sua *polisemia* se si tiene conto anche delle *preoccupazioni* etiche del pensatore austriaco e se le si articolano con il rapporto con la fede e la coscienza religiosa. Il confronto con la lettura risoluta, in merito alla decifrazione del silenzio finale dell'opera, è stato produttivo al fine di isolare l'elemento terapeutico accluso al misticismo. Tale confronto ha portato ad una discussione sull'insensatezza generale dell'opera. La lettura risoluta però è stata ritenuta eccessivamente letterale al riguardo, e sono stati avanzati argomenti in favore di una individuazione di forme di ambiguità nel testo che non consentono una chiusura inequivocabile del tema. Le letture intense e interessate di autori come Kierkegaard, Tolstoj e soprattutto James, dimostrerebbero un'apertura, da parte del filosofo austriaco, all'abilitazione speciale di significati, significativi entro esperienze interne di senso.

Il confronto con James è stato decisivo per la qualificazione etica (e antropologica) del quietismo. Wittgenstein sostenne a più riprese che *The Varieties of Religious Experience* gli fu molto di aiuto. In questo capitolo si è cercato di interpretare il tipo di aiuto fornito

dall'opera. Esso fu di utilità non soltanto perché fornì al pensatore viennese dei paradigmi pratici di risoluzione al problema della vita, ma soprattutto perché l'opera presenterebbe una modalità descrittiva congeniale alla natura dei fenomeni osservati. L'incontro con tali lezioni propiziò una rielaborazione del concetto di esperienza, che potrebbe essere sfociata nella riabilitazione dei fattori immanenti ad essa nei successivi lavori di Wittgenstein. Al di là dei possibili debiti tra James e Wittgenstein, è di interesse rilevare la convergenza sul modo di *guardare* alle pratiche umane, soprattutto laddove si riscontra un'impossibilità di giungere ad una spiegazione dei fenomeni osservati (quietismo antropologico).

Proprio l'ultimo Wittgenstein e il James di *The Varieties of Religious Experience* rappresentano l'esemplificazione di come si possa comprendere un fenomeno da osservatori esterni (vedi il caso della fede), avvalendosi di una strategia descrittiva in grado di restituire l'esatta condizione dell'indicibilità. Il fenomeno osservato in questi casi deve presentare una caratteristica precipua: deve coinvolgere complessivamente il soggetto di indagine, come nei casi della coscienza religiosa. Pertanto, rispetto all'esternalità, si può concludere affermando che quest'ultima non ingenera necessariamente un'impossibilità di comprensione, come invece accade con il quietismo esterno, ma può colmare la distanza attraverso modalità alternative di rappresentazione. In Wittgenstein, rispetto ai fatti antropologici, ciò si tradurrà in un'attenzione a *vedere* i dati nella loro relazione reciproca (potremmo parlare di un olismo semantico contestuale).

Per quanto riguarda lo stato dell'arte del dibattito, la tesi presenta un carattere di originalità soprattutto nel secondo capitolo, in quanto non si conoscono lavori che evidenzino come alcune propensioni di carattere retorico di Wittgenstein (alcuni hanno messo in risalto aspetti specifici dello stile del pensiero del filosofo austriaco, trattandolo a volte come una forma particolare di reticenza, o di rifiuto della prassi argomentativa) siano riconducibili ad un più generale atteggiamento quietistico. Mentre molte di queste tendenze possono essere meglio interpretate se incluse in una cornice di significato più ampia.

Da un punto di vista esegetico, invece, l'importanza degli studi sul quietismo può rivelarsi molto proficua, al fine di gettare luce su aspetti del pensatore austriaco, sempre suscettibili di adeguamenti interpretativi. Il quietismo offre anche una possibilità, specifica, di valutazione delle discontinuità e continuità nei lavori di Wittgenstein, in un quadro di riferimento unitario, ma ampiamente integrabile ad altri sistemi di lettura.

Concludendo, è altresì indispensabile chiarire che non è stata aperta, con lo studio, una prospettiva quietista, in quanto l'interesse di questa ricerca è limitato all'attività filosofica di Wittgenstein. Tutti e tre i capitoli costituiscono un'indagine specifica sull'inclinazione quietistica del filosofo austriaco; lo studio non ha voluto sottoporsi al problema, come invece fa Leiter nella sua classificazione, dell'individuazione di un carattere *generale* del quietismo stesso. Per come è stato impostato e svolto lo studio, è naturale concludere che una determinazione dei caratteri generali del quietismo, in filosofia, sia un'operazione discutibile. Nonostante ciò, anche se con la tesi viene messa in dubbio una possibile estrapolazione di un atteggiamento generale da un'esperienza filosofica così singolare e concreta come quella di Wittgenstein, molti elementi possono essere di stimolo per una chiarificazione dell'attività filosofica, in determinati contesti di uso. Ed è esattamente la paradigmaticità, non replicabile, del quietismo in Wittgenstein ad indicare possibili strategie filosofiche senza necessariamente alludere ad un programma filosofico. Il quietismo di Wittgenstein, al fine, fa emergere apertamente il *come* si dà un'esistenza filosofica.

Bibliografia

Opere e lettere di Wittgenstein

L. Wittgenstein (a cura di G.E.M. Anscombe, Georg Henrik von Wright, Heikki Nyman), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Basil Blackwell, Oxford 1980, tr. it. Roberta De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, edizione digitale, Adelphi, Milano 2016

L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, Wittgenstein Nachlass, Verwalter 1967, tr. it. di S. de Waal, *Note sul “Ramo d’oro di Frazer”*, Adelphi edizioni, Milano 2006

L. Wittgenstein, *Der Mensch in der roten Glasglocke*, in I. Somavilla (a cura di), *Licht und Schatten*, Haymon Verlag, Innsbruck-Wien 2004

L. Wittgenstein (a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G. Ryle e B. F. McGuinness), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1953, tr. it. M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull’etica, l’estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi Edizioni, Milano 2012

L. Wittgenstein (a cura di L. Perissinotto), *Lettere a C.K. Ogden. Sulla traduzione del Tractatus Logico-philosophicus*, Mimesis Edizioni, Milano 2009

L. Wittgenstein, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando, Roma 1974

- L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, tr.it di A.G. Conte *Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1983
- L. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969, tr. it. di M. Trinchero, *Della Certezza*, Giulio Einaudi editore, Torino 1999
- L. Wittgenstein (a cura di R. Rees), *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford 1964, tr. it. *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, tr. it. di R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Giulio Einaudi Editore, Torino 1999
- L. Wittgenstein, *Remarks on colour*, G.E.M. Anscombe 1977, tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 1981
- L. Wittgenstein (a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees e G.H. von Wright), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 1956, tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1971
- L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, C.G. Luckhardt, Blackwell, Oxford 2005
- L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958, tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000
- L. Wittgenstein, *Tractatus* (Ogden, 1922)
- L. Wittgenstein (a cura di G.H. Von Wright), *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main 1977, tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi edizioni, Milano 1980
- L. Wittgenstein (a cura di B. McGuinness), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and documents 1915-1951*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2008, tr. it. di A. Bottini, *Lettere 1911-1951*, Biblioteca Filosofica, Adelphi Edizioni, Milano 2012

L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge: 1930-1932, From the Notes of John King and Desmond Lee*, Basil Blackwell, Oxford 1980, ed. it. di A. Gargani, *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, edizione digitale, Adelphi Edizioni, Milano 2016

L. Wittgenstein (a cura di C. Diamond), *Wittgenstein's Lectures on The Foundation of Mathematics*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1976, tr. it. di E. Picardi, *Lezioni sui Fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2002

Wittgenstein's Nachlass, The Bergren Electronic Edition, 1988-2000

Letteratura secondaria su Wittgenstein

AA.VV. (a cura di D. Sparti), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000

AA. VV. (a cura di P. Donatelli), *Rileggere Wittgenstein*, Carocci editore, Roma 2010

M. Bastianelli, *Linguaggio e mito in Paul Ernst. Indagine su una fonte di Wittgenstein*, Mimesis, Milano-Udine 2010

M. Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio, Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*, Mimesis Edizioni, Milano 2008

A. Boncompagni, *Wittgenstein: lo sguardo e il limite*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012

J. Bouveresse, *Il paradiso di Cantor e il purgatorio di Wittgenstein*, in AA.VV. (a cura di M. Andronico, D. Marconi, C. Penco), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1996

S. Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, New York-Oxford

- S. Cavell, *Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, 1988
- S. Cavell, *This New Yet Unapproachable America. Lectures After Emerson After Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque 1989
- A. Crary, *Beyond Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007 2010
- C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge MIT 1991
- R. Egidi (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Donzelli Editore, Roma 1996-2002
- P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with A Memoir*, Horzone Books, New York 1967
- R. B. Goodman, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- E. Griffiths, *Ludwig Wittgenstein and the comedy of errors*, in M. Corder, P. Holland, J. Kerrigan (a cura di), *English Comedy*, Cambridge University Press, New York 1994
- Janik, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam 1985
- M. Kremer, «*To What Extent is Solipsism a Truth?*», in B. Stocker (a cura di), *Post - Analytic Tractatus*, Ashgate, Aldershot 2004
- A. Janik, *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Kluwer Academic Pub, Dordrecht 1989
- A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Allan Janik and Stephen Toulmin, 1973, tr. it. U. Giacomini, *La grande Vienna*, Garzanti editori, Milano 1997

- F. Lo Piparo, *Il Professor Gramsci e Wittgenstein*, Donzelli editore, Roma 2014
- N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, Oxford University Press, Biographical Sketch G.H. von Wright, tr. it. B. Oddera, *Wittgenstein A memoir*, edizione digitale, Bompiani, Milano 2014
- D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1999
- B.F. McGuinness, *Wittgenstein: A Life: Young Ludwig, 1889-1921*, Oxford University Press, London 1988, tr. it. R. Rini, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, Il Saggiatore, Milano 1990
- V. Merlo, *In cerca di salvezza: Wittgenstein e la religione*, Edizioni Lindau, Torino 2016
- R. Monk, *How to Read Wittgenstein*, Granta Publications, Londra 2005, tr. it. di G. Rigamonti, *Leggere Wittgenstein, Vita e Pensiero*, Bompiani, Milano 2008
- R. Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, Penguin Books, Londra 1991
- R. Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*, State University of New York Press, Albany 1987
- M. Perloff, *Wittgenstein's Shakespeare*, in AA. VV. (a cura di G. Cianci e C. Patey, Peter Lang), *Will the Modernist: Shakespeare and the European Historical Avant-Gardes*, Londra 2014
- D. Quattrocchi, *Erinnerung e autenticità: l'arte nel pensiero di Wittgenstein*, in AA. VV. (a cura di E. Caldarola, D. Quattrocchi e G. Tomasi), *Wittgenstein, l'estetica e le arti*, Carocci editore, Roma 2013
- P. B. Lewis (a cura di), *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy*, Aldershot, Ashgate 2004

R. Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, Oxford university Press, Oxford 1984, tr. it. di E. Coccia e V. Mingiardi, *Conversazioni con Wittgenstein*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2013

G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, 2007

J. Schulte, *Wittgenstein: An Introduction*, SUNY Press, Albany 1992

M. Schweizer, *Ricerche su inediti relativi al rapporto Sraffa-Wittgenstein*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012

D.G. Stern, B. Szabados, *Wittgenstein reads Weininger: a reassessment*, Cambridge University Press, New York 2004

Riviste e riviste elettroniche

S. Cavell, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, *Inquiry*, vol. 31, no. 3, September 1988

W.J. DeAngelis, *Ludwig Wittgenstein — A Cultural Point of View*, Ashgate Publishing, Aldershot 2007

G. Diotallevi, *Michael Kremer: leggere il Tractatus logico-philosophicus come esercizio spirituale*, rivista elettronica *Dialegesthai*, 2004

P. Ducray, *Wittgenstein, Russell, and Religion*, Books and Ideas, 21 July 2014. ISSN: 2105-3030

R. Fabbrichesi, *Esiste la coscienza? Le tesi inattuali di Peirce e James a confronto con la filosofia novecentesca*, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio/ SFL* DOI 10.4396/22SFL2014

M. Falomi, *Cavell e la «visione wittgensteiniana del linguaggio»*, riv. «Iride», a. XXIV, n. 64, settembre-dicembre 2001

P. Garofalo, *Wittgenstein e l'antropologia. Contro la spiegazione causale e la critica a Frazer*, rivista elettronica Dialegesthai, 2010

R. Kroner, *Ein Blatt aus dem tagebuche unserer Zeit*, in *Vom Messias, Kulturphilosophische Essays*, 1909, tr. it. di L. Ferrari, *Una pagina del diario del nostro tempo*, Babeleonline/print, Europa e Messia, Paure e speranze del XX secolo in eredità, Rivista di Filosofia n. 4, 2008

P.B. Lewis, *Wittgenstein, Tolstoy, and Shakespeare*, *Philosophy and Literature*, 28, 2005

M. Löwy, *Goldmann and Lukács, The tragic world view*, *The Philosophical Forum*, Volume XXin, Nos. 1-2, Fall-Winter 1991-92

S. Oliva, *Il Mistico. Wittgenstein tra logica ed esperienza*, in *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, Società*, rivista elettronica, Roma tre-Press

V. Sanfélix Vidarte, *Psychologism and the Self*, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX-1 | 2017

J. Schulte, *Did Wittgenstein Write on Shakespeare?*, *Nordic Wittgenstein Review*, ISSN 2242-248X, Marzo 2013

H. Sluga, *Subjectivity in the Tractatus*, *Synthese* 56, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland, and Boston 1983

H. Sluga, *What has History to do with me? Wittgenstein and Analytic Philosophy*, *Inquiry*, 41:1, Routledge Taylor & Francis Group, Abingdon 1998

M. Williams, *Kant and Kierkegaard on Faith. In Service to Morality and a Leap for the Absurd*, *Logos*, Fall 2004

Opere e letteratura secondaria

AA. VV. (a cura di A. Ponzio), *Michail Bachtin e il suo circolo. Opere 1919-1930* Bompiani, Milano 2014

N. Abbagnano, *Storia della filosofia. La filosofia dei secoli XIX e XX (dallo spiritualismo all'esistenzialismo)*, Volume sesto, Tea, Milano 2003

Agostino, *Le Confessioni*, IV edizione minima di Città Nuova, Roma 2000

Ar dovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano 1998

G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 1976

R. Bruno (a cura di), *Poesia e filosofia*, Franco Angeli, Milano 2010

R. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003

J. Carrette, *William James's Hidden Religious Imagination. A Universe of Relations*, Oxon 2013

E. Cassirer, *Form und Technik (1930)*, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1931)*, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt (1932)*, tr. it. di W. Heinrich e G. Matteucci, in G. Matteucci (a cura di), *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica – Spazio – Linguaggio*, CLUEB, Bologna 2003

E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Verlag Von Veit & Comp., Leipzig 1898

R. Fabbrichesi, *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, CUEM, Milano 2009

S. Franzese, *Fringes of Religious Experience: Cross-Perspectives on William James's Varieties of Religious Experience*, Berlin 2007

M. Friedman, *A Partying of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Carus Publishing Company, Peru 2000, tr. it. di Massimo Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004

A. G. Gargani, *Fondazionalismo e antifondazionalismo*, Enciclopedia Italiana – VII Appendice (2007)

B. Gramsci, *Lettera a Leo Galetto*, gennaio-febbraio 1918

A. Gramsci, *La lingua unica e l'Esperanto*, «Il Grido del Popolo», 16 febbraio 1918, in A. Gramsci, *La città futura. 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino 1975

H. von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke: Reden und Aufsätze. Entfurdene Gespräche und Briefe. Reisen*, in G. Bemporad (a cura di), *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, Adelphi, Milano 1991

S. Kierkegaard (tr. ing. D. F. Swenson), *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton 1941

S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013

W. James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University, Cambridge (Mass.) 1978

W. James, *The Varieties of Religious Experience. A study in Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1985, tr. it. di P. Paoletti, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 2009

- A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973, tr. it. di U. Giacomini, *La grande Vienna*, Garzanti editore, Milano 1997
- I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 2010
- B. Leiter (a cura di), *The future for philosophy*, Oxford UP, Oxford 2004
- G. C. Lichtenberg (a cura di A. Verrecchia), *Lo scandaglio dell'anima. Aforismi e lettere*, Bur, Milano 2009
- A. Loos, *Ins Leere gesprochen Trotzdem*, Verlag Herold, Wien-München 1962, tr. it. di S. Gessner, *Parole nel vuoto*, Adelphi, Milano 1972
- G. Lukács, *Die Seele un die Formen*, Ferenc Jànossy, tr. it. S. Bologna, *L'anima e le forme*, SE, Milano 2002
- G. Lukács, *Eszttékai Kultura*, *Cultura Estetica*, tr. it. di M. D'Alessandro, Newton Compton Editori, Roma 1977
- G. Lukács, *Frühe Schriften Asthetik (1912-1918)*, György Lukács, tr. it. L. Coeta, *Filosofia dell'arte (1912-1918). Primi scritti sull'estetica*, Sugar editore & C., Milano 1971
- L. A. Manfreda, *Aporie del simbolo. Saggio su Otto Weininger*, Liguori Editore, Napoli 1995
- K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969
- E. Matassi (a cura di), *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011

G. Moretti, *Heidelberg Romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia 2013

S. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London and NY 1990

E. Rocca, *L'Antigone di Kierkegaard o della morte del tragico*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia: Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Roma 2001

B. Russell, *Portraits from memory, and other essays*, G. Allen & Unwin, London 1956, tr. it. di R. Pellizzi, *Ritratti a memoria*, Longanesi, Milano 1969

F. Schiller, *Über Naive und Sentimentalische Dichtung*, tr. it. di E. Franzini, W. Scotti, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, SE, Milano 2005

V. Segreto, *Sfera del comune ed eccedenza del linguaggio*, in *Linguaggio, comunità, contingenza*, Mimesis Edizioni, Milano 2016

F. Stadler (a cura di), *The Vienna Circle and Logical Empiricism: Re-evaluation and Future Perspectives*, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands 2003

B. R. Tilghman, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View From Eternity*, Macmillan, Houndsmille and London 1991

L. Tolstoy, *Shakespeare and the Drama*, in *Recollections and Essays*, Oxford University Press, London 1937

C. Vinti, *Epistemologia e persona: dittico su Polanyi e Bachelard*, Armando Editore, Roma 2008

F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis, Aus dem Nachlass*, Oxford 1967, tr. it. di S. de Waal, ed. it. a cura di L. Perissinotto, L. Wittgenstein, *Colloqui al "Circolo di Vienna"*, Annotati da Friedrich Waismann, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011

O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, tr. it. di G. Fenoglio riveduta e corretta da F. Maccabruni, *Sesso e carattere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012