

La filosofia come terapia, saggio su Wittgenstein

Marino Rosso

Un pagina “wittgensteiniana” in Epicuro

È da riflettere intensamente anche su questo: il tempo non è da indagare come tutte le altre proprietà che noi indaghiamo¹ nei corpi ad esse soggiacenti, riconducendole alle prenozioni manifeste in noi stessi; invece è da ponderare l'evidenza stessa [esterna] secondo cui parliamo del molto o del poco tempo, informando gli altri² di questo come ci è congenito. E le espressioni ordinarie, in quanto migliori, non sono da cambiare, anzi, si devono usare precisamente quelle che intorno a tale evidenza ci sono. Né si deve predicare di questa peculiarità qualcos'altro come se avesse la sua stessa essenza (perché alcuni fanno proprio questo), ma si deve tener conto soprattutto di ciò a cui la congiungiamo e con cui la misuriamo, perché non occorre dimostrare, ma solo considerare che noi la congiungiamo ai giorni e alle notti e alle loro parti, e altrettanto alle passività e alle impassibilità, ai movimenti e alle stasi, intuendola come una peculiare accidentalità in tutte queste cose, sulla base della quale parliamo di tempo.

Epicuro, *Lettera a Erodoto*, 72-73

In questo brano di lettera, Epicuro è chiaramente preoccupato per la possibilità che un certo Erodoto, suo discepolo, trovi qualcosa di enigmatico a proposito del tempo, qualcosa che suggerisca aspetti nascosti e inquietanti. Dovevano passare molti secoli prima che Agostino scrivesse le famose pagine delle *Confessioni* sulla paradossalità del tempo, eppure non si andrà molto lontani dal vero assumendo che

Epicuro abbia di mira perplessità disorientanti di quella specie: per esempio, il pensiero che il passato non è più e il futuro non è ancora, dunque la sola realtà autentica è la lama del presente, estesa quanto si vuole ma senza il benché minimo spessore, come i piani di cui parlano i geometri; senza dire che in questo pensiero non potremmo riposare, dato che una tale lama dovremmo pensarla in perenne mutamento, dunque avremmo anche il *suo* passato che non è più e il *suo* futuro che non è ancora, dunque una lama della lama, e così via senza requie. Contro incubi analoghi a questo, si può essere certi, Epicuro raccomanda al suo discepolo di evitare le teorie dei filosofi e i loro termini tecnici e attenersi alle comuni espressioni come *molto tempo*, *poco tempo*, e senza dubbio *ieri*, *stanotte*, *tra un'ora*, *adesso*, e tutte le altre di quest'area lessicale, che usiamo quotidianamente senza avvertire il minimo problema.

Nonostante il timbro classico e il lessico idiosincratico del Giardino, soprattutto nonostante che Epicuro, come ogni antico, non riesca a compiere se non nel modo più impacciato il gesto che Quine battezzò "ascesa semantica", cioè il passaggio dal parlare le parole a parlarne, credo che nessun lettore del cosiddetto "secondo Wittgenstein" possa mancare di trasalire leggendo questa pagina. Nei paragrafi 50-56 del dettato inglese dell'anno accademico '34-'35, conosciuto come *Brown Book*, Wittgenstein affronta precisamente il problema filosofico del tempo e si mostra molto preoccupato per i paradossi che ne possono nascere:³ suggerisce un ritorno alle espressioni quotidiane di argomento temporale, anzi, come vedremo nell'ultima parte di questo saggio, escogita una tecnica di deflazione del problema che potrebbe gettare molta luce sul brano di Epicuro, di cui quei paragrafi potrebbero essere proposti come un geniale commento.

Dato che si può tranquillamente escludere una sia pur indiretta e lontana conoscenza di Epicuro da parte di Wittgenstein, ci si può chiedere se la convergenza spontanea dei due filosofi sia da accantonare come una mera curiosità. Sembra imporsi una risposta del tutto contraria: per Wittgenstein come per Epicuro la buona filosofia è una lotta contro l'umana sofferenza. A prima vista, i due filosofi sembrano troppo differire per due ragioni: mentre Epicuro combatte ogni forma di nostro disagio che riesce a identificare, Wittgenstein sembra occuparsi soltanto di quella specialissima sofferenza che è la

perplessità filosofica; inoltre, Epicuro impiega una dottrina filosofica, l'atomismo, mentre per Wittgenstein la buona filosofia dovrebbe essere un'attività di chiarimento, non un'impresa teoretica, dovrebbe produrre non enunciati di filosofia, ma solo la sparizione delle perplessità filosofiche. Tuttavia, se ci si ferma a questo, si perdono di vista due aspetti molto peculiari: da un lato è manifesto che la filosofia degli atomi e del vuoto, che accoglie spazio e tempo come perfettamente ovvî, non ha risorse contro i paradossi della temporalità, per cui Epicuro passa spontaneamente, e forse non se ne accorge nemmeno, dal teorizzare come atomista al chiarire e raccomandare come un anacronistico "filosofo del linguaggio ordinario"; dall'altro lato, nonostante le ripetute, enfatiche valutazioni d'autore,⁴ la filosofia di Wittgenstein, *in tutte le sue fasi*, è ben lontana dal confinare se stessa allo scioglimento di garbugli linguistici conosciuti tradizionalmente come "problemi filosofici": è nella sua intenzione immanente, anche se mal riconosciuta, avere influsso decisivo su niente di meno che lo stare al mondo di chiunque.

Pertanto Epicuro non avrà da offendersi se per ora consideriamo esaurito il compito illustrativo che gli abbiamo assegnato, e attendiamo al pensiero del primo Wittgenstein per indagarne la natura e l'efficacia di farmaco: dopotutto questo vorrà dire presentare un grande filosofo come suo tardo, anche se ignaro e recalcitrante, prosecutore.

L'apprensione silenziosa

Con i *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead (1910-1913) la logica simbolica si presentò al gran mondo dell'intellettualità come un edificio imponente e come un dono del tutto inaspettato dopo la lunga serie di secoli nei quali la logica sembrava sostanzialmente ferma alla sillogistica di Aristotele.⁵ Chi direbbe che il salto qualitativo fosse dovuto a una nuova, stupefacente ontologia? Eppure si può essere certi che fu proprio così: all'origine dell'intera logica di Russell è la convinzione che *ogni* settore della realtà intorno al quale si possa dire qualcosa di vero o di falso si rivela costituito da questi tre tipi fondamentali di entità: cose, proprietà di cose, relazioni tra cose. Di qualsiasi argomento noi parliamo secondo verità o falsità, dalla mate-

matica alle scienze naturali alla storia alla psicologia, alla teologia, a qualsiasi disciplina ci venga fatto di nominare, per tacere dei discorsi informali e quotidiani, al fondo del nostro dire stanno queste due operazioni: attribuire una proprietà a una cosa o un relazione a due o più cose. Certo, poi, la faccenda si complica, perché possiamo negare gli enunciati così ottenuti o combinarli in enunciati più complessi tramite operatori come “e”, “o”, “se”; possiamo attribuire una proprietà a ogni cosa o negarla di ogni cosa; possiamo negare a loro volta gli enunciati complessi così ottenuti e combinarli tra loro o con gli altri enunciati ottenuti in precedenza, e così via e così via in una progressione alchemica dove ogni nuovo prodotto finisce nel calderone con i prodotti precedenti per poter essere ingrediente di nuovi prodotti ancora. Una molteplicità che cresce indefinitamente su se stessa, ma in modo perfettamente chiaro e dominabile, sempre sulla base elementare dell’attribuire proprietà a singole cose, o relazioni a coppie, triple, quadruple, ecc. di cose. Per essere ancora più espliciti, di qualsiasi argomento noi parliamo gli enunciati più elementari del nostro dire avranno invariabilmente una di queste forme logiche: P^1x , P^2xy , P^3xyz , e così via; dove, rispettivamente, si attribuisce una proprietà monadica P^1 a una cosa x , una relazione diadica P^2 a due cose x e y , una relazione triadica P^3 a tre cose x , y e z , e così via. E ogni nostro dire avrà una di tali forme o una forma tratta dall’infinito calderone alchemico di cui sopra. Un bel progresso rispetto alla logica tradizionale, dove sostanzialmente le uniche forme logiche identificate erano queste: tutti gli S sono P , nessun S è P , qualche S è P , qualche S non è P ; dove S e P sono proprietà monadiche.

Ma occorre dissipare un equivoco ancora diffuso tra chi ha in sospetto ogni sorta di matematizzazione: le forme logiche russelliane non sono una goffa e sterile stenografia del linguaggio naturale. La sillogistica di Aristotele permette di stabilire se sia valido o no un ragionamento come questo: “non tutti i dinosauri sono estinti, dato che gli uccelli sono dinosauri e non tutti gli uccelli sono estinti”, senza minimamente considerare il contenuto dei concetti in gioco. Basta formalizzare premesse e conclusione entro le forme aristoteliche di cui sopra e applicare certe regole precise, anch’esse formulate da Aristotele: si constata che la pura e semplice forma di quel ragionamento garantisce che dalle premesse segue la conclusione. Ebbene, un ana-

logo risultato fu ottenuto dalla logica russelliana per qualsiasi dimostrazione, per quanto complessa, fosse mai stata costruita in qualsiasi ambito delle matematiche allora esistenti. In realtà fu offerto un nuovo e potente criterio della validità di un ragionamento qualsiasi che da certe premesse tragga una certa conclusione: se premesse, conseguenze intermedie e conclusione possono essere formalizzate entro le forme russelliane e se i passaggi rispettano le regole di derivazione anch'esse stabilite da Russell e Whitehead, così precise che una macchina può verificare se sono state rispettate o no, allora il ragionamento è valido in virtù della sua pura e semplice forma; qualsiasi mondo possibile inveri premesse di quella forma invera la corrispondente conclusione di quella forma.

Una tale semplicissima e potente complessità fece colpo sul giovane Wittgenstein, discepolo di Russell, che dovette chiedersi che cosa ci fosse sotto. I documenti che possediamo indicano chiaramente che il discepolo fu ben presto persuaso e come incantato dall'ontologia del maestro, tuttavia rimaneva un problema: perché le formuline russelliane funzionano così bene? Rispecchiano la forma della realtà, d'accordo, ma in che senso e fino a che punto? La risposta del giovane Wittgenstein, che sopravvive nel *Tractatus*, è quasi infantilmente semplice, ma richiede una notevole concentrazione per essere colta.

Conviene partire da un esempio concreto: Russell, che teneva enormemente al riconoscimento ontologico delle relazioni accanto a cose e proprietà come antidoto al detestato monismo tardo-hegeliano di Bradley, annotava volentieri una relazione diadica tra due cose *a* e *b* con l'icastica formulina *aRb*. Per maggiore chiarezza, conviene prendere in considerazione una frase autentica del linguaggio naturale che abbia tale forma, per esempio

Laura amava Petrarca

dove la scelta di un enunciato problematico al posto dell'indiscusso *Petrarca amava Laura* ha uno scopo preciso. Proprio perché ognuno sa che Petrarca amava Laura, leggendo *Petrarca amava Laura*, ci si può illudere di vedere, come attraverso un telescopio temporale puntato sul Trecento, Petrarca stesso in atteggiamento amoroso verso Laura stessa, mentre leggendo *Laura amava Petrarca* ci si rende conto di

stare guardando non in un telescopio, ma in un visore, che presenta un'immagine artificiale. Detto in modo quasi altrettanto immaginoso, accogliendo tale enunciato la mente non dimentica all'istante le parole che sta captando, illudendosi di approdare alla realtà stessa, ma è obbligata a rendersi conto che proprio la successione di parole *Laura amava Petrarca* le sta rappresentando una situazione che forse non si attuò mai. Questo stadio di non totale oblio delle parole di cui si sta fruendo è un gradino necessario verso una più completa ed esclusiva attenzione ai segni in quanto segni, indispensabile per comprendere la singolare prospettiva del giovane Wittgenstein. Con un estremo oltraggio alla semantica, proviamo a fissare l'attenzione sull'esemplare della frase *Laura amava Petrarca* stampato qui sopra al centro della riga altrimenti vuota, proviamo a guardarlo come se fosse una successione di tre scarabocchi. Non dovrebbe essere così difficile, dato che senza dubbio è anche quello. Abbiamo lo scarabocchio *Laura* e lo scarabocchio *Petrarca* separati solo dallo scarabocchio *amava*. A rigore, questa descrizione varrebbe anche per un esemplare di *Petrarca amava Laura*, per cui dobbiamo affinarla e aggiungere che lo scarabocchio *Laura* precede, mentre lo scarabocchio *Petrarca* segue, lo scarabocchio *amava*. La banalità di questi rilievi è irritante, ma è innegabile che in *Laura amava Petrarca* come pure in *Petrarca amava Laura* i due scarabocchi *Laura* e *Petrarca* sono legati dalla relazione di essere separati soltanto dallo scarabocchio *amava*, ma tale relazione li lega in due modi diversi nelle due diverse successioni di scarabocchi. A ogni modo, com'era da aspettarsi, anche in tali successioni vediamo confermata l'ontologia universale: ecco due cose legate da una relazione, sia pure in due diversi modi.

Veniamo finalmente al punto: lo scarabocchio *Laura* è una cosa tra le più umili di questo mondo, ma si vede assegnare una parte prestigiosa, la parte di *Laura*, e ovviamente anche lo scarabocchio *Petrarca* è lì in una parte prestigiosa! E con questo non è terminato l'elenco degli attori e dei personaggi, perché anche la relazione di essere separati solo dallo scarabocchio *amava* è una relazioncina tra le più umili, ma è lì per impersonare nientemeno che la relazione di amare, l'amore: la impersona in un senso ben preciso, nel senso cioè che se uno scarabocchio precede e un altro segue lo scarabocchio *amava*, e il primo sta per l'entità A e il secondo per l'entità B, questo deve rappresenta-

re che A amava B. Per strano che possa sembrare, le due successioni di scarabocchi *Laura amava Petrarca* e *Petrarca amava Laura* si rivelano due scene di teatro dove tre umilissimi attori recitano in tre grandi ruoli. La sola differenza, che è perfettamente esterna alle due scene in quanto tali, è che nella realtà la relazione di amare lega Petrarca a Laura esattamente come, nella scenetta *Petrarca amava Laura*, la relazione di essere separati solo dallo scarabocchio *amava* lega lo scarabocchio *Petrarca* allo scarabocchio *Laura*; mentre è molto dubbio che l'analogo valga per la scena *Laura amava Petrarca*. Ma non sarà sfuggita al lettore una dissonanza: dopotutto anche lo scarabocchio *amava* è una cosa come gli altri due scarabocchi, quindi nelle due scene, a rigore, figurano tre cose, legate tra loro dalla semplice relazione di successione. Com'è che lo scarabocchio *amava* è umiliato a essere un mero generatore di una relazioncina tanto complicata quanto banale tra gli altri due? Non sarebbe più semplice dire che a recitare la parte della relazione di amare è proprio lo scarabocchio *amava*? Per il giovane Wittgenstein dire così è la colpa originale che ha sempre impedito la comprensione della natura del linguaggio, che nel suo fondo elementare è teatro, scena, rappresentazione, dove, parlando in modo semplificato, «un nome sta per una cosa, un altro per un'altra cosa e tra loro sono collegati [da una relazione tra segni, che a sua volta sta per una relazione extralinguistica]:⁶ così il tutto – come un quadro vivente – rappresenta uno stato di cose elementare» (*Tractatus*, 4.0311). Solo una relazione può stare per una relazione, come solo una cosa per una cosa e solo una proprietà per una proprietà. Potremmo decidere che la semplice relazione del figurare un nome subito prima di un altro deve stare per la relazione di amare, per cui una configurazione come la seguente

Laura Petrarca

sarebbe un esatto equivalente dell'attuale *Laura amava Petrarca*, ma ci troveremmo subito in grave carenza di relazioni da ingaggiare come attrici a cui affidare la parte di altre relazioni. È inevitabile costringere delle cose-scarabocchio al ruolo servile, sui nostri palcoscenici, di generatori di relazioni, che sono le attrici autentiche.

Senonché, a quel punto, Wittgenstein dovette accorgersi della situazione paradossale in cui si era impaniato. È molto probabile

che illuminante in questo senso sia stata la noticina numero otto a piè di pagina dell'articolo di Gottlob Frege *Concetto e oggetto*, oggi un classico e allora noto a pochissimi, ma senza dubbio al discepolo prediletto di Russell, il quale era a sua volta uno dei rarissimi estimatori dell'isolato filosofo di Jena. In quella noticina, Frege lamentava che una caratteristica del nostro linguaggio ci costringe a durezze che sembrano autocontraddizioni, come quando, in sede di analisi grammaticale, a proposito della frase "questa rosa è rossa" diciamo: "il predicato *è rossa* appartiene al soggetto *questa rosa*". Qui le parole "il predicato *è rossa*" – osserva Frege – sono *soggetto*, non predicato: proprio chiamando "predicato" quel predicato «rauben wir ihm diese Eigenschaft [lo depre diamo di questa proprietà]». A ben considerare, Frege è incorso in una svista, dato che il soggetto della nostra frasetta di analisi grammaticale è l'espressione "il predicato *è rossa*", cioè un designatore dell'espressione *è rossa*, non questa espressione stessa, ma è verosimile che il giovane Wittgenstein abbia intravisto in questo una potenziale e fatale smentita alla sua teoria del linguaggio come rappresentazione: se un designatore non è altro che un attore nella parte del designato, come è possibile che in una scena fedele alla realtà come la nostra frasetta di grammatica il designatore di un predicato figuri come soggetto? In realtà, secondo la teoria di Wittgenstein, entro la frase *questa rosa è rossa* il segno *è rossa* funge da generatore di una proprietà contingente posseduta dal segno *questa rosa*, esattamente come in *Laura amava Petrarca* il segno *amava* funge da generatore di una relazione contingente tra i segni *Laura* e *Petrarca*. Dicendo "il predicato *è rossa* appartiene al soggetto *questa rosa*", siamo forse ligi a una disciplina superficiale e ingannevole come la convenzionale grammatica, ma se ci preme la forma logica della frase, è perfettamente inutile che noi parliamo dell'espressione *è rossa*, dato che non essa è in scena come attrice, ma la proprietà che essa genera, posseduta in scena dall'espressione *questa rosa*, cioè la proprietà di precedere immediatamente l'espressione *è rossa*. Le nostre parole di analisi grammaticale "il predicato *è rossa*" sono un pessimo, anzi, mancato designatore dell'autentico predicato, che è quella proprietà. – Purtroppo lo stesso biasimo vale irreparabilmente per il designatore che abbiamo appena finito di usare, l'espressione "quella proprietà", nonché per il più elaborato

“la proprietà di precedere immediatamente l’espressione è *rossa*”. Ognuno di questi presunti designatori è una cosa, un segno-cosa non una proprietà di segni!

Appare così in piena luce una rimarchevole caratteristica della posizione wittgensteiniana di quel tempo, conservata, come si è detto, nel *Tractatus*: l’esigenza di condividere un’intuizione di una chiarezza e semplicità quasi infantili, che tuttavia non può essere espressa senza essere grossolanamente disattesa. Enunciando che solo una cosa può stare per una cosa, come solo una proprietà per una proprietà e una relazione per una relazione, sembro smentire nel modo più aggressivo e comico il mio stesso enunciato. Eppure ciò a cui il mio enunciato allude è lì davanti a noi, in piena luce, in piena chiarezza e articolatezza, ma ... posso unicamente additarlo in silenzio. E dovrebbe essere chiaro che quest’ultima frase è essa stessa un goffo tentativo mancato di eludere la difficoltà. E anche *quest’ultima* frase. E così via. Ovviamente nessun discorso è un buon succedaneo del silenzio. È quello che Wittgenstein ci fa notare nel finale del *Tractatus*, dove avverte che tutto il suo scritto è una plateale autosmentita e le sue proposizioni sono da gettar via come una scala che è solo di ingombro una volta usata. Ma usata per che cosa? Appunto per arrivare all’apprensione silenziosa dei caratteri fondamentali del mondo e del linguaggio – si è portati a dire, offrendo un altro cattivo succedaneo del silenzio.

Il carattere di *medicina mentis* di questo stile e processo di pensiero è inconfondibile. Si pensi alla pena che una persona appassionata di musica potrebbe provare per la sua incapacità di ascoltare un brano senza che nella sua mente risuoni un costante commento verbale di vario senso; si pensi al sollievo di quella persona se potesse trovare una via per tacitare quel commento, ben lontana da un iterato e inefficace, per non dire dannoso “non devo commentare! non devo commentare!” Il risultato sarebbe, nientemeno, l’ascolto *tacito, pieno, incontaminato*, della musica stessa. Fuori dell’analogia, le pene a cui ogni essere dotato di linguaggio è soggetto, per le perplessità interminabili e inconcludenti dell’ontologia e della semantica, sono guaribili, secondo il primo Wittgenstein, attraverso le estrinsecazioni del *Tractatus* che si autosmentiscono, e il risultato è ... se solo si potesse dire così ... l’assistere al puro accadere del mondo e alla sua per lo più infedelissima rappresentazione sui palcosce-

nici del linguaggio, *anche alla propria*; un assistere massimamente lucido, ma senza ontologia, senza semantica, e senza il precetto neopositivista di abbandonare il nonsenso, precetto che, per tornare all'analogia, insieme all'importuno commento verbale rischia di sopprimere l'ascolto della musica. Un assistere silenzioso, dunque, estremamente difficile da ottenere e mantenere, perché quel silenzio sarebbe non solo della bocca che parla e della mano che scrive, ma della mente che anticipa voce e scrittura.

«... come per l'aggiunta o la caduta di un senso»

Ogni manuale di storia della filosofia ci fa sapere che il primo Wittgenstein opera una fondamentale distinzione tra ciò che può essere detto e ciò che non può esserlo, ma «si mostra». Come si è visto, la terminologia è appropriata: non si può dire senza immediata autosmentita come funziona, alla sua base, la rappresentazione linguistica, ma come funziona è lì davanti a noi, senza segreti, senza oscurità. Nel *Tractatus* questa distinzione è fatta valere in primo luogo per guarire dai mali di testa del tipo “quid est veritas?”, ma l'azione terapeutica non si ferma lì e non potrebbe, dato che il teatro del linguaggio, per sua costitutiva natura, può mettere in scena unicamente *situazioni*, che possono differire anche drammaticamente dalla realtà com'è di fatto, ma che non possono mai essere “a tesi”, mai avanzare un giudizio di valore di qualche tipo; la loro forma è strettamente questa: “le cose stanno così e così”. Che ne è, allora, dei cosiddetti valori? Sono una nostra vana pretesa, da rappresentare fedelmente come tale, ma incompatibile con l'apprensione silenziosa e l'assistere lucido al mondo e al linguaggio? Coerente o no, la risposta del *Tractatus*, è negativa: la sfera dei valori è rigorosamente indicibile, ma si mostra. Dove si mostra? In questo: «*che* il mondo è», ovviamente contrapposto a «*come* il mondo è». Vale la pena di soffermarsi a lungo su questo tema.

Viene qui in luce un aspetto interessante del *Tractatus*. Wittgenstein, in una anche troppo citata lettera⁷ dove presentava la sua opera al direttore della rivista austriaca “Der Brenner” proponendogli di pubblicarla, giustificava la sua richiesta con una notevole interpreta-

zione d'autore, secondo cui il senso del libro è «etisch [etico]», dove questo termine sarebbe traducibile, nella terminologia che oggi si preferisce, con l'aggettivo *morale*, inteso nel senso più alto e profondo. Ma il direttore della rivista si sarebbe meravigliato leggendo i quaderni da cui il *Tractatus* era stato integralmente estratto, dove a una data avanzata come il 6 luglio 1916⁸ Wittgenstein ammette con se stesso: «Nell'ultimo mese ho avuto colossali strapazzi. Ho riflettuto a lungo su ogni cosa possibile, però stranamente [«mekwürdigerweise»]: si potrebbe anche tradurre «curiosamente»] non riesco a stabilire una connessione con i miei ragionamenti matematici»,⁹ e proprio l'11 giugno del '16 era comparsa nelle pagine destre, dedicate alla filosofia, la *prima* riflessione di carattere esplicitamente morale. È vero che nelle pagine sinistre si leggono continue esternazioni infantili di autorimprovero e di preghiera, richieste di perdono o di aiuto, o lodi e ringraziamenti «a Dio», scritte in un non meno infantile codice dove al posto della “a” figura la “z” e viceversa, e così via lungo tutto l'alfabeto, ma quelle note sono eminentemente irriflesse, tracciate da una personalità immatura e vulnerabile, che ha in comune con il filosofo della logica delle pagine destre un corpo sofferente e un taccuino su cui scrivere, ma non certo la mente indagatrice, concentratissima e lucida.¹⁰ Nell'agosto-settembre del '14 era avvenuto l'incontro di Wittgenstein con la sintesi e riduzione dei Vangeli operata da Tolstoj, un evento di importanza decisiva per il suo modo di stare al mondo e per lo sviluppo del suo pensiero. Due anni più tardi, il 2 agosto del '16, poteva annotare in una pagina destra che la sua indagine si era estesa «dai fondamenti della logica all'essenza del mondo». Ma era riemersa, a quel punto, una lettura archetipale del giovanissimo Wittgenstein, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, con l'assoluto primato che l'opera riserva alla mistica dell'Occidente e dell'India, non ben distinte tra loro. Senza dubbio per questa via è pervenuto nel testo dei nominati diari filosofici, quindi nel *Tractatus*, l'aggettivo «mystisch [mistico]» e il corrispondente sostantivo neutro con articolo: «das Mystische [il mistico, nel senso in cui la lingua italiana ammette l'espressione *il sacro* come sostantivazione dell'aggettivo *sacro*; si potrebbe tradurre anche con *la dimensione mistica*]». Ma non si tratta di mera conoscenza di seconda mano, dato che conosciamo per certo la predilezione di Wittgenstein per l'o-

pera poetica di Angelus Silesius, erede della grande mistica tedesca di Meister Eckhart e dei suoi continuatori. Tuttavia, come spesso e forse sempre accade con Wittgenstein, un puntuale confronto filologico di testi non produrrà mai tutti i risultati che vi si cercano e se ne potrebbero sperare, perché il modo di leggere wittgensteiniano era troppo selettivo e rielaborante, anche se estremamente ricettivo agli stimoli altrui. Qui sarà sufficiente delineare nel modo più conciso i caratteri della visione che Wittgenstein rielaborò dalle sue nuove o rinnovate letture. Da Tolstoj prese la ricetta di una vita in essenziale semplicità, ma niente affatto di penitenza o ascesi, meno che meno di mortificazione, un accogliere favore e disgrazia immune da esaltazione e disperazione, garantito dalla figura totalmente deteologizzata e demitologizzata del Cristo, senza voli tormentosi nel passato e nel futuro: il succedersi dei gesti elementari del vivere nell'unico tempo autenticamente reale, il presente. Da Schopenhauer, ma soprattutto dalla mistica a lui nota di prima mano, Wittgenstein accolse l'idea di un'intuizione irrelativa, incondizionata, liberatoria, al di sopra di ogni rapporto di conoscenza e di azione in qualche modo circoscritto e vincolante a un contesto, a un *come* di qualsiasi natura e valore, perfettamente lucida ma per sua essenza un sentire di intensità incomparabile, propriamente impossibile da verbalizzare, ma suggeritore di abbondanti paradossi e invitante al silenzio.

Rimaneva, come si è detto, l'estraneità dei nuovi temi alle precedenti indagini e conclusioni di ontologia e filosofia del linguaggio, anzi, non sarebbe stato difficile intravedere un potenziale insanabile contrasto. La proposizione 3.323 del *Tractatus* denuncia le ambiguità di uno dei protagonisti della filosofia occidentale, il verbo *sein* [essere], e con ciò, senza dubbio, dei suoi equivalenti nelle più diffuse lingue europee, che in questo convergono a tal punto da permettere un discorso translinguistico entro ognuna di esse, poniamo nella nostra. Per esempio, nella novella nona della sesta giornata del *Decameron* incontriamo questa frase, rivolta a Guido Cavalcanti da messer Berto Brunelleschi: «Guido tu rifiuti d'esser di nostra brigata; ma ecco, quando tu arai trovato che Iddio non sia, che avrai fatto?» All'inizio della frase il verbo *essere* figura in uno dei suoi ruoli più consueti, esprimere appartenenza di un'entità a un insieme, e subito dopo non richiede più un complemento, si presenta solo e autonomo, esprime

esistenza. L'autore del *Tractatus* lamenta, per l'appunto, questo tipo di ambiguità, in quanto dà luogo alle più fondamentali equivocazioni, «deren die ganze Philosophie voll ist [di cui l'intera filosofia è piena]» (3.324), eppure non rinuncia a servirsene: «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist [La dimensione mistica//L'oggetto del misticismo non è *come* il mondo è, ma *che* esso è]» (6.44). È notevole come l'efficacia della frase andrebbe perduta se Wittgenstein avesse scritto «non come il mondo è è la dimensione mistica, ma il fatto che esso esiste». Tuttavia l'importanza di questo abuso logico nel discorso del *Tractatus* non va sopravvalutata: per comunicare la stessa intuizione si poteva dire che la dimensione mistica non è *quale* dei mondi possibili è reale, ma che semplicemente ci sono mondi possibili. Oppure si poteva ricorrere a un'umile analogia: assistendo per la prima volta a una partita di bridge, una persona potrebbe mostrare grande stupore, e all'obiezione dei presenti che si tratta di una partita anche troppo normale potrebbe rispondere con efficacia: “Stupefaccente non è *come* stanno giocando, ma *che* ci sia un gioco del genere”. L'analogia dovrebbe funzionare così: l'oggetto dello stupore di quella persona è esso stesso un *come*, appunto com'è fatto e come si presenta il gioco del bridge, ma quando Wittgenstein ci invita a guardare con occhio nuovo non che al mondo accade questo o quello, ma semplicemente che qualcosa accade, che c'è un mondo, si deve perdere di vista ogni specificità, ogni *esser così*, appunto ogni *come*. E qui, inaspettatamente, può venire a cadere, come di fatto venne a cadere nei mesi immediatamente precedenti la stesura del *Tractatus*, ogni confine tra la dimensione mistica e l'ontologia fondamentale la cui apprensione silenziosa genera l'intera logica. Può venire a cadere per due ragioni, entrambe riconoscibili nella proposizione 5.552: «L'“esperienza” che ci occorre per capire la logica non è che qualcosa è in un certo modo, ma che qualcosa è; ma questa, per l'appunto, *non* è un'esperienza. La logica viene *prima* di ogni esperienza – che qualcosa è *così*. Viene prima del *come*, non del *che*». Le virgolette e le sottolineature sono dell'autore, che non a caso nella proposizione successiva commenta: «E se così non fosse, come potremmo applicare la logica? Si potrebbe dire: se ci fosse una logica anche se non ci fosse un mondo, come potrebbe esserci una logica dato che un mondo c'è?» – (un po' come dire: se Venezia potesse esistere senza la laguna, come potrebbe esistere

con la laguna?). Da un lato la logica è indipendente da come il mondo è, ma dipende dal fatto che c'è un mondo e dall'esperienza di tale fatto: la logica è mistica, letteralmente; dall'altro lato quell'esperienza non è un'esperienza: le ingenue virgolette d'autore cercano invano di attenuare la contraddizione, precisamente come se, in sede di filosofia della logica, Wittgenstein avesse scritto che solo "una proprietà" può stare per "una proprietà", e "una relazione" per "una relazione". In realtà, come l'analogia del gioco rivela nel suo essere avviante e fuorviante al tempo stesso, espressioni come "il fatto che c'è un mondo", "che il mondo è", "che qualcosa è" e simili sono la parodia di se stesse, comicamente fanno un umile *come* del nobilissimo *che*, ed è superfluo aggiungere che quest'ultima battuta è della stessa specie. Si profila un'altra apprensione silenziosa, tutt'altro che eterogenea alla prima.

Nonostante il tema della dimensione mistica sia comparso molto tardi, il *Tractatus* lo innalza al di sopra della logica come condizione della logica, ma la filologia non lascia dubbi: modello di qualcosa che si mostra in assoluta chiarezza ma proprio non può essere detto senza travisarlo grossolanamente è stata l'ontologia della logica, l'umile intuizione che di proprietà e relazioni non si può parlare senza offendere la propria intelligenza. L'autore del *Tractatus* non cerca di chiarirci che cosa sia la fonte di ogni valore attingendo ai discorsi di coloro che nella tradizione cristiana vanno sotto il nome di "mistici"; di fatto non ci rinvia alla nozione "Dio" che ha improntato la nostra storia cristiana, nozione personalistica di origine biblica, pur sempre centrale in quei discorsi: tutto al contrario, ci dice che i caratteri davvero unici e suggestivi, a prima vista profondamente enigmatici, di quei testi diventano chiarissimi se si comprende che i loro autori cercano di descrivere qualcosa che proprio non si lascia descrivere, ma si mostra con un impatto che nessun'altra sorpresa può eguagliare. Rifacendosi a quei testi e alla loro comune denominazione, chiama quell'indescrivibile "das Mystische", "la dimensione mistica", per poi pacificare nel silenzio anche la sua apprensione, per nulla eterogenea – è bene ripeterlo – all'elementare apprensione del logico.¹¹

Ritorniamo al nostro problema: com'è che la sfera dei valori si identifica con la dimensione mistica? Per chi apprezza il rigore può essere una grave delusione, per chi apprezza la significanza vitale un grande sollievo constatare che a questo punto il discorso del *Tractatus*

tus si riavvicina a noi come viventi nella polarità benessere/malessere. Il ponte è dato dall'osservazione trattatiana che alla morte il mondo non muta, ma viene meno. Proprio così: viene meno il *che* del mondo. Non ci si mette molto a capire che la dimensione mistica è qui interpretata da Wittgenstein come il fatto elementarissimo di essere vivi, non già di essere *al* mondo, quanto di essere *il* mondo, se ci si permette questo nuovo abuso del verbo *essere*. Assistere a fatti, ospitare fatti, non importa quali, essere lo spazio logico: ecco la dimensione mistica. Come sia possibile che *il* mondo ci sia tante volte quanti noi siamo è un paradosso schopenhaueriano che il *Tractatus* non si degnava di chiarire, a dire il vero nemmeno di enunciare esplicitamente, ma è opportuno non lasciarsi sconcertare da questo e cercare di valorizzare il buono del discorso. Viene in mente un fenomeno come l'innamoramento, felice o infelice, per cui la terra è «fatta quindi per sempre un paradiso» o «l'inferno è certo». Vengono in mente le specie psichiatriche di euforia e depressione, con il loro carattere totalizzante: i fatti non contano quasi più, dato che ogni fatto, in quanto tale, ha lo stesso segno di ogni altro, sommamente positivo nell'euforia, sommamente negativo nella depressione. La stessa totalità di fatti che è la propria vita, senza in nulla mutare o per un singolo e circoscritto mutamento, può diventare inferno o paradiso «come per l'aggiunta o la caduta di un senso». I valori sono tutti qui, si riducono a due: il *che* del mondo come oggetto di smisurata sorpresa positiva o come fonte di smisurata oppressione; il primo è il bene e il bello, il secondo è il male e il brutto. Quindi «etica ed estetica sono una cosa sola».

Dov'è finita la complessità del vivere associato con i suoi conflitti di valori interni alla morale e interni all'estetica, e tra valori morali e valori estetici? E la dimensione politica? E le transazioni e le sfumature del quotidiano? Verrebbe da "psicologizzare" il *Tractatus* e "psichiatrizzare" Wittgenstein, ma sarebbe riduttivo e alla fine sterile. Quanto è più utile "filosofizzare" psicologia e psichiatria, proporre per esempio che euforia e depressione abbiano senza dubbio tra le loro concause malfunzionamenti *wetware* da aggredire, ma sullo sfondo di poli costitutivi dell'essere, da comprendere con rispetto. Inutile chiedere al primo Wittgenstein quello che non può darci, meglio constatare che il *Tractatus*, attraverso un'ulteriore abbandono del rigore, riesce ad aprire a chi soffre una prospettiva che può rivelarsi

preziosa: da un momento all'altro una fattualità che ci si mostra può farci sorprendere positivamente che il mondo esista, e la chiamiamo "opera d'arte"; da un momento all'altro una nostra condotta può ottenere lo stesso risultato, e la chiamiamo "azione morale". In entrambi i casi, se la nostra vita aveva perduto il suo senso, era fondamentale rendersi conto che questo non poteva dipendere dai caratteri della nostra biografia, perché *ogni* biografia è passibile di senso e di non-senso, quindi non sarà stato il *come* di quella fattualità o condotta a restituire il senso caduto, ma un nuovo rapporto con lo sfondo elementare su cui la contingenza si disegna, rapporto inspiegabilmente favorito da quelle singole contingenze, nella più pura assenza di argomentazioni e commenti.

Il vivere afilosofico

Forma logica nel primo Wittgenstein, giochi linguistici nel secondo, così recita giustamente ogni manuale, ma occorre subito aggiungere: ontologia tra le più convinte nel primo, eradicazione di ogni ontologia, di cui sarebbe difficile concepirne una più convinta,¹² nel secondo. Come e per quali ragioni sia avvenuta la grande trasformazione fuoriesce dal tema di questo saggio. Si può dire che il Wittgenstein intermedio si sia sentito molto più paziente che medico, in quanto il paradosso del solipsismo, offerto nel *Tractatus* come un'ovvietà auto-ostensiva, era emerso in modo acuto, e a questo si era aggiunto il paradosso dell'intenzionalità, scoperto e indagato con ammirabile tenacia da Wittgenstein nel '29-'30-'31 indipendentemente dalla scolastica, da Brentano e da Husserl.¹³ Una cosa è certa: più che una nuova fase dello stesso filosofo, si ha la sensazione di trovarsi di fronte a due epoche diverse della filosofia, ovviamente non senza aspetti di profonda continuità e affinità, come vedremo.

Che cos'è un gioco linguistico wittgensteiniano? Il modo più semplice di rispondere è addurre esempi, e niente potrebbe cadere più a proposito che ritornare al cosiddetto *Brown Book*, precisamente ai paragrafi 50-56, già menzionati all'inizio di questo saggio, dove Wittgenstein ritiene di guarirci una volta per tutte dai paradossi del tempo: a questo fine immagina semplici giochi attraverso i quali

portare un bambino a poter dialogare alla pari con noi in circostanze molto precise e ricorrenti del nostro vivere. Sarebbe tedioso compendiare quei paragrafi, e soprattutto inutile, dato che sono esemplarmente chiari: meglio concentrarsi su un dettaglio e sviluppare il discorso a partire da quello.

Wittgenstein ci invita a immaginare che la nostra vita si svolga per lo più all'aria aperta in una conca dove caratteri spiccati delle alture che la formano rendono facilmente riconoscibili le posizioni in cui il sole sorge, culmina e tramonta.¹⁴ Con noi vive un bambino la cui giornata è scandita da attività come alzarsi, giocare a questo o quel gioco, mangiare, coricarsi e simili. Quando il bambino è impegnato in una di queste attività è una consolidata abitudine richiamarlo alla posizione del sole in quel momento. Noi adulti abbiamo tracciato semplici immagini del sole in questa o quella posizione (chiamiamole "immagini solari"), ma anche delle attività del bambino abbiamo tracciato immagini facilmente interpretabili per lui (chiamiamole "immagini di vita"). Spesso, durante o subito dopo un'attività specifica del bambino richiamiamo la sua attenzione sull'immagine di tale attività accompagnata dall'immagine solare appropriata per quel momento. Alla fine di una giornata, mettiamo davanti al bambino, disposte come capita, le immagini delle sue attività di quella giornata e accompagniamo ognuna con la giusta immagine solare; meglio ancora, qualche immagine di vita la lasciamo scompagnata e invitiamo il bambino a completare il quadro, oppure lo completiamo noi ma con vistosi errori e invitiamo il bambino a correggerli. Di continuo manifestiamo il nostro essere delusi o soddisfatti, secondo la reazione del bambino. Per questa via il nostro alunno potrebbe arrivare a raccontare gli eventi di una sua giornata anche a una persona che non vi avesse assistito.

Una variante più pallida di questo gioco può consistere nel sostituire le immagini solari con le cifre del quadrante di un grande orologio (con una lancetta sola) collocato nella stanza del bambino. Il racconto avverrebbe scrivendo su ogni immagine di vita la cifra appropriata. Ma potremmo anche fare a meno di immagini solari e cifre di quadrante e addestrare il bambino a disporre le immagini di vita in un ordine che rispecchi l'ordine in cui le attività si sono svolte. Wittgenstein commenta che in questo gioco potremmo introdurre le

parole “prima” e “dopo”, che in questo senso nel gioco figurano già i concetti “prima” e “dopo”, ma non il concetto della misura del tempo, e che da tutto ciò si vede che l’autore, con la parola “concetto”, non intende alcunché di mentale.

Basterebbero queste ultime osservazioni per renderci avvertiti che questa idea wittgensteiniana di “gioco linguistico” si presta a una ridda di fraintendimenti. Il più immediato di tutti è dovuto alla parola “linguistico” (o all’espressione “di linguaggio”, nella traduzione di Amedeo Giovanni Conte). Come si è visto, un gioco a cui legittimamente si può dare il nome di “racconto di una giornata” fa del tutto a meno di parole o di gesti succedanei di parole. Anche dove introducessimo le parole “prima” e “dopo”, la loro funzione entro il gioco non potrebbe essere catturata da alcuna sintassi o semantica proposta da linguisti o da logici: un gioco linguistico wittgensteiniano è poco o nulla linguistico, è lontanissimo dall’essere un gioco giocato *con* il linguaggio, *entro* il linguaggio; confrontato con le nostre lingue naturali, è un parzialissimo momento inaugurale al fondo di ogni lingua, un piccolo sistema planetario in una galassia di cui il lessico e la sintassi di ciascuna lingua sono un mascheramento idiosincratico, ridondante e fuorviante. Soprattutto chiediamoci: il bambino vive le sue attività e poi le racconta? Diciamo pure così, ma il suo raccontarle è *in tutto e per tutto un’altra attività, un modulo di prassi interattiva con noi di cui il suo modo di vivere si è arricchito* – arricchendo il nostro modo di vivere non di quel modulo, che già vi figurava, ma di innumerevoli nuovi esemplari di quel modulo.

Ma una prassi modulare non presuppone una mente che la comanda? E non è lì, nella mente, un *language of thought* con la sua sintassi e la sua semantica? Qui si affaccia il secondo più grave fraintendimento a cui la proposta wittgensteiniana può andare incontro: dopotutto, perché il bambino possa fare anche solo un primissimo passo in un gioco di quel tipo, non occorrerà che la sua mente entri in sintonia con la nostra e *comprenda* ciò che, senza poterglielo dire, vorremmo da lui? Wittgenstein lotta energicamente e sottilmente con l’abituale opposizione tra azione meccanica, a cui si può essere addestrati, e pensiero, a cui non si può esserlo, concezione che ritiene profondamente radicata, patologica essa stessa e potenzialmente vanificatrice della sua terapia. È una pagina lucida, espressiva e ar-

monica:¹⁵ citarla per intero sarebbe eccessivo, mutilarla vandalico, meglio dire “leggila” e rifarsi a un altro testo. Wittgenstein annotò una volta in un suo quaderno un episodio a cui aveva assistito: un cane cercava di giocare al gioco del riporto con un maialino, faceva di tutto per spingere il maialino a riportargli l’oggetto che lui stesso aveva deposto a terra, ma il maialino *non comprendeva*. Qui si è meno portati a parlare di mente e di linguaggio del pensiero e più favorevoli a interpretare quel “non comprendeva” come “non reagiva nel modo appropriato”: per così dire, quel modulo di prassi non trovava accoglienza nella forma di vita del maialino, mentre avrebbe potuto trovarla in un altro cane o in un altro animale. Wittgenstein ci chiede di non andare oltre quando si tratta di noi umani: il bambino reagisce alle nostre gesticolazioni corporee e vocali finendo per agire come noi, gesticolazioni a cui un altro essere potrebbe rimanere del tutto indifferente o irritarsi.

Ma tutto questo non esige a gran voce un’ipotesi esplicativa? Che sia qualcosa come un’anima immateriale in interazione causale col cervello, o il cervello stesso con neuroni specchio o qualche altro *wetware* o *software*, non ci sarà qualcosa dietro forme di vita come la nostra e il loro trasmettersi ai nuovi nati? Il salto di dimensione che Wittgenstein ha compiuto, o creduto di compiere, per conto suo e cerca di indurci a compiere per liberarci da un interrogativo come questo, o meglio, per ridimensionarlo e togliergli ogni aspetto ultimativo, viene comunemente espresso con una formula tanto corretta quanto a sua volta fraintendibile: il fare ipotesi esplicative di tipo scientifico-naturale è esso stesso nient’altro che un gioco linguistico tra gli altri, o forse meglio, una famiglia di giochi linguistici tra le altre; quanto a espressioni del tipo “anima immateriale”, si tratta di pessimi ritratti allegorici di altri giochi linguistici. Ineccepibile, purché le espressioni “gioco linguistico” e “famiglia di giochi linguistici” non siano fatte sinonime dei termini postmoderni “narrazione” e “metanarrazione”. Non solo perché le teorie scientifico-naturali, nella visione di questo Wittgenstein, non sono brani di linguaggio, discorsi, ma *prassi* estremamente circostanziate e intricate, da apprendere con fatica, se pure ci si riesce, la cui componente verbale, irta di tecnicismi matematici, è intrecciata con attività non meno elaborate, proprio come nell’infantile gioco linguistico sopra ritratto le immagini solari e di vita sono in-

trecciate con le attività del bambino. Sono le parole “nient’altro che” il vero problema di quella formula: a che cosa alludono, che altro potrebbe essere il fare ipotesi di tipo scientifico-naturale?

Non è difficile delineare una risposta: dalla contemplazione del Bene-Bello in Platone, al cogito cartesiano, alla *Wissenschaft* dell’idealismo tedesco, all’autodatià della fenomenologia di Husserl, all’aprensione silenziosa del *Tractatus*, per nominare solo i momenti più acuti, la filosofia occidentale ha lottato con una soggiacente, male esplicitata concezione del soggetto come ente in infinito debito epistemico, attenuabile solo in quantità finita, dunque perenne. La realtà tutta o, se per qualche ragione riesce sospetto parlare di realtà, il mondo tutto (*totus mundus* dicevano i maturi scolastici, che vi comprendevano anche il *summum ens*) o, se anche la parola *mondo* dispiace, tutto ciò di cui è possibile in linea di principio dire qualcosa di sensato, incluso il soggetto stesso, insomma, il tutto, è intorno al soggetto come una varietà infinitamente estesa, forse infinitamente complessa, tutta da conoscere. Le scienze naturali moderne, la cui avanguardia è la fisica, si sono presentate all’umanità (e al grande pubblico, cioè al bersaglio della pubblicità politica e commerciale, vengono presentate tutt’ora) come un’imponente attenuazione del debito epistemico di noi umani, se non un’approssimazione a un saldo completo. Ora, se è lecito suggerire in una metafora quello che richiederebbe una monografia per essere articolato e argomentato, l’umano multiforme che ha chiamato se stesso “postmoderno” *sembra* che ironizzi impietosamente su tale idea della scienza avendo abbandonato del tutto quell’atavica e ansiosa concezione del soggetto, ma forse non l’ha abbandonata *affatto*, e solo ha dichiarato completo fallimento e vive senza casa ormai al sicuro dagli avvenuti pignoramenti totali.

Ben altra è la filosofia del *Brown Book*, ben altra e molto difficile da non tradire non appena la si ritrae in parole. Una formula integrativa potrebbe essere questa: il nostro vivere scorre senza alcun buco nero di nescienza che lo agiti risucchiandolo, noi non siamo in debito epistemico se non quando, per esempio, abbiamo smarrito un oggetto e in altre simili, anche tragiche, ma *circoscritte* situazioni del nostro vivere. Ma se i presocratici si chiedono che cosa sono le stelle e uno di loro risponde che sono altrettanti fuochi molto lontani e un altro che sono un unico fuoco a noi nascosto da una lastra bucherellata?

Ebbene, forse è nato un nuovo gioco, potremmo chiamarlo “salvare i fenomeni”, o forse no, è il vecchio gioco che si gioca nella conca di cui sopra, dove qualcuno chiede che cosa siano le macchie bianche che vanno e vengono sulle alture circostanti più elevate e ci si diverte a dare le risposte più diverse, ma lodate tanto più quanto più hanno un riscontro in cose di tutti i giorni. Finché qualcuno si allontana dal villaggio e inauditamente “va a vedere”, come se si trattasse di andare a vedere che cos’è che brilla sul pendio della tale collina, ... e torna e straparla e col tempo ci vanno tanti altri ... e nella vita entra tutta una nuova prassi, dove si usa una nuova parola, molto similmente a come noi, in parte, usiamo la parola *neve*. Così è potuto essere che la vita di noi umani si sia allargata al punto che qualcuno “è andato a vedere” che cos’è la luna. Ma la neve non era lassù, con i suoi caratteri e nel suo anonimato, *che qualcuno andasse a vedere o no?* Sì certo, anche questa frase ha il suo merito, se vuole significare che il nostro vivere presenta di fatto certe invarianti: per esempio, non capita mai che più persone vadano a vedere che cos’è che brilla sul pendio della collina e al ritorno alcuni dicano che è una nuova sorgente e portino acqua fresca nelle mani fatte a coppa e gli altri dicano che è un sasso di quarzo scoperto dalle piogge e ne mostrino un frammento altrettanto in mano. Non capita *mai*, e questa è una *condizione* del sorgere del nostro concetto di oggettività, e l’ingranare di questo concetto nel nostro vivere consiste nell’orientarlo in un certo modo, secondo un certo stile, potremmo dire, che è al tempo stesso non arbitrario e arbitrario. Ma come, il nostro vivere sarebbe dunque una specie di sogno collettivo? Ecco, se questo slogan servisse a contrastare l’ossessione dell’infinito debito epistemico, potrebbe anche andare, ma è troppo chiaro che se qualcuno in un’assemblea chiedesse seriamente “scusate, mi è venuto un dubbio: ora stiamo sognando o siamo svegli?”, tutti riderebbero senza nemmeno rispondere.

Ma quanto suonano evasive queste considerazioni! Sembrano ignorare il problema autentico, talmente grande da essere a mala pena articolabile. Come si può credere di dissipare i problemi filosofici più refrattari parlando di una conca dove il sole sorge e tramonta e dove noi viviamo la nostra vita facendo questo e quello? Dov’è questa conca se non nello spazio e nel tempo? Che cosa sono le alture circostanti se non corpose masse di qualcosa? Che cosa siamo noi, se

non, come minimo, corpi semoventi? Che visione è mai questa di noi, se da un lato ci ritrae come formiche in un avvallamento del terreno e dall'altro ci concede il primato immenso, che nemmeno Pico della Mirandola¹⁶ oserebbe adombrare, di dar luogo, col nostro vivere e le sue invarianti, a quello che chiamiamo "il mondo"? Il punto del *Brown Book* è che la risposta non si lascia proprio dire, non già perché nessun dire è un buon succedaneo del silenzio, ma perché nessun disturbo è un buon succedaneo della salute, e *quelle domande* sono un vivere disturbato e *ogni dire* in risposta a quelle domande sarebbe esattamente della stessa specie, un vivere contratto e sofferente, colpito da un crampo. Si vuole proprio una risposta? Eccone una: un'espressione ha significato solo nella corrente della vita.¹⁷ Ma chi dice questo, e chi lo ascolta e lo approva come illuminante, sono entrambi *fuori* della corrente della vita. E quest'ultima frase lo è altrettanto. E quest'*ultima* altrettanto. E così via. Reazioni migliori potrebbero essere "dove abbiamo lasciato la macchina?", "tu che dici, apriamo l'ombrello?", "ieri ho perso l'ultimo autobus e mi sono fatto due chilometri a piedi". E va da sé che questo mio dire che sarebbero reazioni migliori non è nessuna di quelle reazioni.

Torniamo nella nostra conca, alle nostre immagini solari e di vita e al nostro grosso orologio con una lancetta sola: perché Wittgenstein è convinto che immaginare quei due giochi linguistici aiuti a dissolvere i paradossi del tempo? Perché giocando quei giochi si può dire perfettamente una parte di quello che diciamo "a proposito del tempo" senza avere il più sparuto corrispettivo della parola *tempo*, con articolo o senza articolo. Quelle stesse pagine del *Brown Book* mettono in scena altri giochi, dove possiamo sorprendere il nascere di parole filosoficamente esplosive come *adesso*, *ora*, e la modalità dell'efficacia è analoga, dato che l'assenza di una grammatica linguistica blocca l'operazione per eccellenza filosofica della sostanziazione (il problema "dell'ora", "dell'attimo presente"!) e altre ridondanze proliferanti. Si può dire che tutta la gamma dei nostri discorsi quotidiani "a proposito del tempo" – ma quanto sospetta suona ora questa espressione! – è come filmata da Wittgenstein nel suo stato nascente. Con i suoi giochi *poco o nulla* linguistici, Wittgenstein cerca di mostrarci come, per usare una frase di Lichtemberg, da una foglia di fico si sia sviluppato un abito francese alla moda

(settecentesca!), ma quell'abito impaccia il corpo che lo indossa, lo appesantisce, lo soffoca, lo fa soffrire. Tornare al linguaggio di tutti i giorni, prescrive Epicuro, arretrare fino alla foglia di fico, prescrive Wittgenstein, due esempi, il secondo comprensibilmente più impressionante, di sofisticato ritorno alla semplicità.

Ma non sembra sia stata ancora detta una parola intorno alla sfera dei valori, e a questo proposito un confronto con la filosofia del *Tractatus* è d'obbligo. L'apprensione silenziosa riguardava un mondo di fattualità indifferenti, refrattarie al valore, *ma era essa stessa un valore*, talmente grande da poter fondare logica, etica, estetica. Può essere che il vivere a filosofico a cui la filosofia dei giochi linguistici avvia mostri la stessa potenza? No, non può essere, quanto meno non nella stessa maniera o in maniera analoga: facilmente la sorpresa assoluta che *era* quel valore dei valori si rivelerà un effetto di giochi linguistici giocati male, come l'idea del *non ancora* che precipita nel *non più* lasciando all'*adesso* il dubbio titolo di orlo della cascata. Sarà se mai la *non-sorpresa*, la naturalezza, l'essere pesci nell'acqua e forse meglio acqua nell'acqua il valore opposto di quel vivere. Nonché la gratuità dei giochi giocati, da non scambiarsi per una loro ludicità, che appartiene solo ai primi stadi del formarsi di quella galassia di moduli prassici che è una forma di vita, perché diciamolo chiaramente, i giochi linguistici wittgensteiniani sono poco linguistici e raramente ludici. Ma soprattutto, quel valore sarà la difficilmente comparabile autenticità che la sofisticazione estrema del processo lascia nel suo risultato. Quando Rush Rhees, discepolo e amico, poi erede letterario ed editore, di Wittgenstein, durante una discussione sull'etica propose al maestro l'esempio di un uomo che si trova a dover scegliere fra interrompere la sua ricerca sul cancro, che assorbe tutto il suo tempo, o far naufragare il suo matrimonio, Wittgenstein rispose che qualcuno potrebbe dire a quell'uomo: «L'hai portata via dalla sua famiglia, ora la devi tenere con te», ma un altro, più incline a un'etica alla Nietzsche, potrebbe trovare ovvio che quell'uomo continui la sua ricerca, e un altro ancora potrebbe dire semplicemente «Che Dio ti aiuti!», ma in quella stessa discussione Wittgenstein *caratterizzò esplicitamente come un'etica tra le altre quella di chi dicesse che i valori morali sono relativi e un'oggettività è impossibile*.¹⁸ Appunto: come a un interrogativo di ontologia della fattualità la risposta meno inadeguata

è tornare nella corrente della vita, così, sollecitati da un interrogativo di ontologia del valore non resta che fare la stessa cosa o descrivere come la corrente della vita potrebbe continuare. Quando nel '41 il già ricordato Maurice Drury stava per essere inviato nel Medio Oriente come ufficiale medico, Wittgenstein gli regalò una tazza d'argento, perché «l'acqua ha un gusto talmente buono nell'argento», e quando lo stesso Drury stava per tornare al fronte e partecipare a quello che noi sappiamo essere stato lo Sbarco in Normandia, salutò il suo discepolo e amico in questo modo: «Se dovesse mai accaderti di essere coinvolto in un combattimento corpo a corpo, devi metterti da una parte e fatti massacrare». ¹⁹

Qualcuno, messo sull'avviso dall'espressione *Che dio ti aiuti!* e dalla parola *semplicità*, che abbiamo incontrato come protagonista non molto addietro, potrebbe ricordare le pagine sinistre dei taccuini di guerra nelle cui pagine destre si andava formando il *Tractatus*. Sarebbe un buon suggerimento, dato che il Wittgenstein dei giochi linguistici non lasciò il fenomeno religioso fuori della sua critica. Il risultato è talmente profondo e originale da richiedere un lavoro a parte per non essere troppo maltrattato, ma l'idea di base che lo informa può essere detta in breve: la violazione plateale e aperta di un gioco linguistico può essere un nuovo gioco linguistico. ²⁰ E la cosa può essere chiarita da un esempio: se in un edificio o comunque in un luogo preciso non c'è nessuno, vale a dire, se l'unico modo di giocare correttamente al gioco "c'è qualcuno/non c'è nessuno", per come a tutti viene insegnato e come tutti lo praticano, è fare la mossa "non c'è nessuno", ma alcuni *oltre a fare tale mossa fanno anche* la mossa "c'è qualcuno", allora non si può più parlare di errore, è nato un gioco linguistico nuovo, che consiste precisamente nella violazione badiale di quello vecchio, *pur continuando a giocarlo come sempre*. Così, una divinità è precisamente il qualcuno a cui ci si rapporta dove non c'è nessuno. Analogamente, l'anima di un essere umano della quale si dice che è sopravvissuta alla sua morte altro non è che quell'essere umano del quale si afferma che è vivo riconoscendo che è morto. Quando i testi di paleontologia dicono che le prime sepolture accompagnate da oggetti pregevoli testimoniano una credenza in qualche forma di sopravvivenza della persona, capovolgono l'ordine naturale della cosa e la rendono banale, quando invece dovrebbe farci sobbalzare: il cre-

dere nella sopravvivenza della persona è, puramente e semplicemente, il consegnarle oggetti pregevoli *nonostante* la si stia seppellendo. È *agir*la viva *mentre* la si *agisce* non più viva.

Una prassi nettamente scissa (perché il dire, l'affermare, il riconoscere sono prassi) prende piede nella forma di vita, e a quel punto è perfettamente a posto rapportarsi al qualcuno che è lì dove non c'è nessuno, trattare come vivo chi non è più vivo; anzi, è perfettamente *vero* che lì c'è qualcuno, che quel tale è vivo, nell'unico senso legittimo della parola *vero*, una parola tra le altre, una carta, una pedina, un gettone in un gioco tra i giochi, malizioso, perché può darsi le arie di meta-gioco senza esserlo, senza che *nessun* gioco possa esserlo. Ma qui avviene qualcosa di molto caratteristico di noi umani: all'ultimo momento ci viene meno un po' del coraggio che ci ha sostenuto fin qui, e dove non c'è nessuno collochiamo una sembianza di qualcuno, una statua, per esempio, e magari facciamo un elaborato rito perché il qualcuno "entri nella statua", la "consacriamo"; e del morto non diciamo (non agiamo) pienamente che è vivo, ma che "il suo corpo è morto ma la sua anima vive". Si tratta solo di un velo di ipocrisia, di un momento comprensibile di viltà, che non intacca la grandezza della cosa. Ma un'altra deviazione, ben altrimenti grave, può sopravvenire: possiamo dimenticare del tutto che la nuova prassi è *per suo statuto* una sfacciata violazione dell'altra, che pure non ci sogniamo di abbandonare, né potremmo abbandonare senza condurre la nostra forma di vita alla sua dissoluzione. Allora entra nel nostro vivere quella patologia peculiare che ha nome *dogmatica*, e nelle sue forme estreme *fanatismo*. Sarebbe difficile indicare o escogitare un esempio dove una filosofia possa più di questa presentarsi come una cura di un nostro male.

Note

- ¹ L'inelegante ripetizione, che è nel testo, può dare subito un'idea dello stile di Epicuro.
- ² Seguo l'edizione di Lipsia del 1922, dove von der Mühlh restituisce il *periphérontes* dei codici, mutato in *epiphérontes* da Usener senza una sillaba di giustificazione. L'intervento di Usener, universalmente accolto, costringe i

traduttori a inventarsi un senso. È vero che nel poco che ci è rimasto di Epicuro *periphérein* è usato solo un altro paio di volte in contesti astronomici, ma non si vede perché Epicuro avrebbe dovuto usare un verbo banale in uno solo dei suoi normali significati.

- 3 I paradossi agostiniani, che un lettore assiduo delle *Confessioni* come Wittgenstein conosceva troppo bene, lo avevano agitato da quando, nel '29, aveva ripreso a scrivere sistematicamente di filosofia dopo la pausa decennale seguita alla composizione del *Tractatus*. Il tema del tempo, dai quaderni del '29 alle *Ricerche filosofiche*, si rivela un luogo privilegiato della riflessione wittgensteiniana. Nel *Tractatus* abbiamo la proposizione 6.4312: «La morte non è un evento della vita. La morte non si vive. — — Se per eternità non si intende infinita durata temporale, ma intemporalità, vive eternamente chi vive nel presente. — — La nostra vita è infinita quanto il nostro campo visivo è illimitato». In effetti i limiti del campo visivo non si possono *vedere*. Ma il tema, dal suono ingannevolmente epicureo, è etico-tolstoiano, e l'idea dell'eterno presente non sembra dare a Wittgenstein il benché minimo problema.
- 4 Basti ricordare le Premesse del *Tractatus* e delle *Ricerche*.
- 5 Filologicamente parlando, questa affermazione è insostenibile, dato che almeno l'algebra di Boole e l'algebra della logica di Schröder erano apparse nel secolo precedente, per tacere della logica di Frege, in tutto e per tutto alla pari con la logica di Russell (la contraddittorietà del sistema di Frege, involontariamente rivelata da Russell, riguarda un assioma di teoria delle classi, non la parte puramente logica); tuttavia fu solo l'opera di Russell e Whitehead a impressionare il mondo della filosofia della matematica, e in seguito, attraverso Carnap e Quine, della filosofia in generale.
- 6 Questa integrazione in parentesi ha a che vedere con uno dei problemi esegetici più ardui che il *Tractatus* possa offrire. Nel corso della stesura definitiva dell'opera, Wittgenstein mantiene una scissione che si era prodotta nel suo pensiero ontologico, per cui da un lato accetta la semplice gerarchia di cose, proprietà, relazioni, che rende possibile la teoria del linguaggio come rappresentazione, dall'altro ridimensiona drasticamente quella stessa gerarchia come costruzione nostra, adombrando la possibilità di un'indagine ontologica tutta da compiere, aperta a ogni molteplicità di tipi di entità (vedi l'intero ramo del *Tractatus* che fa capo alla proposizione 5.55). Ritengo che la 4.0311, risalente al novembre 1914, cioè a uno stadio abbastanza precoce, non sia stata sussunta sotto la nuova concezione e quindi l'integrazione che propongo sia giustificata perché sottintesa dall'autore.
- 7 La prima apparizione della parte rilevante della lettera si deve a Brian F. McGuinness, che curò la pubblicazione in traduzione inglese delle *Letters from Ludwig Wittgenstein [to Paul Engelmann]*, Blackwell, Oxford 1967. Una

vasta raccolta di lettere wittgensteiniane, sempre a cura di McGuinness è L. Wittgenstein, *Lettere 1911-1951*, trad it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 2012.

- ⁸ I primi quaderni wittgensteiniani, purtroppo perduti al pari degli ultimi precedenti il *Tractatus*, risalivano senza dubbio al 1912 e la stesura del *Tractatus* si concluse nell'agosto del '18, come Wittgenstein scrisse a Russell in una lettera dalla prigionia di Cassino.
- ⁹ Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher*, a cura di Wilhelm Baum, prefazione di Hans Albert, Turia & Kant, Wien 1991, p. 72, trad it. dei diari in Id., *Diari segreti*, a cura di Frabizio Funtò, introduzione di Aldo Gargani, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 115.
- ¹⁰ I taccuini conservati, tre in tutto, partono dall'agosto '14 e arrivano al gennaio del '17. Può non essere una mera inezia il fatto che Wittgenstein, eccezionalmente, nello scrivere in una pagina sinistra del terzo taccuino la citata nota del 6 luglio sia sconfinato nella pagina destra corrispondente. Del resto è più che notevole il fatto che poco più di un mese dopo, precisamente il 19 agosto, le annotazioni nelle pagine sinistre si interrompono, mentre il taccuino prosegue nelle pagine destre fino al 10 gennaio del '17.
- ¹¹ Quale processo storico abbia reso possibile questa mossa di Wittgenstein sembra oggi abbastanza chiaro nelle grandi linee: il dio dell'antico Israele e poi del Cristianesimo e poi, come controvertibilmente si dice, dell'Islam, fu all'inizio uno dei settanta figli di El e Asherah, assegnato come dio nazionale dallo stesso El a Israele, una delle settanta nazioni della Tavola dei Popoli di *Genesi* 10 (vedi Mark Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 195-212), ma in seguito, a quanto sembra, prese il posto di El stesso e divenne "il creatore del cielo e della terra" (ivi, pp. 212-216) senza perdere i suoi caratteri originari di divinità dell'uragano, guerriera e temibile; e così via e così via in una vertigine di secoli che arrivò in ultimo agli entusiasmi emotivamente intellettivi e ai travagli verbali della teologia negativa e della mistica (non sarà superfluo aggiungere che il citato Mark Smith non è un idiosincratico blogger, ma uno dei maggiori biblisti contemporanei, le cui opere accademiche immensamente erudite sono di ardua lettura per un non specialista; inoltre è uno studioso che si dichiara enfaticamente cattolico praticante, per nulla in conflitto con la sua Chiesa). Quale processo intellettuale si sia oggettivato in questo processo storico è brillantemente chiarito in una gemma di Borges, il saggio *Da qualcuno a nessuno*, raccolto in *Otras inquisiciones* (opera il cui titolo viene invariabilmente tradotto a orecchio *Altre inquisizioni* invece che *Altre indagini*), dove si traccia la carriera forse non invidiabile di Shakespeare da individuo accidentale a necessario nessuno, dalle acciaccature del *questo e nient'altro* all'indifferenza sublime dell'*uno e tutto*. Wittgenstein ignorava la storia, semplicemente fruiva degli esiti ultimi di quel processo storico-intel-

lettivo, *ma sullo sfondo dei cospicui lasciti dei primi, se non primordiali, stadi:* per cui nelle pagine sinistre dei suoi quaderni poteva invocare, supplicare, ringraziare, lodare «Dio» nel contesto delle più instabili vicende quotidiane della vita di truppa su un fronte sperduto della prima guerra mondiale, e in una pagina destra ora perduta, in ogni caso nel *Tractatus*, poté scrivere: «*Come il mondo è è perfettamente indifferente per ciò che è superiore. Dio non si rivela nel mondo*» (6.432). Si può tranquillamente concludere che l'ultima frase a effetto è una metafora di assolutezza e questa ricorrenza della parola «Dio» è un potente operatore di sublimità.

- 12 Una altrettanto convinta appartiene a un'età molto precoce del pensiero occidentale e la dobbiamo a Gorgia, un autore largamente sottovalutato. Come è noto, i suoi aforismi sono «nulla è»; «anche se qualcosa fosse, non sarebbe pensabile» [«pensabile», non «conoscibile», come sciattamente si tende a tradurre, e l'elegante dimostrazione lo testimonia: «ciò che è pensato non è reale, dunque ciò che è reale non è pensato»]; «anche se fosse pensabile non è comunicabile». Che cosa rimane? Secondo Gorgia, la parola. A costo di anticipare tutto il discorso che verrà e renderlo superfluo, azzardo un immediato confronto: dopo la «meontologia» di Wittgenstein rimane *tutto* il nostro vivere.
- 13 Ci sono pervenuti di quegli anni, per tacere dei taccuini, dei quaderni e dei giganteschi rimaneggiamenti, dieci volumi manoscritti per un totale di circa tremila pagine manoscritte di diario filosofico ininterrotto, tutt'ora leggibile solo nell'originale, per es. nella *Wiener Ausgabe*, voll. I-V, a cura di Michael Nedo, Springer-Verlag, Wien 1994-1996.
- 14 Wittgenstein aggiunge con ingenuità e inesattezza da scolaro: «secondo le stagioni». Possiamo sorvolare sulle differenze stagionali assumendo che il profilo delle alture orientali sia sufficientemente distinguibile a prima vista da quello delle alture occidentali.
- 15 La pagina a cui alludo è la seconda parte del § 50 del *Brown Book*. Per l'esattezza, fin dall'inizio, il mio testo di riferimento sono stati i §§ 54-60 della traduzione d'autore (frammentaria) del *Brown Book* pubblicata postuma da Rush Rhees sotto il titolo di *Eine philosophische Betrachtung*. Qui il § 50 diventa § 54. Nel tradurre se stesso, Wittgenstein rende ancora più incisivo il discorso e aggiunge questa citazione da Agostino (*Confessiones*, I, 6, 8) come esempio della concezione che vuole combattere: «et ecce paulatim sentiebam ubi essem et voluntates meas volebam ostendere eis per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant ... Itaque iactabam membra et voces, signa smilia voluntatibus meis».
- 16 L'accento a Pico non è casuale: Wittgenstein era rimasto impressionato da un brano molto rappresentativo del *De hominis dignitate* citato da Otto Weinger in *Sesso e carattere*, e una volta se lo fece leggere in latino dal discepolo

e amico Maurice O'Connor Drury, e poi commentò: «È così bello che vorrei leggere di più di Pico». Questo apprezzamento, in un lettore estremamente selettivo come Wittgenstein, sarebbe degno di un attento studio.

- ¹⁷ «Ein Ausdruck hat nur im Strome des Lebens Bedeutung». Questo aforisma, ormai un luogo comune, è notoriamente attribuito a Wittgenstein dal discepolo Norman Malcolm (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, p. 93), ma trova riscontro in un quaderno wittgensteiniano (vedi ora Norman Malcolm, G.H. von Wright, L. Wittgenstein, *Idem*, Oxford University Press, New York 2001, p. 76 e relativa nota addizionale, p. 84; cfr. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it. di B. Oddera, F. Polidori, Bompiani, Milano 1988, p. 106 e nota addizionale a p. 118).
- ¹⁸ Rush Rhees, “Some Developments in Wittgenstein’s View of Ethics”, in «The Philosophical Review», vol. 74 (1), January 1965, pp. 17-26, trad. it. “Alcuni sviluppi nelle idee di Wittgenstein sull’etica”, in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull’estetica, l’etica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di Michele Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, pp. 29 sgg.
- ¹⁹ *Recollections of Wittgenstein*, a cura di Rush Rhees, Oxford University Press, 1984, trad. it. di E. Coccia e V. Mingiardi, Ludwig Wittgenstein, *Conversazioni e ricordi*, Neri pozza, Vicenza 2005, pp. 199, 204.
- ²⁰ Questa formula, come tutto il discorso che segue, è un’interpretazione inevitabilmente personale delle tre *Lectures on Religious Belief* tenute da Wittgenstein nel 1938, o meglio degli ardui appunti presi da alcuni degli allievi presenti, editati e pubblicati da uno di loro, Cyril Barrett (L. Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford 1966, pp. 53-72, trad. it. in Id., *Lezioni e conversazioni sull’estetica*, cit., pp. 141 sgg).