

“Sotto la rete”: il *Tractatus* di Ludwig Wittgenstein e il suo *ethos*

Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 6.52

L'etica non tratta del mondo. L'etica deve essere una condizione del mondo come la logica.

Ludwig Wittgenstein,
Quaderni 1914-16, in data 24 luglio 1916

Nell'uomo c'è un impulso a precipitarsi contro i limiti del linguaggio. Pensiamo per esempio a come ci si meraviglia che qualcosa esista: ma questa meraviglia non può esprimersi in forma di domanda né ad essa vi è risposta, e tutto quello che possiamo dire di essa a priori è un nonsenso. [...] Questo precipitarsi contro i limiti del linguaggio è l'Etica.

Ludwig Wittgenstein, *Conversazioni sull'etica*

La vertigine non è paura di cadere, ma voglia di volare.

Lorenzo Cherubini

Ri-pensare il Novecento: il posto centrale del *Tractatus*

«Credo che una grande filosofia si riconosca dal fatto che essa introduce una volta per tutte una problematica nuova. È esattamente questo il caso di Wittgenstein. Al di là delle critiche che si possono muovere al suo *Tractatus*, siamo obbligati a riconoscere questo punto essenziale¹: così si esprime Pierre Hadot, noto studioso di filosofia antica, a proposito del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein.

«Dopo il *Tractatus*» fa notare Hadot «è impossibile non prendere posizione nei confronti di ciò che si potrebbe chiamare l' 'insormontabilità' del linguaggio»; affermando che «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo», infatti, Wittgenstein (*Tractatus*, proposizione 5.6) offre una chiave di lettura per interpretare l'intera storia della filosofia e in particolare la critica kantiana. «Ogni *a priori* è linguistico» sintetizza Hadot, che in riferimento a questo tema accosta la riflessione di Wittgenstein a quella di Heidegger, citando da *Sentieri interrotti*: «Se andiamo alla fontana, se attraversiamo un bosco, attraversiamo già sempre la parola 'fontana', la parola 'bosco', anche se non pronunciamo queste parole e non ci riferiamo a nulla di linguistico»². Questa insormontabilità del linguaggio viene ribadita con forza anche dall'ermeneutica gadameriana, che mostra in maniera emblematica come il XX secolo abbia attribuito al linguaggio la centralità e l'ubiquità associate, nel secolo precedente, al concetto idealistico di 'spirito'³.

¹ P. Hadot, *Wittgenstein filosofo del linguaggio I*, in Id., *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, a cura di B. Chitussi, Bollati Boringhieri, Milano 2007, pp. 51-73; cit. p. 72.

² M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 287.

³ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione* a H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, trad. it. Bompiani, Milano 1988, in particolare pp. I-II e p. XXVI, dove si legge: «Ma se il linguaggio è questa mediazione totale, non rifletterà gli stessi caratteri di conclusività che sono propri dello spirito assoluto hegeliano? Come ha giustamente osservato Otto

Dopo il *Tractatus* – prosegue Hadot – è impossibile «non prendere posizione nei confronti della struttura logica del linguaggio. La filosofia è un'incomprensione di questa struttura logica? A quali condizioni le proposizioni filosofiche, e in generale tutte le proposizioni, hanno un senso?»⁴: da questo punto di vista, il *Tractatus* si colloca tra le matrici della riflessione novecentesca in quanto *critica del linguaggio*, scandaglio delle sue possibilità e dei suoi limiti, come linguaggio formalizzato (o formalizzabile), ma anche linguaggio ordinario.

Dopo il *Tractatus*, infine, è impossibile «non prendere posizione nei confronti dell'irrepresentabile e dell'inesprimibile» e «il problema della Trascendenza deve essere anch'esso formulato dal punto di vista del linguaggio»⁵.

Questo breve scorcio sulla 'storia degli effetti' del *Tractatus* mostra come l'opera occupi un posto centrale nell'ambito della riflessione novecentesca – filosofica e non solo. Eppure pochi testi che si possano definire dei 'classici' risultano, come questo, controversi⁶, fin dal momento della pubblicazione.

Un'opera che non trova posto, un'opera 'fuori posto'

Il testo del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein appare per la prima volta nel 1921 con il titolo tedesco di *Logisch-philosophische Abhandlung* sulla rivista «Annalen der Naturphilosophie», diretta dal chimico Wilhelm Ostwald, che accetta di pubblicare il lavoro di Wittgenstein non tanto in ragione del suo valore intrinseco, quanto della garanzia costituita dall'introduzione di Bertrand Russell. Tale motivazione è esplicitamente ammessa da Ostwald, che dichiara: «In qualsiasi altro caso avrei rifiutato l'articolo. Ma stimo talmente sia le ricerche sia la persona del signor Bertrand Russell, che sono felice di pubblicare l'articolo del signor Wittgenstein nei miei "Annalen der Naturphilosophie": l'Introduzione del signor Bertrand Russell sarà particolarmente benvenuta»⁷.

Questa introduzione, così indispensabile per la pubblicazione del *Tractatus*, aveva deluso Wittgenstein fin dalla prima lettura, come testimoniano le lettere a Russell, dove si legge: «Su molti punti non sono d'accordo, sia dove mi critica, sia dove cerca semplicemente di spiegare il mio punto di vista» (9 aprile 1920) e, dopo la traduzione dell'introduzione in tedesco: «Tutte le finzze del suo stile inglese vanno ovviamente perdute in seguito alla traduzione, e ciò che è rimasto è solo superficialità e malinteso»⁸.

Pöggeler, il linguaggio in Gadamer è assoluto proprio in quanto finito. La mediazione totale costituita dal linguaggio, infatti, è totale (cioè senza residui, senza exteriorità tra io e mondo) proprio nella misura in cui non può mai diventare totale nel senso di conclusa. Una mediazione totale come conclusa (il sapere assoluto di Hegel) presupporrebbe ancor sempre un'originaria estraneità che possa venir superata una volta per tutte da una definitiva appropriazione. Ma se io e mondo sono già sempre totalmente mediati nell'unità del linguaggio, il movimento dell'uno non è mai scindibile da quello dell'altro; non può esservi un punto di arrivo rappresentato da un'appropriazione ultima, giacché questa è già sempre avvenuta e, insieme, avviene sempre continuamente».

⁴ Hadot, *Wittgenstein filosofo del linguaggio I*, pp. 72-73.

⁵ *Ibi*, p. 73.

⁶ Così si esprime, a riguardo, Ray Monk, nell'Introduzione al suo *How to Read Wittgenstein*: «Ludwig Wittgenstein è stato, per consenso universale, uno dei più grandi e influenti filosofi del XX secolo; ma qui il consenso finisce. Grandi controversie sono sorte fin dalla pubblicazione del suo primo libro, il *Tractatus logico-philosophicus*, nel 1921. Non c'è alcun accordo su come interpretare questo libro, su come leggere le successive *Ricerche filosofiche* o sulla questione se, e fino a che punto, la seconda opera ripudi la prima» (R. Monk, *How to read Wittgenstein*, Granta, London 2005, trad. it. *Leggere Wittgenstein*, Vita e Pensiero 2008, p. 7).

⁷ Cfr. G.H. Von Wright, *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1982, trad. it. Il Mulino, Bologna 1986, p. 128.

⁸ In quei mesi Wittgenstein cercava di far pubblicare il *Tractatus* dalla casa editrice Reclam, alla quale inviò l'introduzione di Russell, specificando però che non andava pubblicata, essendo finalizzata unicamente a orientare l'editore nei confronti dell'opera. Il risultato fu che la Reclam – come previsto dallo stesso Wittgenstein – rispedì il manoscritto al mittente, che si consolò con argomenti definiti "incontrovertibili": «O il mio scritto è un'opera del massimo valore o non è un'opera del massimo valore. Nel secondo (e più probabile) caso sono io il primo a non voler che si pubblichi. Se invece è vera la prima ipotesi, allora è anche affatto

L'incomprensione sembra dunque costituire lo sfondo della vicenda del *Tractatus* fin dal suo esordio, come confermano altri episodi legati alla sua faticosa pubblicazione, in seguito ai quali l'opera considerata da Wittgenstein il *Werk* della sua vita – è l'unico testo non postumo, fatta eccezione per un articolo, una recensione e una lettera – venne definita dal suo autore (in una lettera a von Ficker) come «la sfortunata creatura». Per avere un'idea sommaria di questi episodi basta ricordare le case editrici e le riviste alle quali Wittgenstein aveva sottoposto il dattiloscritto e che, adducendo le motivazioni più diverse, si erano rifiutate di pubblicarlo (Jahoda & Siegel, Braumüller, Der Brenner, Reclam, Cambridge University Press) o i numerosi intellettuali coinvolti, per lo più invano, nel tentativo di fornirgli una collocazione editoriale (Engelmann, Kraus, Loos, Frege, von Ficker, Rilke e, appunto, Russell). È inoltre utile tenere presente che, quando finalmente vede la luce sulla rivista di Ostwald, *Logisch-philosophische Abhandlung* si presenta in una veste editoriale estremamente trascurata, piena di sviste tipografiche e di refusi, tanto da indurre Wittgenstein a parlare di «edizione pirata»⁹.

Solo con l'edizione inglese del 1922 – promossa ancora da Russell presso l'editore Kegan Paul – l'autore ritiene che il suo testo sia stato correttamente pubblicato; esso assume il titolo definitivo di *Tractatus logico-philosophicus*, che riecheggia quello del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza e viene suggerito a Wittgenstein – che lo accoglie senza troppo entusiasmo – da G.E. Moore, a motivo del sapore spinoziano delle ultime pagine.

La pubblicazione in Gran Bretagna chiude la storia delle tormentate vicende editoriali del libro e apre, quasi immediatamente, quella della sua fortuna: già nel 1922, infatti, Hans Hahn, professore di matematica all'Università di Vienna, adotta il libro come testo-base dei suoi seminari di «logica e fondamenti della matematica»; insieme a Einstein e Russell, Wittgenstein viene poi annoverato tra gli ispiratori del neopositivismo, come testimonia il manifesto *La concezione scientifica del mondo. Il Circolo di Vienna*, del 1929.

Eppure anche su questo successo sembra aleggiare l'ombra dell'incomprensione: per Wittgenstein, infatti, il libro «non è [...] un manuale» (*Es ist also kein Lehrbuch*), come esplicitamente dichiarato nella Prefazione¹⁰, e i membri del Circolo di Vienna, che lo leggono ad alta voce e lo discutono, molto spesso lo fraintendono. Wittgenstein, invitato più volte a intervenire, rifiuta di assistere alle loro riunioni.

«È molto duro non essere capito da un'anima al mondo»

Nella Prefazione si legge che il libro «conseguirebbe il suo fine se procurasse piacere ad almeno uno che lo legga comprendendolo»¹¹. Alla luce di ciò, come sottolinea R. Monk, «è interessante e rivelatore vedere da *chi* [Wittgenstein] sperava e si aspettava, in particolare, di essere capito»¹²: di Russell si è già detto; vi erano poi Karl Kraus e Gottlob Frege, un letterato

indifferente se la ripubblichi venti o cent'anni prima o dopo. Dopo tutto, chi si pone il problema se la *Critica della ragion pura*, tanto per fare un esempio, è stata scritta nel 17x o y?».

Al secco giudizio di Wittgenstein sull'introduzione Russell rispose con magnanimità: «Non me ne importa un fico secco dell'introduzione, ma mi dispiacerebbe veramente che il libro non venisse pubblicato. Potrei tentare di farlo pubblicare in Inghilterra?». Wittgenstein rispose: «Ne può fare quel che vuole». In seguito al rifiuto della Reclam era caduto in un profondo stato di depressione, come testimonia la sua corrispondenza con Paul Engelmann, al quale scrisse, a fine maggio 1920: «Ho continuamente pensato di togliermi la vita, e ancora adesso questo pensiero è vivo nella mia mente. Sono completamente sprofondato. Possa non trovarsi mai in un simile stato! Chi sa se mi riuscirà di risollevarmi? Vedremo» (cfr. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, J. Cape, London 1990, trad. it. *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991, pp. 187-188).

⁹ Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 208.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. Einaudi, Torino 1998, p. 23.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Monk, *Leggere Wittgenstein*, p. 32.

e un logico. Il primo dirigeva – e scriveva quasi per intero – la rivista «Die Fackel» («La fiaccola») e con la sua ironia corrosiva stigmatizzava l'ipocrisia della classe dirigente asburgica, esercitando una notevole influenza sull'élite intellettuale della generazione di Wittgenstein. Nella prospettiva di Kraus, la riflessione sul linguaggio e sulle sue capacità espressive non ha una valenza meramente estetica, ma si carica di una forte tonalità etica, inserendosi in una battaglia per il recupero dell'integrità morale contro l'immobilismo e la decadenza della società austro-ungarica.

Anche il *Tractatus* tratta dei limiti dell'espressione, tracciandoli «nel linguaggio»¹³; nelle intenzioni di Wittgenstein, inoltre, «il punto centrale del libro è etico», come si legge nella lettera all'editore Ludwig von Ficker. Probabilmente, dunque, Wittgenstein sperava che Kraus capisse lo scopo *etico* del libro, che aveva progettato di rendere esplicito nella Prefazione, scegliendo poi – come si evince dalla già citata lettera a von Ficker – di tacerne. Purtroppo, però, «anche ammettendo che Kraus abbia visto il libro, con ogni probabilità non riuscì a capirne niente. Quello che Wittgenstein considerava il suo punto centrale – che le verità più importanti sono quelle su cui siamo costretti a tacere – gli era abbastanza familiare, ma il modo wittgensteiniano di dimostrarlo (attraverso un'analisi dei problemi sulla natura della logica che perseguitavano l'opera di Frege e di Russell) gli era completamente estraneo»¹⁴.

D'altra parte, «se era troppo tecnico per Kraus, il libro era troppo poetico per l'altra persona che secondo le speranze e le attese di Wittgenstein avrebbe dovuto capirlo, Gottlob Frege»¹⁵, che impiegò molto tempo per reagire al libro e, quando lo fece, inviò a Wittgenstein una risposta che consisteva interamente di richieste di chiarimento, relative a particolari termini o frasi; una volta ricevute queste spiegazioni, poi, Frege ne pretese di ulteriori, dichiarando che non poteva farsi garante della qualità del libro presso un editore perché il contenuto gli era «troppo oscuro».

Eppure proprio Frege, insieme a Russell, costituisce l'unica fonte dichiarata del *Tractatus*, come si evince dalla Prefazione, dove Wittgenstein afferma: «Ciò che io qui ho scritto non pretende affatto d'esser nuovo, nei particolari; e perciò non indico fonti, poiché m'è indifferente se già altri, prima di me, abbia pensato ciò che io ho pensato. Mi limiterò a ricordare che devo alle grandiose opere di Frege ed ai lavori del mio amico Bertrand Russell gran parte dello stimolo ai miei pensieri»¹⁶.

Dietro questa 'indifferenza' nei confronti delle fonti si intravede uno scorcio della formazione di Wittgenstein e la sua eccentricità rispetto alla cultura filosofica accademica: come sottolinea Monk, nessun grande filosofo è mai stato ignorante quanto Wittgenstein della storia della sua disciplina (anche se nella maturità lesse Platone e Kant); alla filosofia, del resto, Wittgenstein si era avvicinato con un percorso del tutto originale: aveva infatti studiato ingegneria a Berlino (1906-1908) e a Manchester ed era approdato alla filosofia indagando gli aspetti matematici della progettazione di un propulsore a reazione per aerei; era stato così spinto a leggere *I principi della matematica* di Russell e i *Principi dell'aritmetica* di Frege. Recatosi da Frege a Jena, venne da lui indirizzato a Cambridge (1911), per sviluppare le ricerche di logica sotto la guida di Russell. Nel decidere se accettare di fargli da supervisore, Russell non aveva verificato che conoscesse la storia della filosofia, chiedendogli invece di redigere un *paper* su un problema filosofico che lo interessasse. Questo scritto wittgensteiniano è andato perduto, ma, come attesta l'epistolario di Russell, convinse il maestro che proprio da Wittgenstein ci si doveva attendere il prossimo grande passo in avanti della filosofia.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 23.

¹⁴ Monk, *Leggere Wittgenstein*, p. 33.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 23.

Queste aspettative sono allo stesso tempo confermate e disattese dal *Tractatus*, come evidenzia la vicenda dell'introduzione, con la quale svaniscono le ultime speranze che Wittgenstein riponeva in Russell dopo la delusione ricevuta da Frege, a proposito del quale scrisse al suo *supervisor*: «non ne capisce una parola [...] per cui la mia sola speranza è di vedere lei quanto prima e spiegarglielo tutto, perché è molto duro non essere capito da un'anima al mondo!».

Un uomo che non trova il proprio posto: quale equilibrio dove infuria la tempesta?

Questa dura condizione accompagna la vicenda biografica di Wittgenstein così come quella del suo *Werk*; di qui la scelta – incomprensibile anche per la maggior parte degli amici più stretti – di dedicarsi, dopo la stesura del *Tractatus*, negli anni 1919-1926, all'insegnamento elementare in piccoli villaggi austriaci (Ottertal, Trattenbach am Semmering, Buchberg am Scheeberg). Perché il genio filosofico riconosciuto da Russell, dal quale ci si doveva attendere il prossimo passo in avanti nella filosofia, voleva sprecare così il suo talento? A questa domanda della sorella Hermine – che lo paragonava a uno che usasse un bisturi per aprire degli scatoloni – Wittgenstein rispondeva: «Mi ricordi qualcuno che guardava attraverso a una finestra chiusa e non era in grado di spiegarsi gli strani movimenti di un passante. Non sapeva nulla del genere di tempesta che stava infuriando là fuori e che quel tipo stava solo cercando di tenersi in equilibrio sulle sue gambe»¹⁷.

Come il *Tractatus*, anche il suo autore fatica a trovare un posto nella cultura e nella società del suo tempo. Ciò non stupisce, se si considera che Wittgenstein era un reduce e, come la gran parte degli ex-combattenti, non riusciva a reinserirsi nella realtà di pace; soldato per cinque anni (1914-1919), continua a indossare l'uniforme militare anche dopo la fine della guerra, «come fosse parte integrante della sua identità: una parte essenziale senza la quale si sarebbe perduto»; si tratta forse anche «dell'espressione simbolica di un sentimento che avrebbe nutrito per il resto della vita: quello di appartenere a un'epoca passata»¹⁸.

A differenza di quella di molti suoi commilitoni, la fatica di Wittgenstein nel reinserimento nella realtà di pace non è legata a ragioni economiche: è infatti il settimo figlio di un magnate austriaco dell'acciaio e al rientro della guerra risulta uno degli uomini più ricchi d'Europa grazie alla lungimiranza del padre, che prima della guerra aveva convertito il patrimonio di famiglia in titoli statunitensi. A un mese dal rientro in patria, però, Wittgenstein aliena interamente la sua proprietà, e, oltre a iscriversi alla *Lehrerbildungsanstalt* per abilitarsi all'insegnamento, compie un altro passo che lo allontana dall'ambiente privilegiato dal quale proveniva: trasloca vicino alla scuola, nel terzo distretto di Vienna, allontanandosi dal 'Palais' di famiglia nella Neuwaldeggasse, che era noto come uno dei maggiori salotti musicali della città e, grazie al mecenatismo del padre Karl (sostenitore, tra l'altro, della rivoluzione delle arti visive e finanziatore della Secessione viennese), luogo di ritrovo dell'élite intellettuale viennese.

L'esperienza della guerra impedisce a Wittgenstein di tornare a essere lo stesso di prima; del resto era andato in guerra, come volontario, proprio sperando di esserne cambiato. Non gli mancavano le motivazioni patriottiche, ma le ragioni che lo spingevano ad arruolarsi erano più profonde: avevano a che fare, come testimonia la sorella Hermine, con «l'ardente desiderio di impegnarsi in qualcosa di difficile che fosse nello stesso tempo qualcosa di diverso da un lavoro puramente intellettuale» ed erano connesse al desiderio di «trasformarsi in una persona diversa». Lo confermano i diari tenuti da Wittgenstein nel corso della guerra, dove si legge: «Ora avrei la possibilità di essere una persona decente, perché mi trovo faccia a

¹⁷ Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 176.

¹⁸ *Ibi*, p. 175.

faccia con la morte»¹⁹. In realtà passano due anni prima che Wittgenstein si trovi effettivamente in prima linea, ma fin dall'inizio l'esperienza della guerra viene da lui interpretata come esperienza di un possibile significato della vita che si dischiude al suo limite, dove la vita confina con la morte («Forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita. Dio mi illumini!»).

Come sottolinea Monk, Wittgenstein si aspettava dalla guerra la trasformazione della propria persona e, sotto questo aspetto, «la guerra arrivò per lui al momento giusto, cioè quando il desiderio di 'trasformarsi in un'altra persona' era altrettanto forte di quello di risolvere i problemi fondamentali della logica»²⁰. Dal 1911, infatti, studiava sotto la guida di Russell – che aveva smesso di considerarlo un allievo, seppure favorito, e si consultava con lui da pari a pari – e nel 1913 aveva lasciato Cambridge per trasferirsi da solo in Norvegia, sperando che la solitudine favorisse la concentrazione necessaria ai suoi studi di filosofia della logica.

‘Avamposto’ o ‘non-luogo’?: scrivere al limite della ‘terra di nessuno’. Il *Tractatus* come opera ‘di trincea’

È meditando insieme sulla logica e sull'etica che Wittgenstein trascorre gli anni del servizio militare; quando, fra l'ottobre e il novembre 1918, l'esercito austro-ungarico è sconfitto sul fronte meridionale da quello italiano e Wittgenstein viene inviato in un campo di prigionia presso Cassino, il tema dell'opera che ha nello zaino oltrepassa di gran lunga le questioni tecniche dalle quali aveva preso le mosse. Già il 22 maggio 1915, infatti, Wittgenstein nota: «I problemi stanno diventando sempre più lapidari e generali, e il metodo è cambiato radicalmente»; il 2 agosto 1916 parla del proprio lavoro come fosse dotato di vita propria e scrive: «Sì. Il mio lavoro s'è esteso dai fondamenti della logica all'essenza del mondo».

Alla luce di queste trasformazioni, si comprende la perplessità di Russell quando, dopo sei anni di lontananza, incontra Wittgenstein nel 1919 per discutere del *Tractatus*. Scrive infatti a Ottoline Morrell: «Avevo già avvertito nel suo libro un sentore di misticismo, [...] ma quando ho scoperto che è diventato un mistico integrale sono rimasto stupefatto. [...] La cosa è cominciata con *Le varie forme dell'esperienza religiosa* di William James ed è poi cresciuta (non innaturalmente) durante l'inverno che ha passato da solo in Norvegia prima della guerra, quando era quasi pazzo. Poi durante la guerra è accaduto qualcosa di strano. Era di servizio nella città di Tarnov, in Galizia, e trovò una libreria che però sembrava contenere soltanto cartoline illustrate; comunque entrò e scoprì che c'era solo un libro, quello di Tolstoj sui Vangeli. Lo comprò solo perché non ce n'erano altri, lo lesse e rilesse e da quel momento lo tenne sempre con sé, sotto il fuoco e a tutte le ore»²¹.

L'episodio cui fa riferimento Russell risale al primo mese trascorso da Wittgenstein sul fronte orientale, nel 1914; sarebbe un errore, tuttavia, addurlo come prova di un Wittgenstein 'mistico integrale', specie nella prima fase del suo servizio militare. L'influenza di Tolstoj in questa direzione si manifesta, casomai, solo alcuni anni dopo: inizialmente, la lettura delle *Spiegazioni dei Vangeli* ha la funzione di rassicurarlo circa l'indipendenza della vita interiore dal mondo esterno e il fatto che, qualunque cosa gli accadesse esteriormente, ciò non avrebbe toccato il suo essere più intimo. Questa rassicurazione non assume immediatamente un significato mistico, ponendosi piuttosto come condizione in grado di favorire l'autonoma riflessione sui temi della logica, che infatti approda, nel settembre 1914, all'elaborazione della 'teoria del linguaggio come raffigurazione', fulcro dell'intero impianto del *Tractatus*.

L'origine di questa teoria è nota grazie al racconto fattone dallo stesso Wittgenstein al discepolo (poi biografo) G.H. von Wright: mentre è ancora sul fronte orientale, Wittgenstein

¹⁹ *Ibi*, p. 118.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Monk, *Leggere Wittgenstein*, p. 26.

legge su una rivista la cronaca di un processo celebrato presso il tribunale di Parigi e relativo a un incidente automobilistico, la cui dinamica era stata ricostruita davanti alla corte servendosi di un modello. Tale modello era in grado di raffigurare l'incidente in virtù della corrispondenza tra le sue componenti (case, auto, persone in miniatura) e le cose reali. Allo stesso modo – intuisce Wittgenstein – una proposizione del nostro linguaggio funge da modello, o raffigurazione, di uno stato di cose, perché sussiste una corrispondenza tra la configurazione delle sue parti e la configurazione delle parti del mondo²². Nei *Quaderni* si legge perciò: «Nella proposizione un mondo è composto sperimentalmente» e si incontrano, datate intorno al mese di ottobre 1914, diverse implicazioni di questa teoria, fondata sull'esistenza di una comune *struttura logica* tra la proposizione e lo stato di cose che essa raffigura. Su questi temi Wittgenstein ritorna nei mesi di maggio e giugno 1915, quando si impegna a chiarire *come* il linguaggio raffiguri il mondo, ossia quale *struttura* – del linguaggio e del mondo – renda possibile la raffigurazione: riflette così sulla forma logica comune al linguaggio e a ciò che esso rappresenta e sugli elementi semplici del linguaggio e del mondo, giungendo a riconoscere nel mondo un insieme di fatti – e dunque non di cose, ma di oggetti disposti secondo una certa configurazione, rispecchiata nelle proposizioni. È a questo punto che i problemi si fanno «sempre più lapidari e generali» e, contemporaneamente, Wittgenstein tenta di sintetizzarli in forma di libro, come risulta da una lettera a Russell dell'ottobre 1915.

Questa prima redazione del *Tractatus*, che non è pervenuta, doveva contenere la teoria del linguaggio come raffigurazione, i principi dell'atomismo logico, lo studio dei concetti di tautologia e contraddizione e la distinzione tra *dire* e *mostrare*, che Wittgenstein aveva elaborato in relazione al concetto di *forma logica* (ciò che è comune alla proposizione e a ciò che essa rappresenta non può essere a sua volta *detto* in una proposizione, ma *si mostra* nella proposizione) e che avrebbe reso superflua la 'teoria dei tipi' di Russell. Non conteneva, invece, le osservazioni finali relative all'etica e al Mistico, elaborate dopo il marzo 1916, quando le autorità militari austriache accolgono la reiterata richiesta di Wittgenstein di essere destinato al fronte come soldato semplice.

Raggiunta la linea del fronte, Wittgenstein chiede di essere impiegato come esploratore: sceglie deliberatamente questo incarico rischioso, convinto che «solo la morte dà significato alla vita» (9 maggio 1916). Esplorare il confine, percorrere il limite, affacciarsi su ciò che sta 'oltre' sono, in questo periodo, anche i movimenti della riflessione di Wittgenstein: dopo alcune note di logica (marzo-maggio 1916), in concomitanza con l'offensiva Brusilov (giugno 1916), Wittgenstein inserisce infatti nelle sue osservazioni la domanda «Che so di Dio e del fine della vita?»; il suo lavoro si è effettivamente esteso «dai fondamenti della logica all'essenza del mondo».

Il ponte tra logica e riflessione sul senso della vita sembra costituito dalla distinzione tra *dire* e *mostrare*: in un caso e nell'altro, i limiti, i confini sono ciò che racchiude e dischiude il senso, ma proprio per questo non possono essere detti sensatamente e vengono invece solo

²² Vale la pena sottolineare che, per Wittgenstein, la proposizione non è 'immagine' nel senso suggerito dall'*imitari* latino, ma dal tedesco *Bild*: è, cioè, «un quadro, una composizione [...]. La proposizione-immagine, come i modelli meccanici di Hertz, non ha con i fatti un rapporto di copia, bensì di identità strutturale, un isomorfismo di struttura: come il modello meccanico mostra la struttura dell'oggetto mostrandone le relazioni essenziali, pertinenti, così il linguaggio è *Darstellung*, rappresentazione strutturale che raffigura nessi formali degli oggetti». A tale proposito, non è casuale che il rapporto di raffigurazione sia indicato da Wittgenstein con il verbo *darstellen* – *vorstellen* è molto più raro –, «che significa rappresentare nel senso di presentare intuitivamente, anche in forma grafica, esporre, produrre, mettere davanti [...] è significativo ricordare che Kant adopera *vorstellen* per la rappresentazione cognitiva della *Critica della ragion pura*, mentre adopera *darstellen* per la presentazione indiretta, non concettuale, simbolico-metaforica degli oggetti della *Critica del Giudizio*» (S. Borutti, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, in AA.VV., *La filosofia del Novecento in sei libri*, a cura di F. Papi, Ibis, Como 2007, pp. 39-64; cit. pp. 56-57).

‘mostrati’. Così la forma logica, che è ciò che rende il linguaggio capace di raffigurare, non può essere espressa dal linguaggio, ma si manifesta in esso; così, allo stesso modo, la verità etica e religiosa – che è anch’essa una verità-limite («La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso») non si può esprimere sensatamente, ma si manifesta nella vita: «Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consisteva questo senso?» (annotazioni 6-7 luglio 1916 e *Tractatus*, p. 6.521).

Le proposizioni del nostro linguaggio concernono fatti e tutti i fatti sono accidentali, contingenti; l’etica, come la logica (che si occupa di possibilità e necessità), non si pone sul piano di questa contingenza e per questo «l’etica non tratta del mondo» e invece «deve essere una condizione del mondo, come la logica» (24 luglio 1916). Detto in altri termini, seguendo il *Tractatus*:

«6.41 Il senso del mondo dev’essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v’è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore.

Se un valore che abbia valore v’è, esso dev’esser fuori d’ogni avvenire ed essere-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale.

Ciò che li rende non-accidentali non può essere nel mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale.

Dev’essere fuori del mondo.

6.42. Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell’etica.

Le proposizioni non possono esprimere nulla di ciò che è più alto.

6. 421 È chiaro che l’etica non può formularsi.

L’etica è trascendentale»²³.

Anche la logica, che come l’etica non tratta di *fatti* ma di *criteri*, è *trascendentale* e tanto la logica quanto l’etica considerano il mondo come una *totalità unificata*: che cosa sia la forma logica, infatti, si può comprendere solo considerando il linguaggio come un tutto e interrogandosi sulle condizioni della sua capacità espressiva; il punto di vista etico, a sua volta, richiede di saper vedere il mondo ‘come un tutto’: per questo Wittgenstein afferma che il volere buono o cattivo non altera il mondo (i fatti), ma incide sul limite del mondo, che «deve, per così dire, decrescere o crescere *in toto*», diventando «un altro mondo» (6.43). Questa ‘visione del mondo come totalità delimitata’ è descritta da Wittgenstein con un’espressione spinoziana, parlando di visione *sub specie aeterni*; nella stessa proposizione del *Tractatus* (6.45) si legge inoltre che «Il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico». Esso è direttamente collegato all’esperienza del limite in quanto ineffabile: «Ma v’è dell’ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico» (6.522).

La connessione tra la parte logica e quella mistica del *Tractatus* nel segno della nozione di *ineffabilità* e della distinzione tra *dire* e *mostrare* risulta illuminata dalla testimonianza di Paul Engelmann, che stringe amicizia con Wittgenstein a partire dall’autunno 1916, quando, dopo l’arenarsi dell’avanzata russa, Wittgenstein viene inviato a Olmütz, in Moravia, per essere addestrato come ufficiale. La corrispondenza con Engelmann rivela che anche quest’ultimo condivideva l’intuizione di Wittgenstein a proposito del «filo rosso che lega logica e misticismo, cioè l’idea di una verità ineffabile che si manifesta»²⁴.

²³ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 106.

²⁴ Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 155. È significativo ricordare che, pubblicando il suo scambio epistolare con Wittgenstein, Engelmann si propose esplicitamente di favorire una lettura del *Tractatus* che desse alla componente ‘mistica’ un peso almeno pari a quello attribuito al contenuto logico dell’opera. Non stupisce, in questa prospettiva, il suo giudizio perentorio nei confronti dell’introduzione di Russell: «l’introduzione di Russell va considerata una delle principali ragioni per cui il libro, benché riconosciuto fino a oggi come un fatto di importanza decisiva nel campo della logica, non è riuscito a imporsi come lavoro filosofico nel senso più

Quale esempio di questo tipo di verità, Engelmann invia a Wittgenstein, nell'aprile 1917, una poesia di Uhland, *Il biancospino del conte Eberardo*, che con uno stile semplice – e senza esplicitare morali di sorta – narra la storia di un soldato che durante una crociata taglia un ramoscello da un albero di biancospino e, tornato in patria, lo pianta nel proprio giardino; da vecchio siede all'ombra del biancospino, divenuto albero, che gli ricorda la gioventù. «Quasi tutte le altre poesie» scrive Engelmann a Wittgenstein «cercano di esprimere l'inesprimibile; qui la cosa non è nemmeno tentata, e proprio per questo riesce». Wittgenstein si mostra dello stesso parere e, dopo aver scritto a Engelmann che trova la poesia «davvero magnifica», aggiunge: «è così che accade: se non cerchi di dire ciò che è indicibile, niente va perduto. Ma l'indicibile sarà *contenuto*, indicibilmente, in ciò che è stato detto!»²⁵. Era forse proprio questo che Wittgenstein aveva in mente quando affermò: «Credo di avere riassunto il mio atteggiamento verso la filosofia quando ho detto che in realtà essa dovrebbe essere scritta solo come un *componimento poetico*»; d'altra parte, Wittgenstein stesso aveva scritto a Russell che «il problema cardinale della filosofia» e il «punto principale del suo libro» era la questione dei limiti dell'esprimibilità.

Come scrivere facendo lavorare il linguaggio al limite

Alla luce di ciò, assume un'importanza del tutto speciale lo stile di scrittura adottato nel *Tractatus*, come pure la posizione critica del suo autore, impegnato nel compito paradossale di *dire* che c'è qualcosa che non si può *dire* ma solo *mostrare*.

Per quanto concerne lo stile, si tratta di un'opera che ha suscitato immediatamente stupore e curiosità, in ragione del suo linguaggio «così conciso e così schivo, e nello stesso tempo così teso ed evocante, tanto da richiedere la lettura a voce alta»²⁶. Il testo si compone di 526 osservazioni, distribuite in successione numerica gerarchica e riferite a sette proposizioni principali, indicate tramite numeri interi e commentate (tranne l'ultima) da proposizioni secondarie, riconoscibili dalla notazione decimale ed eventualmente sviluppate da ulteriori proposizioni contrassegnate da un numero crescente di cifre decimali. Nel complesso, questo metodo per mettere in evidenza la posizione gerarchica e i nessi di dipendenza tra le sezioni del *Tractatus* «funziona, anche se non è privo di incongruenze e anche se Wittgenstein non vi si attiene rigorosamente»²⁷: il criterio di successione, infatti, non è sempre deduttivo e non è facile distinguere l'introduzione di una proposizione non argomentata dalla sua esposizione come esito di un passaggio argomentativo sottinteso. In ragione di questa struttura, il testo è stato paragonato a una composizione musicale, che ritorna a più riprese su alcuni temi dominanti, modulandoli diversamente.

Sembra qui possibile ritrovare le tracce del particolare *modo di pensare* di Wittgenstein, da lui stesso definito un continuo 'saltare intorno al tema'; non a caso lo stile scelto è quello dell'aforisma, nella scia della tradizione tedesca facente capo a Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Lichtenberg e Kraus (per il quale «un aforisma non coincide mai con la verità; o è una mezza verità o una verità e mezzo»). Il carattere conciso e frantumato dell'esposizione aforistica si accompagna all'intento della distribuzione testuale *more geometrico*, che richiama Euclide, l'*Ethica* spinoziana, e, più da vicino, l'*Ideografia* di G. Frege.

ampio. Wittgenstein deve essere stato profondamente addolorato nel constatare che anche uomini di ingegno superiore, che gli erano tra l'altro molto amici, erano incapaci di comprendere quelli che erano stati i suoi moventi a scrivere il *Tractatus*» (P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Blackwell, Oxford 1967, trad.it. *Lettere di Ludwig Wittgenstein con ricordi*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 88).

²⁵ Id., *Leggere Wittgenstein*, p. 27.

²⁶ Borutti, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, p. 40.

²⁷ P. Frascolla, *Tractatus logico-philosophicus. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, p. 28, dove sono riportati anche alcuni esempi di eccezioni.

Questa peculiare forma di espressione e di organizzazione interna risponde «in larga misura, alle finalità che, con esso, Wittgenstein si proponeva», ossia «provocare un mutamento nel modo di concepire i limiti entro i quali si possono avanzare, impiegando le proposizioni, pretese di verità»; in questa prospettiva, lo stile asciutto e conciso è tutt'altro che un elemento accessorio: per Wittgenstein, infatti, come per molti nella Vienna del suo tempo (tra cui il già citato Kraus) «un'espressione ridotta all'essenziale, onesta e priva di qualunque orpello era qualcosa di molto di più di un semplice ideale estetico, era un dovere morale»²⁸. Il senso di questo dovere si avverte chiaramente nella Prefazione, dove Wittgenstein afferma: «Se quest'opera ha un valore, il suo valore consiste in due cose. In primo luogo, pensieri son qui espressi; e questo valore sarà tanto maggiore quanto meglio i pensieri siano espressi. Quanto più si sia colto nel segno – Qui so d'essere rimasto ben sotto il possibile. Semplicemente poiché la mia forza è impari al compito. – Possa altri venire e far ciò meglio».

Su un altro fronte, invece, l'autore sembra perentorio: «Invece, la *verità* dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e irreversibile. Io ritengo, dunque, d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi». Anche qui, però, il senso del limite – benché inteso come posizione raggiunta e non come consapevolezza di una mancanza – implica subito un'inversione di rotta, nella direzione della modestia richiesta di fronte al paradosso: l'opera ha valore perché mostra quanto poco valga risolvere i suoi problemi. Scrive infatti Wittgenstein: «il valore di quest'opera consiste, in secondo luogo, nel mostrare a quanto poco valga l'essere questi problemi risolti»²⁹.

Che la posizione paradossale dell'autore nei confronti dell'opera sia parte essenziale del *demonstrandum* del *Tractatus* emerge però con la massima chiarezza nella penultima proposizione (che precede la celeberrima 7 – Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere), dove si legge: «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo» (6.54).

Come interpretare questa dichiarazione di Wittgenstein? Trattando della forma logica e del senso del mondo il *Tractatus* dice dei limiti del linguaggio e del mondo stesso, e dunque si avventura a parlare non di fatti contingenti (quelli che le proposizioni sono fatte per raffigurare) ma di ciò che propriamente può essere solo mostrato: è per questo che le sue proposizioni devono essere riconosciute come insensate? Una volta portati a riflettere sui limiti dell'esprimibilità dobbiamo infine riconoscere che, per portarci in questo luogo (o non-luogo, perché 'confine' e non 'spazio'), Wittgenstein li ha dovuti violare? Ma com'è possibile violare i limiti dell'esprimibilità e dire qualcosa – per quanto insensato? E poi, che cosa significa che le proposizioni del *Tractatus* sono insensate? Dopotutto le comprendiamo, non sono dei veri e propri nonsensi!

Prima di cercare di fornire qualche possibile spunto di risposta, vale la pena sottolineare come il *Tractatus* si ponga sotto il segno di una concezione *dinamica* del *limite*, inteso come ciò che è fatto per essere esplorato, per fare da orizzonte allo sguardo che si affaccia al di là di esso. E che si affaccia non tanto per riempire di contenuto quell' 'oltre', ma per tornare a guardare dietro di sé, a partire dal punto di vista raggiunto grazie alla scala: una volta trascese le proposizioni del *Tractatus*, non si guarda chissà dove al di là del limite («dovremmo poter pensare quel che pensare non si può»³⁰), ma si torna a guardare il mondo. Non dunque oltre i confini dell'esprimibile, ma al loro interno, che però ora si rivela come una totalità delimitata, dove ciò che delimita è proprio l'occhio che vede il mondo e che è in grado di incidere sui suoi confini, di farlo crescere o decrescere *in toto*, a prescindere dai fatti che in esso si

²⁸ *Ibi*, p. 29.

²⁹ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 24.

³⁰ *Ibi*, p. 23.

verificano. Per questo, per Wittgenstein, «il soggetto non è parte, ma limite del mondo» (5.632), «il mondo è il mio mondo» (5.641) e «il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice» (6.43).

Ricerca logica e ricerca etica: le fondamenta degli edifici possibili e il gesto etico di aprire una dimora

È al gesto di delimitazione del mondo come 'il mio mondo' che Wittgenstein sembra condurre con la sua scala: è un gesto sotteso a ogni espressione linguistica e che tuttavia precede ogni espressione linguistica. È un gesto *etico*, nel senso etimologico della parola greca *ēthos*: «dimora, sede, abitazione, apertura di una dimora decente (*anständing*) per l'uomo sulla terra; dunque, [...] spazio di abitabilità e di dicibilità, [...] lavoro topologico sui confini. In Wittgenstein, dire e apertura di un orizzonte vanno costantemente insieme»³¹.

In questa prospettiva, le osservazioni numerate del *Tractatus* non vanno considerate tanto come livelli successivi di una costruzione, ma come «ripetizione del gesto del tracciare di cui parla la *Prefazione*³², che apre un orizzonte di pensabilità, ma non porta fuori dal linguaggio»; sulla scorta dei rilievi di G.-G. Granger³³ circa l'ordine lineare ma non 'ben ordinato' del *Tractatus* (per esempio non è possibile stabilire un successore immediato per ogni numero), si può poi «evocare l'immagine dei 'sentieri interrotti', delle strade che [...] non portano teleologicamente verso una conclusione, ma che portano tutte a insistere sul punto d'origine»: l'itinerario del *Tractatus* si rivela così «un'andatura che insiste sulla superficie del linguaggio, nel tentativo ritmico di mostrarne la forma»³⁴. Ciò non significa che non sia possibile pensare il *Tractatus* come un'architettura – come in effetti è stato fatto appoggiandosi all'idea di un Wittgenstein architetto (nel 1926 progetta una casa per la sorella a Vienna) e all'immagine della scala – ma a patto di intenderla come un'architettura «che non fonda e non costruisce, ma mette sotto gli occhi, suggerendo dei *cammini possibili*. Come dirà Wittgenstein più tardi: “A me non interessa innalzare un edificio, quanto piuttosto vedere in trasparenza dinanzi a me le fondamenta degli edifici possibili”»³⁵.

Questo aspetto del *Tractatus* emerge in particolare nelle proposizioni che si riferiscono alla logica come all' 'armatura del mondo' (6.124) o come 'rete' geometrica che rende leggibile l'accidentalità dei fatti (6.341, 6.342, 6.35). Si veda per esempio la 6.341:

«Immaginiamo una superficie bianca, con sopra macchie nere irregolari. Noi diciamo ora: Qualunque immagine ne nasca, io posso sempre avvicinarmi quanto io voglia alla descrizione dell'immagine, coprendo la superficie con un reticolo di quadrati rispondentemente fine e dicendo d'ogni quadrato che esso è bianco, o nero. A questo modo io avrò ridotto la descrizione della superficie in forma unitaria. Questa forma è arbitraria, poiché avrei potuto impiegare con eguale successo una rete di maglie triangolari o esagonali. È possibile che la descrizione con l'aiuto di una rete di triangoli fosse più semplice, cioè che noi potessimo descrivere la superficie più esattamente con una rete di triangoli più grossa che con una rete più fine di quadrati (o viceversa) e così via. Alle differenti reti corrispondono differenti sistemi di descrizione del mondo».

³¹ Borutti, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, p. 41.

³² «Il libro vuole [...] tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare da ambo i lati di questo limite [...]. Il limite non potrà, dunque, che venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso» (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 23).

³³ G.-G. Granger, *Le système du Tractatus*, in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Alinéa, Aix-en-Provence 1990.

³⁴ Borutti, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, pp. 50-51.

³⁵ *Ibi*, p. 51. La citazione si riferisce a un'annotazione del 1930, riportata nei *Pensieri diversi*.

Diversi edifici possibili, si potrebbe dire. Ma con ciò la realtà non è ancora toccata, perché «che un'immagine possa descriversi mediante una rete di forma data, non enuncia nulla intorno all'immagine» (6.342); d'altra parte, la logica consta di tautologie e contraddizioni e queste «non sono immagini della realtà», perché «non rappresentano alcuna possibile situazione»: la tautologia, infatti, ammette ogni possibile situazione e la contraddizione nessuna (4.462); «nessuna delle due, quindi, può in qualche modo determinare la realtà» (4.463, cfr. anche 5.525). La realtà è descritta dalla rete, è 'sotto la rete', ma non è determinata dalla rete. La logica si occupa della rete in quanto rete geometrica, le cui proprietà possono essere indicate a priori: «leggi come il principio di ragion sufficiente, etc. trattano della rete, non di ciò che la rete descrive» (6.35).

Questo interesse di Wittgenstein «per il mostrare il possibile, contro il dire l'esistente»³⁶ ha accenti fenomenologici e richiama l'*epoché* husserliana come sospensione del dato a favore dell'interrogazione sulle modalità di donazione del senso; esso, inoltre, chiarisce il compito che Wittgenstein attribuisce alla filosofia in relazione al linguaggio: la 'critica del linguaggio' wittgensteiniana, infatti, non è – come quella di Russell – correzione degli errori di forma (il linguaggio è già logicamente «in ordine», come chiarisce la proposizione 5.5563), ma, kantianamente, definizione di limiti – e di limiti non di fatto, ma di diritto –, individuazione di un campo di legittimità, di un insieme di condizioni. Anche in quest'ottica la filosofia si configura come terapia, ma in quanto è *chiarificazione*, e non *correzione*; essa rinuncia perciò allo stile cumulativo delle scienze, «per un'attività di riordinamento che ha lo scopo esibitivo del *mostrare*»³⁷, piuttosto che quello costruttivo del dimostrare.

Intesa come attività di questo tipo, la filosofia – e il *Tractatus* in particolare – si presenta «come gesto etico di delimitazione, gesto economico e topologico, di apertura e recinzione di spazi di dicibilità»; non a caso, quando scrive a von Ficker che il senso del *Tractatus* è un senso etico, Wittgenstein rimanda alla Prefazione e alla conclusione: «rimanda dunque alla cornice, al bordo del libro, al gesto di iscrizione del senso, allo *Ziehen* (tracciare), al tratto che iscrive il senso, che – ce lo dice subito, non è un gesto rappresentativo, che si trascenda per descrivere qualcosa del mondo, ma è un gesto autoreferenziale, un presentarsi, un mostrarsi del senso»³⁸. Ciò che questo tratto instancabilmente ricalca è il fatto del linguaggio come 'fatto assoluto' (non un fatto del mondo, cioè, ma «un fatto indicibile a partire dal quale costruiamo il nostro mondo»³⁹), il fatto che «non possiamo prendere le distanze dal linguaggio», che «è insieme la nostra *forma*, ciò che ci apre un mondo significante, e il nostro *limite* (il nostro *ethos*)»⁴⁰.

Quale posto per l'indicibile? L'*ethos* del mistico

La scrittura del *Tractatus* percorre questo limite, circoscrivendo il dicibile e indicando nell'indicibile la sua radice; così facendo, fa lavorare al limite il linguaggio, accettando il rischio dell'autoconfutazione. Pierre Hadot parla esplicitamente, a riguardo, di un Wittgenstein che sarebbe 'infedele al proprio metodo', permettendosi di enunciare quelle che, in base ai criteri da lui stesso enunciati, risultano pseudo-proposizioni; così facendo, Wittgenstein ammetterebbe implicitamente che «il linguaggio non si riduce a proposizioni che

³⁶ *Ibi*, p. 48.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibi*, p. 43.

³⁹ *Ibi*, p. 63.

⁴⁰ *Ibi*, p. 60.

possiedono una forma logica»⁴¹ e dunque non si limita a dire ciò che è rappresentabile. Vi sarebbe, cioè, un «dominio nel quale, attraverso la sua stessa inesattezza, il linguaggio mostra quello che non può esprimere. Importante non è allora ciò che esso ci dice, ma ciò a cui esso ci permette di tendere». ⁴² Tutte le proposizioni che chiudono il *Tractatus* apparterrebbero a questa categoria, in quanto «cercano di mostrare l'inesprimibile attraverso la loro scorrettezza. Ma nella misura stessa in cui cercano di mostrare l'inseparabile, appaiono come dei non-sensi. Si potrebbe dire che esse appaiono come dei non-sensi nella misura stessa in cui vi è in esse una sorta di senso e di verità. [...] Raggiungiamo così» conclude Hadot «quel che Wittgenstein chiama il mistico» e che si apre nel momento in cui ciò che il linguaggio *mostra* «suscita in noi un sentimento del limite o – le due cose si equivalgono – della totalità»⁴³. Il misticismo di Wittgenstein avrebbe dunque come fulcro la «seguente idea: l'inesprimibile si mostra nel linguaggio; l'essenza del linguaggio è, nell'esprimere l'esprimibile, un tendere all'inesprimibile [...]. Non vi è dubbio, siamo nel linguaggio; questa situazione è insormontabile. Ma è in seno a questa stessa situazione insormontabile che la Trascendenza si mostra a noi»⁴⁴.

Il gesto etico della delimitazione è strettamente connesso, in questa interpretazione, al mistico inteso come luogo di manifestazione della Trascendenza: l'«oltre» verso cui il linguaggio del *Tractatus* fa segno è dunque un «pieno», non un «vuoto» di senso; se appare vuoto, è solo per l'incapacità del linguaggio di esprimere l'eccedenza di ciò su cui si affaccia. Le proposizioni insensate, dunque, lo sarebbero in virtù del *surplus* di senso (ultimamente ineffabile) che si sforzano di esprimere.

Ma è davvero possibile conciliare l'idea di questo *surplus* di senso con la necessità di riconoscere le proposizioni del *Tractatus* come insensate? Davvero Wittgenstein è «infedele al proprio metodo» e il *Tractatus* contiene un'etica e una mistica che si pongono programmaticamente sotto il segno di questa infedeltà? Negli ultimi anni, diversi studiosi (Cora Diamond, James Conant, Stanley Cavell, ma anche Gordon Baker, Stephen Mulhall e, in Italia, Piergiorgio Donatelli⁴⁵) hanno rifiutato questa interpretazione, mettendo in discussione l'idea che il *Tractatus* faccia riferimento a entità ineffabili, inesprimibili – quali i valori etici e religiosi – che sussisterebbero «all'orizzonte oscuro al limite del dicibile», pur risultando la loro espressione linguistica «un nonsenso sul piano logico-linguistico»⁴⁶. A questa concezione «sostanziale» del nonsenso (*substantial nonsense*, secondo la definizione di Conant), essi contrappongono una concezione «austera» del nonsenso (*austere nonsense*), in base alla quale il nonsenso è puro e semplice nonsenso, e non contiene alcun «senso nascosto». Da questo punto di vista, risultano sterili i tentativi di sostanziare la nozione del valore impiegata nel *Tractatus* riferendosi ad autori familiari a Wittgenstein come Tolstoj, Dostoevskij e Kierkegaard e attingendo ai *Quaderni 1914-16*, mentre – come Wittgenstein ha affermato esplicitamente – il *Tractatus* «basta a se stesso». Il che significa anche che bisogna leggerlo per intero, e «prenderlo sul serio» fino alla proposizione 6.54, cioè «come un'opera

⁴¹ Hadot, *Riflessioni sui limiti del linguaggio, a proposito del Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, in Id., *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, pp. 25-50; cit. p. 39.

⁴² *Ibi*, p. 41.

⁴³ *Ibi*, pp. 46-47.

⁴⁴ Hadot, *Wittgenstein filosofo del linguaggio I*, p. 70.

⁴⁵ Cfr. A. Crary-R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge London-New York 2000; G. Baker, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004; S. Mulhall, *On Being in The World*, Routledge, London-New York 1990; Id., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon Press, Oxford 2001; P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Roma-Bari 1998; T. McCarthy-S.C. Stidd (eds.), *Wittgenstein in America*, Clarendon Press, Oxford 2001; E.H. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives in Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002; P. Johnston, *Wittgenstein, Rethinking the Inner*, Routledge, London-New York 1993.

⁴⁶ A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano 2008, *Introduzione*, p. XIV.

che richiede al lettore di riuscire a sormontare, e cioè ad avere la meglio, a vincere (*überwinden*) le dottrine che essa espone»⁴⁷, superando le proposizioni per arrivare a comprendere l'intenzione del loro autore («colui che *mi* comprende» – e non: *le* comprende – «infine *le* riconosce insensate»).

La lettura del *Tractatus* nel solco del neopositivismo tende a liquidare l'elemento etico dell'opera trasformando il sentimento mistico in un'emozione (emotivismo); la lettura ineffabilista, invece, interpreta l'inesprimibilità dell'etica come «l'indicazione di una forma speciale di relazione con il mondo»⁴⁸, poi declinata in diverse direzioni: come una forma di *misticismo* (McGuinness), come una versione dell'*intuizionismo etico* (M.B.-J. Hintikka, e, in un senso diverso, Barrett), come una forma di *etica idealistica* (Hacker, Stenius, Zemach, Janik-Toulmin). Comune a queste versioni dell'ineffabilismo è «l'idea che vi sia un contenuto particolare che la visione etica delle cose riesce a ritagliare: un contenuto che non è fattuale, e quindi non è esprimibile, ma che è tuttavia presente e afferrabile dal soggetto»⁴⁹. Comune alla lettura emotivista e a quella ineffabilista dell'etica del *Tractatus* sarebbe invece la rinuncia a 'prendere sul serio' le affermazioni di Wittgenstein: la prima, infatti, impoverirebbe il pensiero di Wittgenstein liquidando come una mera emozione il senso etico delle cose; la seconda, invece, non prenderebbe sul serio l'indicazione wittgensteiniana di gettare la scala dopo esservi saliti.

Prigionia del linguaggio e ubiquità dell'etico

Questa contraddizione dell'ineffabilismo è stata rilevata da alcuni interpreti (per esempio J.C. Edwards), che però l'hanno ricondotta a una tensione interna all'opera stessa: Wittgenstein, cioè, sarebbe prigioniero della concezione neopositivistica della conoscenza, ma d'altra parte riconoscerebbe come genuine delle forme di conoscenza – *in primis* la razionalità pratica – giudicate insensate dai neopositivisti. Egli indicherebbe perciò, «in una forma necessariamente indiretta che sfocia nell'insensatezza, la possibilità di sviluppare una dottrina opposta, "più comprensiva" di quella avanzata dai neopositivisti», in grado di superare lo scarto tra pensiero e azione e di mostrare «come vi siano casi di "conoscenza pratica", che non possono essere catturati dall'immagine neopositivista del linguaggio»⁵⁰.

I sostenitori della 'concezione austera del nonsenso' concordano con l'idea che il *Tractatus* qualifichi la razionalità che esclude il dominio pratico come una prigionia, ma affermano che chi si trova all'interno di essa non è l'*autore*, ma il *lettore* dell'opera, chiamato perciò a superare le proposizioni del *Tractatus* per cogliere l'intenzione del suo autore, che consiste nel *delimitare l'etico attraverso la comprensione dei limiti del linguaggio*. Per Diamond, Conant, Kremer e Donatelli, «il *Tractatus* non prescrive un contenuto o un precetto etico o estetico, perché si limita a far segno a quella sintassi logica del linguaggio che costituisce il repertorio dell'intera pensabilità e di tutte le possibilità del dicibile, e dunque anche dell'elemento etico, estetico e del senso della vita»⁵¹. Così facendo, Wittgenstein rifiuta tutte le definizioni metafisiche dei valori e, in linea con il suo interesse per 'le fondamenta degli edifici possibili', dischiude «l'universo delle possibilità, lo sviluppo delle formalizzazioni logico-matematiche, la pratica etica o estetica senza suggerire alcuna sostanzializzazione di questi ambiti»; ne consegue che l'etica, lungi dall'essere irrigidita in precetti, «viene colta

⁴⁷ Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, p. 95.

⁴⁸ *Ibi*, p. 76.

⁴⁹ *Ibi*, p. 77.

⁵⁰ *Ibi*, p. 93.

⁵¹ Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, pp. XIV-XV.

nella sua processualità performativa, per effetto della quale l'elemento etico è quello che si illumina mentre anche lo si pratica e lo si fa»⁵².

Del resto, la stessa filosofia non è concepita da Wittgenstein come costruzione teoretica e *corpus* dottrinale, ma come *attività*, che coinvolge e cambia il soggetto in prima persona. Si tratta di un aspetto del pensiero di Wittgenstein centrale anche per Hadot, la cui domanda su «come praticare esercizi spirituali nel XX secolo» chiama in causa, almeno implicitamente, proprio Wittgenstein⁵³; Donatelli a sua volta precisa che Wittgenstein intende confutare la concezione del pensiero morale come qualcosa di accessibile a prescindere dalla considerazione del mondo come il *nostro* mondo; «l'immagine che emerge è perciò quella dell'etica come esercizio su di sé di cambiamento e di trasformazione»⁵⁴.

L'etica incide sui limiti del mondo, è trascendentale, non si occupa di fatti: questo significa che non si può mai indicare qualcosa del mondo a cui sia possibile allacciare una proposizione etica, ma significa anche, d'altra parte, che «qualsiasi cosa dica può essere usata per mostrare l'etica»; ancora: se l'etica fosse una dottrina, si potrebbe attribuirle uno spazio, «ma poiché non è una dottrina essa è ovunque»⁵⁵. È sempre presente come la possibilità di vedere il mondo sotto un'altra luce, e di trovarvi finalmente dimora. Una dimora che non è un luogo determinato, ma la possibilità che vi siano luoghi in cui si possa dimorare; che il mondo, qualunque cosa accada, possa essere abitabile.

Il carattere trascendentale dell'etica si qualifica così come *ubiquità dell'etico*: tutto, sempre, ha un 'colore morale' – lo dirà esplicitamente Iris Murdoch –, che nasce nello sguardo. Esso non dipende dai fatti che si verificano nel mondo, né dalla possibilità di applicare determinati principi morali a un mondo comunque presente, ma è legato alla meraviglia⁵⁶ e alla possibilità di *vedere il mondo sotto una luce nuova*. Il che non ha nulla a che fare con la formulazione di una dottrina, come dimostra il fatto che, per Wittgenstein, è una caratteristica (*Merkmal*: cfr. *Quaderni 1914-1916*, annotazione del 30.07.1916) dell'etica proprio la *non esistenza* di 'proposizioni dell'etica'⁵⁷.

Questo punto di vista può essere efficacemente illustrato riferendosi ancora a Murdoch, e in particolare al suo primo romanzo pubblicato, *Sotto la rete* (*Under the Net*, 1954), nel quale si avverte con forza, sebbene rielaborato in maniera originale dall'autrice, l'influsso del *Tractatus* di Wittgenstein. A patto di non accreditare, sulla base degli spunti di Murdoch, una lettura intuizionistica dell'etica del *Tractatus*, il dialogo che segue può essere utile a coglierne alcuni aspetti; esso proviene dal sesto capitolo di *Under the Net*, in cui il protagonista (Jake) legge un dialogo tratto dal suo libro (intitolato *Il silenziatore*), dove si sforza di riportare le conversazioni avute con l'amico Hugo, convincendosi però, una volta pubblicato il libro, di avere in questo modo irrimediabilmente tradito Hugo.

«- [...] Noi siamo animali razionali, in quanto costruiamo delle teorie.

- Quando ti sei sentito più ardentemente trasportato dalla vita, quando hai maggiormente sentito di essere un uomo, ti ha mai aiutato la teoria? Non è stato allora che hai incontrato le cose com'erano, pure e semplici? Forse che una teoria ti ha aiutato quando eri in dubbio su ciò che dovevi fare? Non è in questi semplicissimi momenti che le teorie tentennano? E non te ne accorgi molto chiaramente allora?

[...]

⁵² *Ibi*, p. XV.

⁵³ Cfr. B. Chitussi, *Postfazione a Hadot, Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, pp. 117-128.

⁵⁴ Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, p. 117.

⁵⁵ *Ibi*, p. 118.

⁵⁶ Cfr. la citazione dalle *Conversazioni sull'etica* proposta in esergo.

⁵⁷ Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, p. 123.

Se per te esprimere una teoria significa che qualcun altro potrebbe basare una teoria su ciò che fai, senza dubbio questo è vero e irrilevante. Quella di cui parlo io è la decisione vera e propria, come noi arriviamo a prenderla; e in questo caso l'allontanamento dalla teoria e dalla generalizzazione è un movimento verso la verità. Ogni formulazione teoretica è una fuga. Noi dobbiamo farci guidare dalla singola situazione che è ineffabilmente individuale. Dirò di più, è qualcosa cui non potremo mai avvicinarci abbastanza, per quanto ci sforziamo di raggiungerla strisciando, per così dire, sotto la rete»⁵⁸.

Non è possibile osservare l'etica dall'alto e formulare delle proposizioni: non si otterrebbe altro che la descrizione di una serie di fatti psicologici; occorre entrarci dentro, strisciare sotto la rete costituita dalla purezza cristallina della logica.

Strisciare 'sotto la rete' per tornare a camminare. La lastra di ghiaccio e l'attrito

Sarà questa la direzione di ricerca intrapresa da Wittgenstein negli anni Trenta, come testimonia il testo delle *Ricerche filosofiche*, dove si legge:

«Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze [...]. Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare, dunque abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro!»⁵⁹.

Questa direzione di indagine non smentisce l'impostazione del *Tractatus*, come conferma il fatto che Wittgenstein intendesse pubblicare le *Ricerche filosofiche* (poi rimaste incompiute) in un'edizione sinottica insieme al *Tractatus*: a suo giudizio, infatti, la seconda opera poteva essere compresa solo in riferimento alla prima. Come sottolineato da Monk, «Wittgenstein non ripudiò mai le tesi del *Tractatus* sulla filosofia; cominciò, caso mai, a capire meglio di che cosa ci fosse bisogno per rendere giustizia alle intuizioni espresse da queste tesi – per esempio, che non ci possono essere proposizioni filosofiche e che la filosofia è cosa *completamente diversa* dalla scienza»⁶⁰. Permane anche la convinzione che la filosofia dovrebbe essere scritta come un'opera poetica, anche se l'accento non cade più tanto sulla distinzione tra *dire* e *mostrare*, quanto sulla possibilità di *vedere le cose con occhi nuovi* (basta pensare alla centralità assunta dal concetto di *Uebersicht*, ossia di 'rappresentazione perspicua'⁶¹).

Se proprio questa possibilità costituisce il nucleo dell'etica nel *Tractatus*, si può dire che la successiva opera di Wittgenstein non fa che sviluppare e portare a fondo l'intenzione del *Tractatus* come *atto etico*, cercando di avvicinare l'irriducibile che sta 'sotto la rete', e perciò abbandonando l'idea che vi sia un'unica forma logica per indagare invece il rapporto tra *linguaggio* e *forme di vita*. La *topologia* logica del *Tractatus* si trasforma così in una *morfologia* (nell'accezione di Goethe) del linguaggio come insieme di *forme viventi*, in continua evoluzione.

⁵⁸ I. Murdoch, *Under the Net*, Chatto & Windus, London 1954, trad. it. *Sotto la rete*, RCS, Milano 2005 (Garzanti 1966), pp. 104-105.

⁵⁹ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1980, p. 65.

⁶⁰ Monk, *Leggere Wittgenstein*, p. 63.

⁶¹ Cfr. *ibi*, pp. 64-66 e Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, in part. capp. 2, 3 e 9.