

Mondo e linguaggio nel *Tractatus Logico-Philosophicus* di Ludwig Wittgenstein.

Il progetto

L'intenzione a fondamento del **T.L.Ph.** è esplicitamente *critica*, come si evince dalla *Prefazione* dell'autore:

«Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto - non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite [...].

«Il limite potrà dunque essere tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che non-senso»¹.

Da un lato, quindi, W. si riallaccia ad una grande tradizione moderna, che affondava le proprie radici nelle cartesiane *Regulae ad directionem ingenii* (1628?), passando poi attraverso Locke e Hume fino a Kant: il problema in questo senso era quello d'indagare l'estensione e i limiti della conoscenza umana, di sondare le possibilità gnoseologiche del pensiero umano. D'altra parte, però, l'autore, già dalla *Prefazione*, ha modo di far intervenire una significativa precisazione: l'attività demarcante oggetto del testo non opererà tanto sul pensiero (come se W. avesse registrato le obiezioni dialettiche mosse dall'idealismo tedesco alla prima *Critica* kantiana), di per sé sempre proiettato "al di là" d'ogni limite eventualmente imposto, quanto sul linguaggio. Così il tema gnoseologico cede il passo all'interesse linguistico (stimolato dall'esempio del maestro Russell) e il cardine del discorso diventa la "*logica del nostro linguaggio*".

È sulla scorta di quest'approccio attraverso la filosofia del linguaggio che il panorama della storia della filosofia può essere rivisitato come luogo per eccellenza del fraintendimento e della manipolazione della logica del linguaggio. Ecco allora la famosa "sintesi" della *Prefazione* (che anticipa i risultati dell'altrettanto celebre proposizione 7):

«Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»².

Da cui due importanti indicazioni. In primo luogo, come vedremo, il ruolo della filosofia diventa eminentemente "terapeutico", contribuendo a sanare le degenerazioni linguistiche, e, in quanto cura, la filosofia si farà anche "*attività*" e non "*dottrina*". In secondo luogo, di fatto, distinguendo tra "*pensiero*" e "*espressione dei pensieri*", e introducendo la tensione tra parlare e tacere, W. prepara il terreno per le ultime proposizioni del **Tractatus** (che investiranno etica e teologia), legate problematicamente allo spazio del silenzio.

Se è già stato segnalato l'immediato retroterra culturale dell'impostazione critica - che giungeva a W. attraverso l'esempio diretto di Schopenhauer e l'attenzione contemporanea per la ricerca kantiana (anche da parte di fisici come Hertz e Boltzmann) - legato ad un asse portante della riflessione filosofica moderna, è comunque interessante riscontrare l'eco classica dei risvolti impliciti ed espliciti del progetto. Così l'imputazione dei "*problemi filosofici*" alle deformazioni della logica del linguaggio, senza voler risalire alla prima meditazione greca (eleatica e platonico-aristotelica) sul nesso pensiero-linguaggio, rievoca una lunga teoria di contributi squisitamente anglosassoni, da Ockham a Bacone, da Hobbes a Locke, da Berkeley a Hume, su su fino a Russell. In fondo già all'interno di questa tradizione era chiaramente maturata l'intenzione terapeutica del filosofare, come attività risolutiva nell'orizzonte linguistico (penso specialmente a Hume). Nello stesso tempo essa rinviava ad altri momenti "alti" della storia culturale dell'occidente: con le sue ricadute esistenziali (che si mostreranno nell'ultima parte del *Tractatus*) l'esigenza di "cura" operante

¹) L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G.Conte, Einaudi, Torino, 1983, p.3.

²) Id.

nell'attività filosofica s'innesta nell'insegnamento socratico, nelle letture platonica ed epicurea. Lo stesso esito nel "silenzio", che è una caratteristica dell'opera ("di cui il linguaggio è il tema e il silenzio la conclusione") poteva direttamente richiamare il precedente del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer (e attraverso quelle pagine, probabilmente, anche la lezione del misticismo tedesco tardo-medievale), testo per più versi presente nelle proposizioni wittgensteiniane, e quello kierkegaardiano (specialmente nell'ultima sezione di proposizioni a commento della proposizione 6), in una stagione di crescente per quella filosofia, a seguito dell'edizione tedesca delle opere del Danese.

L'ontologia del Tractatus

Il T.L.Ph. si apre con una significativa definizione:

«Il mondo è tutto ciò che accade»

e con due puntualizzazioni a sostegno:

«1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose»

«1.2 Il mondo si divide in fatti»³.

Anche in questo caso l'opera riflette un'impostazione "classica", improntata alla "totalità" come dimensione propria del discorso filosofico. Il "mondo" costituisce l'orizzonte di senso di quel che si può dire, secondo W., denotando comunque, in modo originale, non l'insieme delle "cose" ma dei "fatti". Questo ha due immediate implicazioni: da un lato la centralità dell'"accadere", l'"accidentalità", l'irriducibile "fattualità" del mondo stesso, dall'altro il primato della struttura formante e aggregante rispetto alle componenti in ultimo residue del processo d'analisi (come vedremo). Questo secondo aspetto mi pare emerga piuttosto chiaramente sin dalle primissime proposizioni, con l'introduzione del concetto di "spazio logico" («*metafora con cui si presenta inizialmente l'infinita, pervasiva filigrana della sintassi logica*»⁴). Al primo punto è invece legata l'accentuazione della "contingenza" del "fatto" («*1.21 Una cosa può accadere o non accadere e tutto l'altro restare uguale*»). Il *Tractatus* non s'interroga sul "perché" questo o quell'altro accada come accade, si limita a registrare che i fatti accadono, così, senza ulteriori spiegazioni. Un atteggiamento d'accettazione disincantato rispetto a ciò che avrebbe anche potuto darsi diversamente, ma nei confronti del quale svanisce ogni interesse eziologico (un po' come nel quasi contemporaneo racconto kafkiano *La metamorfosi*, dove la mutazione è accolta senza ricerche e interrogativi sulle sue cause, semplicemente descritta).

La rinuncia ai grandi "perché", la consapevolezza della precarietà del mondo, dell'impossibilità di una sua esauriente fondazione fanno parte della strategia terapeutica dell'attività filosofica: cancellazione delle risposte attraverso la dissoluzione delle stesse (improbabili) domande. Nuovamente, questa focalizzazione dell'accidentale complessità dei fenomeni, della loro "infondatezza", rivela le proprie radici "moderne", nella grande svolta rappresentata dalla rivoluzione scientifica galileiana, con il suo privilegiamento della descrizione (pur nel linguaggio rigoroso delle matematiche) di quanto empiricamente verificabile e analizzabile sotto la lente idealizzante delle coordinate spazio-temporali, a scapito della metafisica qualitativa delle cause formali. È in fondo da quella frattura epocale in ambito epistemologico che, sia in Galilei, sia in Hobbes, finiva con l'essere rimarcato il ruolo portante nella spiegazione scientifica del modello di relazione cinematica, nelle sue valenze geometriche e meccaniche. W. sembrerebbe, sebbene in una mutata prospettiva logico-sintattica, recuperare un'immagine del mondo dove le cose si riducono a punti (i punti-massa della fisica ideale galileiana) e centrale diventa la rete di possibili combinazioni reciproche, in altre parole la possibilità delle relazioni all'interno del mosaico mondano, con la rinuncia ai rigidi schematismi mecca-

³) Id. p.5.

⁴) I.Valent *Invito al pensiero di Wittgenstein*, Mursia, Milano, 1989, p.78.

nicistici e all'interpretazione ancora metafisicizzante del ruolo della geometria, caratteristici di quella stagione.

Se la definizione di "mondo" poneva in primo piano, insieme all'orizzonte della totalità, la dimensione strutturata dei "fatti" (rispetto alle "cose"), sottolineandone la contingenza, quella di "oggetto" dischiude invece la dimensione ineludibile, basilare della "necessità":

«2.02 L'oggetto è semplice»

«2.021 Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Perciò non possono essere composti»⁵.

Ritroviamo così, da un lato, la possibilità della "forma" dei fatti, dall'altro la materia ultima di ogni accadere. L'aspetto più interessante risiede nel taglio analitico della ricerca wittgensteiniana. Essa prende le mosse dal mondo che è immediatamente ridotto alla totalità dei "fatti", i quali, a loro volta, si riducono al "sussistere di stati cose" (fatti atomici). Infine:

«2.01 Lo stato di cose è un nesso d'oggetti (Enti, cose).

«2.011 È essenziale alla cosa poter essere la parte costitutiva di uno stato di cose»⁶.

Allineandosi ad una delle vie classiche della filosofia moderna (che sostanzialmente si sovrappone, con qualche eccezione, a quella "critica" precedentemente annotata), l'autore sembra puntare ad una progressiva riduzione al semplice, da cui procedere poi ad una ricomposizione illuminante della complessità. L'atomo di questa risoluzione analitica, l'oggetto, non è investito d'altra evidenza che quella della natura fenomenica, dell'esperienza quotidiana. A differenza della lezione analitica delle *Regulae cartesiane*, che si chiudeva nella messa a fuoco delle "nature semplici" ("*respectu nostri intellectus*"), oggetto d'intuizione, tali cioè da imporsi proprio in virtù dell'intrinseca irriducibilità razionale, a differenza dell'indagine metafisica leibniziana che culminava nella definizione del vero atomo di realtà (monade), oggetto di un'evidenza squisitamente intellettuale, alla luce delle esigenze della metafisica classica e della nuova fisica (la nozione di "forza viva"), l'esplorazione di W. pare giustificarsi su un terreno più elementare, quello delle situazioni quotidiane, le cui tessere sono immediatamente identificabili (e denominabili, come vedremo) in oggetti. Attraverso tre passaggi, l'autore ha in poche proposizioni delineato un quadro essenziale (scarno) della realtà: la totalità (complessa) dei fatti (complessi), i fatti atomici (gli stati di cose), quindi gli oggetti, le cose. Lo stato di cose rappresenta il nesso minimale dei semplici; gli oggetti, nella loro necessaria imprescindibilità, comportano la possibilità della relazione e quindi, in questo senso, hanno una forma che consente il loro strutturarsi reciproco, escludendo certe combinazioni a favore d'altre.

Pur riconoscendo la "necessità" (imprescindibilità) delle "cose", "sostanza" del mondo, per W. rimane fondamentale la contingente flessibilità delle combinazioni nello "spazio logico":

«2.0121 [...]Come non possiamo affatto concepire oggetti spaziali fuori dello spazio, oggetti temporali fuori del tempo, così non possiamo concepire alcun oggetto fuori della possibilità del suo nesso con altri. Se posso concepire l'oggetto nel contesto dello stato di cose, non posso concepirlo fuori della possibilità di questo contesto.

«2.0122 La cosa è indipendente nella misura in cui essa può occorrere in tutte le situazioni possibili, ma questa forma di indipendenza è una forma di connessione con lo stato di cose, una forma di dipendenza»⁷.

Nel prospetto di W., allora, la cosa pur interpretando la funzione di limite insuperabile dell'analisi, in altre parole di "semplice", è impensabile al di fuori delle sue possibili (varie ma limitate) relazioni (situazioni-fatti-mondo): la tessera è logicamente implicata nel mosaico, la parte nella totalità, cui così si riconosce (hegelianamente) il primato (logico). Il risultato, una sorta di mediazione tra l'apparentemente non sofisticato assunto realistico di base e il più sottile olismo (logico), fa emer-

⁵) Wittgenstein op.cit. p.7.

⁶) Id. p.5.

⁷) Id. p.6.

gere un fondamentale dualismo nel testo: il mondo è un punto di partenza, incondizionato, la sua sostanza un altro; il mondo può essere analizzato, ma non fondato, né spiegato, la sua “sostanza” non garantisce alcuna inferenza riguardo ai fatti che lo costituiscono. Il mondo deve avere una sostanza, ma dato che ogni mondo possibile dovrebbe condividere la stessa sostanza, la sostanza del mondo deve essere indipendente dai fatti particolari del mondo, come i fatti dagli oggetti⁸. D'altra parte:

«2.013 Ogni cosa è come in uno spazio di possibili stati di cose. Questo spazio posso pensarlo vuoto, ma non posso certo pensare la cosa senza spazio»⁹.

Questa tensione, vedremo, corrisponde ad una precisa strategia linguistica e semantica. Il mondo non è composto d'oggetti (che pure ne sono la sostanza) ma di fatti; questi rinviano a stati di cose che in ultimo sono formati dalla configurazione degli oggetti (2.0272). L'oggetto è il fisso, ciò che sussiste, permane indistruttibile, la configurazione è invece il vario e l'incostante (2.0271).

A partire dalla “totalità” degli oggetti è logicamente pensabile la loro combinazione nella totalità degli stati di cose possibili (2.0124), la loro concatenazione in una struttura. Abbiamo così “catene” d'oggetti, condizionate dalla “possibilità della struttura” (forma), dalla capacità degli oggetti stessi di combinarsi con altri oggetti in fatti atomici. La struttura complessiva è la forma del mondo, che ne è condizione come la “sostanza”:

«La possibilità di uno stato di cose è fondata sulla possibilità della sua struttura, della connessione di oggetti che lo costituisce. Gli oggetti, così, rendono possibile il configurarsi di stati di cose; determinano tutte le possibilità, sia quelle che effettivamente si realizzano nei fatti, sia quelle che rimangono solo possibili. Costituiscono il fisso, il sussistente, la sostanza del mondo. Le relazioni fra gli oggetti in virtù delle quali si costituiscono le loro configurazioni, non sono accidentali, ma intimamente legate alla natura degli oggetti stessi: in ciascun oggetto è contenuta la possibilità della sua connessione con altri oggetti in stati di cose. Gli oggetti non sono il mondo, ma il fondamento del mondo, e insieme di qualsiasi mondo possibile: e tuttavia, anzi proprio per questo, ogni oggetto non esiste di per sé, bensì solo in relazione ai possibili stati di cose di cui può essere un costituente»¹⁰.

Anche per quel che concerne la struttura e la forma è evidente la spirale analitica del discorso di W.:

«2.032 Il mondo, nel quale gli oggetti ineriscono l'uno all'altro nello stato di cose, è la struttura dello stato di cose».

«2.034 La struttura del fatto consta delle strutture degli stati di cose»¹¹.

Nuovamente, in questa prospettiva le strutture ai diversi livelli finiscono con il poggiare sulle diverse possibilità d'associazione degli oggetti (la loro forma), per cui nelle proposizioni 2.024 e 2.025 si sottolinea come gli oggetti, considerati come i fattori determinanti dei fatti atomici in cui possono presentarsi, hanno ciascuno la propria forma e tutti insieme costituiscono, (solo) sotto questo rispetto, la forma del mondo¹².

L'ontologia del *Tractatus* si chiude con l'introduzione del problematico concetto di realtà: la totalità degli stati di cose sussistenti è il mondo (2.04), essa determina anche quali stati di cose non sussistono. Il mondo è insomma l'insieme dei “fatti”, degli avvenimenti che con il loro accadere escludono altre combinazioni tra gli elementi semplici, sostanza del mondo. Il sussistere e non sussistere di stati di cose è la realtà: positivo e negativo globalmente costituiscono una totalità logicamente più ampia, di cui il mondo rappresenta il polo positivo (dell'effettualità). La proposizione 2.063 corregge questa lettura, proponendo l'equazione tra la realtà tutta e il mondo. Quello che in ogni

⁸) N.Garver W.'s dualism in "Teoria", V/1985/2, p.73.

⁹) Wittgenstein op.cit p.6.

¹⁰) M.Sbisà Wittgenstein, Ubaldini, Roma, 1975, p.19.

¹¹) Wittgenstein op.cit. p.8.

¹²) M.Black Manuale per il "Tractatus" di Wittgenstein, Ubaldini, Roma, 1968, p.7o.

caso è ancora decisamente rimarcato in questo nuovo contesto definitorio, è il carattere contingente dei fatti: gli stati di cose sono indipendenti l'uno dall'altro (2.061), dal sussistere o non sussistere di uno stato di cose non può concludersi al sussistere o non sussistere d'un altro (2.062). Non ci sono nessi necessari tra fatti atomici, così affidati alla pura accidentalità di ciò che è immediatamente dato.

Raffigurazione e linguaggio

La seconda parte del testo s'apre con una constatazione, con l'assunto che:

«2.1 Noi ci facciamo immagini dei fatti»¹³.

Le proposizioni che seguono servono a determinare le condizioni della raffigurazione dei fatti in immagini. L'immagine è un "*modello della realtà*" (2.12) e l'immagine è un "fatto" (2.141): così W., sulla scorta di quanto già guadagnato nelle prime proposizioni, pone subito in rilievo l'impianto strutturale che caratterizza l'immagine. In quanto fatto l'immagine struttura elementi semplici («2.14 *L'immagine consiste nell'essere i suoi elementi in una determinata relazione l'uno all'altro*») ed è immagine in quanto i suoi elementi semplici sono rappresentanti degli oggetti (gli elementi semplici del mondo).

«2.15 Che gli elementi dell'immagine siano in una determinata relazione l'uno all'altro mostra che le cose sono in questa relazione l'una all'altra»¹⁴.

I due fatti (l'immagine e ciò di cui l'immagine è immagine) condividono la struttura di relazione delle loro componenti semplici. Tra loro si registra isomorfismo, pur nella sostanziale differenza degli elementi base: la raffigurazione a fondamento dell'immagine investe dunque la forma, proiettata dal fatto raffigurato all'immagine raffigurante:

«2.151 La forma della raffigurazione è la possibilità che le cose siano l'una all'altra nella stessa relazione che gli elementi dell'immagine»¹⁵.

La "relazione di raffigurazione" (che appartiene all'immagine) «*consta delle coordinazioni degli elementi dell'immagine e delle cose*» (2.1514), quasi «*antenne degli elementi dell'immagine con cui essa tocca la realtà*». Centrale, dunque, nella logica della raffigurazione è la forma, condivisa, perno della proiezione tra fatto raffigurato e fatto raffigurante; tuttavia, proprio in quanto condizione della raffigurazione, la forma non può essere raffigurata nell'immagine, non può esserci immagine della forma. Essa si "mostra" nell'immagine, l'immagine la "esibisce". La forma, in questo senso, è il trascendentale per l'immagine, la condizione interna che la istituisce.

L'immagine rappresenta, proiettivamente, il proprio oggetto "dal di fuori": la possibilità del confronto nella polarità della raffigurazione, introduce il problema della correttezza dell'immagine. Si tratta di verificare la coordinazione tra gli elementi dell'immagine stessa e gli oggetti posti fuori della raffigurazione. In tal modo, un'immagine è costituita dalla struttura più la relazione di raffigurazione; l'immagine è la relazione tra gli elementi in quanto elementi che hanno una relazione raffigurativa con oggetti esterni¹⁶.

Identificate le condizioni che fanno dell'immagine un'immagine, W. immette l'ulteriore concetto di "immagine logica":

«2.181 Se la forma della raffigurazione è la forma logica, l'immagine si chiama immagine logica»¹⁷.

¹³) Wittgenstein op.cit. p.9.

¹⁴) Id.

¹⁵) Id.

¹⁶) A.J.P.Kenny Wittgenstein, Boringhieri, Torino, 1984, p.74.

¹⁷) Wittgenstein op.cit.p.10.

Una raffigurazione è “logica” quando la struttura del fatto-raffigurazione mostra che gli oggetti coordinati possono essere strutturati esattamente nello stesso modo. L’immagine logica è l’essenza di ogni immagine, la quale per essere tale deve avere in comune con la realtà la forma logica, in altre parole la “*forma della realtà*” (2.18)¹⁸. Ogni immagine raffigura la realtà rappresentando la possibilità del sussistere e non sussistere di stati di cose: quando l’immagine concorda con la realtà è corretta (vera), quando non concorda è scorretta (falsa). In quanto immagine, l’immagine raffigura attraverso la forma (e così ha un senso), indipendentemente dalla propria verità (o falsità). Queste infatti dipendono dal corretto coordinamento tra elementi dell’immagine raffigurante e oggetti del fatto raffigurato: per riconoscere se l’immagine è vera o falsa, dobbiamo dunque confrontarla con la realtà (2.223). Il senso di una raffigurazione è legato alla forma delle componenti della raffigurazione stessa e all’insieme d’oggetti designati da esse. Così il senso (come la forma) è “mostrato”, in quanto la concatenazione degli elementi d’una raffigurazione è logicamente possibile, in pratica può rappresentare un fatto atomico reale (« 2.203 *L’immagine contiene la possibilità della situazione che essa rappresenta*»¹⁹).

La proposizione 3. funge da nuovo passaggio cardinale dell’opera:

«L’immagine logica dei fatti è il pensiero»,

unitamente alla proposizione 3.1:

«Nella proposizione il pensiero si esprime sensibilmente»²⁰.

Studiate le condizioni della raffigurazione, ora W. propone il pensiero come raffigurazione logica, riducendone quindi la portata all’attività proiettiva rispetto ai fatti del mondo. La teoria wittgensteiniana della forma logica della raffigurazione generalizzava, sul piano del linguaggio filosofico, schemi concettuali mediati dalla matematica e dalla scienza fisica. I modelli dinamici di H. Hertz, secondo cui i ragionamenti scientifici riflettono il mondo fisico in forza di determinate corrispondenze tra la natura e il nostro spirito, costituiscono la fonte del discorso di W.²¹. Così impostato il proprio discorso, l’autore poteva far valere per il pensiero (e la sua espressione) quanto già fatto valere per le immagini: la centralità della forma, che assicura la rappresentabilità attraverso l’isomorfismo, la sua immanenza all’immagine (pensiero-proposizione), e quindi la sua irrepresentabilità in un’immagine distinta.

Kenny riassume in otto punti la teoria raffigurativa delle proposizioni di W.:

- «1) Una proposizione è essenzialmente composta.
- 2) Gli elementi che compongono una proposizione sono messi in correlazione, in base a una decisione che viene dall’uomo, con elementi della realtà.
- 3) La combinazione di tali elementi correlati all’interno di una proposizione esibisce, senza ulteriori interventi umani, un possibile stato di cose.
- 4) Una proposizione sta in relazione interna con il possibile stato di cose che essa esibisce.
- 5) Questa relazione interna può essere soltanto mostrata [...]
- 6) Una proposizione è vera o falsa, a seconda che concordi oppure no con la realtà.
- 7) Una proposizione deve essere indipendente dallo stato di cose effettivo che la rende vera o falsa.
- 8) Nessuna proposizione è vera a priori»²².

Da un certo punto di vista l’autore nelle proposizioni che abbiamo esaminato si mantiene nell’alveo della tradizione classica greca, pur rinunciando alle sue implicazioni metafisiche. Il pensiero come immagine logica riflette a suo modo, nella proiezione all’interno dei propri segni, la struttura logica

¹⁸) Black op.cit.p.94.

¹⁹) Wittgenstein op.cit.p.11.

²⁰) Id. pp.11-2.

²¹) A.G.Gargani *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1985, p.39.

²²) Kenny op.cit. p.82.

dei fatti rappresentati: la coordinazione di fondo fa sì che gli elementi della proposizione, in cui s'esprime sensibilmente il pensiero, siano tra loro combinati come fanno gli oggetti correlati del fatto atomico raffigurato (che viene a costituirne riferimento di senso). Il pensiero è allora attività, un operare con segni, un proiettare logicamente strutture. D'altra parte, è essenziale al discorso wittgensteiniano la distinzione tra pensiero e sua espressione, che richiama il *Cratilo* e il *Teeteto* platonici e il *De Interpretatione* aristotelico. Ciò che W., al solito evidenzia, è il nesso formale: il pensiero contiene la possibilità della situazione che esso pensa (ne riproduce quindi la "forma"), ciò che è pensabile è anche possibile (riscrittura di una tesi portante della metafisica occidentale). Viene in tal modo radicalmente esclusa l'eventualità di un pensare illogico (3.03).

Come conseguenza della teoria della proiezione e della raffigurazione, del nesso mondo-pensiero-linguaggio, abbiamo questo schema di corrispondenza:

linguaggio	>	mondo
proposizioni	>	fatti
proposizioni elementari	>	stati di cose
nomi	>	oggetti (cose) ²³ .

W. accantona la mediazione rappresentata dal pensiero per concentrarsi sul rapporto mondo-linguaggio; così facendo però non chiarisce a fondo il nesso pensiero-linguaggio, limitandosi a porre l'accento sull'aspetto "espressivo", quasi a sovrapporre i due poli. È il conclusivo tema del silenzio che allunga ombre sulla sovrapposizione, lasciando spazio ad un'inesprimibile autonomia del pensiero, insondabile per la logica proiettiva che garantisce il senso degli enunciati.

Le indicazioni del *Tractatus* sono sufficienti a focalizzare la relazione di proiezione incarnata nella proposizione, la quale trova il proprio senso nel fatto atomico possibile. Del fatto atomico (stato di cose) l'enunciato presenta la forma logica, la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso (3.13) (= il suo senso, il fatto atomico). Riprendendo lo schema già riscontrato nel caso generale della raffigurazione, W. rileva come l'enunciato consista nella strutturazione dei suoi elementi semplici, le parole, in pratica si ponga sullo stesso piano dei fatti di cui è immagine. Possiamo allora verificare nuovamente quel "dualismo" precedentemente segnalato: la distinzione "ontologica" tra oggetti e fatti si riproduce a livello linguistico nella dicotomia tra parole ed enunciati, e a livello semantico tra significato (i nomi hanno significato) e senso (le proposizioni hanno senso):

«Una netta dicotomia tra significato e verità è così guadagnata, dal momento che è la correlazione dei nomi con gli oggetti che determina il significato e la correlazione delle proposizioni con i fatti che determina la verità»²⁴.

Il carattere articolato della proposizione implica una differenza di livello, di categoria, tra la proposizione nel suo insieme e le sue parti costitutive. Correggendo la distinzione di Frege tra senso e significato, l'autore collega la nozione di senso all'idea di struttura e alla funzione raffigurativa; la nozione di significato, l'idea del riferirsi a qualcosa, al rappresentare qualcosa nel senso di "stare per", al posto di qualcosa:

«Cioè, avere senso significa descrivere o raffigurare, mediante la propria struttura, un fatto; e si tratta di qualcosa che solo la proposizione, in quanto è articolata, può fare»²⁵.

Si può dire, con Gargani, che l'ontologia del *Tractatus* sia desunta dalle condizioni di significanza delle proposizioni:

«Se il linguaggio non consistesse di simboli semplici, e se il mondo (o totalità dei fatti) non fosse, a sua volta, una combinazione di oggetti semplici, il linguaggio non avrebbe, per così dire, presa sulla realtà, e

²³) Da A.C.Grayling *Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p.29.

²⁴) Garver op.cit.p.75.

²⁵) Sbisà op.cit.pp.22-3.

l'uomo non potrebbe rappresentarsi la possibilità dei fatti, non potrebbe dire alcunché sul mondo, non disponendo degli strumenti per raffigurare un possibile "stato di cose"»²⁶.

In effetti W. sembra proprio insistere sulla presa comunicativa del linguaggio, a garanzia dell'intenzione conoscitiva: per questo l'accostamento di pensiero e linguaggio, e linguaggio e realtà intorno al metodo proiettivo, così da assicurare l'essenziale identità strutturale.

Il segno proposizionale implica articolazione e perciò può essere dotato di senso, rinviano al fatto atomico omologo per struttura: il suo nucleo elementare è rappresentato dalla proposizione elementare (che descrive uno stato di cose, un fatto atomico), segno composto di nomi (che stanno per oggetti):

«3.2 Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale»²⁷.

Questi segni semplici sono nomi, che significano cose; le cose sono i loro significati:

«3.21 Alla configurazione dei segni semplici nel segno proposizionale corrisponde la configurazione degli oggetti nella situazione.

«3.22 il nome è rappresentante nella proposizione dell'oggetto»²⁸.

Il linguaggio allora descrive le situazioni, mostrandone, nei propri segni, forma e struttura:

«il linguaggio è speculare rispetto alla realtà: consta di proposizioni elementari fornite di una struttura, data dalla connessione dei simboli semplici (i nomi, che corrispondono agli oggetti): come gli oggetti del mondo sussistono solo nelle relazioni reciproche, che costituiscono un "fatto", così i simboli semplici hanno significato solo all'interno di una proposizione. Ogni proposizione elementare è essa stessa (in quanto espressione fonetica o scritta) un "fatto" del mondo, che rinvia però, in virtù della sua funzione rappresentativa, ad altri fatti. La proposizione ha quindi significato solo se rinvia a stati di cose (reali o possibili); le proposizioni che descrivono fatti (stati di cose esistenti) sono vere»²⁹.

Alla proposizione 4. l'autore rilancia l'equazione pensiero-linguaggio:

«Il pensiero è la proposizione munita di senso.

«4.001 La totalità delle proposizioni è il linguaggio»³⁰.

Ciò garantisce una prima conclusione critica, rilevante nei passaggi successivi, dove W. mette in rilievo la tendenza umana, quasi fisiologica, a costruire linguaggi nei quali "ogni senso può esprimersi", senza la consapevolezza della loro complessità strutturale e della logica che li fonda. In tal modo:

«4.002 [...]il linguaggio traveste i pensieri. E precisamente così che dalla forma esteriore dell'abito non si può concludere alla forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell'abito è formata per ben altri scopi che quello di far riconoscere la forma del corpo»³¹.

A quest'incomprensione del nostro linguaggio, e al conseguente suo fraintendimento nell'uso, sono legati i grandi "problemi" della tradizione filosofica. Riprendendo spunti anti-metafisici che risalgono almeno alla polemica anti-idealista di Epicuro e hanno ampio riscontro nel *Trattato* di Hume, innestandoli sulla lezione eversiva di Nietzsche (giocata in larga misura proprio sul piano della critica linguistica), W. può sostenere:

²⁶) A.G.Gargani *Linguaggio ed esperienza in L.W.*, Le Monnier, Firenze, 1966, p.59.

²⁷) Wittgenstein op.cit.p. 13.

²⁸) Id.

²⁹) E.Ruffaldi *Introduzione a L.Wittgenstein Ricerche filosofiche*, La Nuova Italia, Firenze, 1992, pp. XIX-XX.

³⁰) Wittgenstein *Tractatus...* cit, p.20.

³¹) Id. pp. 20-1.

«4.003 Il più delle proposizioni e questioni che sono state scritte su cose filosofiche è non falso, ma insensato. Perciò a questioni di questa specie non possiamo affatto rispondere, ma possiamo solo stabilire la loro insensatezza»³².

Come scrive F. Barone, tale atteggiamento antifilosofico non è nuovo nella storia del pensiero, essendo stato in tempi vicini a W. carattere comune a molte manifestazioni del positivismo ottocentesco. L'originalità della formulazione dell'autore «è che la ripulsa dei problemi filosofici avviene attraverso una analisi del linguaggio: non si tratterà di escludere problemi in base alla falsità delle loro soluzioni, ma di mostrarne invece la totale insussistenza»³³.

Svestendo la filosofia dell'abito ingombrante delle dottrine metafisiche, W. ne delineava la metamorfosi in "critica del linguaggio":

«4.112 Scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri. La filosofia è non una dottrina, ma un'attività [...] Risultato della filosofia non sono "proposizioni filosofiche", ma il chiarirsi di proposizioni. La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti, direi, sarebbero torbidi e indistinti»³⁴.

Nel *Tractatus* tocca alla filosofia il compito di denunciare come e dove il linguaggio sporga oltre i limiti di ciò che è pensabile, e per ciò stesso dicibile. Essa corre lungo i confini del pensiero, s'affaccia sull'impensabile, additandolo come l'ambito entro il quale non c'è margine per la discussione scientifica. Per questo suo intrattenersi con la pura formalità logica la filosofia non ha contenuto. Essa è "attività" e non "teoria":

«è questo del **Tractatus**, l'esito estremo di una interpretazione che viene imponendosi alle soglie del Novecento attraverso l'elaborazione del concetto di filosofia intesa, kantianamente, come critica trascendentale della ragione»³⁵.

Attraverso la proposizione 4.01 è possibile tornare a precisare il concetto di "senso", distinto dal "significato" che è proprio del nome nella designazione di un oggetto:

«La proposizione è un'immagine della realtà. La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo»³⁶.

W. fa l'esempio (4.016) della grafia geroglifica, che raffigura i fatti che descrive. La centralità della struttura espressa e il suo isomorfismo rispetto ai fatti garantiscono, attraverso la comprensione dell'enunciato, la conoscenza della situazione che esso rappresenta:

«4.022 La proposizione mostra il suo senso.
La proposizione mostra come stanno le cose, se essa è vera.
E dice che le cose stanno così»³⁷.

Dalla concezione della proposizione come immagine logica del fatto consegue la teoria del "senso" della proposizione. Comprendere la struttura della proposizione significa comprendere la possibilità del fatto che essa rappresenta: tale possibilità è appunto il senso della proposizione. È il fatto possibile che dà senso alla proposizione, quando questa ne rappresenti la struttura logica:

«In un simbolismo perfetto, l'analisi della proposizione mostra la struttura reale di tutti i possibili fatti»³⁸.

³²) Id.

³³) F. Barone Il neopositivismo logico, Laterza, Roma-Bari, 1986, p.130.

³⁴) Wittgenstein Tractatus... cit., p.27.

³⁵) Valent op.cit.pp.57-8.

³⁶) Wittgenstein Tractatus... cit. p.21.

³⁷) Id.p.23.

³⁸) Barone op.cit.p.140.

Nella proposizione non si raffigurano proprietà esterne d'oggetti, ma le proprietà interne dei fatti, in tal modo descrivendo la realtà facendo perno sulla sua immanente strutturazione. La proposizione, secondo W., costruisce un mondo, articolando un' "armatura logica". È appunto questa intimità logica degli enunciati con il mondo che ne assicura il ruolo comunicativo. Con qualche eco kantiana, forse, l'autore pone l'accento sulla creatività segnica che è propria della proiezione linguistica:

«4.031 Nella proposizione una situazione è come composta sperimentalmente [...] 4.0311 Un nome sta per una cosa, un altro per un'altra cosa e sono connessi tra loro: così il tutto presenta - come un quadro plastico - lo stato di cose»³⁹.

Il linguaggio può rappresentare la realtà in forza dell'identità logico-formale che lo lega ad essa; ma la forma logica, in quanto condizione della significanza di qualsiasi linguaggio, non è a sua volta rappresentabile. Essa, come tutte le proprietà formali del simbolismo, costituisce un fattore che si rispecchia, che si "mostra" nel linguaggio, ma che non è suscettibile d'essere espresso⁴⁰. Come di recente ha stigmatizzato un grande specialista di W., si tratta di «una teoria che basa la possibilità di dire alcune cose sulla realtà di altre cose che non si possono dire. Dal momento che il dire appartiene al discorso fattuale, questa tesi è, per un verso importante, kantiana: la scienza si fonda su una metafisica basilare che non è estensione della scienza»⁴¹:

«Se il linguaggio fattuale potesse contenere un'analisi delle condizioni della sua applicazione, il linguaggio in cui essa le analizzasse dipenderebbe a sua volta da ulteriori condizioni, che rimarrebbero ancora da analizzare, e così via all'infinito. W. utilizzò, per chiarire, l'analogia tra enunciati fattuali e quadri. Un ritratto non descrive la geometria che lo fa essere una proiezione di una certa faccia, e, se davvero comprendesse un tale diagramma in un angolo della tela, ciò sarebbe solo un altro quadro con un proprio metodo proiettivo, da analizzare. Le proposizioni fattuali, come i quadri, presentano una veduta del mondo, ma non presentano una veduta di ciò che rese possibile in prima istanza la veduta originaria, e, se s'impegnassero in tal senso, non potrebbero mai assolvere il compito»⁴².

La proposizione mostra, esibisce, la forma logica; ma mostrare non è dire. I caratteri logici del linguaggio (e del mondo) non possono così essere oggetto di descrizione; possono soltanto essere mostrati, risultare evidenti nelle proposizioni che li possiedono e che per mezzo loro sono costruite⁴³. Tirando le somme, alla proposizione 4.1 W. ribadisce che la «proposizione rappresenta il sussistere e non sussistere degli stati di cose», in pratica svolge una funzione descrittiva rispetto al reale (fatti complessi e atomici): allora (4.11) la «totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta», come complesso delle possibili descrizioni dei fatti. Questo implica l'identificazione della scienza con la totalità delle verità contingenti e quindi la sua prossimità al senso comune, esclusa in altri passaggi più concentrati sull'esigenza di un rigoroso linguaggio scientifico (6.341)⁴⁴. Recuperando quanto già precedentemente osservato circa il ruolo e la posizione della filosofia e facendolo reagire sull'ultima acquisizione, alle proposizioni 4.111 e 4.112 l'autore può portare a compimento la focalizzazione critica: la filosofia non è una delle scienze naturali (non descrive fatti) e quindi non è una "dottrina", i suoi risultati non sono proposizioni filosofiche; essa è un'attività, avente lo scopo della chiarificazione logica dei pensieri nelle proposizioni:

«4.112 [...] La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti, direi, sarebbero torbidi e indistinti»⁴⁵.

³⁹) Wittgenstein *Tractatus* cit. p.24.

⁴⁰) Gargani *W.* cit. p.40.

⁴¹) D.Pears *The false prison. A study of the development of W.'s philosophy*, vol.I, Oxford University Press, Oxford, 1987, p.7.

⁴²) Id.

⁴³) Sbisà op.cit.pp.23-4.

⁴⁴) Black op.cit.p.186.

⁴⁵) Wittgenstein *Tractatus* cit. p.27.

In ciò consiste l'atteggiamento "catartico" della filosofia, il suo ruolo positivo:

«4.115 Essa significherà l'indicibile rappresentando chiaro il dicibile»⁴⁶.

Suo fine è dunque individuare la determinata forma logica di ciascuna proposizione, riconoscerne l'indicibilità, impedire che l'evidenza di quanto "si mostra" sia confusa con l'evidenza di quanto "si dice", indicare per ognuna delle due sfere i relativi, pertinenti criteri di chiarezza⁴⁷. W. ruppe nettamente con la concezione russelliana di una filosofia scientifica, ripresa poi dal Circolo di Vienna. Il compito della filosofia, come l'intende W., non ha niente in comune con quello delle scienze naturali. La filosofia non ha nulla da dire: è un'attività mirante alla chiarificazione del pensiero. L'autore non dice come si debba assolvere questo compito: è probabile però che il metodo filosofico debba appunto portare alla luce la forma logica «*valendosi di una notazione più efficiente*»⁴⁸. Ogni proposizione sensata, in quanto tale, possiede una forma logica ben precisa: se essa non risulta chiara, non "mostra sé" con chiarezza, può e deve essere chiarita. Non con spiegazioni e descrizioni, ma traducendo la sua complessità in proposizioni che la esibiscano chiaramente, dissolvendo ogni ambiguità. L'analisi delle proposizioni complesse, che tende a ricondurle a proposizioni elementari la cui forma logica risulti immediatamente evidente, è lavoro filosofico. Rappresentando chiaramente quanto può dirsi e soltanto quanto può dirsi, la filosofia segna il limite del dicibile e con ciò vi contrappone l'indicibile, cui il limite del dicibile rinvia⁴⁹.

La funzione demarcante tra pensabile e impensabile è svolta dall'interno, percorrendo fino all'estremo confine l'ambito del pensabile; la piena consapevolezza di quell'ambito proietterà verso ciò che è "oltre", l'impensabile, l'indicibile. In tal modo, però, W. sembra scivolare verso il paradosso: nella misura in cui il *Tractatus* enuncia i requisiti di significanza del linguaggio, esso oltrepassa illegittimamente tali limiti, venendo ad asserire proposizioni insensate. Spingendosi infatti fino a formulare asserzioni sulle condizioni che rendono significativo il linguaggio, il testo trascende al tempo stesso il confine della raffigurazione logica della realtà, esponendo il pensiero e il linguaggio alla condanna del non senso⁵⁰.

L'impensabile, l'indicibile di cui parla W. in questo contesto, è la condizione della raffigurazione logica e linguistica, condizione immanente e quindi irrapresentabile:

«4.12 La proposizione può rappresentare la realtà tutta, ma non può rappresentare ciò che, con la realtà, essa deve aver comune per poterla rappresentare - la forma logica»⁵¹.

Essa si specchia nella proposizione, e «*ciò che nel linguaggio si specchia, il linguaggio non può rappresentare*». La proposizione "mostra", "esibisce" la forma logica della realtà, e ciò «*che può esser mostrato non può essere detto*». Emerge da questi passaggi la chiara intenzione di contrastare l'uso di "mostrare" con quello di "dire", "asserire". Il mostrare va considerato del tutto diverso dalle asserzioni, costituite da configurazioni d'oggetti che fanno le veci di altri oggetti. Quest'opposizione risalta nettamente a proposito di una scelta terminologica: siamo noi, i parlanti, che "diciamo" cose tramite le coordinazioni arbitrariamente assegnate alle parole. Ma tutto ciò che è mostrato "si mostra" indipendentemente da ogni arbitraria convenzione che noi possiamo avere adottato: ciò che è mostrato non è qualcosa che "noi esprimiamo"⁵². Quello che W. vuole dire è che il linguaggio, quando rivela la logica del mondo, è usato in modo radicalmente diverso da quando serve a costruire raffigurazioni logiche (proposizioni sensate). Gli aspetti della raffigurazione che il

⁴⁶) Id. p.28.

⁴⁷) Valent op.cit.p.58.

⁴⁸) Black op.cit. pp.185-6.

⁴⁹) Sbisà op.cit. p.38.

⁵⁰) Gargani W. cit. p.41.

⁵¹) Wittgenstein *Tractatus* cit. p.28.

⁵²) Black op.cit.p.190.

linguaggio è impotente a raffigurare sono tutte le proprietà interne della raffigurazione (in altre parole quelle proprietà che è possibile mostrare solo tramite “concetti formali”)⁵³.

Secondo Barone, il significato ultimo delle precedenti proposizioni wittgensteiniane si fonda sull'accettazione d'una struttura definitiva del mondo al di fuori d'ogni simbolizzazione. È chiaro quindi come non si possa descrivere una struttura unica e onnicomprensiva, giacché la descrizione avviene già nelle forme della struttura stessa⁵⁴. Una posizione, quella dell'autore del *Tractatus*, che sarebbe maturata alla luce di due principi extra-linguistici: da un lato la tesi sulla struttura panlogica del mondo dei fatti elementari, dall'altro la tesi dell'indipendenza dei fatti-atomi. L'unità di struttura logica garantisce la sintesi proposizionale, l'indipendenza dei fatti esclude un panlogismo aprioristico di marca hegeliana.

La metafisica del *Tractatus*

In fondo, di metafisica si è già avuto modo di parlare a proposito della concezione wittgensteiniana della realtà, una concezione, abbiamo visto, funzionale ad una precisa intenzione linguistica e semantica (oggetti - nomi, fatti atomici - proposizioni elementari, fatti - proposizioni complesse ecc.). All'interno di un progetto critico si trattava di un'acritica assunzione dal senso comune di qualcosa come le “cose” e le loro concatenazioni in situazioni sempre più complesse. Di chiara ascendenza metafisica era anche il riferimento alla “sostanza del mondo”, alla sua “forma”, alla necessità ultima del sostrato materiale-cosale e alla contingenza dei fatti. Per molti rispetti anche il concetto di “mondo” era segnato dall'apertura totalizzante delle prime proposizioni dell'opera, quasi costituisse un'entità a parte, al di là dei fatti che avrebbero dovuto esaurirne la consistenza. Il concetto di “forma”, poi, da un lato sembrava risolversi in senso puramente logico, dall'altro spesso assumeva la veste di struttura in senso lato, abbracciante sia la dimensione logica sia quell'ontologica (con un'eco molto classica, che ricorda da vicino l'esperienza filosofica greca). Ed è proprio in virtù di quella struttura onnicomprensiva, abbiamo visto, che è possibile giustificare tutta l'operazione dell'autore, che ruota intorno all'isomorfismo, all'omologia tra linguaggio e realtà. Barone ha colto molto efficacemente quest'aspetto:

«L'intera teoria della proposizione come immagine del fatto è sorretta dalla tesi preliminare dell'unicità della struttura essenziale. Vi può essere un Bild della realtà solo se questa è tutta logicamente isomorfa: in tal caso qualsiasi sua parte può essere considerata simbolo delle rimanenti. Ma è allora evidente che la struttura logica è considerata in una prospettiva ontologica. Tale risultato non può che apparire sorprendente [...] Il significato che il nostro autore dà al termine “logica” è bivalente. Da un lato, con esso egli indica il puro confronto dei simboli e delle loro connessioni, ma, dall'altro, egli se ne vale per contrassegnare la struttura ontologica che il simbolo ha in comune con il simboleggiato»⁵⁵.

Ecco perché W. scrive (5.61) che la «*logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi limiti*». La logica determina i limiti (totali) del possibile: oltre quei limiti potremo trovare solo il logicamente impossibile. In tal modo però l'autore s'assicura il privilegio “metafisico” d'afferrare il mondo come totalità conchiusa, strutturata, impregnata di “logica”, e, d'altra parte, risulta coerente con quella visione critico-costruttivistica del reale precedentemente commentata («4.023 *La proposizione costruisce un mondo con l'aiuto di una armatura logica [...]*»). La struttura della proposizione elementare è l'automanifestarsi della struttura ultima della realtà, previamente concepita come totalità dei fatti-atomi indipendenti⁵⁶.

Connessa alla precedente è la tematica del “solipsismo”, che emerge nel contesto (5.6 ss.), a partire dalla tesi «*I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo*». Ad essa infatti è implicito l'ulteriore passaggio “il mondo è il mio mondo”. Il linguaggio è allora il “limite” del mondo, la sua condizione. Ayer ha proposto una lettura kantiana di queste proposizioni:

⁵³) Id.p.193.

⁵⁴) Barone op.cit.p.143.

⁵⁵) Id.pp.143-4.

⁵⁶) Id.p.144.

«in altri termini, tutte le visioni del mondo sono mediate da qualche sistema concettuale, ed è logicamente inevitabile che il sistema concettuale in cui il mondo mi viene dato debba essere mio proprio. Non solo, ma è ugualmente inevitabile che le esperienze che in ultima analisi sostengono e vanificano le mie convinzioni debbano essere mie proprie esperienze e debbano conformarsi al mio sistema di interpretazione. In questo senso il mondo è il mio mondo, e nella misura in cui il mio sistema di concetti è rivestito in un linguaggio diventa anche un'ovvietà che i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»⁵⁷.

Ci troviamo di fronte alla sovrapposizione di linguaggio, logica e mondo: essa riempie il mondo e i limiti di questo sono anche i suoi; il linguaggio è il limite del mondo, nel senso che i limiti “del solo linguaggio che io comprendo” significano i limiti del “mio” mondo. Il problema del “soggetto” s’inserisce in un quadro profondamente marcato dall’esigenza d’ordine e d’armonia immutabili, che è poi espressa nella logica. Black in proposito cita un brano delle postume *Ricerche filosofiche* (§97):

«Il pensiero è circondato da un alone.- La sua essenza, la logica, presenta un ordine, che è in effetti l’ordine a priori del mondo: cioè l’ordine delle possibilità, che devono essere comuni al mondo e al pensiero. Ma quest’ordine, come pare, dev’essere estremamente semplice. È anteriore ad ogni esperienza, deve attraversare tutta l’esperienza; non si può concedere che alcune nebulosità o incertezza di natura empirica lo intacchi. Deve essere del più puro cristallo»⁵⁸.

«5.63 Io sono il mio mondo. (Il microcosmo)»⁵⁹: in tal modo W. introduce l’“io” della tradizione filosofica moderna. Ridislocato al limite del mondo, il soggetto è qualcosa d’appartenente ad un piano completamente distinto da quello dei fenomeni e non può assolutamente comparire nel mondo e nel linguaggio, così come l’occhio che vede non è compreso all’interno del proprio orizzonte ottico (secondo Schopenhauer, da cui l’autore probabilmente ricava l’immagine), risultandone il “sostegno”. Questo soggetto metafisico - limite del mondo è il non-contenuto nel mondo da cui dipende l’esistenza di ogni cosa:

«Ciò che il solipsismo intende è in tutto corretto; solo, non si può dire, ma mostra sé»⁶⁰.

Del mondo si può parlare solo all’interno della sua unica struttura (anche il linguaggio è complesso di fatti). Il soggetto decentrato, concentrato a punto inesteso, libera la realtà coordinata ad esso: l’idealismo del soggetto e il realismo dell’oggetto finiscono così con il coincidere nel solipsismo svolto rigorosamente. L’“io” filosofico è il “soggetto” metafisico, substrato, sostegno, limite del mondo: non è l’uomo, né il suo corpo, né l’anima o la coscienza. In questo senso W. si colloca alla fine di un percorso teorico lungo il quale l’“io” s’era progressivamente sgravato della materia del mondo, dopo essere assunto a legislatore della realtà: un percorso che conduce poi lo “spirito” a farsi “coscienza”, “io” e quindi semplice limite del mondo. Alla fine non resta altro che il mondo e la soggettività trascendentale prende il significato di un nulla rispetto alla realtà del mondo⁶¹. L’emergere del soggetto (subjectum, upokeimenon) metafisico, e l’insistenza wittgensteiniana sul “limite” anticipano le ultime proposizioni del *Tractatus*, dove s’accenna al “mistico”. Il trait d’union è rappresentato proprio dalla nozione di “tutto limitato”, che sintetizza due aspetti rilevanti del testo: quello “mondiale”, d’apertura, e quello linguistico, centrale:

«6.45 Intuire il mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto limitato. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico»⁶².

⁵⁷) A.J.Ayer Wittgenstein, Laterza, Roma-Bari, 1986, pp.42-3.

⁵⁸) Black op.cit.p.262.

⁵⁹) Wittgenstein Tractatus cit.p.64.

⁶⁰) Id.p.63.

⁶¹) Valent op.cit.p.88.

⁶²) Wittgenstein Tractatus cit. p.81.

“Sentire” mistico è dunque afferrare per un verso la totalità strutturata del reale, per altro, cogliendola come limitata, sentire che c’è qualcosa oltre il mondo. Di qui l’ambivalenza già evidente nella scelta del verbo sentire: il mistico c’è, ma ogni tentativo d’esprimerlo è votato strutturalmente al fallimento. Non ha propriamente senso neppure introdurre il problema: come in precedenza segnalato, il percorrere i “limiti” implica in ogni caso porre anche ciò che li trascende.

«6.44 *Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è*»⁶³: il mistico dunque raccoglie quelle domande lasciate inevase, aggirate dai presupposti del discorso dell’autore. In primo luogo l’esistenza del mondo, mai problematizzata (come vedemmo), ma semplicemente assunta come data, perché il linguaggio potesse avere senso: un presupposto non sottoponibile ad una ricerca sensata, che in ogni caso dovrebbe appoggiarsi. A sua volta, però, il mistico, nella proposizione 6.45, è un “sentire”, che in una certa misura è vincolato alle strutture della realtà: il riferimento al “sub specie aeterni” fa supporre una presa totale, unitaria sul mondo, condensata sullo scheletro formale, sullo spazio logico, unica garanzia d’appoggio per un’esperienza non linguistica (intuire, sentire). Intuire il mondo come tutto-limitato vuol dire anche aprirsi alla sua esistenza, “stupirsi” di fronte ad essa, e, nello stesso tempo, avvertire che esso non è tutto, che c’è qualcosa al di fuori di esso.

Ma che cosa dovrebbe esserci fuori del mondo? Già con il “soggetto metafisico” abbiamo varcato la soglia del senso, ma nelle ultime proposizioni del *Tractatus* le indicazioni sono addirittura più impegnative. Muovendo dalla considerazione delle proposizioni, fatti-immagini di fatti, nell’orizzonte mondano delle accidentalità, è logico che W. concluda che:

«6.4 Tutte le proposizioni son d’egual valore»,

e quindi che:

«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 ha valore v’è, dev’esser fuori d’ogni avvenire ed essere-così. Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Dev’essere fuori del mondo»⁶⁴.

Il testo è molto chiaro: l’ambito del valore (kantianamente interpretato come dover essere) trascende quello dell’essere fattuale, accidentale; il valore non accade e quindi non è parte del mondo (né oggetto d’enunciati sensati). Tutto quanto attiene a valori (etica, estetica) non è esprimibile, perché “più alto” (disinteressato rispetto al mondano). Al “trascendentale” l’autore assegna dunque l’inesprimibilità, così condannando all’insensatezza ogni “dottrina” etica o estetica. Sulla vita morale cala il silenzio, che rappresenta, in relazione al “più alto”, l’atteggiamento più autentico, quello in cui si è chiamati a scegliere (secondo una prospettiva kierkegaardiana).

«6.423 Del volere quale portatore dell’etico non può parlarsi [...]»⁶⁵.

La volontà in senso kantiano è emarginata in quel “limite del mondo” (il trascendentale) che nel contesto del *Tractatus* condanna al silenzio (il volere, come il soggetto, non è “fenomeno”).

«6.43 Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso nel linguaggio [...]»⁶⁶.

La volontà non muta l’accidentalità di un mondo che è “*indipendente dalla mia volontà*” (6.373), essa incide nel soggetto metafisico, nel sostegno, nel “trascendentale”, trasformandone il modo di relazionarsi al mondo:

⁶³) Id.

⁶⁴) Id. p.79.

⁶⁵) Id.p.80.

⁶⁶) Id.

«Non ci possono essere proposizioni di etica, sicché ogni tentativo di formulare leggi etiche è condannato quanto meno alla irrilevanza. La prospettiva di un premio o un castigo nel mondo non ha alcun peso etico. Tuttavia c'è, potremmo dire, un modo etico di vita, che lascia immutati tutti i fatti, pur trasformando il soggetto metafisico, il "limite del mondo". La vita felice si raggiunge rinunciando al mondo, frenando il desiderio delle cose contingenti. Il mondo dei "felici" è il mondo di coloro che hanno raggiunto l'abnegazione»⁶⁷.

Con l'etica, in generale, è coinvolta anche la riflessione di carattere "esistenziale", sul senso della vita, sulla morte e l'immortalità, e la stessa riflessione religiosa. Con la morte ci si spinge fino al "limite", oltre il quale non c'è alcuna esistenza: "ci si spinge", perché poi non lo si sperimenta. La morte, come in Epicuro, non è evento della vita. Quel limite cela anche il senso della vita:

«La risoluzione dell'enigma della vita nello spazio e tempo è fuori dello spazio e tempo»⁶⁸.

Esso si può sciogliere solo facendolo svanire, «*estirpando la sete metafisica di una risposta "superiore"*»⁶⁹. Eccoci dunque riproiettati sul "mistico", il "più alto" che potrebbe svelare, ma che, proprio in quanto superiore, è affatto indifferente al mondo:

« Dio non svela sé nel mondo ».

Allora l'enigma scompare nella misura in cui si prende coscienza del fatto che:

«6.5 D'una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda»⁷⁰.

W. delinea così la drammatica tensione tra i successi del progresso scientifico e l'intangibile irriducibilità delle "domande" esistenziali, rimarcando come la soluzione di tutti i quesiti scientifici non sfiorerebbe comunque "i nostri problemi vitali":

«6.52 Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta»⁷¹.

Il silenzio accompagna il "mistico", al silenzio s'affida ciò che "mostra sé", senza poter essere oggetto di discorso; nel silenzio si ritrae anche ciò che è superiore al mondo. Potremmo ancora sostenere che di fronte al silenzio evapora pure quel pensare per valori e fini che non ha, nell'orizzonte della riflessione scientifica (conformemente agli sviluppi della sua storia moderna), all'interno dei canoni della comunicazione sensata, alcune chance espressiva:

«7 Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»⁷².

Una conclusione, quella wittgensteiniana, che in realtà sembra più inibitoria nei riguardi delle pretese della "chiacchiera" metafisica che non rispetto ad un pensare che si faccia lucida consapevolezza del "limite", e in questo senso "soggettivamente" decida, al di fuori di ogni strategia espressiva, il proprio atteggiamento rispetto al reale.

Commiato dalla filosofia

Le ultimissime proposizioni del *Tractatus* riprendono un'indicazione, molto decisa, dall'autore proposta in apertura, nella Prefazione. Individuando il valore del proprio lavoro, W. in primo luogo rimarcava l'importanza dell'espressione di "pensieri", quindi in un certo senso il contributo "creativo", riconoscendone allo stesso tempo i limiti nella chiarezza espressiva, con l'augurio di

⁶⁷) Black op.cit.pp.357-8.

⁶⁸) Wittgenstein *Tractatus* cit. p.80.

⁶⁹) Black op.cit. p.359.

⁷⁰) Wittgenstein *Tractatus* cit. p.81.

⁷¹) Id.

⁷²) Id. p.82.

un'eventuale, più efficace integrazione da parte di "altri". Per quel che riguardava la verità di quei pensieri, essa all'autore sembrava, invece, "intangibile" e "definitiva":

«Sono dunque dell'avviso d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di questo lavoro consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare quanto poco sia fatto dall'essere questi problemi risolti»⁷³.

La soluzione è, nella sua paradossalità (già in precedenza segnalata), ben sintetizzata nella terza ultima proposizione:

«6.53 Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale - dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare -, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro - egli non avrebbe il senso che gli insegniamo filosofia -, eppure esso sarebbe l'unico rigorosamente corretto»⁷⁴.

Reminiscente probabilmente di un famoso passo del *Trattato* humiano, W. ribadisce l'intenzione analitica del proprio approccio filosofico, alieno da "teorie" e "dottrine" - che ne ridurrebbero i risultati a non-sensi - e, invece, attivamente catartico sul piano linguistico, nell'esercizio di focalizzazione degli enunciati. D'altro canto, però, la sottolineatura dell'ambito dell'espressione sensata (quella della scienza naturale), fa chiaramente risaltare l'estraneità e "diversità" della sua filosofia, la sua funzione eccezionale:

«Le proposizioni del *Tractatus* [...] trascendono i limiti del linguaggio significante e pertanto cadono nel non-senso, ma esse hanno il sorprendente destino - che le dovrebbe distinguere dai cosiddetti non-sensi della filosofia tradizionale - di trascendere i confini del discorso significante, del linguaggio positivo delle scienze naturali, non per costruire nella regione del non-senso una nuova fortezza metafisica, ma per esercitare una vigorosa proibizione ad entrarvi»⁷⁵.

Così i criteri di significanza del linguaggio erano consegnati ad enunciati che sfuggivano agli stessi:

«6.54 Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse - in esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo che v'è salito)».

Ciò che W. vuole chiarire ai lettori è la distinzione tra il mondo e il pensiero da un lato, e il "mistico" dall'altro, dove bisogna tracciarla; ciò permette di fare scomparire i problemi filosofici, le cui formulazioni risultano linguisticamente prive di senso. A quel punto, però, le stesse proposizioni del *Tractatus* risultano insensate. Come la scala conduce più in alto, così il libro deve portare il lettore ad un superiore punto di vista:

«Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo»⁷⁶.

L'attività implicata nella riflessione filosofica condotta nel *Tractatus* coinvolge dunque il "soggetto", limite del mondo, alterandone l'atteggiamento teoretico attraverso le operazioni di pulizia logico-linguistica: il libro di per se stesso contiene proposizioni insensate, ma chi ragiona e agisce sulla base di esso ragiona e agisce correttamente⁷⁷. Vedere il mondo correttamente è coglierlo nei suoi ambiti e nelle connesse proibizioni, illuminare i problemi risolvibili, e, nel silenzio, mostrare quel che ("più alto") comunque non è neppure toccato dalla loro soluzione. C'è in fondo alla "scala" filosofica - nonostante la sua fruizione sempre e solo strumentale, mai fine a se stessa - la possibilità

⁷³) Id. p.4.

⁷⁴) Id.pp.81-2.

⁷⁵) Gargani *W.* cit.p.42.

⁷⁶) Wittgenstein *Tractatus* cit. p.82.

⁷⁷) Sbisà op.cit.p.41.

di una “intuizione” del mondo che, nella propria compattezza, deve allora sembrare, nella sostanza, compiuta.

Dario Zucchello

Portovenere, 1995