

MARCO BASTIANELLI

**OLTRE I LIMITI DEL  
LINGUAGGIO**

*Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*



MIMESIS

## INDICE

PREMESSA	p.	9
I. INTRODUZIONE: LA RAPPRESENTAZIONE E IL TRASCENDENTALE	p.	11
1. Sulla conoscenza che rappresenta la realtà	p.	11
2. Filosofia trascendentale e “mondo chiuso della rappresentazione”	p.	19
3. Uscire dal “mondo chiuso della rappresentazione”	p.	22
II. KANT NELLA FORMAZIONE DI WITTGENSTEIN	p.	27
1. Un influsso profondo	p.	27
2. Russell e i riferimenti a Kant nel <i>Tractatus</i>	p.	32
3. Boltzmann e Hertz: il kantismo nella fisica	p.	36
4. La mediazione di Schopenhauer	p.	41
5. Frege e la rivalutazione del giudizio analitico	p.	48
6. La critica del linguaggio di Fritz Mauthner	p.	59
III. DALLA CRITICA DELLA RAGIONE ALLA CRITICA DEL LINGUAGGIO	p.	71
1. Il kantismo del <i>Tractatus</i>	p.	71
2. Wittgenstein e il problema del limite	p.	76
3. Argomentazioni trascendentali	p.	84
4. Dalla natura del pensiero alla struttura del linguaggio	p.	93
IV. LA LOGICA DELLA RAFFIGURAZIONE	p.	99
1. «Noi ci facciamo immagini dei fatti»	p.	99
2. Immagine logica e schema trascendentale	p.	113

© 2008 – MIMESIS EDIZIONI

*Sede operativa e amministrativa*  
Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* mimesised@tiscali.it

• *Sede legale*

MIM Edizioni Srl  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (Udine)  
*E-mail:* info.mim@mim-c.net  
*Catalogo e sito internet:* www.mimesisedizioni.it  
*Per urgenze:* +39 347 4254976 / +39 3394884523

Tutti i diritti riservati

*Layout grafico della copertina a cura di*  
Marco Brollo / Mimesis Communication s.r.l.  
*Sito internet:* www.mim-c.net

limite del linguaggio. Il limite del linguaggio è segnato dalla distinzione tra ciò che si può dire, in virtù della forma generale della proposizione, e ciò che si può solo mostrare nell'uso corretto del linguaggio e quando si tenta di valicare i limiti stessi del dicibile<sup>133</sup>.

133 Di questo ruolo dell'Io mi ha convinto, nel corso delle nostre conversazioni a Passau, l'amico teologo Márton Hegyi, il quale ritiene che per Wittgenstein «il luogo in cui viene valicato un limite deve essere in contatto con entrambi i lati del limite. Questo luogo è l'Io, il soggetto metafisico che [...] pur non appartenendo al mondo [...], ha il proprio mondo [...] e, in quanto portatore dell'Etico, è in contatto con ciò che giace "fuori del mondo"»; M. HEGYI, *Wittgensteins „Tractatus“*. Einführung in die Theologie, manoscritto, Passau 2003.

## VI CONCLUSIONE: OLTRE I LIMITI DEL LINGUAGGIO

### 1. "Gettare via la scala": il metodo del "Tractatus"

Nel corso delle indagini sin qui svolte sono emerse similarità e differenze tra le soluzioni proposte da Wittgenstein e da Kant relativamente al problema dello statuto della conoscenza come rappresentazione del reale. A tale scopo, sin dall'inizio si è messo in evidenza come le affermazioni del *Tractatus* costituiscano i passaggi di una complessa argomentazione volta ad individuare i limiti e le condizioni di possibilità della conoscenza che si esprime nel linguaggio. Chiameremo le linee generali di questo modo di leggere il *Tractatus* la "lettura standard"<sup>1</sup> dell'opera, ove naturalmente con tale espressione non si vuole intendere che del libro si sia ormai compreso tutto, ma che vi è una via d'accesso all'opera e un modo di considerarla che sono pressoché condivise da una gran parte della critica.

La tesi centrale della "lettura standard", più precisamente, è che il *Tractatus* intende tracciare i limiti dell'espressione del pensiero nel linguaggio attraverso l'istituzione di un simbolismo corretto, il quale elimini gli equivoci che stanno alla base delle pseudo-proposizioni metafisiche. Una volta determinati questi limiti, inoltre, tutto ciò che si trova al di là di essi sarà *einfach Unsinn*, semplicemente nonsense (cfr. *TLP*, *Pref.*). Ma è proprio tale netta divisione tra senso e nonsense, in realtà, a mostrare il valore del mondo, il senso della vita, verso i quali non si può fare altro che tacere. Quel che, dal punto di vista del linguaggio scientifico, si rivela un nonsense, dal punto di vista del mondo riguardato *sub specie aeternitatis* costituisce ciò che v'è di *essenziale*. Secondo questa ricostruzione, perciò, anche le proposizioni del *Tractatus* sono nonsensi; tuttavia, diversamente dal mero vaniloquio, esse "illuminano" (*Erläutern*), nel senso che, come afferma Geach, «possono servire all'autore a comunicare al lettore un'in-

<sup>1</sup> L'espressione è di Conant; cfr. J. CONANT, *Elucidation and Nonsense in Frege and the Early Wittgenstein*, cit., p. 177.

tuizione che non può essere espressa propriamente in proposizioni»<sup>2</sup>. In particolare, esse tentano di esprimere «ciò che può solo essere mostrato, cioè la struttura essenziale della realtà»<sup>3</sup>.

Questa divisione apparentemente così netta tra senso e nonsenso, però, è anche all'origine di una difficoltà che coinvolge l'intera impresa di delimitazione della conoscenza rappresentativa e che Kant, almeno in apparenza, non aveva considerato. Si tratta, in generale, del problema dell'autoriferimento proprio dell'indagine trascendentale che, nel caso di Wittgenstein, sorge perché, se l'unico linguaggio sensato è quello che descrive i fatti, allora non è chiaro in che modo le proposizioni del *Tractatus* possano pretendere di fornire indicazioni circa le condizioni stesse di ogni descrizione. In effetti, già Russell aveva osservato che «Wittgenstein, nonostante tutto, riesce a dire molte cose intorno a ciò che non può essere detto»<sup>4</sup>.

Al termine del libro, perciò, la proposizione 6.54 giunge per molti versi inaspettata:

Le mie proposizioni illuminano [*erläutern*] così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate [*unsinnig*], 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 [*überwinden*] queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo.

Basta una semplice riflessione su questa enunciazione per rendersi conto dei problemi che da essa scaturiscono: per poter riconoscere che le proposizioni del libro sono insensate (*unsinnig*), il lettore deve già tuttavia, in qualche modo, averle comprese. Ma che significa comprendere una proposizione insensata?

Nella *Prefazione* è, quindi, in *TLP* 4, Wittgenstein dichiara che il linguaggio è l'*espressione* del pensiero. Ne consegue che, nel momento in cui si comprende una proposizione sensata, si comprende il *pensiero* che essa esprime. Comprendere una proposizione insensata, allora, non può significare comprendere un pensiero, giacché in tal caso dovremmo poter essere in grado di esprimere quel pensiero in una proposizione sensata<sup>5</sup>.

2 P. GEACH, *Saying and Showing in Frege and Wittgenstein*, in «Acta Philosophica Phennica», 28 (1976), pp. 54-70, rist. in J.V. CANFIELD (a cura di), *The Philosophy of Wittgenstein. A 15 Volume Collection*, New York-London 1986, vol. II, *Logic and Ontology*, p. 30.

3 H.-J. GLOCK, *Necessity and Normativity*, in H. SLUGA - D.G. STERN (a cura di), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge 1996, p. 199.

4 B. RUSSELL, *Introduzione...*, tr. cit., p. 18.

5 Scrive Stenius: «La quarta proposizione dice che un "pensiero" è la "proposizione

Se, di converso, quelle proposizioni sono insensate *giacché* non esprimono pensieri, allora cosa v'è mai da comprendere in esse? Al lettore del *Tractatus*, perciò, non può non presentarsi, nel migliore dei casi, un interessante paradosso<sup>6</sup>. E si tratta di un paradosso filosoficamente ancor più rilevante, se si presta attenzione al fatto che *il solo metodo* che Wittgenstein riconosce corretto in filosofia è quello della chiarificazione del linguaggio (*TLP*, 6.53): il libro, che, secondo l'autore, risolve nell'essenziale tutti i problemi, si rivela esso stesso un enigma e si conclude con una perentoria esortazione al silenzio (*TLP*, 7). Tuttavia, è indubbio che proprio nella enigmaticità delle proposizioni conclusive del *Tractatus* si celi una chiave di lettura per comprendere l'intera opera<sup>7</sup>.

La perplessità che deriva dalla lettura di tali affermazioni, benché indubbia, nel procedere nella comprensione del testo si supera però con discreta agilità, dirigendo di fatto l'interprete verso la "lettura standard": ci si comincia ben presto ad abituare all'idea che nel *Tractatus* si trovi una risposta a questioni di logica e teoria del linguaggio, le quali però non toccano i problemi della vita, idea che scaturisce dalla distinzione tra senso e nonsenso, tra fatti e valori<sup>8</sup>, tra ciò che si può dire e ciò che si mostra. Si fa strada nel lettore la convinzione che il silenzio con cui l'opera si chiude riguardi la vita e il senso del mondo e non, invece, le altre teorie esposte in essa. E così, si è inclini a ritenere che non tutte le proposizioni del *Tractatus* siano nonsensi, ma solo quelle che, seppure diversamente dal mero vaniloquio, "illuminano", alludendo, per così dire, a certi caratteri indicibili del reale.

munita di senso", e ciò ovviamente significa, pressappoco, che ciò che può essere a buon diritto chiamato pensiero può *sempre* [corsivo nostro] essere espresso in "proposizioni munite di senso"; E. STENIUS, *Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 6.

6 Pears parla di una «irritazione sentita da molti allorché giungono per la prima volta al punto in cui nel *Tractatus* [Wittgenstein] nega la fattualità delle sue conclusioni metafisiche. Si ha l'impressione di un inganno superficiale»; D. PEARS, *The False Prison*, cit., vol. I, p. 5. Geach sostiene addirittura che, se proprio non vogliamo parlare di «elaborata mistificazione con un che di ciarlatanismo», non possiamo almeno non sentirci «frustrati» dalle conclusioni che derivano da *TLP* 6.54; cfr. P. GEACH, *Saying and Showing in Frege and Wittgenstein*, cit., p. 30.

7 Janik e Toulmin ritengono che questo sia un «dilemma [...] fondamentale per capire il *Tractatus*»; A. JANIK - S. TOULMIN, *La grande Vienna*, tr. cit., p. 191.

8 Che nel *Tractatus* esista una tale distinzione è ben dimostrato da Janik e Toulmin, secondo i quali l'opera di delimitazione in esso compiuta «comporta che la sfera dei fatti resti una volta per tutte distinta scientificamente da quella dei valori»; *ibi*, p. 196; dell'idea contraria è Diamond, per la quale «non c'è – se leggiamo il *Tractatus* nel modo giusto – alcuna distinzione in esso tra fatti e valori»; C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, in A. CRARY - R. READ (a cura di), *The New Wittgenstein*, cit., p. 164.

Le sette proposizioni del *Tractatus* e i relativi commenti assumono così la forma di gradini di un'argomentazione volta alla presa di coscienza che il senso del mondo non va ricercato tra i fatti del mondo. Rispetto all'uso originario della metafora della scala<sup>9</sup>, dunque, Wittgenstein non ha alcuna propensione allo scetticismo che, come egli stesso scrive, «è apertamente insensato», giacché «vuol mettere in dubbio ove non si può domandare» (*TLP*, 6.51). Egli rifiuta anche l'idea che la critica del linguaggio sia destinata a porre ogni tipo di linguaggio sullo stesso piano, con la conseguente perdita di oggettività, come invece sembrava accadere in Mauthner. L'intento del filosofo austriaco, come abbiamo visto, è piuttosto di difendere tanto l'ambito della conoscenza oggettiva, quanto quello del senso complessivo del mondo.

Tutto ciò, come si è detto, rientra nelle linee generali di una "lettura standard" del *Tractatus*. Come spesso accade, però, quando una linea interpretativa si è a tal punto consolidata che pare aver sopito le voci dissonanti, ecco che queste ultime tornano a levarsi per ridestare un sano dubbio critico negli studiosi. Nel caso di Wittgenstein ciò è avvenuto qualche tempo fa da parte di un gruppo di interpreti, i cui esempi più rappresentativi sono Cora Diamond e James Conant<sup>10</sup>. Costoro concentrano l'attenzione su quella che chiamano la "cornice" del libro (cioè la sua *Prefazione* e le proposizioni conclusive)<sup>11</sup> e sostengono che l'intenzione di Wittgenstein non fosse affatto quella di fornire un'analisi del linguaggio raffigurativo: il *Tractatus* «non si rivolge alla nostra ignoranza», ma alla nostra tentazione di pronunciare nonsensi filosofici<sup>12</sup>. Wittgenstein, secondo tale lettura, compirebbe un *utilizzo deliberato di proposizioni insensate* col proposito di mostrare che le presunte proposizioni filosofiche sono in realtà puro nonsenso (*plain nonsense*). Esse differiscono dal mero

vaniloquio (*mere gibberish*) solo in quanto noi siamo sotto l'*illusione* che, sebbene nonsensi, abbiano una *profondità*, che consiste nel tentare di dire ciò che può solo essere mostrato. Secondo tale lettura, in definitiva, le proposizioni insensate di Wittgenstein sono tali non perché *alludono* a qualcosa di indicibile, ma perché deliberatamente *illudono* che tale qualcosa vi sia. Facendo entrare il lettore all'interno di questa illusione, egli mirerebbe a fargli raggiungere la consapevolezza non dell'indicibile, ma dell'illusione in cui è immerso, liberandolo così dalla tentazione di pronunciare proposizioni insensate<sup>13</sup>.

Ai fini della nostra discussione, questa interpretazione solleva interessanti questioni. Essa, infatti, consente di riproporre una delle alternative poste all'inizio della nostra indagine: il *Tractatus* costituirebbe un esperimento concettuale di "mondo chiuso della rappresentazione", per molti versi simile ai "cervelli in vasca" di Putnam, che avrebbe come scopo la dimostrazione per assurdo dell'impossibilità di adempiere al proposito "metafisico" di tracciare un limite *definitivo* al linguaggio.

In questa ottica, la questione del nonsenso sintetizza l'insieme dei problemi che abbiamo affrontato nel tentativo di chiarire gli aspetti kantiani del *Tractatus*<sup>14</sup>, dal momento che la possibilità di una conoscenza che raffigura il reale è il punto da cui parte la critica trascendentale della ragione e del linguaggio. La ricerca attorno al funzionamento del linguaggio raffigurativo consente di portarne alla luce i limiti e di rispondere, pertanto, alla domanda circa l'origine dell'illusione. Infine, l'aver condotto tale indagine sul piano del linguaggio impone a Wittgenstein di affrontare il tema dell'autoreferenzialità della propria ricerca, che Kant invece non aveva considerato<sup>15</sup>.

9 Si veda *supra*, p. 68.

10 Altri esponenti di questo orientamento sono Thomas Rickett, Juliet Floyd e Warren Goldfarb. A dare una veste unitaria alle pur diverse posizioni di alcuni di costoro è stato il volume *The New Wittgenstein*, cit.

11 Una delle ragioni per cui ritengono fondamentale concentrarsi sulla lettura di queste parti dell'opera è fornita dallo stesso Wittgenstein allorché, nella celebre lettera a Ficker, si raccomandava che costui leggesse «la *prefazione* e la *conclusione*, perché esse trattano nel modo più diretto l'argomento del libro»; L. WITGENSTEIN, *Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G.H. von Wright e W. Methlagl, Salzburg 1969, tr. it. di D. Antiseri, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Roma 1974, p. 70; cfr. anche C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 152.

12 C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 149.

13 Gargani riassume come segue la novità di questa lettura: «Per quanto concerne il *Tractatus* [...] questa nuova linea interpretativa ha messo severamente in discussione l'idea che esso contenga il riferimento da un lato a fatti e situazioni esprimibili nel linguaggio delle scienze naturali e dall'altro, invece, a entità ineffabili, inesprimibili, quali i valori etici, estetici, religiosi, proprietà formali del linguaggio, cioè a referenze l'espressione linguistica delle quali costituirebbe un nonsenso sul piano logico-linguistico, ma che, in qualche modo, sussisterebbero all'orizzonte oscuro al limite del dicibile»; A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., p. xiv.

14 Come si è visto nel §II.3, la distinzione tra senso e nonsenso è alla base dell'interpretazione kantiana del *Tractatus* proposta da Stenius; cfr. E. STENIUS, *Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 222.

15 Si veda quanto abbiamo concluso circa gli argomenti trascendentali, *supra*, §II.3, p. 89.

## 2. I limiti dell'interpretazione austera del nonsenso

Diamond sostiene che «in quella che potremmo chiamare la cornice del libro [*the frame of the book*] – la sua *Prefazione* e le proposizioni conclusive – Wittgenstein combina osservazioni sullo scopo del libro e sul genere di lettura che esso richiede»<sup>16</sup>. L'interpretazione che propone si concentra sul valore “metodologico” di tale cornice, sostenendo che, per capire veramente lo scopo di Wittgenstein, occorre prima prestare adeguata attenzione alle “istruzioni” che l'autore stesso ci fornisce per leggere la sua opera. In altre parole, le fa eco Conant, nella proposizione 6.54 (ma l'affermazione vale in generale per l'intera “cornice” del libro), «Wittgenstein non chiede a chi lo legge di “afferrare” [*grasp*] i “pensieri” che le sue proposizioni insensate cercano di veicolare. Egli non invita il lettore a comprendere le sue proposizioni, ma piuttosto a comprendere *lui*, cioè l'autore e il tipo di attività in cui è impegnato – la chiarificazione [*elucidation*]»<sup>17</sup>. Le conseguenze più generali di questa interpretazione conducono al rifiuto della lettura “standard”, secondo la quale Wittgenstein, nel *Tractatus*, intendeva tracciare i limiti del linguaggio e con ciò *mostrare* che *vi è qualcosa* che le parole non riescono a cogliere<sup>18</sup>.

Diamond ritiene che, alla base della “lettura standard”, operi il presupposto secondo cui vi è una distinzione tra *tipi* di nonsenso: vi sarebbero cioè un mero nonsenso (qualcosa come un puro vaniloquio), e un nonsenso riguardante «alcune nostre proposizioni che valgono come nonsensi ma che *in realtà* si propongono di alludere [*to gesture*] a quelle cose che non possono essere formulate in parole»<sup>19</sup>. Questo presupposto però, secondo Diamond, è confutato dallo stesso Wittgenstein, laddove nella *Prefazione* afferma che ciò che è oltre il linguaggio è *einfach Unsinn*, semplicemente nonsenso. Wittgenstein, in altre parole, sosterrebbe una concezione «austera» (*austere*) del nonsenso: «Il nonsenso è nonsenso;

16 C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 149.

17 J. CONANT, *Elucidation and Nonsense in Frege and the Early Wittgenstein*, cit., p. 198.

18 In base alla lettura tradizionale, secondo la ricostruzione che fornisce Diamond, Wittgenstein avrebbe operato secondo uno schema come il seguente: vi sono proposizioni immediatamente comprensibili, che significano le cose di cui si può parlare; vi sono poi proposizioni insensate che, tuttavia, se fossero sensate parlerebbero delle cose di cui non si può parlare; vi sono infine proposizioni meramente insensate, che non significano alcunché; cfr. C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 150.

19 *Ibid.*

non c'è alcuna divisione del nonsenso»<sup>20</sup>. In relazione alla proposizione 6.54, così, Diamond sottolinea che Wittgenstein non chiede di comprendere le proposizioni insensate, ma *colui* che le pronuncia. La domanda, perciò, è la seguente: «Cosa significa comprendere una persona che pronuncia nonsensi?»<sup>21</sup>.

Per rispondere, Diamond fa riferimento alle proposizioni del *Tractatus* in cui Wittgenstein discute gli atteggiamenti proposizionali (*TLP*, 5.41, 5.42, 5.422) e sostiene che, se «nell'ascrivere a qualcuno il pensiero che *p*, ci si trova ad utilizzare una proposizione che fornisce il contenuto del pensiero, una proposizione che riusciamo a comprendere, una proposizione di qualche linguaggio che comprendiamo»<sup>22</sup>, allora, utilizzando questo modello di proposizione, è possibile capire cosa significhi comprendere chi pronuncia nonsensi. Secondo Diamond, è necessario rendersi conto del fatto che, mentre nel caso di chi dice cose sensate ciò è reso manifesto dall'esservi una proposizione *p* che riusciamo a comprendere, nel caso di chi dice nonsensi vi è una proposizione *p* che è un nonsenso, alla quale cioè non corrisponde alcun contenuto di pensiero. Di conseguenza, quando Wittgenstein invita il lettore a comprenderlo, in quanto pronuncia nonsensi, ciò significa che egli ammette che *non vi è in realtà nulla* all'interno dei suoi pensieri che ci viene chiesto di comprendere<sup>23</sup>. Quindi, nel caso di chi pronuncia deliberatamente dei nonsensi, occorre cercare di afferrare non *ciò* che egli dice, ma le sue *intenzioni*.

Chi pronuncia nonsensi, cioè, ci chiede di “starlo a sentire” *come se* dicesse cose sensate circa un “qualcosa” che giace oltre i limiti del linguaggio, per poi farci realizzare che tale qualcosa non v'è. Ebbene, tale comprensione consisterebbe in un «andare quanto più oltre possibile con l'idea che [qualcosa del genere] vi sia»<sup>24</sup> e si risolverebbe in un «voler entrare immaginativamente [*imaginatively*] nell'attività di prendere per sensati tali nonsensi»<sup>25</sup>. Così, conclude Diamond,

il *Tractatus*, nel suo auto-concepirsi come indirizzato a coloro che sono nelle strette del nonsenso filosofico, e nel suo modo di concepire il tipo di richieste che avanza sui propri lettori, suppone un genere di *attività immaginativa*, un

20 *Ibi*, p. 153.

21 *Ibi*, p. 156.

22 *Ibi*, p. 151.

23 L'argomentazione di Diamond è perciò solidale con l'idea di Wittgenstein che «è impossibile giudicare un nonsenso» (*TLP*, 5.5422).

24 C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 157.

25 *Ibid.*

esercizio della capacità di entrare nell'attività di prendere il nonsenso per senso, della capacità di condividere immaginativamente l'inclinazione a pensare che si stia pensando in esso qualcosa<sup>26</sup>.

Se si adotta una concezione austera del nonsenso, pertanto, non si distingue tra *tipi* di nonsenso, ma «tra ruoli differenti dell'immaginazione quando pronunciamo proposizioni insensate [*nonsense-propositions*]»<sup>27</sup>. Questa distinzione può essere fatta osservando il *contesto d'uso*<sup>28</sup>: in altre parole, tali nonsensi non sono distinguibili per caratteristiche interne (ad esempio il tipo di contenuto), ma per caratteri esterni. Il principale carattere proprio dei nonsensi filosofici è la loro *attrattiva* (*attractiveness*), che deriva dal fatto che «ci immaginiamo un punto di vista dal quale possiamo considerare il mondo nella sua totalità»<sup>29</sup>.

In questo ordine di idee, il *Tractatus*, secondo Diamond, invita il lettore «che è prigioniero dell'*illusione* che vi sia una filosofia nel senso tradizionale», ad esplorare tale illusione dall'interno «al fine di condurlo fuori di essa»<sup>30</sup>. Le sue proposizioni, così, al pari di quelle metafisiche, cercano di dire qualcosa su ciò che non si può dire, ma, al contrario di quelle metafisiche, «sono riconosciute come insensate dal loro stesso autore»<sup>31</sup>. Come tali, esse non risolvono i problemi logici e non mostrano i caratteri infabibili della realtà, bensì sono esempi di proposizioni che si pronunciano

26 *Ibi*, pp. 157-158. L'attività immaginativa riguarda *me* lettore dell'opera ed è rivolta a comprendere una proposizione insensata, «come se la considerassi una proposizione intelligibile di un linguaggio che comprendo, *qualcosa di cui trovo in me stesso un possibile significato*»; *ibi*, p. 165. Tale facoltà immaginativa è dunque strettamente personale ed ha un valore di tipo esistenziale, non epistemologico. Basti porre l'attenzione agli esempi che Diamond fornisce: le fiabe *Rumpelstiltskin* e *Il pescatore e sua moglie* dei fratelli Grimm (oltre alla descrizione di un personaggio di Hawthorne), in cui ci viene presentato «il male terribile» in opposizione al male che troviamo nella realtà quotidiana; cfr. *ibi*, p. 166. A meno di non voler sostenere che Wittgenstein mirasse alla costruzione di una «critica letteraria di carattere scientifico», questi esempi vanno intesi come pure metafore, modi allusivi di parlare di qualcosa che valica i limiti del linguaggio scientifico. È importante rilevare anche che, per Wittgenstein, «la possibilità di tutte le similitudini, di tutta la figuratività del nostro modo d'espressione, risiede nella logica della raffigurazione» (*TLP*, 4.015).

27 C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 159.

28 *Ibi*, p. 172, nota 9.

29 *Ibi*, p. 160.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

quando si è sotto l'illusione di trovarsi nel punto di vista della filosofia tradizionale<sup>32</sup>.

Apparentemente siamo qui in presenza di una interpretazione dell'opera di Wittgenstein che la pone in aperto contrasto con l'indagine di Kant. Inaspettatamente, però, Diamond sostiene che Wittgenstein, come Kant, attraverso questo metodo intende far affiorare il carattere proprio dell'Etico, vale a dire il carattere per cui esso si sottrae ad ogni determinazione<sup>33</sup>. Secondo la studiosa americana, tutto è racchiuso nel termine «trascendentale»: «Quando Wittgenstein dice che la logica o l'etica sono trascendentali, ciò non significa che riguardano le attività di un qualche soggetto trascendentale. Ciò che «trascendentale» significa nel *Tractatus* è che il «segno» per tutto ciò che si chiama trascendentale è la forma generale della proposizione»<sup>34</sup>. Così, «nel leggere Wittgenstein o Kant, possiamo considerare la parola «trascendentale» come una specie di avvertimento»<sup>35</sup>: la somiglianza tra i due filosofi non va individuata nell'aver tracciato un limite alla conoscenza, nel senso che l'etica si trovi altrove rispetto al mondo empirico, ma nel senso che «l'etica è distrutta, non c'è più etica se proviamo, per così dire, a spingerla nel mondo empirico»<sup>36</sup>.

È certo che Diamond coglie una parte importante della somiglianza tra Wittgenstein e Kant, ma appunto solo una parte. Occorre infatti riconoscere che nel *Tractatus* vi è certamente uno scopo etico, ma vi è anche uno scopo logico, perché esso, attraverso la determinazione della *forma generale della proposizione*, tenta di risolvere problemi logici e di tracciare un limite al linguaggio. A nostro modo di vedere, sottovalutare questo secondo aspetto porta a sottovalutare anche il primo; e si manca così di cogliere non solo la reale portata del *Tractatus*, ma anche la dimensione più propria e significativa della critica trascendentale del linguaggio<sup>37</sup>.

32 «Quando si ritiene che una proposizione del *Tractatus* esprima una qualche idea del suo autore, la proposizione non funge da delucidazione ma esemplifica la confusione dalla quale il libro intende liberarci»; *ibi*, p. 172, nota 9.

33 Cfr. *ibi*, pp. 168 ss.

34 *Ibi*, p. 168.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 Su questo punto è importante ricordare i probabili motivi per i quali Wittgenstein riteneva la sua critica del linguaggio diversa da quella di Mauthner. Come abbiamo mostrato, tanto l'uno quanto l'altro difendevano la tesi che il significato della vita non è materia di dibattito intellettuale; Mauthner, però, come puntualizzano Janik e Toulmin, lo aveva fatto «pagando un prezzo altissimo», giacché secondo le sue tesi veniva meno anche «la possibilità di ogni conoscenza vera che andasse al di là di una descrizione metaforica del mondo, anche nella scienza e nella logica».

Le tesi di Diamond sono riprese da Conant, il quale precisa che, relativamente a Wittgenstein, è possibile distinguere tra due diverse concezioni del nonsense, quella *sostanziale* e quella *austera*: la prima sostiene che ci sono due tipi logicamente distinti di nonsense, il *nonsense sostanziale* e il *mero nonsense*; la seconda, invece, ritiene che, da un punto di vista logico, si può parlare soltanto di *mero nonsense*.

Conant sostiene che «il *Tractatus* è letto comunemente [standardly] come paladino della concezione sostanziale»<sup>38</sup>, secondo una *variante inefabilista*, per la quale il nonsense è una violazione della sintassi logica che si manifesta solo in certi pensieri e che elude il linguaggio. Chi difende questa concezione, secondo Conant, è dell'avviso che il linguaggio, benché impotente ad esprimere tali pensieri, sia nondimeno uno strumento indispensabile per "accennare" a ciò che non si può dire<sup>39</sup>.

In relazione alla proposizione 6.54<sup>40</sup>, infine, egli afferma che «le proposizioni dell'autore fungono da chiarificazioni per il fatto che noi – i lettori – giungiamo a *ricoscerle* come insensate. Ma come è possibile che il riconoscimento che una proposizione è *insensata* possa mai chiarificare – gettare luce su – qualcosa?»<sup>41</sup>.

Comunemente, secondo Conant, nel rispondere a questa domanda si è soliti riferirsi alla ben nota distinzione tra dire e mostrare. Secondo il filosofo americano, tuttavia, nel *Tractatus* sono all'opera non una, ma due distinzioni: l'una, interna, tra ciò che si può dire e ciò che si mostra *all'interno* del linguaggio (da questo punto di vista, solo le proposizioni sensate possono *mostrare* qualcosa, ovvero il proprio senso); l'altra, esterna, che riguarda i vari modi di impiegare il linguaggio sottolinando, in particolare, quello relativo agli argomenti filosofici (per il quale il nonsense può *mostrare*)<sup>42</sup>.

---

cosa che invece per Wittgenstein era fondamentale; cfr. A. JANIK - S. TOULMIN, *La grande Vienna*, tr. cit., p. 167. Se questo è vero, allora il *Tractatus* ha come scopo reale, e non presunto, anche quello di delimitare il linguaggio sensato. Diamond sembra considerare il *Tractatus* in un modo che ricorda piuttosto Mauthner.

38 J. CONANT, *Elucidation and Nonsense in Frege and the Early Wittgenstein*, cit., p. 177.

39 Cfr. *ibid.*

40 Come Diamond, anch'egli considera centrale la comprensione di questa proposizione: «Non è possibile alcuna comprensione del *Tractatus* se si prescinde da ciò che questo brano chiede al suo lettore»; *ibid.*, pp. 174-175.

41 *Ibi*, p. 175.

42 Conant sostiene che Wittgenstein, in realtà, distingue scrupolosamente tra questi due sensi di "mostrare" «riservando il termine *zeigen* solo al primo senso, e usando *erläutern* per il secondo»; *ibid.*, p. 199, nota 19. Egli, fedelmente

Conant ritiene che la distinzione importante sia la seconda, che consente di distinguere gli usi<sup>43</sup> del linguaggio in *costatativi* (*constative*) e *chiarificatori* (*elucidatory*). Negli uni, le proposizioni affermano ciò che accade; negli altri hanno un uso apparentemente constativo, che poi però si rivela illusorio<sup>44</sup>. E quest'ultimo è il caso delle proposizioni del *Tractatus*.

Secondo questa interpretazione, il *Tractatus* non offrirebbe una descrizione del funzionamento della logica del nostro linguaggio al termine della quale ci viene *mostrato* che *vi è qualcosa* che tale logica impedisce di dire; esso, piuttosto, condurrebbe il lettore, che si trova nella "illusione" che vi sia qualcosa del genere, alla *consapevolezza* che si tratta di una illusione generata da forme linguistiche che lo traggono in inganno. Il fine cui perviene, perciò, è di «mostrarci che dietro ai "limiti del linguaggio" vi è – non una verità ineffabile, bensì – (come la prefazione del *Tractatus* avverte) *einfach Unsinn*, semplicemente nonsense»<sup>45</sup>.

---

alla concezione "austera" del nonsense, scrive che «una "proposizione" che è *unsinnig* (contrariamente all'interpretazione inefabilista) non dice né mostra alcunché (il che non vuol dire che non possa delucidare [*elucidate*])»; *ibid.*, p. 200, nota 20. Queste osservazioni di Conant sono generalmente condivisibili, senonché Wittgenstein, in relazione ai problemi filosofici, sostiene che «[il *Tractatus*] mostra [*zeigt*] [...] che la formulazione di questi problemi si fonda sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio» e, più oltre, che esso mostra (*zeigt*) «a quanto poco valga l'essere questi problemi risolti». È evidente che qui Wittgenstein sta parlando del senso complessivo dell'opera, e non del senso di alcune sue proposizioni. Allora, secondo quanto afferma Conant, egli avrebbe dovuto utilizzare il verbo *erläutern* e non *zeigen*. Potremmo sempre supporre che Wittgenstein in questo caso non fosse stato attento all'uso delle parole, ma ciò, evidentemente, sarebbe un andare contro al principio stesso della chiarezza e, soprattutto, farlo proprio dove il senso dell'opera è espresso in modo più diretto.

43 Conant utilizza la formula «*tipi di usi del linguaggio* [*kinds of uses of language*]» invece di "usi del linguaggio" per «distinguere i diversi generi di cose che si possono fare con il linguaggio invece di restringerlo all'uso di *dire* qualcosa»; *ibid.*, p. 200, nota 21. E in relazione a TLP 3.326 («Per riconoscere il simbolo nel segno se ne deve considerare l'uso munito di senso»), scrive: «Impiegherò l'espressione "usi del linguaggio" per distinguere *all'interno* del (primario) campo di impiego assertivo [*assertoric*] del linguaggio modi differenti di usare il linguaggio per dire qualcosa. Ogni volta che il *Tractatus* parla di "uso" (*Gebrauch*) di un segno è sempre in quest'ultimo senso»; *ibid.*

44 Secondo la concezione *austera* del nonsense, lo scopo delle chiarificazioni del *Tractatus* sarebbe di «rivelare (attraverso l'impiego del mero nonsense) che quello che sembra essere nonsense sostanziale è in realtà mero nonsense»; *ibid.*, p. 196.

45 *Ibi*, p. 198.

La lettura dell'opera del giovane Wittgenstein fornita da Diamond e Conant è caratterizzabile come «terapeutica»<sup>46</sup>, termine che sottolinea un elemento di continuità con la posizione del Wittgenstein della maturità circa il ruolo della filosofia. Secondo questi autori, peraltro, egli non avrebbe mai cambiato idea sul compito della filosofia come attività di chiarificazione<sup>47</sup> del linguaggio per evitare le confusioni filosofiche. Il *Tractatus*, in quest'ottica, non proporrebbe una concezione del rapporto tra linguaggio e mondo, né una teoria del simbolismo corretto e nemmeno una penetrazione in aspetti "non dicibili" della realtà; la convinzione che il libro contenga tesi filosofiche farebbe parte della illusione di un "punto di vista filosofico" da cui considerare il mondo nella sua interezza, illusione che Wittgenstein ci farebbe *deliberatamente* vivere, con l'intento però di farla « esplodere dal di dentro »<sup>48</sup>.

Diamond ritiene così che il « principio guida dell'intero lavoro filosofico di Wittgenstein » consista nel mostrare che « ciò di cui si parla è dato nel modo di parlarne »<sup>49</sup>. Piergiorgio Donatelli lo parafrasa come segue: « Se il linguaggio può comunicare un senso altro, ciò accade non in virtù di ciò che esso dice, ma grazie all'uso che noi ne facciamo »<sup>50</sup>.

Per certi aspetti, l'interpretazione di Diamond e Conant riecheggia quella di Frank Ramsey, ma ne radicalizza i risultati. Egli, infatti, a proposito del *Tractatus*, osserva che « ciò che non possiamo dire, non possiamo dirlo e non possiamo neanche fischiare [whistle] »<sup>51</sup>; pertanto, conclude, è ne-

46 A. CRARY, *Introduction*, in A. CRARY - R. READ (a cura di), *The New Wittgenstein*, cit., p. 1.

47 Conant sottolinea l'aspetto "chiarificatore" della filosofia in riferimento a *TLP* 4.112; cfr. J. CONANT, *Elucidation and Nonsense in Frege and the Early Wittgenstein*, cit., p. 175.

48 *Ibi*, p. 198. Donatelli sintetizza la lettura di Conant e Diamond come segue: « Lo scopo del *Tractatus* è quello di comprendere l'autore dell'opera, e con ciò, di comprendere che le sue affermazioni sono insensate. È insensata la concezione logica, così come è insensata la concezione etica secondo cui vi è effettivamente qualcosa fuori del mondo che costituisce il senso del mondo, il senso della vita. [...] Se si seguono le istruzioni che Wittgenstein stesso impartisce al termine del *Tractatus*, la concezione etica (come la concezione logica) non costituiscono lo scopo dell'opera, ma un suo passaggio intermedio: è l'intera opera, vale a dire l'insieme di tutte le dottrine che essa contiene, che va immaginativamente compresa e poi consapevolmente scartata »; P. DONATELLI, *Wittgenstein e l'etica*, Roma-Bari 1998, p. 94.

49 C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's "Tractatus"*, cit., p. 170.

50 P. DONATELLI, *Wittgenstein e l'etica*, cit., p. 94.

51 F.P. RAMSEY, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, a cura

cessario « prender sul serio il fatto che [...] sia un nonsenso e non pretendere, come fa Wittgenstein, che sia un nonsenso importante! »<sup>52</sup>. Rimprovera perciò a Wittgenstein di non essere riuscito a contenere la sua indagine entro i limiti di senso da essa stessa stabiliti.

A Ramsey si richiama Peter Hacker<sup>53</sup>, il quale però ne sviluppa le argomentazioni al fine di contestare la lettura proposta da Diamond e Conant. Come Ramsey, anche Hacker ritiene che Wittgenstein stesse « provando a fischiare ». Ma *che cosa* si può tentare di « fischiare »? Se sono valide le conclusioni dell'analisi logica del linguaggio condotta nel *Tractatus*, allora nel linguaggio si esprime il pensiero e tutto ciò che è pensabile è per ciò stesso dicibile. Di conseguenza, affermare che qualcosa è non-dicibile, dovrebbe corrispondere a ritenere che sia non-pensabile. Tuttavia, nel momento in cui diciamo che *qualcosa* è non-dicibile, non l'abbiamo forse per ciò stesso pensato? Detto altrimenti, si domanda Hacker: « Si può fischiare ciò che non si può pensare, cioè si possono cogliere verità che non si possono nemmeno pensare? »<sup>54</sup>. Ciò evidenzia la reale enigmaticità della posizione del *Tractatus*: « Se il resoconto delle condizioni della rappresentazione fornito nel libro è corretto, osserva Hacker, allora le proposizioni del libro sono mere pseudo-proposizioni. Ma [...] se è così, allora il resoconto delle condizioni della rappresentazione è esso stesso insensato »<sup>55</sup>; e questa è una chiara *reductio ad absurdum* dell'argomentazione che porta ad affermare che le proposizioni del libro sono tutte soltanto nonsensi<sup>56</sup>.

Hacker ritiene che la lettura di Diamond e Conant sia carente per almeno quattro motivi. In primo luogo, le sue basi metodologiche risultano

di R.B. Braithwaite, London 1931, tr. it. di E. Belli-Nicoletti e M. Valente, *I fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, Milano 1964, p. 255.

52 *Ibi*, p. 278.

53 P.M.S. HACKER, *Was He Trying to Whistle It?*, cit., pp. 353-388.

54 *Ibi*, p. 355.

55 *Ibi*, p. 356.

56 A dire il vero, Conant sottolinea chiaramente che in *TLP* 6.54 Wittgenstein non scrive che *tutte* le proposizioni del libro sono insensate, ma solo quelle che intendono fungere da delucidazioni; cfr. J. CONANT, *Elucidation and Nonsense in Frege and the Early Wittgenstein*, cit., p. 216, nota 102. Così, al pari di Diamond, egli ritiene che Wittgenstein stesse deliberatamente utilizzando *alcuni* nonsensi, e cioè quelli riconducibili alla *cornice* del libro, per delucidare o illuminare (*elucidate, erläutern*). La tesi che entrambi sostengono è che Wittgenstein *non* intende delucidare aspetti indicibili della realtà, come ritiene Hacker, ma vuole piuttosto fornire istruzioni per poter comprendere che il suo metodo mira alla confutazione del punto di vista filosofico tradizionale. Hacker sembra sottovalutare questo secondo aspetto e puntare il dito solo su una pretesa accusa di insensatezza rivolta a *tutte* le proposizioni del *Tractatus*.

insufficienti, perché, pur dichiarando di “prendere sul serio” la *Prefazione*, in verità mancano di prendere altrettanto sul serio il fatto che in essa Wittgenstein afferma che il libro contiene *pensieri*, la cui *verità* è intangibile, e di aver *risolto* i problemi nell’essenziale. In secondo luogo, essa è incoerente, perché, pur dichiarando che le proposizioni del libro sono insensate, implicitamente ne salva molte dalla condanna. Ad esempio, Diamond e Conant salvano TLP 4.126, 4.1272, 5.473 e 5.474, «poiché questi sono i passi da cui dipendono le loro argomentazioni, [in quanto] distinguono tra concetti formali e concetti genuini, e fanno coincidere i concetti formali con variabili al fine di mostrare ciò che non può essere detto [...]»<sup>57</sup>. Inoltre, essi non disdegnano di riferirsi continuamente, in modo né ironico né transitorio, ad altri passi del libro: ne è un esempio Diamond, che basa la sua argomentazione su TLP 5.41, 5.42 e 5.422. In terzo luogo, i due critici non tengono minimamente conto delle numerose occasioni in cui nel *Tractatus* si afferma che vi sono cose che non possono essere dette ma che si mostrano. Secondo Hacker non si può semplicemente metterle da parte considerandole ironiche o transitorie. Infine, egli conclude, «quelli di loro che sostengono che alcune proposizioni del *Tractatus* sono “modi di parlare transitori” [...] in realtà distinguono tra due generi di nonsenso: mero nonsenso e nonsenso transitorio»<sup>58</sup>. Ma, in quanto considerano la distinzione tra dire e mostrare come a sua volta un nonsenso, non rendono conto di come tale nonsenso transitorio possa metterci in grado di comprendere che un altro genere di nonsenso è invece puro e semplice.

Oltre a questi rilievi, Hacker fa anche opportunamente osservare che, «se il *Tractatus* fosse l’unico testo sopravvissuto, non ci sarebbe altra scelta che concentrarsi su di esso e costruire una spiegazione il più possibile coerente dei suoi argomenti»<sup>59</sup>; in realtà, «se Wittgenstein avesse praticato, come Diamond e Conant sostengono, una sottile forma di “dialettica”, o di ironia kierkegaardiana<sup>60</sup> o di pedagogia Zen, allora sarebbe quasi un miracolo che tra 20.000 pagine di *Nachlass* e le altre migliaia di pagine

di lezioni degli studenti e di registrazioni di conversazioni *non ci sia la minima traccia* di una tale strategia»<sup>61</sup>.

Hacker dunque difende una lettura standard del *Tractatus* che, secondo la classificazione di Conant, è identificabile come “ineffabilista”. Egli sostiene che il nonsenso delle pseudo-proposizioni della filosofia, e in particolare della filosofia del *Tractatus*, differisce dal mero vaniloquio «poiché si ritiene che costituisca *un tentativo di dire ciò che non può essere detto ma solo mostrato*. In questo senso si può affermare che si tratta di un “nonsenso illuminante”»<sup>62</sup>.

Su questo aspetto, Hacker è più preciso in *Insight and Illusion*, dove distingue tra un nonsenso “palese” e un nonsenso “occulto”, intendendo con il primo termine un genere di nonsenso che è immediatamente riconoscibile come tale, mentre col secondo quel genere di nonsensi filosofici che violano la sintassi logica del linguaggio in un modo più subdolo: «I filosofi provano a dire ciò che può solo essere mostrato, e ciò che dicono, essendo nonsenso, nemmeno mostra ciò che essi provano a dire»<sup>63</sup>. Tuttavia, aggiunge Hacker, all’interno del nonsenso “occulto” dei filosofi si può distinguere un “nonsenso illuminante” da un “nonsenso fuorviante”. Hacker scrive che «il nonsenso illuminante guiderà il lettore attento a comprendere ciò che è mostrato da altre proposizioni che non pretendono di essere filosofiche; inoltre, esso intimerà, a coloro che ne colgono il significato, la propria illegittimità. Il compito della filosofia, sotto questo rispetto, è duplice: di condurre a vedere ciò che si mostra, e di prevenire l’inutile tentativo di dirlo, insegnando a “passare da un nonsenso occulto a un nonsenso palese”»<sup>64</sup>. Hacker riconosce comunque che Wittgenstein non ha mai utilizzato l’espressione “nonsenso illuminante”<sup>65</sup>. Da questo punto di vista, continua, «non si può non simpatizzare con Diamond e Ramsey: il nonsenso è nonsenso. Ma la questione è se abbia ragione Ramsey nel ritenere che Wittgenstein stesse provando a fischiare, o se l’abbia Diamond nel ritenere di no»<sup>66</sup>.

61 P.M.S. HACKER, *Was He Trying to Whistle It?*, cit., p. 381.

62 *Ibi*, p. 365.

63 P.M.S. HACKER, *Insight and Illusion*, cit., p. 18.

64 *Ibi*, p. 19.

65 *Ibi*, p. 26. Da parte nostra riteniamo che, sebbene in TLP 6.54 Wittgenstein scriva che le sue «proposizioni illuminano [erläutern]» e che chi le comprende le riconosce *insensate*, tuttavia è anche vero che Conant e Diamond traducono il termine tedesco “erläutern” con “elucidate”. Al di là della questione terminologica, però, la distinzione cui occorre rimanere legati è quella tra un tipo di nonsenso che *di per sé* allude ad altro (illuminante o chiarificatore) e uno che, invece, *usato deliberatamente*, conduce il lettore ad una certa consapevolezza.

66 P.M.S. HACKER, *Was He Trying to Whistle It?*, cit., p. 364.

57 P.M.S. HACKER, *Was He Trying to Whistle It?*, cit., p. 360.

58 *Ibi*, p. 361.

59 *Ibi*, p. 371.

60 È quanto sostiene Conant in *Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense*, in T. COHEN - P. GUYER - H. PUTNAM (a cura di), *Pursuits of Reason*, Lubbock 1993, pp. 195-224. Egli, paragonando Wittgenstein all’“umorista” Johannes Climacus, che scrisse il suo libro al fine di contraddirlo, sostiene che il *Tractatus* è un esercizio di ironia kierkegaardiana, nel senso che tutte le proposizioni dell’opera vanno gettate via come nonsensi.

La risposta di Hacker è che «tutte le prove puntano alla conclusione che, quando scrisse il *Tractatus*, Wittgenstein di fatto abbracciava proprio la concezione che Diamond e i suoi colleghi rifiutano»<sup>67</sup>, cioè, che vi sono cose che non possono essere dette, ma che si mostrano (cfr. *TLP*, 6.522)<sup>68</sup>. In altre parole, a suo avviso, Wittgenstein era veramente convinto che «quando si è gettata via la scala, ci si trova in un punto di vista logico corretto e che tale punto di vista include una comprensione del *perché* l'essenza del mondo e la natura del sublime – del valore assoluto – sono inesprimibili»<sup>69</sup>. In tal modo, per Hacker risulta evidente che Wittgenstein riteneva che quel che *si intende* quando *si tenta* di superare i limiti del linguaggio è *corretto*, soltanto non può essere detto, ma si mostra *proprio nel tentativo*.

In conclusione, ci pare condivisibile l'argomentazione di Hacker, anche perché non sembrano esservi luoghi in cui Wittgenstein dia motivo di ritenere che le tesi del *Tractatus* sono semplicemente transitorie; invece, vi sono un gran numero di passi (tanto, ad esempio, negli appunti di Waismann delle conversazioni con i neopositivisti<sup>70</sup>, quanto nelle *Ricerche filosofiche*<sup>71</sup>), in cui si riferisce al *Tractatus* come ad un testo contenente *tesi* che egli riprende, discute o rifiuta. Lo stesso traspare limpidamente dalle conversazioni con gli amici e dalla corrispondenza, in cui Wittgenstein nemmeno una volta dà l'impressione di poter considerare il *Tractatus* secondo la lettura proposta da Diamond e Conant.

67 *Ibi*, p. 381.

68 Nelle *Note sulla logica* del 1913 la distinzione è solo implicita, ma già nelle *Note dettate a G.E. Moore in Norvegia* del 1914 essa ha un ruolo essenziale. Addirittura, nella lettera a Russell del 19.08.19 la distinzione tra dire e mostrare è considerata «il punto centrale della teoria»; citato da R. MONK, *Ludwig Wittgenstein*, tr. cit., p. 167.

69 P.M.S. HACKER, *Was He Trying to Whistle It?*, cit., p. 382.

70 Si veda ad esempio la registrazione del 2 gennaio 1930, in cui Wittgenstein in parte rivede la concezione delle proposizioni elementari che aveva sostenuto «in passato»; F. WAISMANN, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, tr. cit., p. 61.

71 Un esempio su tutti lo offre la *Prefazione*, allorché Wittgenstein si riferisce alle idee del *Tractatus* come a «quei vecchi pensieri» o al suo «vecchio modo di pensare» e riconosce di avervi commesso «numerosi errori»; L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Oxford 1953, tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Torino 1995, p. 4.

### 3. La «cornice del libro»: dare un senso al nonsenso

Preso atto della difficile sostenibilità della tesi di Diamond e Conant, possiamo tornare a riflettere sulla conclusione a cui siamo giunti, e cioè che Wittgenstein considerava l'opera di delimitazione del linguaggio come un modo per rivelare una dimensione etica della realtà, che ne cela il senso più profondo. E lo faremo proprio a partire dalla «cornice del libro», ossa dalla *Prefazione* e dalle proposizioni conclusive, su cui è incentrata l'interpretazione di Diamond e Conant<sup>72</sup>.

La *Prefazione* è preceduta da un motto del poeta austriaco Ferdinand Kürnberger: «[...] E tutto ciò che si sa, ciò che non si sia solo udito ruminare e mormorare, può dirsi in tre parole». Questo passo sembra alludere ad una *netta* distinzione tra qualcosa che si sa, e perciò si può dire con la massima chiarezza («in tre parole»), e qualcosa che si è solo udito confusamente. Sapere chiaramente qualcosa implica poter essere in grado di dirla altrettanto chiaramente: la chiarezza del pensiero si manifesta nella chiarezza del linguaggio. Queste poche parole lasciano intendere che Wittgenstein ritenesse fondamentalmente realizzabile il compito filosofico di chiarificazione del linguaggio.

L'inizio della *Prefazione* offre ulteriori e preziose indicazioni: il libro contiene *pensieri*, i quali, tuttavia, non ne fanno un manuale, dal momento che non si limita a fornire informazioni, ma richiede, per così dire, una «partecipazione preliminare» da parte del lettore: secondo Wittgenstein, infatti, «lo comprenderà» solo colui che già a sua volta abbia *pensato pensieri* simili<sup>73</sup>. Nel caso del *Tractatus*, quindi, egli istruisce il lettore a leggerlo come uno strumento di piacere, auspicando una preliminare consonanza di

72 Abbiamo presentato alcune delle tesi esposte in questo paragrafo in una conferenza tenuta il 2 febbraio 2006 al VI. *Internationales Wittgenstein-Symposium 2006*, „Ethik und Ästhetik sind Eins“ – *Kunst jenseits der Moral?*, organizzato dalla *Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft*, presso l'Università di Passau (Germania); il testo dell'intervento è ora pubblicato come *Das Ethische, das Logische, das Ästhetische: Ihre transzendente Einheit bei Wittgenstein*, in «Wittgenstein Studien», Bd. 15, „Ethik und Ästhetik sind Eins“. *Beiträge zu Wittgensteins Ästhetik und Kunstphilosophie*, a cura di W. Lütterfelds e S. Majetschak, Frankfurt a. M. 2007, pp. 21-35.

73 Come scrive Wittgenstein, «esso non è, *dunque*, un manuale» (corsivo nostro). Il «*dunque*» sottolinea lo stretto legame tra la condizione di aver pensato pensieri simili a quelli dell'autore e il fatto che il libro non sia un manuale. Come abbiamo visto a proposito del soggetto, per Wittgenstein risultò fondamentale aver provato l'esperienza della guerra per poter avanzare certe tesi riguardo al «senso del mondo». Cfr. *supra*, p. 207 ss.

interessi. Il piacere però non sarà provocato con trovate di tipo letterario<sup>74</sup>, ma attraverso *pensieri* che, come afferma il paragrafo successivo, riguardano «i problemi filosofici». Il *Tractatus*, tuttavia, non risolve tali problemi come farebbe un manuale, ma *mostra* (*zeigt*) che la loro formulazione «si fonda sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio».

Colui che avrà compreso il libro, perciò, si renderà conto che la formulazione dei problemi filosofici trova origine in un cattivo impiego del linguaggio e ciò sarà per lui fonte di piacere. Numerose considerazioni potrebbero essere svolte sul tema del piacere; tuttavia, quel che sembra certo è che Wittgenstein intendeva forse riferirsi al senso di liberazione che si prova quando, dopo essere stati oppressi per lungo tempo da un turbine di pensieri confusi, d'improvviso ne comprendiamo il significato e i problemi semplicemente *svaniscono*<sup>75</sup>. Come ebbe occasione di scrivere ancora negli anni della guerra, a tormentarlo era la mancanza della «corretta *visione globale* [*Übersicht*]»<sup>76</sup>, e quindi l'impossibilità di riuscire «a pronunciare *l'unica parola liberatrice*»<sup>77</sup>. In tal senso, è legittimo presumere che il *Tractatus*, l'unico libro portato a termine da Wittgenstein, intenda mostrare al lettore una via per giungere a tale *visione globale*, disponendolo all'ascolto di una parola che, facendo chiarezza sul linguaggio, gli liberi lo spirito<sup>78</sup>.

74 Intendiamo dire che non si tratta *propriamente* di un libro di letteratura, un romanzo o una poesia, che provoca "piacere" attraverso l'evocazione di stati d'animo elevati (come accade, ad esempio, nelle fiabe citate da Diamond). Ciò nonostante, è innegabile che il *Tractatus* abbia un certo fascino letterario: come ebbe modo di esprimersi lo stesso Wittgenstein in una lettera a von Ficker, «il lavoro è strettamente filosofico e nello stesso tempo letterario»; citato in A. JANIK - S. TOULMIN, *La grande Vienna*, tr. cit., p. 194.

75 Nel novembre 1914, in missione sulla Vistola nei pressi di Cracovia, come volontario dell'esercito austriaco a bordo del battello Goplana, Wittgenstein scrive: «Qualunque cosa faccia, i problemi mi si accumulano come le nuvole di un temporale. Ed io non sono in grado di assumere nei loro confronti un punto di vista costantemente soddisfacente»; L. WITTGENSTEIN, *Diari segreti*, 26.11.14, tr. cit., pp. 84-85.

76 *Ibi*, 21.9.14, tr. cit., p. 60.

77 *Ibi*, 21.11.14, tr. cit., p. 83. Merita osservare che in molte occasioni Wittgenstein ha trovato nelle grandi figure letterarie (da Dostoevskij a Tolstoj) quella serenità che la filosofia, nella sua confusione, non riusciva a donargli (si veda *supra*, §II.1, p. 28, nota 3).

78 Chi è nelle strette di un fraintendimento filosofico deve prima coglierne l'origine. Come scrive Wittgenstein nelle *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, «bisogna muovere dall'errore e convincerlo della verità. Occorre cioè scoprire la sorgente dell'errore; altrimenti non ci serve a nulla ascoltare la verità. Essa non può penetrare se qualcosa d'altro occupa il suo posto. Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la *via alla verità*»;

Il senso del libro è riassunto da Wittgenstein con una sorta di ammonimento: «Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e *su ciò* [*wovon*], di cui non si può parlare, si deve tacere [corsivo nostro]». Questa, insieme ad analoghe annotazioni, porta a concludere che fraintendere la logica del linguaggio ci fa sentire in grado di dire cose che, in realtà, tale logica *impedisce* che si dicano<sup>79</sup>. L'alternativa, perciò, è tra la chiarezza e il silenzio, e ciò che sta nel mezzo sono le confusioni dei filosofi.

Questa alternativa, però, presuppone che il silenzio sia imposto, dalla stessa logica del linguaggio, *su qualcosa*. Ponendo in relazione queste affermazioni con le parole del motto di Kürnberger, emerge una domanda importante: può darsi il caso in cui arriviamo a sapere tutto e, perciò, a dire tutto "in tre parole", o vi sarà sempre *qualcosa* che si sottrae al nostro parlare? E nel caso in cui si verifichi l'ultima ipotesi, ciò che non riusciamo a dire trova nella "confusione" il suo statuto, oppure si sottrae a questo genere di chiarezza poiché "tre parole" non bastano ad esprimerlo? Il motto di Kürnberger, insomma, oltre a reclamare chiarezza di linguaggio, allude forse anche ad una distinzione tra *fatti* di cui si può parlare e *fatti* di cui non si può parlare? Una probabile risposta a queste domande ci è fornita dalla proposizione 6.52: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati». Ciò che non può essere oggetto del linguaggio della scienza, pertanto, sono "i nostri problemi vitali", la cui soluzione non va ricercata nel mondo dei fatti<sup>80</sup>.

L'intento del libro, come specificato poco oltre, è *dunque* di «tracciare

L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“*, a cura di R. Rhees, in «Synthese», 17 (1967), pp. 233-253, tr. it. di S. de Waal, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano 1990, p. 17.

79 Si noti che Wittgenstein scrive "si deve" (*man muss*) tacere. Questo significa che non si richiede tanto un silenzio che poggi su una sorta di "moderazione" da parte di colui che pretenderebbe di parlare: quel che egli intende sottolineare è che tale silenzio è *imposto* dalla logica del linguaggio; detto altrimenti, ciò significa che, anche se pretendessimo di parlare, quel che diremmo sarebbe *logicamente* equivalente al silenzio, poiché ad esso non corrisponderebbe alcun pensiero. Riteniamo importante rimarcare questa connessione poiché, come mostreremo più avanti, il valore che si attribuisce al silenzio dipende dalla preliminare indagine sui limiti del dire.

80 Wittgenstein probabilmente intendeva per "confusione filosofica" proprio il risultato del tentativo di oggettivare la dimensione extra-fattuale dell'esistenza. Una tale dimensione non consiste di fatti e, ciò nonostante, il nostro linguaggio, a causa del suo funzionamento, spinge a parlarne *come se* fossero fatti, creando così *l'illusione* che rende prigioniera la filosofia tradizionale. In questi casi, ciò che diciamo non è in grado di esprimere ciò che vorremmo dire.

al pensiero un limite [*Grenze*], o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso [*einfach Unsinn*].»

Tipico dello stile di Wittgenstein era la stringata osservazione che, quasi come un aforisma, andasse diretta al punto, a volte celando il ragionamento da cui deriva<sup>81</sup>. Nel caso del brano appena citato, la sua argomentazione parte dall'affermazione che nel linguaggio si esprimono pensieri. Pertanto, determinare il limite del linguaggio sarà equivalente a tracciare un limite al pensiero. Tuttavia, se tale limite fosse un limite del pensiero, ciò significherebbe che siamo in grado di pensare ciò che è oltre il limite, ma questo è impossibile. Nel linguaggio, però, si possono pronunciare nonsensi, cioè enunciati che hanno tutta l'apparenza di proposizioni sensate, ma che, in realtà, non esprimono nulla<sup>82</sup>. Spostando l'indagine sui limiti del linguaggio, dunque, si evita la contraddizione di ammettere un pensiero dell'impensabile e, pur mantenendo valida l'opera di delimitazione, il pensiero viene delimitato dall'interno<sup>83</sup>.

Questo è indubbiamente il passaggio centrale della *Prefazione* e, nella sua sinteticità, esso comprende l'essenziale della parte scritta dell'intero

libro. Probabilmente è proprio a questo punto che Wittgenstein avrebbe voluto inserire quelle osservazioni che, invece, sono rimaste consegnate ad una lettera che indirizzò a Ludwig von Ficker nel novembre del 1919. In essa afferma, tra l'altro, che il libro «ha un senso etico» e che esso

si compone di due parti: ciò che ho scritto, più tutto ciò che *non* ho scritto. [...] Grazie al mio libro, l'etico viene per così dire delimitato dall'interno. [...] In breve, credo che: tutto ciò su cui *molti* oggi *parlano a vanvera*, io, nel mio libro, l'ho definito semplicemente tacendone<sup>84</sup>.

È evidente che Wittgenstein era convinto che *vi è qualcosa* su cui si deve tacere e che tale silenzio riguardi la parte non scritta del libro, poiché quella scritta può solo mostrare i limiti del dire. Se ciò su cui molti “parlano a vanvera” è l'Etico, allora esso è ciò che *crediamo* di sapere e che non riusciamo a dire “in tre parole”. L'unica alternativa è il silenzio e ciò significa, secondo Wittgenstein, che l'Etico è indicibile *perché* non riguarda i fatti; esso concerne piuttosto il modo in cui *ci poniamo* nei loro confronti<sup>85</sup>.

Ribadisce quindi che nel *Tractatus* sono espressi *pensieri* la cui *verità* è “intangibile ed irreversibile” e tali che i problemi sono stati definitivamente *risolti nell'essenziale*. Tuttavia, il libro complessivamente *mostra (zeigt)* «a quanto poco valga l'essere questi problemi risolti».

Il *Tractatus* dunque contiene pensieri che servono per pervenire ad una *visione globale* del mondo che liberi dalle confusioni filosofiche. Ma si deve anche notare che il termine “problemi” che compare nelle due dichiarazioni non si riferisce alle confusioni filosofiche, ma a ciò da cui esse nascono, cioè alla mancata comprensione del funzionamento del nostro linguaggio. Può sembrare una questione di terminologia, ma è importante notare che Wittgenstein considerava le tematiche affrontate nel *corpo* del *Tractatus* come “problemi da risolvere” e non come “confusioni da eliminare”. La confusione, come mostrato sopra, riguarda l'Etico e nasce dal parlarne a vanvera considerandolo un problema *al pari degli altri*. Il *Tractatus* allora dovrà non solo risolvere i problemi, ma anche *mostrare* che la risoluzione di essi non permette di rappresentare la dimensione dell'Etico.

84 L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, tr. cit., p. 70.

85 E infatti, coloro ai quali il senso della vita è divenuto chiaro non sono in grado di dire in cosa esso consista (*TLP*, 6.521). Per tornare alla tematica del piacere, è come quando dopo un temporale torna il sereno: *semplicemente* tutto acquista un'altra atmosfera, così che noi stessi non acquistiamo una maggiore conoscenza dei fatti, ma cambiamo *atteggiamento* circa il mondo nella sua totalità (*TLP*, 6.43: «Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice»).

81 Janik e Toulmin stabiliscono un'analogia con Kraus e scrivono: «Le proposizioni di Wittgenstein [...] sono degli *aforismi* che offrono una critica generalizzata ed insieme una visione del mondo: sono un mezzo krausiano per un messaggio krausiano»; A. JANIK - S. TOULMIN, *La grande Vienna*, tr. cit., p. 202. Glock, invece, esclude che si tratti di aforismi, perché le dichiarazioni del *Tractatus* s'inseriscono in un percorso di pensiero unitario e sistematico, caratteristica che non pertiene all'aforisma; cfr. H.-J. GLOCK, *Cambridge, Jena or Vienna?*, cit., p. 1. Da parte nostra, riteniamo che il tono aforistico di alcune proposizioni sia innegabile e che sia certamente evidente l'influenza di Kraus. Tuttavia, le proposizioni del *Tractatus* si inseriscono in vere e proprie, anche se spesso oscure, argomentazioni.

82 Nel *Big Typescript* Wittgenstein scrive che «nel nostro linguaggio esiste un *suono* di proposizione», cioè di un qualcosa che «*suona come una proposizione*, ma non lo è. – Donde l'idea di *proposizione* dotata di senso o insensata [*unsinnig*]»; L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript*, tr. cit., p. 81. A queste due categorie va aggiunta quella di proposizione priva di senso (*sinnlos*), cioè tautologica o contraddittoria.

83 Questa nostra lettura è sostanzialmente di tipo “standard”. Conant, invece, scrive che «nel corpo del testo [del *Tractatus*] ci viene offerta (quella che sembra essere) una dottrina circa i “limiti del pensiero”. Con l'aiuto di questa dottrina, immaginiamo di essere in grado allo stesso tempo di tracciare questi limiti e di vedere oltre essi»; J. CONANT, *Elucidation and Nonsense in Frege and the Early Wittgenstein*, cit., p. 197; questa è solo un'illusione e, come abbiamo visto, lo scopo di Wittgenstein è per lui quello di farci uscire da essa.

Nelle proposizioni 6.54 e 7, che per Diamond costituiscono la seconda parte della cornice, Wittgenstein sostiene che le sue proposizioni *illuminano* (*erläutern*) nel senso che chi lo comprende, infine le riconosce insensate. Le paragona ai gradini di una scala che vanno utilizzati per salire e arrivare in un punto in cui tali proposizioni siano *trascese* (in cui, cioè, della scala non vi sia più bisogno). Ciò fornirà quella "corretta visione globale" necessaria per vedere il mondo nel modo giusto.

Questa osservazione precede la drastica conclusione che riprende quanto già detto nella *Prefazione*: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». Nel passo della *Prefazione*, però, a tale proposizione era fatta precedere l'osservazione che «tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente». È lecito dunque pensare che, essendo la proposizione 7 l'ultima del *Tractatus*, ciò che ad essa precede costituisca il modo per fare chiarezza sul nostro linguaggio, affinché possiamo dire chiaramente ciò che può essere detto e tacere di tutto il resto.

Se quest'ultima osservazione è vera, allora TLP 6.54 si indirizza al lettore del libro nel tentativo di fargli comprendere che, una volta giunto sulla sommità della scala, cioè una volta giunto alla fine del libro, resta ancora un piccolo passo: egli deve *riconoscere* di trovarsi in un "punto" dal quale può vedere correttamente il mondo, cioè dal quale può comprendere la *logica* ad esso sottesa. In virtù di tale riconoscimento, egli avrà acquisito una *visione globale* e riuscirà a dire chiaramente ciò che veramente sa e non ha soltanto "udito rumoreggiare". Di conseguenza, egli non può non riconoscere che anche le proposizioni del *Tractatus* non sono un esempio di tale chiarezza e che, come tali, rientrano nel nonsenso.

Si ricordi quanto osservato sopra: dal punto di vista logico, non si hanno distinzioni tra tipi di nonsenso. Tuttavia, alcune proposizioni insensate ci attraggono e sembrano importanti, e perciò, in qualche modo, ci *illudono* di avere in realtà un senso (cioè di esprimere un pensiero circa un qualche ente non-fattuale). Si noterà allora che, dire "illusione di un senso" o dire semplicemente "nonsenso", non è affatto la stessa cosa. Pare qui opportuno recuperare le distinzioni proposte da Diamond e Conant e ritenere che, nel primo caso, intendiamo sottolineare che *ci sembra* che un senso vi sia o addirittura che siamo del tutto convinti che sia così, mentre in realtà non è così. Pare dunque che certe *illusioni* siano connaturate al nostro linguaggio e che, nonostante i tentativi di smascherarle (TLP 3.325, 3.33), il loro continuo ripresentarsi indichi qualcosa di importante sul nostro linguaggio e sul senso del mondo<sup>86</sup>.

86 Il termine "illusione" non è utilizzato da Wittgenstein: in relazione ai problemi della filosofia, egli preferisce utilizzare i termini *confusioni* («*Verwechslungen*».

In base a quanto detto finora, dunque, sembra che Wittgenstein attiri la nostra attenzione non verso la *la tesi* che *vi è qualcosa* al di là dei limiti del senso, bensì sul fatto che vi è un *tentativo* ricorrente di oltrepassare tali limiti: il senso etico del libro non consiste nel produrre proposizioni *su qualcosa* che è al di là dei limiti del senso, ma nel chiarire che l'etica ha il suo carattere proprio nell'essere al di là di ogni tentativo di determinazione<sup>87</sup>.

Queste conclusioni, del resto, trovano una loro conferma nella nota *Confessione sull'etica*, presentata da Wittgenstein tra il 1929 e il 1930 agli "Eretici" di Cambridge<sup>88</sup>. In questo testo è ribadita l'idea di una netta separazione tra la sfera dei fatti e ciò che riguarda il loro senso complessivo e si dice che la parola "etica", benché possa essere «spiegata» ricorrendo alla definizione di Moore ("Etica è la ricerca generale su ciò che è bene"), tuttavia è adoperata in un senso che comprende la parte più essenziale di ciò che è chiamato estetica<sup>89</sup>. Per questo Wittgenstein scrive che, invece delle parole di Moore, si sarebbero potute utilizzare anche espressioni come «l'etica è la ricerca su ciò che ha valore; o su ciò che è realmente importante, o sul significato della vita, o su ciò che fa la vita meritevole di essere vissuta, o sul modo giusto di vivere»<sup>90</sup>. Inoltre, occorre distinguere un "senso relativo" e un "senso assoluto" o "etico" in cui si utilizzano espressioni come "buono", "cattivo", "giusto", "importante" ecc. Il "senso relativo" è quello per cui una parola di questo tipo è usata per indicare che si mira «semplicemente [a] raggiungere

---

TLP, 3.324), *errori* («*Irrtümern*», TLP, 3.325), domande *insensate* («*unsinnig*», TLP, 4.003). È tuttavia un termine che troviamo, ad esempio, in Hacker («L'esito del libro mostra che [i problemi della filosofia] non sono problemi autentici, ma sono il prodotto di una illusione»; *Insight and Illusion*, cit., p. 15) e, come abbiamo visto, in Diamond e Conant. Abbiamo ritenuto opportuno utilizzarlo perché copre un'area semantica che, almeno a questo livello dell'analisi, comprende l'idea che vi sia un nonsenso indicativo di qualcosa di cui non possiamo liberarci facilmente. In questo senso, richiama l'idea kantiana di una dialettica in cui incorre inevitabilmente la ragione umana quando si trova costretta ad oltrepassare i propri limiti.

87 Come osservato nei paragrafi precedenti, ha ragione Diamond a rilevare che qui c'è un chiaro punto di contatto tra Wittgenstein e Kant.

88 L. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*, a cura di R. Rhees, in «*Philosophical Review*», 74 (1965), pp. 3-12, tr. it. *Sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Milano 1992, pp. 3-18. L'associazione "The Heretics" «era un gruppo analogo agli "Apostoli", di stampo però meno elitario e di interessi più strettamente scientifici. In precedenza, vi avevano letto degli indirizzi luminari del calibro di H.G. Wells, Bertrand Russell e Virginia Woolf»; R. MONK, *Ludwig Wittgenstein*, tr. cit., p. 272.

89 L. WITTGENSTEIN, *Sull'etica*, tr. cit., p. 7.

90 *Ibid.*

un certo predeterminato livello»; di conseguenza, «ogni giudizio di valore relativo è una pura asserzione di fatti e può quindi essere espresso in una forma tale da perdere del tutto l'aspetto di un giudizio di valore»<sup>91</sup>.

Wittgenstein sembra voler dire che l'essenza del buono, del giusto, del bello, non va ricercata nei fatti buoni, giusti e belli che possiamo indicare quotidianamente in base ad «una meta arbitrariamente predeterminata»<sup>92</sup>. Qui, infatti, ad essere in questione è il *bene assoluto*, il quale, «se è uno stato di cose descrivibile, sarebbe quello che chiunque, indipendentemente dai propri gusti e dalle proprie inclinazioni, dovrebbe *necessariamente* conseguire, o sentirsi colpevole per non conseguirlo»<sup>93</sup>. Tuttavia, «nessuna situazione possiede, in quanto tale [...] il potere coercitivo di un giudice assoluto»<sup>94</sup> e, per questa ragione, «l'etica, *se è qualcosa*, è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere solamente fatti»<sup>95</sup>.

A questo punto, Wittgenstein fornisce un'indicazione che permette di comprendere ancora meglio in che misura il solipsista ha ragione. Infatti, per chiarire la nozione di «bene assoluto», egli propone un esempio che chiama «la mia esperienza *per eccellenza*», ossia quella che, tra le sue esperienze personali, meglio esprime il senso di valore assoluto che sta cercando di chiarire: «Credo, egli scrive, che il modo migliore di descriverla sia dire che, quando io ho questa esperienza, *mi meraviglio per l'esistenza del mondo*»<sup>96</sup>. Tuttavia, è evidente che non ha senso dire che ci si meraviglia di qualcosa, ad esempio del cielo, che sta lì da sempre e che non si può immaginare come non esistente. A tale proposito, precisa Wittgenstein, «mi sto meravigliando del cielo, *comunque esso sia*. Si potrebbe essere tentati di dire che mi sto meravigliando di una tautologia, [...] ma allora non ha senso dire di meravigliarsi di una tautologia»<sup>97</sup>. Tutto questo dovrebbe servire, come aggiunge poco dopo, ad «imprimere nella mente» del lettore l'idea che «un certo caratteristico uso errato della nostra lingua percorre *tutte* le espressioni etiche e religiose»<sup>98</sup>.

Come emerge chiaramente, pertanto, Wittgenstein è dell'avviso che il modo di esprimersi caratteristico dell'etica e della religione non è semplicemente insensato, ma costituisce una violazione «caratteristica» dell'uso

descrittivo del linguaggio. Ciò significa che non si tratta di mere similitudini, perché, se lo fossero, potrebbero essere letteralizzate, mentre «nel nostro caso, se cerchiamo di eliminare la similitudine e di asserire semplicemente i fatti che vi stanno dietro, troviamo che questi fatti non ci sono. Così, quanto sembrava dapprima una similitudine, appare come un puro nonsenso»<sup>99</sup>.

Ogni espressione che tenta di dire qualcosa di assoluto è dunque destinata a rivelarsi un nonsenso. È certamente chiaro che il nonsenso è *puro e semplice*, ossia che, dal punto di vista del linguaggio raffigurativo, non ha alcun ruolo: «L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza»<sup>100</sup>. Malgrado questo, però, il nonsenso dell'etica e della religione è un nonsenso *caratteristico*, perché la mancanza di senso dei loro enunciati è «la loro essenza peculiare». Esse esprimono, infatti, una «tendenza» ad «*andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante»; sono un «disperato» tentativo di «avventarsi contro i limiti del linguaggio», «contro le pareti della nostra gabbia»<sup>101</sup>. Come è precisato in una conversazione del 1929, annotata da Waismann, «questo avventarsi contro i limiti del linguaggio è l'etica»<sup>102</sup> ed è importante sottolineare che proprio «la tendenza, l'urto, *indica qualcosa*»<sup>103</sup>.

La conclusione della *Conferenza sull'etica* riassume la tesi centrale di Wittgenstein, vale a dire che l'etica, in senso proprio, non fornisce alcuna nuova conoscenza circa i fatti, ma risponde all'istanza propria dell'uomo di dar valore ai fatti stessi. In tal modo, conclude Wittgenstein, l'etica è «un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo»<sup>104</sup>.

Alla luce di quanto si è detto, è difficile non riconoscere che Wittgenstein smentisce l'interpretazione di Diamond e Conant, almeno nella misura in cui ammette non solo che il nonsenso è un tentativo di dire *qualcosa*

99 *Ibi*, p. 15 (cfr. *TLP*, 4.015). Questa affermazione costituisce un'ulteriore conferma di come Wittgenstein stesse cercando una soluzione al problema dello statuto del linguaggio contro le idee di Mauthner. Si veda, a tale proposito, quanto si è detto nel §II.6, pp. 59 ss.

100 *Ibi*, p. 18.

101 *Ibid.*

102 F. WAISMANN, *Ludwig Wittgenstein e il circolo di Vienna*, tr. cit., p. 55.

103 *Ibi*, p. 56.

104 L. WITTGENSTEIN, *Sull'etica*, tr. cit., p. 18.

91 *Ibi*, p. 9.

92 *Ibid.*

93 *Ibi*, p. 11.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*, corsivo nostro.

96 *Ibi*, p. 12.

97 *Ibi*, p. 14.

98 *Ibid.*

che non è riducibile a qualche fatto del mondo, ma anche che il modo in cui tale tentativo si esprime è *caratteristico*. Questo non significa infatti che si tratta di espressioni *utilizzate* soltanto in modo caratteristico, ma anche che coinvolgono parole dal *contenuto* caratteristico.

Per chiarire questa conclusione, occorre ricordare che il nonsenso, secondo la definizione del *Tractatus*, nasce dal non aver dato significato a certi nomi: «Ogni possibile proposizione è formata legittimamente e, se non ha un senso, è solo perché noi non abbiamo dato un *significato* ad alcune delle sue parti costitutive» (*TLP*, 5.4733); e, inoltre, «ogni volta che un altro voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno» (*TLP*, 6.53).

Come abbiamo visto discutendo il tema del solipsismo, però, la condizione preliminare per poter attribuire significati ai nomi è l'esperienza del mondo. Ebbene, questo significa che, attraverso l'indagine trascendentale sul linguaggio, il mistico si mostra come disponibilità indicibile del mondo entro i confini dello spazio logico.

Questo vale però per la logica e non per l'etica, dal momento che, in merito ai nonsensi di quest'ultima, il problema non riguarda semplicemente il darsi del mondo, ma il suo *senso* (*TLP*, 6.41). Scrive infatti Wittgenstein: «Per il giudizio etico non basta che sia dato un mondo», perché «bene e male non interviene che attraverso il *soggetto*» (*TB*, 2.8.16).

Il darsi originario del mondo è dunque all'origine della domanda di senso e, pertanto, il nonsenso si configura come il risultato del tentativo di descrivere l'originaria armonia col mondo al quale apparteniamo. Questa è la misura di verità del solipsismo, cioè l'evidenza per cui il mondo *si dà a me* e il problema del suo senso non è posto in astratto, ma nella concretezza della vita di ciascuno.

È proprio a partire da questa consapevolezza che si può dare un senso al nonsenso, ossia al tentativo di esprimere con il linguaggio l'originaria esperienza del mondo. Nelle giornate della guerra, trascorse sospeso continuamente tra la vita e la morte e attorniato dall'indigenza, Wittgenstein scopre che possiamo chiamare il corso degli eventi Dio, oppure «fatto» o anche mondo «indipendente dalla nostra volontà» (*TB*, 8.7.16). L'io che accetta gli eventi, così, rinuncia al proprio orgoglio e può serenamente affermare «“Io faccio la volontà di Dio”» (*ibid.*). La parola “Dio”, pertanto, acquista qui significato, perché ad essa è associato il riconoscimento del senso della vita. Non a caso, Wittgenstein può scrivere che «credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso».

In tal modo, se nel *Tractatus* è tracciato un confine netto tra linguaggio

senso ed espressioni insensate, dai diari in codice si evince che vi è un ambito in cui le parole acquistano un loro significato proprio e pregnante: non il significato generale della rappresentazione, bensì quello riconducibile all'esperienza personale, allo scontro tra se stessi e il mondo che, irrompendo, fa sorgere *inevitabilmente* la domanda di senso.

Questo è il significato ultimo al quale Wittgenstein si riferisce quando dichiara che potrà comprendere il libro «solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi – o, almeno, pensieri simili» (*TLP*, *Pref.*). Chi ha pensato pensieri simili è colui che ha sperimentato su di sé la tentazione solipsista di imporre la propria volontà al mondo che irrompe. Come le proposizioni “*sinnlos*” della logica mostrano l'armatura necessaria del mondo, così le proposizioni “*unsinnig*” dell'etica sono tentativi di dire lo *scontro* e la *riconciliazione* della volontà del soggetto con tale necessità<sup>105</sup>.

Il nonsenso, dunque, nel momento in cui acquista significato, svela il suo statuto trascendentale, perché mostra l'unità originaria di soggetto e mondo. L'indicibile, sotto questo profilo, non è soltanto *oltre* il dicibile, ma è, soprattutto, *già sempre nel* dicibile. In una lettera a Engelmann, Wittgenstein scrive infatti che, «quando non ci si studia di esprimere l'inesprimibile, allora *niente* va perduto», neppure la possibilità che si mostri, perché «l'inesprimibile è – ineffabilmente – *contenuto* in ciò che è espresso»<sup>106</sup>. Lo stesso pensiero ricorre in un frammento del 1931: «L'inesprimibile (ciò che mi appare pieno di mistero e che non sono in grado di esprimere) costituisce forse lo sfondo sul quale ciò che ho potuto esprimere acquista significato»<sup>107</sup>.

Se si domandassero esempi più concreti di quanto stiamo dicendo, allora occorrerebbe riconoscere che, per Wittgenstein, vi sono casi in cui il significato di una parola giace talmente *in profondità* da sfuggire alla presa della conoscenza. Sono i casi già ricordati di esperienze *per eccellenza*, di cui si fa menzione nella *Conferenza sull'etica*; ma sono anche quelli relativi all'uso di alcuni termini particolari.

A tale proposito, poco sopra abbiamo ricordato l'annotazione dei *Tagbücher*, in cui Wittgenstein scrive che «il senso della vita, cioè il senso del mondo, *possiamo chiamarlo Dio*» (*TB*, 11.6.16; corsivo nostro).

105 Anche Gargani ha recentemente proposto una conclusione analoga: secondo il *Tractatus*, egli scrive, «un soggetto è etico nella misura in cui è riconciliato con il mondo assunto come una totalità. Etica e logica sono strettamente connesse, pertanto, e risultano essere condizioni trascendentali del mondo»; A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano 2008, p. 135.

106 P. ENGELMANN, *Lettere di Ludwig Wittgenstein con ricordi*, tr. cit., p. 7.

107 L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, tr. cit., p. 43.

Appare qui manifesto che al nome "Dio" è stato attribuito un *significato*, come rivela l'espressione «possiamo chiamarlo». Ciò che conta, però, non è tale significato nella sua *generalità*: esso, infatti, non è accessibile ad alcuna raffigurazione e, dunque, ad alcuna teoria o scienza; quello che qui Wittgenstein vuol dire è che tale significato è comprensibile solo sulla base dell'"esperienza" del proprio scarto rispetto al darsi del mondo e, dunque, alla luce dell'esigenza di un senso cui assoggettare il proprio orgoglio e le proprie paure.

Infine, la stessa conclusione emerge in modo ancora più chiaro in un profondo frammento del 1937:

Predestinazione: si può scrivere una tale parola solo in mezzo alle più atroci sofferenze – e allora ha tutt'altro significato. Ma proprio perciò nessuno deve citare questo come verità, a meno che egli stesso lo dica nel tormento. – Per l'appunto non è una teoria. – Oppure: se è una verità, non è quella che queste parole sembrano esprimere a prima vista. Più che una teoria, è un gemito, oppure un grido<sup>108</sup>.

L'originario darsi del mondo è dunque quell'unità trascendentale che sta alla base tanto dell'etica quanto della logica e che fa porre, in modo inevitabile e profondo, la domanda sul senso. Il modo di leggere il *Tractatus* come un'opera di filosofia trascendentale del linguaggio, così, ha il vantaggio di evitare una sterile opposizione tra linguaggio raffigurativo e intuizione mistica, ovvero tra visione scientifica e visione intuitiva, artistica o religiosa della realtà. Una volta che è stata portata alla luce l'originaria relazione tra soggetto e mondo, infatti, è anche immediatamente chiaro che, come scrive Wittgenstein, «è solo dalla consapevolezza dell'*unicità della mia vita* che sorgono religione – scienza – ed arte» e che «questa consapevolezza è la vita stessa» (*TB*, 2.8.16).

#### 4. Verso una rappresentazione aperta del reale

Se il lavoro sin qui condotto fosse solo un'indagine sulla presenza o meno del kantismo nel *Tractatus*, allora ci si aspetterebbe una risposta conclusiva. In quest'ottica potremmo affermare che sicuramente nel *Tractatus* è presente un generale intento kantiano, riassumibile nella problematica del limite del linguaggio. Una risposta del genere, però, lascerebbe del tutto impregiudicata la considerazione che tale kantismo assume un carat-

tere molto particolare e, per certi versi, decisamente differente da quello originario.

Si tratta, infatti, di un kantismo che, in primo luogo, proviene più dagli influssi che hanno agito sulla formazione di Wittgenstein che da un deliberato studio dei testi kantiani. In secondo luogo, esso si è sviluppato in un ambiente storico-culturale notevolmente diverso da quello originario e, soprattutto attraverso l'esperienza della guerra, ha assunto una peculiare profondità esistenziale. Infine, è evidente che lo spostamento dell'indagine trascendentale al livello del linguaggio ha posto problemi non presenti nella *Critica* kantiana, come quelli dell'auto-riferimento dell'indagine o del valore trascendentale della logica formale, con il conseguente ridimensionamento del ruolo del soggetto conoscente.

Per queste ragioni la nostra ricerca, pur restando legata al generale riconoscimento di un "intento di delimitazione" di tipo kantiano presente nel *Tractatus*, non ha preteso di rispondere, una volta per tutte e in un modo generale, alla domanda *se Wittgenstein è kantiano*, dal momento che tale questione nella sua generalità coglie solo la superficie del problema.

L'intero lavoro, piuttosto, oltre a proporre un inevitabile bilancio storiografico su questo confronto, ha inteso anche esplicitarne alcune conseguenze teoretiche, nella misura in cui il tema del kantismo nel *Tractatus* si è esteso ad esaminare l'esito linguistico del trascendentale. Le analogie e le differenze tra Wittgenstein e Kant, in tal modo, si sono rivelate strumenti preziosi per discutere alcuni caratteri del più vasto problema dei limiti e dello statuto della conoscenza rappresentativa, all'interno della cornice che abbiamo definito attraverso la metafora del "mondo chiuso della rappresentazione".

A tale proposito, la lettura "terapeutica" di Diamond e Conant, sebbene non sembri accordarsi con le evidenze testuali, tuttavia offre interessanti suggestioni per concludere il confronto con Kant, nella misura in cui pone in luce che il *nonsense* è meramente tale dal punto di vista della conoscenza rappresentativa. Questo significa, però, *contro* le loro conclusioni, che solo dopo aver compreso i limiti degli attuali strumenti rappresentativi si può parlare di *nonsense*. L'austerità del *nonsense*, in altre parole ancora, dipende da quanto nettamente si è riusciti a tracciare i limiti del senso. E se ciò è vero, allora le proposizioni del *Tractatus* non sono esempi *deliberati* di confusioni filosofiche, giacché è ad esse che si deve la definizione di tali limiti.

Se Wittgenstein avesse deliberatamente utilizzato un *nonsense* per mostrarci la vanità dell'opera di determinazione dei limiti del linguaggio, allora non avremmo alcuna distinzione tra senso e *nonsense*. Invece, ci sem-

108 *Ibi*, p. 65.

bra che la sua intenzione principale fosse di farci comprendere che la sola risposta alle domande della scienza non rende l'uomo felice e che il senso del mondo non si trova nella risoluzione di falsi problemi non-scientifici, ma in un "cambiamento personale"<sup>109</sup>.

Seguendo le suggestioni derivanti dalla lettura terapeutica, nondimeno, si può notare che il *Tractatus* ha le caratteristiche di quello che abbiamo chiamato un "mondo chiuso della rappresentazione". Come tale, l'opera assume un significato generale molto interessante, che possiamo chiarire riprendendo la struttura dell'argomento dei "cervelli in una vasca" di Putnam. La domanda, in questo caso, è la seguente: "Se *tutto* il linguaggio funzionasse come rappresentazione di fatti, secondo la logica vero-funzionale, potremmo dire che il linguaggio funziona esclusivamente in questo modo?". A questo punto è evidente che l'invito di *TLP* 6.54 a considerare le proposizioni del *Tractatus* come nonsensi costituisce, nella sua circolarità, un'implicita confutazione della premessa secondo cui "*tutto* il linguaggio funziona come rappresentazione di fatti"<sup>110</sup>.

Del resto, già nella nostra analisi delle diverse tematiche affrontate nell'opera sono emersi alcuni punti critici in cui è possibile riconoscere elementi di apertura della dimensione del linguaggio oltre gli angusti limiti della rappresentazione fattuale. In primo luogo, si è visto che l'intero edificio argomentativo dell'isomorfismo tra linguaggio e mondo poggia sulla condizione che vi siano nomi che significano oggetti, senza però che

109 Questa espressione è usata, sulla base della proposta interpretativa di Diamond, da Donatelli; cfr. P. DONATELLI, *Wittgenstein e l'etica*, cit., p. 124. Come Wittgenstein scrisse una volta a Russell, conoscere se stessi e i limiti della propria *statura morale* è la condizione imprescindibile per ogni seria ricerca filosofica (lettera non datata a Russell: «Aber wie kann ich Logiker sein, wenn ich noch nicht Mensch bin! Vor allem muss ich mit mir selbst ins Reine kommen»; citato in R. MONK, *Ludwig Wittgenstein*, tr. cit., p. 103. La filosofia, come dirà in seguito, è prima di tutto «un lavoro su se stessi», volto a fare chiarezza su ciò che si è e a cambiare il modo in cui si vedono le cose; cfr. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, tr. cit., p. 43.

110 Di questo avviso è anche Hadot, per il quale, se Wittgenstein «si è permesso di enunciare delle proposizioni che considerava in fondo dei non-sensi, è perché ha ammesso implicitamente che il linguaggio non si riduce a proposizioni che possiedono una forma logica (ossia un senso possibile): in altre parole, il linguaggio non si limita, per lui, a dire il rappresentabile»; P. HADOT, *Réflexions sur les limites du langage, à propos du "Tractatus logico-philosophicus" de Wittgenstein*, originariamente apparso in «Revue de Métaphysique et de Morale», 63 (1959), pp. 469-84, quindi in *Wittgenstein et les limites du langage*, cit., tr. it. di B. Chitussi, *Riflessioni sui limiti del linguaggio a proposito del "Tractatus logico-philosophicus" di Wittgenstein*, in *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, cit., p. 39.

si possa dire che cosa vada annoverato nella categoria di "oggetto". Ora, è indicativo che le *Ricerche filosofiche* manifestino sin dai paragrafi iniziali un'insoddisfazione per il modo in cui era stata risolta la questione del semplice, e pare addirittura che il passaggio alla concezione del significato come *uso* sia stato stimolato dall'impossibilità di arrivare ad una soluzione di questa questione fondamentale della teoria della raffigurazione<sup>111</sup>.

In secondo luogo, al paradigma vero-funzionale sembrano sottrarsi i principi generali che orientano il complesso della ricerca scientifica. Tali principi sono ingiustificabili, ma non perché rimandino ad un qualche *mondo* extra-fattuale, bensì in quanto esprimono l'originaria domanda di senso da cui il linguaggio si sviluppa e sorgono dagli interessi che in esso si riflettono. Domande volte alla chiarificazione ultima di tali principi sono quelle che, come si dice nel §217 delle *Ricerche filosofiche*, fanno *piegare la vanga*, giacché raggiungono lo "strato di roccia": esse toccano i limiti del linguaggio nel senso che toccano una forma di vita.

In terzo luogo, il tentativo del soggetto di venire in chiaro con la propria esperienza personale non va visto come un'inconcludente pretesa di utilizzare il linguaggio per scopi che non gli sono propri, ma va considerato come il segno più maturo del fatto che la conoscenza non è mai definita una volta per tutte e che, se lo fosse, annullerebbe quell'originaria apertura del soggetto al mondo che è alla base della stessa indagine scientifica. Ciò significa che il *Tractatus* non dovrebbe convincerci soltanto dell'irriducibilità dell'etica alla dimensione della scienza, ma anche, come rimarca Apel, del fatto che «noi esseri umani siamo in grado di trattare il rapporto tra linguaggio e mondo nel suo complesso»<sup>112</sup>, in quanto, aggiungiamo noi, esso irrompe nelle nostre vite, prima ancora che riusciamo a pensarlo scientificamente.

Questi elementi di apertura rendono ancora più chiaro il dilemma entro cui si dibatte l'indagine trascendentale: da un lato, in Wittgenstein come in Kant permane la legittima convinzione che la conoscenza come rappresentazione del mondo è possibile, contro i tentativi scettici di negarlo; dall'altro lato, però, è sempre presente il rischio di ridurre tutta la conoscenza a rappresentazione e di farne così un mondo chiuso, asettico e privo di valore. Una conoscenza in

111 Nel *Tractatus*, peraltro, l'associazione tra segno e significato, che determina la validità di un simbolo, deve essere individuata nell'«uso munito di senso» (*TLP*, 3.326). Wittgenstein inoltre ammette «tacite intese per la comprensione del linguaggio comune», che «sono enormemente complicate» e che travestono il pensiero come un abito, la cui forma «è formata a ben altri scopi che al fine di far riconoscere la forma del corpo» (*TLP*, 4.002).

112 K.O. APEL, *Wittgenstein e Heidegger*, tr. cit., p. 12.

cui i fatti e i valori fossero veramente distinti e separati, sarebbe inutile, priva d'interesse e senza connessione con la vita; al contrario, essa nasce dalla vita stessa ed è perseguita avendo la vita come interesse principale.

Più precisamente, rappresentare il reale significa elaborare dei modelli che ne isolano certi elementi ricorrenti; tuttavia, il reale permane, come totalità gratuita, al fondo di ogni possibile modello. La realtà, per usare le parole di Nietzsche, è come "un dorso di tigre", che continuamente rimette i modelli in discussione e ci costringe a rivalutare i dettagli che avevamo trascurato. La dimensione etica dell'esistenza, espressa dalla domanda di senso circa il mondo che originariamente irrompe, è dunque già sempre presente in ogni dettaglio che si sottrae al modello e che, sempre di nuovo, si impone al ricercatore. Alla rappresentazione del mondo, anche a quella scientifica, si ripropone continuamente un dettaglio che, sottraendosi al modello già disponibile, ne mostra i limiti e muove la ricerca verso un nuovo modello, ancora più preciso e ancora più attento alla parte viva del reale.

Non v'è dunque opposizione tra fatti e valori, tra conoscenza e umanità, tra tecnica e passione. Solo alla mente addormentata, che vive senza passione e senza attenzione al dettaglio, sfugge l'intima connessione tra ricerca e vita. E tale mente non appartiene ad un dominio piuttosto che ad un altro: essa *riposa* indifferente tanto alla ricerca sull'uomo quanto a quella sulla natura, sfociando nel dogmatismo scienziato o nel fanatismo etico-religioso. La ricerca trascendentale, sia nell'interpretazione di Kant che in quella di Wittgenstein, non mira dunque alla scissione insanabile tra passione e ricerca del vero, ma all'intima connessione tra i due ambiti<sup>113</sup>.

Nell'introduzione al problema siamo ricorsi al mito platonico della caverna e abbiamo mostrato, con il sostegno dell'esperimento concettuale dei "cervelli in vasca" di Putnam, che l'indagine trascendentale reca con sé, per costituzione, il carattere dell'*apertura*<sup>114</sup>. L'istanza etica sot-

tesa all'analisi del mondo della rappresentazione, così, si configura come il carattere unitario di tutti gli esempi considerati. Essa, pertanto, portata alla luce dall'indagine trascendentale sul linguaggio e da essa riconosciuta quale condizione della significazione, rispetto alla significazione stessa ha i caratteri dell'*insensato*, dell'*assurdo*<sup>115</sup> o dell'*indicibile*.

Heidegger connota questa esperienza originaria di apertura del mondo come svelatezza<sup>116</sup>, perché essa indica «ciò che l'uomo vuole e cerca nel fondo della sua essenza, qualcosa dunque di primo e di ultimo» e che «deve scaturire da un'originaria esperienza del mondo e di sé da parte dell'uomo»<sup>117</sup>.

Nel mito platonico della caverna, del resto, il riconoscimento della radicalità di tale esperienza è evidente e, come noto, trova espressione nella preminenza che assume l'idea del Bene:

*Nel mondo intelligibile, ai suoi limiti estremi, sta l'idea del bene; vederla è difficile, ma una volta veduta, non è possibile non comprendere come essa sia la causa di tutte le cose rette e belle, per tutti; nel mondo visibile, essa genera la luce e il principio stesso che la dispensa; nel mondo intelligibile, è essa stessa principio generatore di verità e intelligenza, al punto che per chi non arriva a contemplarla, non è possibile vivere e agire con saggezza, né nella vita pubblica, né nella privata (517b-c).*

A proposito del mito platonico, Heidegger osserva che l'idea del Bene ha i caratteri di un «*confine* che racchiude, impronta, determina»<sup>118</sup> e che, perciò, di essa «non si può affatto domandare», giacché «un simile modo di domandare è già un fraintendimento»<sup>119</sup>. Il Bene viene dunque a determinarsi come l'*indicibile*, e la domanda su di esso non può aver luogo nei termini dell'asserzione e nella logica della corrispondenza.

Tuttavia, una filosofia dell'*indicibile* non è immediatamente possibile:

115 Ancora Ricoeur, evidenziando il carattere primario del senso sul significato, fa osservare come la significazione ordinaria, quella in cui ci comprendiamo l'uno con l'altro, apre alla possibilità della «significazione assurda» (*ibi*, p. 100), ossia della trasgressione del senso in virtù dell'originaria apertura che lo determina.

116 «La verità come svelatezza e la verità come conformità, scrive Heidegger, sono due cose completamente distinte, come se derivassero da esperienze fondamentali del tutto diverse e tra loro inconciliabili»; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M. 1988, tr. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, Milano 1997, p. 33.

117 *Ibi*, p. 34.

118 *Ibi*, p. 122.

119 *Ibi*, p. 123.

113 Questa, ci sembra, è anche la prospettiva di una delle più interessanti riflessioni contemporanee sul trascendentale, quella compiuta da Paul Ricoeur in una fondamentale sezione di *Finitudine e colpa*: «Il valore della riflessione "trascendentale", scrive il filosofo francese, è duplice: anzitutto è nella scelta del punto di partenza, che essa scopre nell'indagine sul potere di conoscere. [...] Nulla è ancora risolto, ma tutti i problemi, quelli della pratica e quelli del sentimento, quando si faccia precedere un'indagine sul potere di conoscere, vengono posti in una luce specifica, quella cioè che conviene alla riflessione sull'uomo»; P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. cit., p. 87.

114 Il mondo non può ridursi a rappresentazione perché, come sottolinea Ricoeur, già l'originaria apertura del corpo umano per mezzo della percezione ha in sé un carattere prospettico. Pertanto, si chiede il filosofo francese, «[...] come potrei conoscere una prospettiva, nell'atto stesso in cui percepisco, se in qualche modo non sfuggissi alla mia prospettiva?»; *ibi*, p. 97.

Comprendiamo l'indicibile solo sul fondamento del dicibile che si è prima detto correttamente [...]. Soltanto chi sa dire correttamente il dicibile è in grado di portarsi dinanzi all'indicibile [...]. Soltanto nel rigore del domandare giungiamo in prossimità dell'indicibile<sup>120</sup>.

Questo dominio dell'indicibile può essere chiamato l'*etico*, purché con ciò non si intenda «alcunché di etico o di morale, e nemmeno [...] un principio logico o addirittura gnoseologico»<sup>121</sup>, ma quel «*giogo*»<sup>122</sup> originario che lega insieme soggetto e oggetto prima che la distinzione rappresentativa abbia luogo. Si tratta cioè di quell'esperienza originaria del mondo che sta alla base di ogni distinzione e che, proprio come tale, si sottrae alla distinzione medesima e, anzi, la impronta necessariamente di sé.

Quell'interrogarsi propriamente filosofico che aspira alla comprensione dell'*etico* «è allora al tempo stesso un interrogarsi per scendere fin nello scorgere più profondo consentito all'essenza dell'uomo in quanto esistente, e dunque un interrogarsi sulla *storia dell'essenza dell'uomo*»<sup>123</sup>. La liberazione di cui si tratta nell'allegoria della caverna, conclude Heidegger, «è la liberazione e il risveglio dell'intima potenza dell'essenza dell'uomo»<sup>124</sup>.

L'indagine trascendentale sulle condizioni di possibilità del dire sensato, in conclusione, ci permette di giungere in prossimità del limite di tale dire e di rivolgerci, così, alla comprensione del *senso originario*. L'immagine del "mondo chiuso della rappresentazione" si è rivelata utile per delineare le trame fondamentali di questa indagine e ci ha permesso di scorgere la differenza tra un linguaggio chiuso e un linguaggio aperto all'ulteriorità.

Per tornare al tema principale della nostra indagine, dalle considerazioni svolte attorno al metodo del *Tractatus* si può concludere che esso mette capo ad un'idea chiusa di rappresentazione, nella misura in cui, cioè, pretende di imporre un confine rigido tra la verità esperita nella rappresentazione e quella propria del *senso*. Per Wittgenstein non v'è propriamente un *linguaggio* che possa *dire* ciò che non si lascia rappresentare: il senso del mondo è per lui al di là del mondo dei fatti. Distinguendo nettamente tra fatti e valori, tuttavia, pare che il filosofo austriaco dimentichi una lezione fondamentale di Kant, ovvero che il fine ultimo di ogni attività umana è nella dimensione pratica e che, pertanto, nessuna conoscenza è mai del tutto priva di un *interesse* e di un *valore*.

Ciò che una filosofia e una scienza oneste dovrebbero rifiutare non è

120 *Ibi*, p. 124.

121 *Ibi*, p. 126.

122 Cfr. *ibi*, p. 138.

123 *Ibi*, p. 139.

124 *Ibi*, p. 140.

allora l'idea che viviamo in un mondo della rappresentazione, ma che tale mondo sia chiuso. In altri termini, non si dà mai un'oggettività assoluta e asettica, tale cioè che non coinvolga, sin dall'origine, la domanda circa il senso complessivo dell'esperienza umana, anche perché il linguaggio che utilizziamo non è mai possesso *individuale* né, tanto meno, serve ad un solo scopo.

È importante allora riconoscere che vi è un limite della rappresentazione e una inevitabile tensione a oltrepassarlo, la quale ha origine da una ineliminabile tensione all'ulteriore. E questa tensione nasce *già dentro* la rappresentazione, perché quest'ultima, *sin dall'origine*, non è mai chiusa come una caverna platonica o un mondo di cervelli in vasca, ma è sempre aperta all'ulteriorità, dalla quale nasce l'esigenza stessa del rappresentare. Questa tensione può essere intesa in senso etico o in senso religioso, ma anche in entrambi. In ogni caso, è solo riconoscendo il valore e i limiti della nostra esperienza oggettiva, che è possibile mantenere viva quell'apertura che permette di rispettare ciò che a tale esperienza non pertiene, ma che ne traccia il cammino e lo rende degno di essere percorso con spirito critico e libero.