

IL PROFILO MISTICO NEL PENSIERO DI WITTGENSTEIN. DAL SILENZIO DEL *TRACTATUS* E DEI *QUADERNI* ALLA PRASSI ETICA DELLE *RICERCHE*

Cristian Ioan Baumgarten

Il profilo mistico nel pensiero di Wittgenstein.

Dal silenzio del *Tractatus* e dei *Quaderni* alla prassi etica delle *Ricerche* (Riassunto)

L'idea di base nel pensiero di Wittgenstein è che l'etica è la condizione della vita, come la logica è la condizione del mondo. La vita è il mondo, di modo che l'etica, come la forma logica del mondo, sebbene inesprimibile, pervade tutta la vita e il mondo. L'etica è inesprimibile perché pervade dall'interno tutta la realtà, come la sua condizione. Per Wittgenstein, il significato del lavoro filosofico è essenzialmente etico.

L'importanza della logica consiste nel fissare i confini del dicibile; ma questi confini sono delimitati proprio per proteggere un ineffabile di cui il nostro linguaggio, a causa dei suoi limiti intrinseci, non ci permette di parlare in modo significante. La religione trova la sua espressione sul piano etico. Vedremo in seguito come il linguaggio religioso presenta due modalità espressive altrettanto significative, quasi fossero una duplice valenza: il silenzio e la parola. La specificità di questo linguaggio consiste nell'articolazione continua di un tacere su Dio e di un parlare su Dio. Il tacere e il parlare esprimono due modi linguistici diversi, ugualmente significativi, da porsi di fronte a ciò che oltrepassa l'esperienza umana. Rappresentano due modalità di rapportarsi all'indicibile. La pratica del silenzio nasce dalla consapevolezza dell'esistenza di un piano di realtà diverso destinato a non incontrarsi con l'esperienza umana, e si connette esplicitamente all'aforisma 7 del *Tractatus*. La possibilità di parlare è legata al riconoscimento dell'inesprimibile, che ne traccia i confini. Realmente «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» (Pensieri diversi). Nella proposizione 4.114, Wittgenstein affermando che la filosofia «deve delimitare l'impensabile dal di dentro attraverso il pensabile», intende che essa deve segnare i confini dell'impensabile dell'ineffabile, e con ciò, anche del pensabile e di ciò che può esser detto, «dall'interno del linguaggio». In una lettera a Ludwig Von Ficker, troviamo la sostituzione dell'«impensabile» e «indicibile» con «l'etico», dove si suggerisce una interpretazione più complessa di quel «dal di dentro» (von innen), poiché egli non dice che la filosofia deve delimitare l'impensabile «dal di dentro del pensabile», ma «dal di dentro attraverso il pensabile». L'essenza del mondo, che Wittgenstein finisce per identificarla con l'inesprimibile, con l'etico, non si contrappone al mondo come un mondo ideale separato, ma come il che del mondo al suo come. Nel *Tractatus*, la nozione della logica spinge Wittgenstein verso una forma di idealismo trascendentale eticamente condizionato. Nell'opera successiva, in cui le ricerche filosofiche si configurano come ricerche grammaticali, la mediazione della grammatica e il suo particolare rapporto con la vita, suggeriscono l'idea di un «fondamentale condizionamento ermeneutico del linguaggio e dell'esperienza». Abbandonata la concezione raffigurativa del linguaggio e riconosciuta la varietà e molteplicità delle forme e attività linguistiche, i limiti di senso devono trovarsi nella possibilità di applicazione dei termini nei giochi linguistici e nelle forme di vita. Un significato assoluto e indipendente di una parola, non esiste. «Solo nella corrente del pensiero e della vita le parole hanno significato». La

nozione di “forma di vita” acquista un ruolo determinante nel pensiero di Wittgenstein. Dato che c’è una fondamentale dipendenza del significato dalla vita, si rifiuta l’idea di filosofia come sapere assoluto o come fondazione assoluta. Wittgenstein attribuisce alle “forme di vita” un carattere trascendentale, nel senso che esse, che giustificano tutto, devono essere accettate come sono, e non si possono giustificare. La gran parte della ricerca di Wittgenstein si muove fra la «forma logica» della rappresentazione del *Tractatus* e la «forma di vita» delle Ricerche filosofiche. Si può dire che queste rappresentano il punto d’arrivo (come limite) della ricerca. Dietro ogni forma di linguaggio troviamo un fondamento prelinguistico, una radice immediata e non riflessa. L’intenzione di Wittgenstein è quella di chiarire il proprio linguaggio nel rapporto appunto con tale fondamento. Trova in questa base inaccessibile, la condizione del suo stesso parlare. Esiste nel nostro autore, una tensione verso l’origine ultimadella conoscenza, verso il fattore determinante della comprensione. Questo interesse si orienta da una parte, per la dimensione dell’ineffabile, del mistico; dall’altra parte, per le forme di vita, per il fondamento dei giochi linguistici. Dunque c’è una conversione del *Mystische* dalla forma logica, «ineffabile punto di tangenza tra mondo e linguaggio», alla forma di vita, sempre ineffabile principio di regola che costituisce un gioco linguistico. Si passa da una mistica negativa del silenzio ad una mistica della relazione tra forma di vita e gioco linguistico; «da una mistica della pura intellesione ad una mistica del rapporto tra prassi e teoria». Ultimamente soffermandoci sul concetto di religione, si costata che in questo campo, il mistico si mostra nell’azione. La religione non è una dottrina, ma un modo di esistere. Il religioso si situa così in uno spazio extra- e pre- linguistico. Su questo fondo problematico, appare anche la tarda concezione religiosa sull’uomo come *zeremonielles Tier*. Qui l’aspetto antropologico, ritualico, rappresenta il «luogo originario» del fenomeno religioso, e si configura prima di una qualsiasi tematizzazione razionale. Si tratta di una sintesi in breve. Certamente vanno sviluppati anche gli altri temi dell’etica wittgensteiniana: il solipsismo, l’io, la volontà. Per quanto riguarda l’atteggiamento religioso mi soffermo sul presentare i grandi concetti che lo riguardano: Dio, fede, pentimento, felicità. Tutto inserito nella struttura schematica del lavoro, in vista da seguire coerentemente il profilo mistico lungo l’intero arco della vita e del pensiero del nostro autore.

Parole chiave: silenzio, mistico, religione, etica, fenomenologia.

Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è.¹
 Intuire il mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto limitato. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico.²
 V’è davvero l’ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico.³

In una lettera al suo amico Paul Engelman, lettera del 9 aprile 1917, Wittgenstein si esprimeva così: *Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unaussprechliche ist, – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten!*⁴ Osserviamo che la distruzione della metafisica non ha soltanto un significato negativo, ma allo stesso tempo, un significato positivo. Wittgenstein cerca di

¹L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico - philosophicus*, prop. 6. 44

²*Ibid.*, prop. 6. 45

³*Ibid.*, prop. 6. 522

⁴P. ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Basil Blackwell ed., Oxford 1967, 6

salvare la metafisica e riesce, trasferendola nel dominio del silenzio.⁵

Il profilo mistico ha nel pensiero di Wittgenstein un carattere esplicito. E' una costante che regge il suo intero sistema. Ecco come giustificava questo motivo, appena pubblicato il suo *Tractatus logico-philosophicus*, in una lettera a Ludwig von Ficker: «Il mio lavoro consiste in due parti: in quello che ho scritto ed inoltre, in tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato per così dire, dall'interno, e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente solo* in questo modo. In breve, credo che tutto ciò di cui *molti* oggi *parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne».⁶

Nel *Tractatus* Wittgenstein affermava che "(...) v'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico".⁷ Tra le cose di cui dunque non si può parlare ma si deve tacere, il nostro autore annovera l'etica, la mistica, l'estetica, e tutto quanto appartiene alla sfera della religione.

Nel 1937, interrogandosi su che cosa portasse il credente ad aver fede nella risurrezione di Cristo, Wittgenstein argomentava: "Se Cristo non è risorto, si è putrefatto nella tomba come ogni uomo. *Egli è morto e putrefatto*. Allora è un maestro come qualsiasi altro, e non può più *essere d'aiuto*: noi siamo di nuovo in esilio, soli. E possiamo accontentarci della sapienza e della speculazione. Siamo per così dire in un inferno, dove possiamo soltanto sognare, separati dal cielo come da un soffitto. Ma se devo essere *veramente* redento, allora ho bisogno di *certezza* – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa certezza è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio *cuore*, la mia *anima*; non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e con il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto. Forse si può dire: soltanto *l'amore* può credere alla risurrezione. Oppure: è *l'amore* che crede alla risurrezione".⁸

Lo scopo del nostro lavoro è di presentare la struttura etica del pensiero di Wittgenstein nella sua configurazione religiosa. Lo sviluppare di questa dimensione rappresenta, come accennavamo, una costante nella sua intera vita.

Nel *Tractatus*, Wittgenstein sosteneva che le proposizioni elementari non potevano essere in contraddizione tra loro. Dall'esistenza di uno stato di cose non si poteva inferire l'esistenza di un altro stato di cose affatto diverso. Secondo Gargani, immaginando la proposizione come un metro, accostata alla realtà, sono allora, soltanto gli indici estremi delle righe di graduazione che toccano l'oggetto da misurare. Negli anni successivi al *Tractatus* Wittgenstein non considererà più il linguaggio come un insieme di raffigurazioni indipendenti le une dalle altre, ma come un intero sistema di proposizioni applicate alla realtà; si potrebbe dire che «il linguaggio non è più un metro di cui vengono applicati alla realtà solo gli indici estremi della linea di graduazione, ma è un metro del quale vengono accostate e applicate tutte le linee di graduazione».⁹

Esiste un forte legame fra il sentimento di meraviglia per l'esistenza del mondo e le dimensioni dell'etica e della religione. Essenzialmente, l'esperienza della filosofia stessa. Per quanto riguarda il Mistico e il sentimento mistico, gli aforismi del *Tractatus*: «Non *come* il mondo è il Mistico, ma *che* esso è» e «Il sentimento del mondo come una totalità delimitata è il sentimento mistico», annunciano l'incontro della filosofia con la sua origine profonda, nel

⁵ P. KAMPITS, *Heidegger et Wittgenstein. Critique de la métaphysique, critique de la technique, éthique*, in «Visages de Wittgenstein», Beauchesne ed., Parigi 1995, 77

⁶ L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando ed., Roma 1989, 72 - 73

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop. 6. 522

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi ed., Milano 1980, 68

⁹ A. GARGANI, *Lo stupore e il caso*, Laterza ed., Bari 1985, 139

suo compito di significare l'indicibile. "Essa indicherà l'indicibile (*das Unsagbare*) rappresentando chiaramente il dicibile."¹⁰

Gli interrogativi metafisici riguardando la struttura della realtà trovano puntuali corrispettivi nelle domande linguistiche che riguardano la struttura del linguaggio. Nello stesso modo, gli interrogativi su ciò che esiste realmente presentano analogie con quelli relativi ad entità di cui è possibile parlare. Il nostro parlare sul mondo diventa significativo soltanto nel momento in cui esiste un riferimento ad un sistema di rappresentazione linguistica. Questo fatto tradisce un certo assolutismo dell'analisi. In pratica, si presuppone che il linguaggio non fa parte del mondo. Quest'ultimo aspetto aprirà un campo che sta nel nostro intento di esplorare.

Wittgenstein considerava che «la filosofia è non una dottrina, ma un'attività»¹¹: il suo scopo non è la costruzione di un sistema metafisico, ma la illustrazione delle condizioni logiche della rappresentazione della realtà, "la chiarificazione logica dei pensieri", ovvero il "chiarirsi delle proposizioni"¹² attraverso il manifestarsi della forma logica del linguaggio.

Tutta la ricerca wittgensteiniana si muove intorno a due grandi temi: il tema del mondo e il tema del linguaggio. Prendendo in considerazione le due fasi del suo pensiero, potremmo facilmente vedere che manifestano un medesimo orientamento di ricerca. «*La 'forma logica' della rappresentazione nel Tractatus e la 'forma di vita' nelle "Ricerche Filosofiche" rappresentano il punto di arrivo ed il limite della ricerca filosofica; ma anche il dischiudersi della mediazione riflessiva alla immediatezza preriflessa*».¹³

Si parte quindi da una mediazione linguistica, per raggiungere un fondamento pre-linguistico. L'impulso di ogni forma di linguaggio si trova appunto, in questa radice immediata e non riflessa, sotto la forma di un evento, di un'azione.

Lo scopo di Wittgenstein consiste in questa chiarificazione del linguaggio nella sua relazione con il fondamento immediato, con la sua base pre- riflessiva, inaccessibile. Da questo aspetto deriva anche il continuo sforzo di sorpassare la ragione nel nome della ragione stessa. A questo punto diventa facile comprendere la sua apertura al religioso, al mistico ed all'ineffabile; anche se si tratta di un aspetto analitico o dialettico, sussisterà sempre un «*ridefinire dei rapporti tra ragione e fede, tendente a rivendicare una fondamentale priorità alla immediatezza dell'esperienza di fede, rispetto alla sua elaborazione mediata e razionale*».¹⁴

Il pensiero di Wittgenstein si articola sulla struttura della gran tradizione fenomenologica (Hegel, Husserl, Heidegger), individuando nell'apertura di orizzonte costitutiva del senso il punto adeguato per la comprensione della relazione uomo- mondo. L'intera sua opera è caratterizzata da una tensione verso l'origine ultima della conoscenza, verso il momento originario della comprensione. Quest'interesse lo apre decisamente all'esperienza dell'ineffabile e del Mistico. Più tardi, tale tensione sarà indirizzata verso la fondazione dei giochi linguistici nelle forme di vita. L'opposizione dire - mostrare si manterrà nel suo pensiero come un motivo costante. In modo analogo si tratta il rapporto mediato - immediato. Il mediato permette un'inesauribile spiegazione, mentre l'immediato può essere soltanto mostrato, nessun tentativo discorsivo riuscendo a sottometerlo.

In ciò che riguarda la religione, si può dire che il nostro rapporto con essa è sempre mediato dal linguaggio, dalla riflessione. Altrettanto è vero che il rapporto stesso si fonda su un'esperienza immediata. In questo caso, si tratta di un livello fenomenologico e

¹⁰ *Tractatus*, prop. 4. 115

¹¹ *Ibid.*, prop. 4. 112

¹² *Ibid.*

¹³ A. GRILLO, *Ludwig Wittgenstein e l'apertura al mistico*, in *Studia Patavina* no. 38 / 1991, 112

¹⁴ *Ibid.*, 112 - 113

trascendentale.

Cercheremo di seguire quest'ultima linea, per evitare il limitare ad una riflessione epistemologica di superficie.

La tensione tra mediazione logica e immediatezza pre – logica, tra l'esprimibilità del contingente e l'ineffabilità dell'assoluto mette in luce il riconnettersi del linguaggio al suo fondamento, il filo rosso costante dal *Tractatus* fino alle *Ricerche*. Il pensiero di Wittgenstein diventa un passaggio dalla negazione alla esperienza "mistica" di qualsiasi esprimibilità (come nel *Tractatus*), al tematizzare del Mistico come vero luogo di apertura al senso (come avverrà nelle *Ricerche filosofiche*).¹⁵

Il *Mystische* trasmigra dalla *forma logica*, ineffabile punto di tangenza mondo-linguaggio, alla *forma di vita*, ineffabile principio delle regole che costituiscono ogni singolo gioco linguistico. Per Wittgenstein, l'essenza del linguaggio è legata ad un *presupposto inoggettivabile*. Tutta la dialettica mostrare - rappresentare è la convinzione che l'essenza del linguaggio non si può ancorare in una forma (il linguaggio come piena e raffigurativa immagine dei fatti), in un simbolo (quello della tautologia), in una giustapposizione (la forma generale della proposizione elementare) di elementi che spingono sempre più il luogo del significato e il limite del linguaggio, verso una dimensione negativa che non tratta del mondo, ma che è condizione del mondo.¹⁶ Il luogo del significato trova il suo ultimo approdo in ciò che l'uomo fa, sente e vive, nell'azione, nella "forma di vita".¹⁷

In Wittgenstein, l'analisi linguistica non mira ad un fine semplicemente speculativo. La riflessione e la storia sono completamente assenti dal circolo degli interessi di Wittgenstein, che si definiva lui stesso uno spirito anti - storico per eccellenza.¹⁸

Una «esperienza mistica» che prescindendo dal pensare è inconcepibile. Ugualmente, non esiste nessun pensiero autentico senza una profonda dimensione mistico- religiosa.¹⁹ Cercheremo di decifrare questa tesi nella struttura profonda ed intima del suo pensiero.

Passando dal *Tractatus* alle *Ricerche*, il nostro autore diventa sempre più consapevole che il discorso sulla "forma logica" acquista difatti, il carattere di un processo dialettico tra «forma di vita» e «gioco linguistico».

Originariamente, la purezza del *logos* trova la sua configurazione in dimensione mistica. Essendo all'origine *parola, atto linguistico, mito, rito* o *simbolo*, il *logos* evita il rischio di liberarsi azzardatamente dal concetto. E' vero che il "linguaggio assoluto" è un'utopia. Voler ricondurre tutto ad una *forma logica* generale è una tendenza molto riduttiva, perché porta ad un livello totalizzante ed assolutista la molteplicità del significato linguistico umano. In questo senso, vedremo come Wittgenstein riscopre il valore dell'immagine e della rappresentazione nel contesto delle nostre forme di vita.²⁰ Sono temi dei due modelli culturali ereditati da Wittgenstein durante la sua formazione intellettuale, la rigosità scientifica europea di matrice austriaca e il modello analitico anglo - sassone.

Dopo la pubblicazione del *Tractatus logico - philosophicus*, nel 1921, Wittgenstein smette per alcuni anni di scrivere e si dedica, per la ricerca della propria vocazione, ad un vero

¹⁵ *Ibid.*, 118 - 119

¹⁶ A. DI CARO, *Linguaggio, filosofia, religione* in *Hermeneutica*, no. 7 (1987), 56, cit. in GRILLO, *l. c.*, 136

¹⁷ A. GRILLO, *l. c.*, 136

¹⁸ K. O. APEL, *Wittgenstein e Heidegger, Comunità e comunicazione*, Rosenberg / Sellier ed., Torino 1977, 41, cit. in GRILLO, *l. c.*, 141

¹⁹ A. GRILLO, *Per una genealogia della libertà. Il «mistico» nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in AA.VV., *Filosofia e mistica: itinerari di un progetto di ricerca*, a cura di A. Molinaro e E. Salmann, Pontificio Ateneo Sant' Anselmo, Roma 1997, 89

²⁰ *Ibid.*, 94 - 95

pellegrinaggio esistenziale in vari luoghi e professioni. Resterà conseguente al messaggio dell'ultimo aforisma del *Tractatus*.²¹

Comincia col criticare le concezioni troppo ingenue, semplicistiche. Fa ciò perché tali concezioni presentano una modalità linguistica che non prende affatto in considerazione le circostanze e le situazioni del loro effettivo impiego. In esse si trascura proprio il contesto d'uso del nostro linguaggio e finiscono per adottare soluzioni inadeguate alla complessità dei fenomeni che si vogliono descrivere. La pretesa di fornire per ogni dato una spiegazione causale conduce ad elaborare costruzioni sempre più complesse che fanno riferimento ad entità misteriose, come per esempio le rappresentazioni e gli stati interiori.²²

Vedremo come l'etica wittgensteiniana si configura intorno a tre momenti: la sua indicibilità - fondazione, il suo carattere «personale» e la sua coincidenza con il sentire religioso. L'ultimo aspetto riassume i primi, costituendosi anche come una loro spiegazione.²³

Da una parte si rifiuta la «teorizzazione» etico - religiosa, ma in un altro senso si riconosce la «possibilità», e con ciò la «necessità» di un linguaggio etico - religioso.²⁴

Il *Tractatus*, i diari e le lettere di Wittgenstein, oltre gli sforzi di mostrare il legame intimo fra la logica del linguaggio e il mondo (il complesso dei dati di fatti), dimostrano che Wittgenstein era tormentato anche da «problemi vitali». Le proposizioni dell'etica o le questioni metafisiche tradizionali, catalogate come insensate, rimangono escluse dalla filosofia. Rappresentano qualcosa che non può essere detto, su cui dobbiamo tacere. Ma egli stesso comincia opporsi a questi limiti d'insensatezza quando, ad esempio, dice: «Il senso del mondo deve essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore». Per questo motivo le proposizioni dell'etica non possono essere pronunciate: «E' chiaro che l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale».²⁵

L'impronunciabile, (l'indicibile) rappresenta il motore segreto del suo pensiero: «L'impronunciabile offre forse lo sfondo su cui ciò che ho potuto pronunciare riceve significato».²⁶

«Noi combattiamo contro il linguaggio. Siamo in lotta contro il linguaggio»²⁷. La ricerca della chiarezza e della semplicità, è una dimensione da sempre «presentita» e dagli uomini. Una meta desiderata da sempre. Un orizzonte di possibilità tanto più difficile da attingere quanto più semplice appare il canone logico; perché questa semplicità che è il canone della logica è raggiungibile a prezzo di incredibili sforzi²⁸. La tesi è che ciò che è più naturale diventa più difficile da capire.²⁹

Wittgenstein ha sempre ben chiara questa distinzione tra essere e linguaggio, tra dire e mostrare (e non solo nel *Tractatus*), afferma il concetto di senso e mai quello di verità della proposizione.³⁰

La «critica del linguaggio puro» orientata in senso logico nel *Tractatus*, vale a dire la sua teoria della forma identica del linguaggio e del mondo, rappresenta solo un caso limite di quella che, secondo Heidegger, si potrebbe definire la «comprensione pre - ontologica

²¹ S. BORUTTI, *Note su "Filosofia" di Wittgenstein*, in *Aut - Aut*, no. 273 (1996), Firenze, 3

²² *Ibid.*, 161

²³ *Ibid.*, 133

²⁴ *Ibid.*, 133

²⁵ *Ibid.*, 157 - 158

²⁶ *Ibid.*, 161

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi ed., Milano 1980, 32

²⁸ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, l. c., 61

²⁹ A. Di CARRO, *Linguaggio: filosofia e religione*, in *Hermeneutica*, Urbino, no. 7 (1987), 53

³⁰ A. Di CARRO, l. c., 305 - 306

dell'essere», propria del linguaggio.

Così come non è essenziale il parlare per l'etica, così non lo è neppure per la religione. “Io posso immaginarmi molto bene – affermava Wittgenstein – una religione in cui non vi siano dottrine, in cui quindi, non si parli. L'essenza della religione evidentemente può non aver nulla a che fare con il fatto che si parli; oppure se si parla, è questo stesso una componente dell'atto religioso e non una teoria. E quindi non importa se le parole sono vere o false o insensate”.³¹

§ 1. Linguaggio e rivelazione nel *Tractatus* e nei *Quaderni*

Il Mistico è la dimensione dell'Inesprimibile. Le proposizioni diventano esprimibili quando riflettono il rapporto fra gli oggetti. Il fatto che le proposizioni sono esprimibili è dato dalla corrispondenza biunivoca fra gli elementi che li costituiscono e gli oggetti che costituiscono – in virtù della loro forma – questi rapporti. Non esiste una corrispondenza fra l'unità formale della logica e una proposizione: “Le proposizioni della logica dicono la stessa cosa, cioè nulla” (*Tract.* 5. 43). Questo nulla è affine al concetto di *es gibt* in Heidegger, come l'essere che rifiuta l'esprimibilità. Da qui l'idea della realtà come l'essere che si mostra senza parola. Senza la necessaria mediazione linguistica.³²

Tuttavia se non ci fosse una *forma proposizionale generale*, non potremmo a priori avere la certezza che il mondo può essere descritto completamente con l'aiuto di proposizioni elementari, e che ciò può essere descritto completamente dal linguaggio. La forma proposizionale generale costituisce appunto l'essenza della proposizione, come sottolinea il *Tractatus*: “Dare l'essenza della proposizione è dare l'essenza d'ogni descrizione, dunque l'essenza del mondo”.³³

La forma logica rappresenta lo sfondo ineffabile che costituisce la condizione di possibilità del parlare, la condizione di possibilità dell'esistenza del linguaggio stesso. Ogni volta che la riflessione dimentica quest'aspetto ereditato dalla tradizione metafisica, si frammenta e s'indebolisce. L'oblio di questa dimensione diventa un lento suicidio. La parola perde il suo orizzonte primo di significatività e l'uomo è ridotto alla condizione di schiavitù.

Nel percorso del lavoro riconosceremo al linguaggio religioso due modalità espressive, entrambe altrettanto significative: il silenzio e la parola. La specificità del linguaggio religioso sta proprio in questa continua articolazione di un tacere su Dio e un parlare su Dio. Queste due dimensioni, del tacere e del parlare, rappresentano due modi linguistici significativi rapportati all'oltre dell'esperienza umana.

Lo *status* del linguaggio religioso acquisterà col passare degli anni un carattere sempre più definito e particolare. In questo senso, le due dimensioni rappresenteranno due modi diversi riferiti alla stessa realtà. Di fronte al “mistico”, leit- motivo del *Tractatus*, le due alternative possibili sono il silenzio e /o la parola. L'autore accoglierà nella dinamica del pensiero sia l'uno, che l'altro: “*La pratica del silenzio nasce dalla consapevolezza dell'esistenza di un piano di realtà diverso, destinato a non incontrarsi con l'esperienza umana*” e si connetterebbe esplicitamente all'aforisma 7 del *Tractatus*, alla quale formulazione il filosofo arriva dopo lunghi travagli, come testimoniano i *Diari segreti*, i

³¹ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi ed., Milano 1967, 27

³² P. CHIODI, *Essere e linguaggio in Heidegger e nel Tractatus*, in *Rivista di filosofia*, XLVI (1955), Torino, 186 - 187

³³ *Tractatus*, prop. 5. 4711

Quaderni 1914 - 1916, e altri scritti di quell'epoca. A questa esigenza di silenzio il filosofo non verrà mai meno. Egli sa che «per l'uomo, quel che è eterno, importante, è spesso coperto da un velo impenetrabile. L'uomo sa che là sotto c'è qualcosa, ma non lo vede. Il velo riflette la luce del giorno».³⁴

§ 1. 1. Il silenzio come categoria filosofica e spazio per la fede

Già dalle prime radici della storia del pensiero troviamo un interesse particolare per il fascino del *silenzio*. Esistono varie testimonianze sul valore del silenzio, come fondamento e possibilità del *logos*. E' altrettanto vero che il silenzio avrà un carattere tematizzato, nel senso di diventare una vera categoria filosofica, molto più tardi. Dalla seconda metà dell'Ottocento (per esempio con le riflessioni sul silenzio di Abramo contenute in *Timore e tremore* di Kierkegaard, opera pubblicata con lo pseudonimo di Johannes de Silentio), il silenzio comincia farsi strada esplicita nel campo della filosofia. Nel XX secolo sono sempre di più quelli che dedicano un interesse sostanziale alla tematica. Il silenzio comincia rappresentare un concetto importante per una lunga serie di movimenti filosofici come lo spiritualismo, il personalismo, l'esistenzialismo e la fenomenologia. Il riferimento al silenzio (più o meno ampio, più o meno esplicito e sia pur con valenze diverse) è presente nelle opere di molti filosofi dei nostri giorni da Wittgenstein, (che concluse il *Tractatus* con la celebre proposizione: «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere») a Jaspers (per il quale, come scrivono Ricoeur e Dufrenne, il silenzio è la «dernière chiffre»)³⁵, da Jean Wahl (che termina il *Traité de métaphysique* sottolineando l'importanza del silenzio)³⁶ a Ortega Y Gasset, da Maritain a Lavelle («La parola più bella – egli scrive – non spezza il silenzio, lo rende più sensibile. La parola procede dal silenzio, lo esprime, ed in esso ritorna. Il silenzio è lo spazio che attraversano le parole, è in esso che risuonano; esse evocano la sua non finitezza»)³⁷, da Nietzsche³⁸ a Merleau- Ponty, da Sartre³⁹ a Husserl⁴⁰, da Heidegger a Bataille⁴¹ e a Max Scheller⁴². Il modo in cui questi filosofi guardano al silenzio, oltre le loro diverse caratteristiche e qualità, riflette il fatto che il compito della filosofia è quella di ritrovare nel silenzio la propria matrice, il proprio luogo originario.

Una famosa proposizione delle *Ricerche filosofiche* dice: «L'essenza è espressa nella grammatica... Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica (*Teologia come grammatica*)».⁴³ Nel linguaggio, nella sua dimensione metaforica ed irriducibile, l'uomo – per Wittgenstein – sperimenta l'apertura all'assoluto, l'esperienza del mistico. Di essa non v'è scienza alcuna. Anzi, la scienza nega a questa esperienza ogni fondamento. Ma il silenzio del non detto è il segno inequivocabile della trascendenza. Il testo dice il «Come», ma allude tacitamente al «Che cosa», dicendo «mostra», ma «del mostrare» tace. Più che in riferimento al

³⁴ R. PITITTO, *Tacere e parlare su Dio: Wittgenstein e l'indicibile*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana ed., Brescia 1989, 146 - 147

³⁵ P. RICOEUR- M. DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil ed., Parigi 1949, 322

³⁶ J. WAHL, *Traité de métaphysique*, Payot ed., Parigi 1953, 722

³⁷ L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, L'artisan du livre ed., Parigi 1947, 150 - 151

³⁸ F. NIETZSCHE, *Epistolario 1865 - 1900*, Einaudi ed., Torino 1962, 60

³⁹ G. INVITTO, *La fenomenologia del silenzio in Sartre*, in AA.VV., *Il silenzio e la parola*, Devoniare ed., Bologna 1988

⁴⁰ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani ed., Milano 1969, 85

⁴¹ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Gallimard ed., Parigi 1973

⁴² M. SCHELLER, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova ed., Roma 1980, 321

⁴³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi ed., Torino 1980, 154

discorso teologico, il senso del limite e del silenzio di Wittgenstein può essere compreso come atteggiamento orante e adorante di fronte al mondo.⁴⁴ Sulla scia di numerose e preziose testimonianze, risulta sempre più chiaro lo stretto *rapporto* che legò Wittgenstein ad autori come Agostino, Tommaso d'Aquino, Lutero, Pascal, Lessing, Barth, Kierkegaard, Tolstoj, Dostoevskij. Il tentativo di Wittgenstein di esprimere il dicibile (*Sagbare*), e con questo di aprire l'orizzonte sull'indicibile (*Unsagbare*) – vera e propria tesi centrale del *Tractatus* –, deve quindi essere compreso come una nuova forma di teologia negativa sulla scia di Plotino, Pseudo - Dionigi l'Areopagita e Cusano.⁴⁵

Il silenzio del mistico è uno ricco, pieno di significati. Lo attraversa un senso religioso. Si tratta dell'esperienza dei profeti dell'Antico Testamento, delle prime parole del Decalogo: *Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che lassù nel cielo né ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra* e «non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio»⁴⁶; dell'esperienza di Giovanni dell'Apocalisse, di Dante nella sua visione beatifica: «Oh quanto è corto il dire e come fioco / al mio concetto! e questo, a quel ch'io vidi, / è tanto, che non basta a dicer 'poco'». ⁴⁷ Qualsiasi tentativo di raffigurare questa dimensione è una vana fatica.

La parola usata da Wittgenstein, *das Mystische*, proviene dal verbo greco *μῶω* (tacere) e esprime un senso più ampio di quanto l'etico può contenere.⁴⁸ Il mistico è la dimensione dell'essere che oltrepassa il linguaggio: «Non *come* il mondo è, ma *che* esso è».⁴⁹

L'imposizione del silenzio, così come lo propone il fine del *Tractatus*, non ha il carattere del razionale, del volontario, coscientemente metodica; ma neanche si può parlare in Wittgenstein di un irrazionalismo. La strada che lui percorre è semplicemente una via illuminante. Si arriva effettivamente a questa scoperta tramite un diverso atteggiamento davanti al mondo e da un certo tipo di “guardare” alle cose.

Nel significato dell'ultimo aforisma del *Tractatus*, la costrizione al silenzio si fa valere unicamente all'interno della stessa possibilità di parlare; il parlare su qualcosa è sempre un necessario, sincronico tacere qualcos'altro. Il limite che separa ciò di cui si può parlare da ciò su cui si è costretti a tacere è uno **interno** al linguaggio. Questo **limite** attraversa il linguaggio in ogni sua manifestazione. Non è una categoria che separa in maniera estrinseca la sfera linguistica da quella extra - linguistica.

Il profilo “mistico” è come un *Weltanschauung* che consiste nel vivere in presente, vedere il mondo in maniera positiva, limitata.⁵⁰ L'oggetto dell'esperienza coincide con quello del sentiero mistico. L'esperienza e il sentiero mistico rappresentano un modo di situarsi nel mondo, un'attitudine di fronte all'esistenza. La logica ammette che “qualcosa esiste”; che “il mondo c'è” rappresenta il Mistico⁵¹ può essere letto dunque, sotto tre aspetti: che il mondo esiste; che a sua volta, il fatto che il mondo esiste non è più un fatto appartenente al *mondo*; che quest'ultimo fatto non può essere rappresentato dai fatti, ma solo mostrato.

Il mistico può essere considerato come “l'essere – per – il - silenzio” e una profonda

⁴⁴ A. GRILLO, *Ludwig Wittgenstein e l'apertura al mistico*, in *Studia Patavina*, 38 / 1991, 122 - 123

⁴⁵ A. GRILLO, *l. c.*, 123

⁴⁶ *Es* 20, 4, 7a

⁴⁷ DANTE, *Paradiso*, 33, 121 - 123

⁴⁸ A. Di CARRO, *Linguaggio e mondo in Wittgenstein*, in *Ermeneutica*, 1997, Morcelliana ed., Brescia, 304

⁴⁹ *Tract.*, prop. 6.44

⁵⁰ B. F. McGUINNESS, *The Mysticism of the Tractatus*, in *The Philosophical Review*, LXXV, no. 3 (1966), 307

⁵¹ *Ibid.*, 314

fedeltà alla terra e al cielo. E la fondamentale destinazione oltre - mondana. «La risoluzione dell'enigma della vita è *fuori* dello spazio e tempo»⁵². Il mistico è l'impossibilità costitutiva del sistema, il silenzio della parola. «Il mondo intenziona il limite, la parola intenziona il silenzio. Autentico «*revelare*»: disvelamento e *ri* - velamento. Il fondo dello svelamento nella parola è un rinnovato velamento. Il cuore del «*revelare*» è un *velum* impenetrabile. La parola custodisce in sé il silenzio e ad esso rimanda; il mistico è questo cuore impenetrabile della parola.»⁵³

Il «*come*» del mondo significa la dimensione dell'arbitrarietà. Per la categoria del Mistico, l'inesprimibile rappresenta come sottolinea Chiodi, «l'originarietà incomunicabile e presenziale, ossia il *dass*». L'esperienza della logica precede sempre il *come*, cioè l'esperienza che qualcosa sta in questo modo oppure in un altro.⁵⁴ A questo punto si constata paradossalmente che l'esperienza del *dass* non è propriamente un'esperienza, in cui è implicita anche la verifica. La natura di questa esperienza, il suo profilo, non può inquadrarsi nel sistema di verifica e dimostrazione. Si esce da qualunque riferimento esprimibile o discorsivo. Per toccare il livello originario della logica è necessario vivere «l'esperienza» del Mistico.⁵⁵

La principale caratteristica di quest'idea è che il fondamento della lingua non consiste nella lingua stessa.⁵⁶ La sua base originaria non si trova nell'uomo ma nella dimensione mistica. C'è sempre qualcosa che sfugge al desiderio totalizzante dell'uomo di rappresentare e di esprimere. Ecco il motivo per cui la famosa ultima sentenza del *Tractatus* considera il silenzio come la *parola* più autentica ed efficace.⁵⁷

Il fatto notevole ed originale è costituito dalla *coincidenza* del limite del discorso razionale e scientifico con il luogo del mistico. E' il motivo più evidente per il quale non possiamo limitarci ad inquadrare il pensiero del primo Wittgenstein nel paradigma del neopositivismo. Questo sistema presenta dei limiti interpretativi di cui il nostro autore prenderà categoricamente le distanze. I suoi interessi oltrepassavano il confine esclusivo del quadro logico e scientifico.

Soltanto un atteggiamento passivo, al massimo accogliente, può dare un «volto» all'inesprimibile: «Quando non ci si studia di esprimere l'inesprimibile, allora niente va perduto. Ma l'inesprimibile è – ineffabilmente – contenuto in ciò che si è espresso».⁵⁸ Il guaio con i positivisti (e con tutti i superficiali interpreti neo-positivisti di Wittgenstein) è che costoro non hanno niente su cui tacere.⁵⁹ Il positivismo afferma che tutto ciò di cui possiamo parlare è quanto conta nella vita. «Wittgenstein invece, crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciò nonostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa di quell'isola che egli vuole esaminare con tanta meticolosa

⁵² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop. 6. 4312

⁵³ C. SCILIRONI, *l. c.*, 201

⁵⁴ *Tract.* 5. 552.

⁵⁵ P. CHIODI, art. cit., 187: «*Quest'esperienza non può risolversi in verifica perché il suo oggetto è il Nulla di quel «qualche cosa» che l'esperienza verifica se sia o no «così»; di questa esperienza Wittgenstein dice che la logica è «dopo» e non «prima». Questa «esperienza» investe il Mistico, cioè un Was che è il *dass* originario come presenzialità incondizionata.*»

⁵⁶ *Tract.*, prop. 4. 121 «*Ciò, che nel linguaggio esprime sé, noi non possiamo esprimere mediante il linguaggio*»

⁵⁷ *Tract.*, prop. 7

⁵⁸ P. ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, ed. cit., Oxford 1967, 7. Vedi anche in D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana ed., Brescia 1974, 224

⁵⁹ D. ANTISERI, *l. c.*, 224

accuratezza, bensì i limiti dell'oceano».⁶⁰

Nel primo Wittgenstein il silenzio rappresenta l'unica salvezza alla *parola svuotata* di significato. Nel secondo Wittgenstein il linguaggio può essere sanato dalle molte malattie che l'hanno affetto, con delle terapie adeguate. Vedremo come ciò sarà il vero e costante compito della sua filosofia. Acquisirà il suo senso esplicito nel motivo etico. Intanto la cosa più importante è di «mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio».

L'inesprimibile (o l'etico, come sarà ancora chiamato) rappresenta l'essenza del mondo. Non sta nell'intenzione di Wittgenstein considerarlo un aspetto che si contrappone al mondo, come immagine di un mondo ideale separato, ma come il *che* del mondo al suo *come*⁶¹, così come l'inesprimibile accogliendo tutto il linguaggio e tutto il mondo, si distingue dal *come* del mondo dal di dentro, attraverso ciò che si può esprimere e pensare, allo stesso modo la sfera dell'etica, nei suoi valori, non si può significare se non dal di dentro, tramite il ridurre ogni cosa al silenzio, cioè a quello che si può solo dire. Così come la logica rappresenta la condizione del mondo, analogamente la vita trova la sua condizione nell'etica. Entrambe ricevono il carattere di trascendentale. Essendo la forma logica del mondo, pur nella sua condizione inesprimibile, l'etica abbraccia dall'interno tutta la realtà come la sua condizione.

Oltre la scienza, che riesce a rappresentare il mondo limitatamente, l'inesprimibile è ciò che si mostra: "E' ciò che è mistico".⁶² Nell'intero sviluppo del concetto di *mistico*, è basilare lo stupore originario di fronte all'esistenza del mondo, che trova eco nell'esclamazione: «Come è straordinario che esista qualcosa!», oppure «Come è straordinario che il mondo esista!».⁶³ Nel tentativo di esaurirne il significato usando lo strumento razionale ed analitico, il mondo viene frantumato; la sua unità perde la fisionomia originaria. «Il sentire il mondo come un tutto limitato è il sentire mistico.»⁶⁴ Il sentire così, significa essere usciti dai suoi vincoli. Diventa possibile l'avvicinarsi alla sua essenza tramite la contemplazione. «La visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione di esso come un tutto limitato».⁶⁵ Si osserva un parallelismo fra mondo e vita: il senso del primo si trova fuori di esso, mentre la vita va oltre il dicibile. La vera problematica della nostra vita non riesce a trovare risposta nel tentativo della scienza. Nel *sentire* questo, l'esaurirsi delle domande si trasforma in una convinzione la cui risposta unica e possibile è trascendentale. La risposta è al di là e al di qua di noi, allo stesso tempo: "Noi sentiamo che se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati. Certo, non rimane allora alcuna domanda; questa è appunto la risposta".⁶⁶ "Il problema della vita si risolve quando svanisce".⁶⁷

E' l'esperienza complessiva del *limite* che dà origine al "mistico". Se la logica offrisse una "realtà", avesse un suo spazio e dunque vi fosse anche un Io non risolto nei fatti, trascendentalmente definibile, non vi sarebbe problema del "mistico". Lì dove si trascende il limite, lì non vi è "mistico".

E' quando l'enigma scompare, quando il problema *scientifico* della forma della proposizione e della logica è completamente risolto, che nasce il "mistico". Quando non ci

⁶⁰ P. ENGELMANN, *l. c.*, 70, citato in D. ANTISERI, *l. c.*, 225

⁶¹ *Tract.*, prop. 6. 44

⁶² *Ibid.*, prop. 6. 522

⁶³ "How extraordinary that anything should exist!", "How extraordinary that the world should exist!", N. MALCOLM, *L. Wittgenstein*, Oxford 1962, 70

⁶⁴ *Tract.*, prop. 6. 45

⁶⁵ *Ibid.*, prop. 6. 43

⁶⁶ *Ibid.*, prop. 6. 52

⁶⁷ *Ibid.*, prop. 6. 521

sono più enigmi né domande. “Da una parte resta, dunque, *nulla*; dall’altra, unico, il *mondo*”; soltanto allora è *necessario*, il “mistico”.

Questo limite coinvolge tutta la “storia” della “filosofia”. Tutto ciò che si può dire è il mondo come totalità dei fatti; la verità di una proposizione è il suo accordo col fatto; il suo accordo è reso *possibile* dalla coerenza della sua forma logica (che di per sé, è *priva di senso*). L’insieme delle proposizioni che hanno un senso non è perciò che l’insieme delle proposizioni della *scienza naturale*⁶⁸. Il “mistico” mostra che ciò non ha più nulla a che fare con la filosofia. Il “mistico” è *limitare* le proposizioni “di senso” a quelle della scienza naturale. E allo stesso tempo, il sapere ciò proprio come *limite*, il sapere che tutto ciò non tocca i nostri problemi “vitali”. Alla fine, *si sa ciò che si sa*. Il “nuovo” è esclusivamente negativo: si è cessato di parlare dell’ineffabile. Il cerchio del *Tractatus* descrive il *ritorno eterno* del limite, il ritorno della conclusione all’inizio, dopo che ogni suo “trascendimento” è stato inesorabilmente negato e ogni “problema assoluto” è stato messo a posto col tacere.

Non si tratta nel caso della filosofia di una ricerca costante dei dati, ma degli oggetti possibili. E’ un continuo sforzo per arrivare alla chiarezza della forma. Essa prende in considerazione piuttosto gli oggetti possibili, grammaticali, relazionali. Il concetto di ‘forma’ in questo contesto non significa una classe di oggetti con certe proprietà, ma rappresenta piuttosto un contesto, un orizzonte di senso, figura che fuoriesce da uno sfondo. Da un punto di vista etico, l’esperienza della forma nel linguaggio è l’esperienza del limite. In questo senso, la fisionomia linguistica delle cose non è un fatto del mondo, ma una frontiera. Se prendiamo in considerazione la problematica delle *Ricerche filosofiche*, vediamo che la forma è collegata alla tematica del “*vedere come*”. Il “*vedere come*” sta alla radice di ogni prova concettuale; è la capacità del vedere qualcosa come qualcosa.

La forma del mondo rappresenta la fattualità dei fatti. La loro importanza consiste non al livello del *come* ma nel semplice fatto di esistere. Appunto in questo consiste il mistico. Questo mostra sé; però essendo un fatto formale, è anche ineffabile.⁶⁹ Così, la fattualità dei fatti rappresenta qualcosa “che non è rivelato dal modo particolare in cui un fatto si presenta se stesso, ma dal “fatto” che è *un fatto*. Il fatto formale *mostra se stesso*”.⁷⁰

Una proposizione completamente generalizzata non si può dire che *ha* una forma, ma che *è* una forma. La forma ci è data simultaneamente con un contenuto (“Se sono date le proposizioni elementari, con ciò sono già date anche *tutte* le proposizioni elementari”⁷¹), ma in un caso generale questa non è identica con la forma. La forma generale è la possibilità dei casi specifici ed è presupposto da questi. (“La forma è la possibilità della struttura”⁷²; “Ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente -, è la forma logica, ossia la forma della realtà.”⁷³; “L’immagine ha in comune con il raffigurato la forma logica di raffigurazione”⁷⁴). Questo è il senso per il quale il concetto di forma è identico per Wittgenstein con quello di limite.

L’esperienza del limite del mondo, del situarsi al confine fra il dicibile l’indicibile è “l’esperienzamondana radicale”.⁷⁵

⁶⁸ *Ibid.*, prop. 6.53

⁶⁹ *Tract.*, prop. 6.522

⁷⁰ E. ZEMACH, *Wittgenstein’s philosophy of the mystical*, in *Review of Metaphysics*, XVIII, no. 1 (sett. 1964), Yale Univ. Press, 41 - 43

⁷¹ *Tract.*, prop. 5. 524

⁷² *Tract.*, prop. 2.033

⁷³ *Tract.*, prop. 2.18

⁷⁴ *Tract.*, prop. 2.2

⁷⁵ M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1982, 94 - 95

Sotto un certo aspetto, accennavamo all'inizio, la tematica della teologia apofatica e della filosofia dell'esistenza è la stessa. La trascendenza si costituisce come trascendenza del nulla. Appunto perché il limite del mondo non può essere raffigurato, è nulla.⁷⁶

“Il margine, che alla struttura del mondo è lasciato dalla totalità delle proposizioni elementari, è proprio quello che le proposizioni affatto generali delimitano.”⁷⁷ Da qui, si arriva a dire sul *mistico* che rappresenta “il sentimento del mondo come totalità delimitata”.⁷⁸ E' implicita la conseguenza dell'impossibilità di descrivere e nominare i *fatti*: “La Forma *mondo*, o *Dio*, è il “fatto” che esistono dei fatti, tutti i fatti (positivi e negativi). Però un tale «fatto» sui fatti è ovviamente un concetto formale che non può essere nominato o descritto.”⁷⁹ Il linguaggio riesce a descrivere soltanto dei fatti possibili, e non tratti caratteristici, formali. La fattualità stessa non è un fatto, essa non è *nel mondo* ma è il limite del *mondo di fatti*. Potremmo chiamarla “volontà estranea” o Fato. In questo senso, Dio può essere considerato l'essenza stessa dei fatti, cioè la loro fattualità. In quanto non è *nel mondo*, Egli è il significato del mondo: «Dio, l'inesprimibile, il mistico, è un “fatto” formale. Il “fatto” formale *che* il mondo è, vale a dire, *che* vi è la totalità dei fatti, è Dio.»⁸⁰ Nell'analisi di Zemach, Dio- la fattualità dei fatti- resta identificato con la stessa forma generale della proposizione.⁸¹

Essere il limite di un dominio vuol dire essere una *forma generale*, la possibilità appunto, di questo dominio. Il dominio trova nella propria forma anche il suo senso. Da qui, forma ed essenza sono identiche. Sullo stesso fondo tematico, poiché forma ed essenza sono identiche, si può dire che Dio è il senso, come anche l'essenza del mondo. L'essenza del mondo come totalità dei fatti, rappresenta la forma generale della proposizione. Così, la forma proposizionale generale è identica a quella del concetto di *Dio*.⁸²

A differenza della concezione della scuola viennese neopositivista, in particolare del suo porta-voce, Rudolf Carnap, per il quale il criterio di verità coincide con quello del senso, Wittgenstein vede il senso sotto il profilo dell'indicibile. Anche Wittgenstein riconosce l'insensatezza delle proposizioni filosofiche, la loro inconsistenza per un discorso validamente scientifico. I problemi filosofici non rappresentano nient'altro che un fraintendimento della logica del nostro linguaggio. Il tracciare confini fra dicibile e indicibile trova la sua condizione nel superamento del limite stesso.

Occorre sottolineare il fatto che quando Wittgenstein teorizza la differenza fra senso e mancanza di senso procede ad una delimitazione precisa senza nessuna sfumatura intermedia.⁸³

Bisogna distinguere tra «privo di senso» (*sinnlos*) e «insensato» (*unsinnig*). Il “privo di senso” oppure l'inesprimibile, può essere considerato di una natura formale.⁸⁴ Non rappresenta necessariamente l'aspetto del nonsenso, ma implica anche una parte di quello che vuol dire “verità imparziali”. Il nonsenso per Wittgenstein, include sia le espressioni senza significato, che i discorsi esclusivamente formali. Si tratta di parole vuote, senza contenuto. Questo è il terreno su cui si fonda la mistica.⁸⁵

⁷⁶ Vedi C. SCILIRONI, *Dimensione del silenzio e spazio per la fede in Wittgenstein*, in *Asprenas*, XXXIV, no. 1 (1987), 199

⁷⁷ *Tract.*, prop. 5.5262

⁷⁸ *Tract.*, prop. 6.45

⁷⁹ *Tract.*, propp. 4.126 - 4.1273

⁸⁰ E. ZEMACH, *l. c.*, 42

⁸¹ C. SCILIRONI, *l. c.*, 197

⁸² E. ZEMACH, *l. c.*, 47

⁸³ L. PERISSINOTTO, «Dio non rivela sé nel mondo». *Linguaggio e rivelazione nel Tractatus di Wittgenstein*, in *Filosofia e teologia*, no. 10 (1996), 530

⁸⁴ M. BLACK, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini ed., Roma 1967

⁸⁵ C. SCILIRONI, *l. c.*, 196 - 197

§ 1. 2. I limiti del linguaggio come limiti del mondo. La tautologia e il solipsismo

Il *Tractatus* offre una distinzione fondamentale tra le proposizioni della logica (che sono tautologiche) e le proposizioni descrittive, distinzione che sarà molto apprezzata dai neopositivisti. Invece, la filosofia successiva appare come una critica radicale dell'impresa neopositivista nel tracciare distinzioni assolute come quelle, per esempio, fra analitico e sintetico.⁸⁶

Dato che il linguaggio esiste, questo è implicitamente logico. Siccome la logica è criterio di stessa, essa non si fonda su una regola convenzionale. Le costanti logiche non possono essere rappresentanti dell'essenza della logica.⁸⁷

Dalle prime proposizioni del *Tractatus* il lettore si accorge che l'intenzione dell'autore non era solo una indagine sulla struttura logica della realtà. L'uomo possiede un naturale impulso di oltrepassare i limiti del linguaggio, della gabbia cui è prigioniero. E' un impulso importante della natura umana, "assolutamente disperata" precisava Wittgenstein, che bisogna rispettare e prenderla in considerazione come tale.⁸⁸

Il silenzio proposto si configura non per una mancanza di senso, ma per un troppo di senso. E' questo il motivo per il quale non si può avere nessun simbolo positivo della tautologia, o della contraddizione. «La tautologia scompare per così dire, dal di dentro; la contraddizione dal di fuori di tutte le proposizioni» e «le proposizioni della logica dimostrano le proprietà logiche delle proposizioni, connettendole in proposizioni che dicono nulla. Questo metodo si potrebbe chiamare anche un metodo - zero».⁸⁹

In ciò che riguarda la tautologia, Wittgenstein presenta una serie di elementi caratteristici quando parla sulle proposizioni analitiche.⁹⁰ «Le proposizioni della logica sono tautologie» prive di contenuto.⁹¹ «Le proposizioni della logica non dicono dunque nulla. Esse sono le proposizioni analitiche», non confermabili, né infirmabili dall'esperienza.⁹² «[...] Le proposizioni logiche non possono essere confermate dall'esperienza, così come dall'esperienza non possono essere infirmate. Una proposizione della logica deve essere non solo non - infirmabile, ma anche non confermabile da una possibile esperienza». Da queste proposizioni è impossibile dedurre qualcosa sul mondo.

«Esse presuppongono che i nomi abbiano significato e le proposizioni elementari senso».⁹³ Abbiamo dunque nella logica, una sorta di armatura del mondo. La logica mostra la forma e la struttura delle proposizioni sensate, ma non anche il loro senso.⁹⁴ («Ogni proposizione deve già aver un senso; l'affermazione non glielo può dare, ché essa anzi afferma appunto il senso»), come neanche la loro verità, perché la verità viene dalla corrispondenza con la realtà. Dall'imperativo categorico del "nulla dire se non ciò che può

⁸⁶ P. G. DONATELLI, *Wittgenstein e l'etica*, Laterza ed., Bari 1998, 147

⁸⁷ C. SCILIRONI, *Fede, silenzio e testimonianza nel secondo Wittgenstein*, in *Asprenas*, XXXIV, 2 (1987), 396; vedi anche *Tractatus*, prop. 4. 0312

⁸⁸ G. FRONGIA, *L. Wittgenstein: etica, estetica, psicoanalisi e religione*, nel *Giornale critico della filosofia italiana*, L, no. 52 (1971), Firenze, 123

⁸⁹ *Tractatus*, 6.121

⁹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico - philosophicus*, prop. 6. 1

⁹¹ *Ibid.*, prop. 6.11

⁹² *Ibid.*, prop. 6.1222

⁹³ *Ibid.*, prop. 6. 124

⁹⁴ *Ibid.*, prop. 4. 064

dirsi,⁹⁵ si arriva alla consapevolezza che “anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur’ toccati”⁹⁶. E’ così che il mistico rappresenta la *finitezza* della totalità, è l’“ostendersi del mistero della totalità finita, il mostrarsi della finitezza, indicibile, nella dicibile totalità.”⁹⁷

Partendo dal *Tractatus* fino alle opere successive, la tautologia è considerata un’insensatezza. Dalla certezza che il linguaggio non è la realtà, si arriva ad una costante esigenza di non voler *reificare* le essenze logiche: «Tautologia e contraddizione sono prive di senso. (Come il punto, dove due frecce divergono in direzione opposta) (Ad esempio, io non so nulla sul tempo se so che o piove o non piove).»⁹⁸

“La melodia è una specie di tautologia, è conclusa e compiuta in sé, basta a se stessa.”⁹⁹ La **tautologia** proprio in quanto “dice nulla”,¹⁰⁰ mostrando “l’elidersi d’ogni relazione di raffigurazione della realtà”¹⁰¹, lascia apparire “ciò che nel linguaggio *esprime sé*”¹⁰² ovvero l’auto- riferimento del nome, il suo dire - sé.

L’aspetto del problema tautologico si riflette anche nelle *Ricerche filosofiche*: il gioco tautologico risulta come un caso - limite del gioco. E come un suo limite naturale. Questo sistema dei giochi è limitato dall’interno. La limitazione consiste nella *scomparsa della regola del gioco*.¹⁰³

La tautologia risolve l’impossibilità di descrivere le proprietà interne del linguaggio.¹⁰⁴ Così come una proposizione di valore etico o estetico descrive il rapporto della totalità del mondo alla volontà di un soggetto che non è altro che uno dei suoi limiti, la tautologia è priva di senso perché re- indica formalmente il possibile. Essa conserva le condizioni formali del senso, neutralizzando il contenuto. Le proposizioni di valore non indicano nulla, non rimandano né ad un contenuto, né ad una forma assegnabile, sottolineano il limite dell’esperienza dicibile. Il fatto che “il mondo di un uomo felice” è differente nella sua totalità di quello di un uomo infelice, non riguarda il linguaggio.¹⁰⁵

Sottoposto ad un’analisi scientifica rigorosa, il soggetto diventa come un semplice punto, per averne un’immagine più plastica, contraendosi da tutta la realtà che non cessa fra altro di coordinarla.

Se si analizza con i metodi scientifici il soggetto come un fatto, decomponendolo fino all’ultimo elemento, si arriva alla conclusione paradossale che un ultimo residuo del soggetto, in un certo senso, non esiste. Detto in altre parole, seguendo direttamente la fonte del testo wittgensteiniano, il soggetto puro, essenziale, non esiste.¹⁰⁶ A rigore, il soggetto possiamo considerarlo come un semplice fatto che si perde tra altri fatti, un comportamento che si perde

⁹⁵ *Ibid.*, prop. 6. 53

⁹⁶ *Ibid.*, prop. 6. 52

⁹⁷ C. SCILIRONI, *l. c.*, 200

⁹⁸ *Tract.* prop. 4. 461

⁹⁹ *Quaderni*, 4. 3. 1915

¹⁰⁰ *Tract.*, propp. 5.142, 5. 143

¹⁰¹ *Tract.*, prop. 4. 462

¹⁰² *Tract.*, propp. 4. 462, 4. 121

¹⁰³ A. Di CARRO, *Linguaggio: filosofia e religione*, in *Hermeneutica*, no. 7 (1987), Urbino, 59

¹⁰⁴ G. GRANGER, *Wittgenstein et la métalangue*, in *Revue Internationale de Philosophie*, XXIII, no. 89 (1969), 226 «La certitude, la possibilité ou l’impossibilité d’une situation ne s’exprime pas par une proposition, mais par la propriété qu’a une expression d’être une tautologie, une proposition pourvue de sens, ou une contradiction».

¹⁰⁵ *Ibid.*, 228

¹⁰⁶ V. PIANI, *Il problema del soggetto: dalla logica alla metafisica nelle prime opere di Wittgenstein*, in *Metafisica e scienze dell’uomo*, Atti del VII Congresso Internazionale, Bergamo, 4 - 9 sett. 1980, Borla ed., Roma, 315

tra altri comportamenti, un corpo che si perde tra altri corpi.

Il mondo rappresenta la totalità dei fatti e la realtà diventa il *mio* mondo. In questo si trova tutto quello che posso pensare. Solipsismo e realismo sono sullo stesso livello. Si può dire che coincidono così come neanche il confine fra oggetto e soggetto non è più definibile e riconoscibile. Il soggetto non rappresenta un'entità autonoma che si trova di fronte agli oggetti e alle proposizioni, restando indipendente. La conseguenza della coincidenza sopra ricordata consiste nel fatto che il soggetto non ha più un suo *posto*. In questo senso ci resta solo il dominio della fattualità e delle connessioni. E' interessante da notare come la conseguenza ultima dell'idealismo (che separa gli uomini dal mondo) si risolve nella coincidenza col realismo (l'io che separa sé da sé stesso avviene sullo sfondo dialettico tra il nulla di me stesso e il tutto del mondo. E' il livello in cui il soggetto metafisico spunta, tracciando i suoi confini indicibili. Per questo, la coincidenza tra soggetto ed oggetto è un confluire nel mistico. Da qui tutta l'ineffabilità del soggetto metafisico a cui non resiste alcun'espressione discorsiva.

Questo soggetto, che è un fatto e che quindi sta nel mondo, è l'uomo. All'interno della totalità dei fatti, l'uomo non occupa nella visione di Wittgenstein, necessariamente un posto privilegiato: «Una pietra, il corpo di un animale, il corpo di un uomo, il mio corpo, stanno tutti allo stesso livello»¹⁰⁷. E poco prima: «Il corpo umano però, il *mio* corpo in particolare, è una parte del mondo tra le altre parti, tra animali, vegetali, minerali, ecc. ecc.»¹⁰⁸ Anche la dimensione psicologica fa parte da questa sfera genericamente denominata *corpo*. Il soggetto sottoposto alle varie indagini scientifiche (psicologia, neurologia, fisiologia, chimica ecc.) diventa inevitabilmente un fatto (*Tatsache*).¹⁰⁹

Proviamo vedere come il solipsismo si fonda su una tautologia e come si spiega nelle sue conseguenze. Un proprio passaggio dal soggetto empirico a quello metafisico non esiste. «Io sono il mondo» significa che io sono *già da sempre* il mio mondo. Questo non implica affatto un processo d'estraneità del soggetto nei riguardi del mondo, nel senso di una contrapposizione e *status* indipendente. Così come il mondo, la logica è il luogo dei nessi fattuali. Al livello di coincidenza fra logica e mondo si può dire che l'uomo comprende ed usa soltanto una logica della non- contraddizione, appunto perché l'io non ha nessuna caratteristica di creatore, inventore della logica, così come non rappresenta neanche il supporto del mondo; la logica formale semplicemente gli si impone. Non è difficile vedere come difatti l'io del solipsismo è quello della logica, del mondo quale si impone. Nulla resta propriamente di me stesso. Anche qui il solipsismo si mostra essere una verità, e in questo senso si fonda su una tautologia. Il mondo come un tutto limitato e il soggetto come limite del mondo fanno parte del mistico. In altre parole, la logica e l'io coincidono solo a questo livello.¹¹⁰

Sull'io non abbiamo la possibilità di parlare. Altrimenti sarebbe ridotto al livello di un semplice oggetto. «L'io non è un oggetto».¹¹¹ Non esiste un situarsi di fronte all'io, un rapportarlo oggettivamente a me stesso. L'immagine del campo visivo accanto a quella dell'occhio, che Wittgenstein usa, spiega effettivamente questa particolarità: « (...) è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà tu *non* lo vedi».¹¹²

Nelle *Osservazioni filosofiche*, Wittgenstein annuncia l'abbandono del tentativo di formulare una teoria sul soggetto. Nei suoi scritti maturi (*Ricerche filosofiche*) questo concetto dell'io sparirà completamente.

¹⁰⁷ *Quaderni* 12.10.16

¹⁰⁸ *Quaderni* 2. 9.16

¹⁰⁹ *Ibid.*, 316

¹¹⁰ V. PIANI, *l. c.*, 319

¹¹¹ *Quaderni*, 7.8.16

¹¹² *Tract.*, prop. 5.633

La forma logica del linguaggio, secondo Wittgenstein, coincide con l'io del soggetto trascendentale. Tautologicamente, coincide con se stessa.

Da un punto di vista, il limite del mondo è chiamato Dio; da un altro punto di vista, porta il nome di Io che pensa, che da una Forma al mondo. L'io volontario lo carica di senso, lo fa assumere un significato.

Il soggetto trascendentale coincide con la forma a priori del linguaggio. La costituzione dell'oggettività è sostituita dal fatto trascendentale della logica linguistica. «Che il mondo è il mio mondo si mostra in ciò che i confini del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo) significano i confini del mio mondo».¹¹³ In ciò che riguarda il pensiero di Wittgenstein, non si può parlare di una filosofia del soggetto.

L'io del solipsismo si situa al *limite* del mondo. Visto da un altro angolo, si perde tra i fatti del mondo. Non si può parlare nel suo caso di un'autonomia a se stante. Malgrado questa sua condizione periferica e anonima, il soggetto sfugge a qualunque tentativo di definizione. E' una dimensione pur tuttavia indispensabile ed ineliminabile. Si può parlare dunque di una distinzione fra *Mensch* e *Philosophisches Ich* una volta che diventa esplicito il contrasto fra l'io empirico (oggetto della scienza psicologica) perso tra i fatti del mondo e l'io fuori dalla sfera della logica, (al limite del mondo) come un semplice residuo: l'io del solipsismo.¹¹⁴ Arriviamo a riconoscerlo dopo un certo processo di riduzione metodica. Una sorta di eliminazione frammentaria passo per passo.

C'è *parola* e *significazione* prima e indipendentemente che qualcosa propriamente sia detto e significato. La condizione ontologica e trascendentale per la raffigurazione di uno stato di cose, si trova nell'esistenza di un ambito pre- riflessivo e pre- linguistico. Il tentativo di una certa metafisica teoretica di usare in questo processo i mezzi esclusivamente sintattico - semantici, fallisce già dai primi passi. Si tratterebbe di un'analisi completamente svuotata di significato. Seguendo questa linea, il Mistico trova le sue coordinate nello spazio pre- riflessivo.

§ 1. 3. L'ineffabilità: “mostrarla” e non “dirla”

Nel *Tractatus*, i due elementi, il mostrarsi come senso (o forma) diventano identici. La forma della vita diventa così anche il senso del mondo, oppure il significato della vita; (mondo = vita¹¹⁵).

Nel caso di una semplice proposizione, il senso consiste nel fatto che essa descrive una situazione possibile nel mondo; *mostra come* sono le cose quando la proposizione è vera (cioè *mostra* il suo senso), e *dice che* le cose stanno così.¹¹⁶

Nel pensiero di Wittgenstein la sfera dell'inesprimibile rappresenta una dimensione che si mostra da sé. Il mostrarsi avviene possiamo dire al di là o al di qua d'ogni intenzionalità, di ogni volere- dire o volere- tacere. Vedremmo in maniera più ampia e sviluppata come ciò, nel suo autonomo aprirsi, fonda addirittura la stessa dimensione del discorso.¹¹⁷

¹¹³ *Tractatus*, prop. 5.62

¹¹⁴ V. PIANI, cit., 317

¹¹⁵ *Tract.*, prop. 5.621

¹¹⁶ *Tract.*, prop. 4.022

¹¹⁷ C. CHAUVIRÉ, *La monstration, unique mode de donation de l'a priori chez Wittgenstein*, in *Révue de métaphysique et de morale*, CI, no. 3 (1996), Parigi, 299: « Le problème de la distinction dire-

Per poter evidenziare il profilo mistico, cercheremmo di seguire le tracce del suo sviluppo, così come costantemente si riflette già dai primi scritti di Wittgenstein.

Il contenuto delle proposizioni metafisiche rappresenta ciò che non può essere né detto né mostrato nel linguaggio, ma solo mostrato. Un tal genere di proposizioni esprime la condizione stessa del mondo. L'essenza del mondo viene indicato *dal di dentro*, attraverso l'*interna* delimitazione di quello che si può dire e appreso con e nel silenzio. Il motivo per il quale queste proposizioni metafisiche ed etiche non possono essere espresse nel linguaggio, sta nel fatto che loro si situano non nella dimensione del oltre-linguaggio ma anzi, proprio alla sua radice. Concernono il suo fondamento, motivo per cui non trovano eco nella parola espressa.¹¹⁸

Troviamo in Wittgenstein una lunga serie di termini- chiave (nozioni, concetti, idee) su cui base si articola il suo intero sistema. Si possono chiamare delle «differenze trascendentali» in quanto il risultato della loro tensione rimanda incessantemente allo sfondo inoggettivabile del fenomeno linguistico. E il caso della differenza tra dire (*sagen*) e mostrare (*zeigen*); tra la contingenza del mondo (il *come*) e il fatto assoluto della sua esistenza (il *che è*); tra il dicibile dei fatti del mondo (espresso nelle immagini) e l'indicibile del suo senso. Il leit-motivo è la continua tensione tra il dire dei fatti e il loro mostrarsi. Analogamente, tra lo spazio scientifico del discorso e quello filosofico del mostrare la forma del linguaggio. Da questa forma del linguaggio non possiamo uscire. Ci costituisce trascendentalmente; è inerente alla struttura costitutiva del mondo. Bisogna tenere conto del fatto che nel caso della differenza fra dire e mostrare non avviene una separazione fra due campi diversi del senso. Tracciano soltanto il limite del senso *dall'interno*. Fanno riportare il senso alla sua matrice indicibile. Questa indicibilità si costituisce come una funzione trascendentale che delimita la sfera del dicibile. Lo spazio della filosofia come spazio etico- estetico della forma: il compito della filosofia è far vedere la forma nel linguaggio, avendo interiorizzato il divieto di rappresentare la forma come un oggetto.¹¹⁹

La filosofia svolge il suo ruolo tramite l'attività del mostrare in due direzioni. Da una parte custodisce i limiti del linguaggio essendo legato al tema etico dell'indicibile; d'altra parte, collegato al tema estetico, non si tratta di un semplice contemplare, osservare gli oggetti, come un atteggiamento esclusivamente teoretico, ma è un "far vedere" la forma del linguaggio, che in sé non è rappresentabile. Ha a che fare solo con la forma. Non riguarda il contenuto. Non s'interessa di scoperte. Prende in considerazione il dato primario, prima di qualsiasi invenzione, *ciò che è già là*. Non s'interessa delle cause e dei fondamenti. Si tratta di un lavoro su noi stessi, nell'imparare a vedere le cose diversamente dal pseudo- ordinario. Non è un compito tematico e teoretico, una rappresentazione dei fatti del mondo, ma una presentazione del fatto 'assoluto' del senso. E un esercizio dell'attenzione, del risveglio al senso per poter accogliere la forma, nelle coordinate del silenzio e del limite.¹²⁰

montrer se réorganise à partir de 1929 avec le partage, de plus en plus affirmé au cours des années 1930 - 1940, du discours en énoncés (descriptifs) et règles (normatives). Les règles de la grammaire, qui n'ont pas de négation signifiante, sont investies de la capacité de montrer l'essence du monde, c'est - à - dire de montrer ce que précisément le philosophe voudrait dire dans des énoncés, tentative vouée à l'échec ou plutôt illégitime. »

¹¹⁸ Mario Micheletti, *Il problema teologico nella filosofia analitica*, in *Teologia come grammatica*, La Garangola ed., Padova 1971, 107

¹¹⁹ S. BORUTTI, *Note su "Filosofia" di Wittgenstein*, in «Aut - Aut», 273 (1996), Firenze, 5 - 6

¹²⁰ *Ibid.*, 7

Sul ruolo della filosofia, nella proposizione 4.114 troviamo la seguente affermazione: “Essa [la filosofia] deve delimitare l’impensabile dall’interno attraverso il pensabile”. Vuol dire che essa deve segnare i confini dell’impensabile e dell’ineffabile, e con ciò *anche* del pensabile e di ciò che può esser detto «dall’interno del linguaggio»; ma ciò non significa che essa deve segnare i confini “dall’interno stesso di ciò che può essere detto”. In tal modo, lo scopo della filosofia si realizza nel «significare l’indicibile», delimitando l’impensabile non «dal di dentro del pensabile», ma «dal di dentro *attraverso* il pensabile».

Non si può considerare il linguaggio semplicemente uno strumento di comunicazione, oppure un veicolo del pensiero. “Come la parola, che è costitutivamente presenza di un’assenza, il linguaggio è un nulla, che permette di affermare il tutto”.¹²¹

Quando Wittgenstein tracciava il limite pensabile del linguaggio,¹²² precisava che tutte le proposizioni che oltrepassano questa frontiera sono un nonsenso. La prova sta nel fatto che l’etica, la metafisica e la religione usavano, secondo lui, delle pseudo-proposizioni.¹²³ Il fatto da notare, terreno da cui si alimenta l’intuizione del mistico, è che il limite che demarca il pensabile dall’impensabile, è anche il limite del mondo e della logica.¹²⁴

Ciò che si designa con il “questo” non riguarda ciò che se ne dice. L’indicibilità del nome consiste appunto nel non poter essere detto, essendo esso stesso un dire- sé, puro autoriferimento.

Nell’attività filosofica, un modo di riconoscere la forma del dato può consistere anche nell’uso dell’analogia. Metaforicamente si presenta nella struttura di una *fisionomia* (oggetti, fatti, mondo) o di un *volto*. Un intreccio e configurazione di senso che non può ridursi al solo apparire del particolare, e una capacità di *sentire* (immaginativa) l’unicità del singolo caso.

Sappiamo come solo nella connessione della proposizione un *nome* ha un *significato*. Esiste una distinzione tra la funzione di raffigurazione della semantica proposizionale e l’isomorfismo speculare tra nomi e oggetti. “Se il mondo non avesse una sostanza, l’aver una proposizione senso dipenderebbe allora dall’essere un’altra proposizione vera. Sarebbe allora impossibile progettare un’immagine del mondo (vera o falsa).”¹²⁵

Le proposizioni elementari, siccome rappresentano pure combinazioni di nomi, sono funzioni di verità di se stesse. “Ciò che nel linguaggio esprime *sé, noi* non possiamo esprimere mediante il linguaggio.”¹²⁶

Quello che il nome rivela è l’essere del linguaggio stesso. In più, l’essere della stessa *possibilità* di dire e di rivelare in generale. Questo avviene ancor prima e indipendentemente da ciò che in e per essa è detto e significato.

Il nome *riflette* logicamente la “natura” dell’oggetto, in quanto attesta la natura speculare del linguaggio che precede ogni determinata rappresentazione della realtà: “Ciò che nel linguaggio si specchia, il linguaggio non può rappresentare”.¹²⁷ La capacità di rispecchiare rappresenta la funzione dell’autoriflessione costitutiva della forma logica del nome. A questo livello si tratta di un intreccio evidente fra denotazione e auto-referenza.

Possiamo considerare che la sospensione della referenza costituisce il negativo riferimento al Possibile del puro nome, così come essa sta nel cuore dell’esperienza poetica di

¹²¹ *Ibid.*, 61

¹²² *Tract.*, prop. 4.114

¹²³ *Tract.*, prop. 4.003

¹²⁴ *Tract.*, prop. 5.61

¹²⁵ *Tract.*, propp. 2.0211- 2.0212

¹²⁶ *Tract.*, prop. 4.121

¹²⁷ *Tract.*, prop. 4.121

Rilke: «Forse siamo solo qui per dire casa, fontana, mantello...»: “La *metafora viva*, la *similitudine irrisolvibile*, di cui si avvale il linguaggio dell’etica, non meno della poesia, che tengono sospese la referenza tra l’essere e il non essere, destituendo la forma rappresentativa degli enunciati, lasciano affiorare le cose nella loro originale latenza, nell’inconsumabile elemento del possibile”¹²⁸.

L’ordine a priori del mondo, come condizione trascendentale del linguaggio e del pensiero, è ineffabile (impensabile). In questo senso non può essere *oggetto* di un discorso rappresentativo. Qui non si tratta affatto di nessun aspetto possibilmente irrazionalistico nel pensiero di Wittgenstein.

Il nostro mondo sta sotto la legge della contingenza. Il suo senso è trascendentale. Ecco il terreno tematico che contiene idealmente la scissione categoriale fra dire e mostrare: «il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e avviene come avviene: in esso non v’è alcun valore – e se ci fosse non avrebbe alcun valore. Se c’è un valore che abbia valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere e di ogni essere- così, perché ogni accadere e ogni essere- così è casuale. Ciò che lo rende non casuale non può trovarsi nel mondo, perché altrimenti sarebbe a sua volta casuale. Deve trovarsi fuori del mondo».¹²⁹

Il “mistico” così come esclude dall’espressione linguistica ogni rimando a un “ineffabile” e fonda perciò, la possibilità di proposizioni dotate di senso-, così *mostra* anche l’ineffabile. Lo mostra. Sa di non poterlo dire. Questo aspetto è di importanza fondamentale. Senza “mistico”, il formalismo tenderebbe sempre a divenire “tutto”, a presentarsi come “verità”, a eliminare da sé ogni limite. E, dunque, a tradire i propri stessi fondamenti. Se non fosse riassunto dal punto di vista del “mistico”, il “rapporto logico tenderebbe sempre a porsi come *legge della natura*. E’ la mistica a riconoscere nella logica solo le proposizioni tautologiche, regole dei segni, tracciandone i limiti dall’interno. *Questi* coincidono allora con quelli del mondo, così come essi si danno nella proposizione dotata di senso.¹³⁰

Nel *Tractatus* le proprietà a priori del linguaggio come abbiamo visto solo si mostrano. Non possono *dirsi*. Nel *secondo* Wittgenstein la teoria dei tipi logici non ha più valore. Il mostrarsi resta l’unico modo di donarsi del a priori. Le proprietà essenziali del linguaggio si mostrano nelle regole grammaticali.

Nella sfera del trascendentale si ritrovano l’etica, la metafisica come anche la religione. E tutto ciò che può essere importante nella vita. Abbiamo visto che su questo campo tematico, il tentativo di un discorso razionale è vano. L’intero scopo si riduce al *mostrare* l’inesprimibile evidenziando in maniera sempre più chiara l’esprimibile stesso. Difatti, è lo stesso tentativo del teologo nel difendere la religione: “I tentativi di *provare* l’esistenza di Dio sono un nonsenso, poiché non si tratta di una prova – ma è una questione di fede!”¹³¹

La conseguenza del fine del *Tractatus* impone alla filosofia il silenzio. La dimensione che si apre con l’oltrepassare i limiti del linguaggio e del mondo non rappresenta un fine in sé stesso, ma crea le basi del nuovo discorso sull’ineffabile. D’ora in poi, il filone etico avrà una entrata esplicita negli scritti successivi. «Le mie proposizioni si spiegano così: chi le comprende alla fine le riconosce come insensate se è salito per esse – su esse – oltre esse».¹³²

¹²⁸ F. PELLECCIA, *Wittgenstein: logica dei nomi e poesia*, in «Poesia e filosofia», Franco Angeli ed., Milano 2000, 65

¹²⁹ *Tractatus*, prop. 6.41

¹³⁰ *Ibid.*, 96- 97

¹³¹ M. MICHELETTI, l. c., 108- 109

¹³² *Tract.*, prop.6.54

La dimensione del mistico, sotto il suo profilo del silenzio, recupera nella vita umana, il valore della semplicità; si può parlare di una sorta di riscoperta del proprio mondo. Insegna riavvicinarsi con freschezza all'immediatezza feconda del dato. Si tratta di una riscoperta del mondo al livello creativo, incessantemente ri-proponibile, eternamente rinnovante.¹³³ Senz'altro vedremo come quest'atteggiamento non porta affatto il sapore del genuino tiepido. Ha la caratteristica della responsabilità, assunta nell'esplicita condizione trascendentale dell'etica.

§ 2. Dalla logica al linguaggio comune. L'antropologia delle *Ricerche filosofiche*

“Grant that we being regenerate, and made Thy children by adoption and grace, may daily be renewed by Thy Holy Spirit». The sense of these words can only be grasped when one has grasped its connections with the activities, the practices and the language of the form of life to which it belongs. Only thus can the point and therefore the sense of the utterance be seen.”¹³⁴

Nel suo primo periodo, Wittgenstein considerava che ci fosse un solo linguaggio comune, un linguaggio *primario*, logicamente purificato, che esprime l'essenza dei fenomeni deformati dalle ambiguità del linguaggio ordinario. Durante le conversazioni con alcuni esponenti del Circolo di Vienna, riconosce nel suo pensiero un profondo cambiamento: esiste «un solo linguaggio, il linguaggio comune». «Il linguaggio quotidiano è già *il* linguaggio».¹³⁵ Così, il compito della logica diventa quello di chiarire la struttura degli usi del linguaggio che è effettivamente impiegato. Gli anni d'insegnamento e le testimonianze orali dei suoi alunni, dimostrano che dopo l'abbandono dei quadri teorici del *Tractatus*, Wittgenstein comincia una revisione critica dell'atomismo logico e del programma della definizione di un linguaggio idealmente perfetto. Rifiuta le interpretazioni globali e complessive del linguaggio, della struttura dei fatti e della modalità del loro rapporto; riconosce una molteplicità di funzioni svariate cui assolvono gli usi del linguaggio. Questi usi non saranno più riducibili sotto un modulo unitario e dello schema «oggetto- designazione», cioè ad una funzione descrittiva del linguaggio. La logica simbolica non è più uno strumento per la risoluzione dei problemi filosofici.

Il linguaggio per Wittgenstein non è più visto come espressione di una struttura logico formale. L'inferenza diventa un'attività determinata da certe istruzioni proprie del linguaggio di una comunità. «L'inferenza logica è una parte di un gioco linguistico. E precisamente: chi nel giuoco linguistico trae inferenze, segue certe istruzioni che gli sono state impartite mentre imparava il giuoco linguistico».¹³⁶

D'ora in poi, le forme del linguaggio e della conoscenza perderanno lo statuto

¹³³ Vedi anche A.GRILLO, *Ludwig Wittgenstein e l'apertura al mistico*, in «Studia Patavina», 38/1991, 129

¹³⁴ S.SUTHERLAND, *On the idea of a form of life*, in «Religious Studies», vol.2, n.3, Cambridge, 1975, p.305

¹³⁵ *Wittgenstein e il circolo di Vienna*, Firenze, 1975, p.34

¹³⁶ L. WITTGENSTEIN, «*Osservazioni sui fondamenti della matematica*», sez. 23. «L'essenza del calcolare l'abbiamo imparata imparando a calcolare»; «Questo sistema [delle nostre credenze] è una cosa che l'uomo acquisisce attraverso l'osservazione e l'addestramento». Vedi anche in «*Della certezza*», sez. 45 e 279

assolutistico e sostanzialistico tradizionale. Non esisterà più un'eccessiva fiducia nelle cosiddette leggi del pensiero.

Confrontando le *Osservazioni filosofiche* con il *Tractatus* si constata che nelle prime si attua il programma del secondo: alla raccomandazione del silenzio è preferita la sua pratica.

Nel secondo Wittgenstein incontriamo uno stile piuttosto antisistemico. Usa una scrittura frammentaria fatta di parole *nomadi*. Lo stile è discontinuo, evitando la completezza, l'eshaustività.

Il linguaggio costituisce lo sfondo intrascendibile entro cui si muove il nostro pensare e il nostro agire. Si rinuncia, come abbiamo già sottolineato, a costruire un linguaggio artificiale per eliminare gli inganni delle espressioni del linguaggio ordinario. Bisogna sempre partire dal linguaggio ordinario perché in esso si trova la matrice originaria del significato delle operazioni linguistiche. In vista di questo processo non occorre riformare o riplasmare la lingua. Bisogna fare solo ordine all'interno del linguaggio. Non dare la priorità a nessun tipo di discorso.¹³⁷ Con le *Ricerche filosofiche*, che mette in relazione il linguaggio con il pensare, si arriva ad una nuova impostazione del pensiero filosofico e teologico. Il linguaggio acquista un ruolo di mediazione fra pensare ed essere. Il fenomeno del linguaggio appare come un «*momento originario del rapporto con il senso*».

§ 2. 1. La fondazione dei giochi linguistici nelle forme di vita. Wittgenstein fenomenologo

“Domandati se sia completo il nostro linguaggio –scrive Wittgenstein- se lo fosse prima che venissero incorporati in esso il simbolismo della chimica e la notazione del calcolo infinitesimale; questi sono infatti i sobborghi del nostro linguaggio [...]. Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi.”¹³⁸

Nelle due opere, che rappresentano quasi i simboli delle due fasi del pensiero di Wittgenstein, si evidenzia un cammino dalla riflessione interpretativa al dato non interpretato, dove *l'apertura al mistico* si manifesta precisamente come ricerca del fondamento del linguaggio. Si mette in questo modo in crisi – prima attraverso il silenzio, poi attraverso la relazione tra forma di vita e gioco linguistico – lo schema fondante della rappresentazione (come nel *Tractatus*) o che compromette la comunicabilità tra giochi linguistici (come nelle *Ricerche filosofiche*). [...] Questa ricerca, partendo dalla mediazione linguistica verso il raggiungimento del proprio fondamento pre- linguistico, arriva ultimamente alla radice immediata e non riflessa, all'evento e all'azione che danno impulso ad ogni forma di linguaggio.¹³⁹ Il concetto di gioco linguistico annuncia un nuovo orientamento nel pensiero di Wittgenstein. Avviene una delimitazione precisa fra la sfera dei valori etici assoluti e relativi,

¹³⁷A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza ed., Bari 1996, 158

¹³⁸L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Parte I, § 18; trad. it. cit. di M. Trinchero

¹³⁹A. GRILLO, *Per una genealogia della libertà. Il «mistico» nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in AA.VV., *Filosofia e mistica: itinerari di un progetto di ricerca*, a cura di A. Molinaro ed E. Salmann, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1997, 89

e contemporaneamente un superamento del conflitto fra le due sfere. Il linguaggio fenomenologico implica la rappresentazione immediata dell'esperienza immediata, che è l'essenza del linguaggio stesso.

Wittgenstein propone al linguaggio nelle sue *Ricerche filosofiche* una fondazione interna. E vero che i giochi linguistici pretendono di tracciare la stessa problematica del *Tractatus*: stabilire delle relazioni fondamentali tra linguaggio e mondo. La loro novità, però, consiste nel fatto che propongono la problematica del significato completamente determinato dall'uso. La teoria del significato abbandona la pretesa di spiegare il significato di un enunciato attraverso l'appello alla realtà esterna. Indicherà soltanto la circostanza in cui è consentito fare un'affermazione all'interno di un gioco linguistico.¹⁴⁰ La condizione di sensatezza rappresenta un requisito interno alla forma di vita che caratterizza la sfera riflessiva umana.

Contro le interpretazioni logicizzanti e metafisiche del linguaggio, Wittgenstein propone la molteplicità dei giochi linguistici. I *Sprachspiele*, dimostreranno delle possibilità alternative offerte tramite gli usi differenti degli strumenti linguistici.

Si cerca di liberare l'interpretazione del linguaggio da un modello logico esclusivo e si pone l'accento sulla molteplicità degli ordini, della varietà dei metodi contro la tendenza logicizzante ad appiattire la varietà dei fenomeni.¹⁴¹

Esiste un limite ontologico del senso. Questo limite è difatti la parola in uso. L'uso avviene sul terreno dei giochi linguistici entro una certa comunità di credenze. Qui il limite è considerato positivamente come un orizzonte d'appartenenza da cui non si possono prendere le distanze.

Al cambiamento dei giochi linguistici avviene anche quello dei concetti o dei significati delle parole. In questo senso si può dire che il criterio di ragionevolezza per l'uomo è un principio revocabile: «quello che agli uomini appare ragionevole o irragionevole cambia. In certe epoche agli uomini sembrano ragionevoli certe cose che in altre epoche sembrano loro irragionevoli».¹⁴²

Bisognerà dall'inizio precisare che per Wittgenstein gli strumenti linguistici non vanno scambiati per cose, entità, processi. Nel assumerli come strumenti si può tracciare facilmente anche il limite della loro applicabilità e validità.

Si sottolinea insistentemente l'esistenza e l'importanza di esperienze pre- ed extra-linguistiche. Il linguaggio non può essere considerato indipendente da esse. Secondo lui, il linguaggio nasce da una «reazione»¹⁴³ e non da un ragionamento. Il gioco linguistico non nasce da una riflessione ma da un istinto. La riflessione è già parte del gioco.

«Immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita»¹⁴⁴; nelle prime pagine delle *Ricerche filosofiche*¹⁴⁵ si mostra che quando s'impara un linguaggio si impara con esso anche un mondo, il nostro mondo: si imparano nomi, ma anche la funzione dei nomi e con gli essi gli oggetti nominati.¹⁴⁶

Esiste una circolarità tra forma di vita e linguaggio. La forma di vita determina il linguaggio e contemporaneamente è determinata dal linguaggio stesso. La forma di vita non sorge individualmente ma presuppone una comunità che la costituisce e la fonda. Qualsiasi

¹⁴⁰ *Ibid.*, 136- 137

¹⁴¹ A. GARGANI, *op. cit.*, 44

¹⁴² L. WITTGENSTEIN, *Sulla Certezza*, cit., sez. 336

¹⁴³ L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, sez.391

¹⁴⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi ed., Torino 1983, paragr.19

¹⁴⁵ *Ibid.*, paragr.1, 18, 19, 30, 31, 47, 48

¹⁴⁶ R. CORTESE, A. LANCIANI – *Forme di vita e finitezza umana in Wittgenstein e nella filosofia anglosassone*, in «Filosofia e Teologia», 2 (1996), 293

nostra attività è comprensibile ed acquista senso solo in riferimento alla forma di vita di cui è parte.¹⁴⁷ Non esiste spazio per spiegazioni riduttive e unilaterali.

Parlando di «attività» e «fatti della vita» come sinonimi di «forma di vita», Wittgenstein tuttavia non parla di un *fondamento* per il linguaggio costituito dall'attività naturale. Non ha l'intenzione di cercare una priorità. La nostra vita e i giochi linguistici stanno lì: li abbiamo davanti, ci siamo dentro.¹⁴⁸

La nozione di «forma di vita», che compare nella filosofia di Wittgenstein a partire dal *Libro blu* e *Libro marrone*, segna un profondo e significativo riorientamento nella concezione del linguaggio e in generale nel modo di intendere l'attività dell'uomo nel mondo, aiutandolo a riconoscere la propria finitezza.

Con *forma di vita* intendiamo un certo consenso nel modo di esistere e non nei modi di pensare. Il fondamento di una forma di vita consiste in un certo modo di agire e vedere le cose. Un agire senza fondamenti e motivazioni premeditati. Questo vuol dire che le nostre forme di vita non hanno giustificazioni. Non sono né razionali né irrazionali.¹⁴⁹ Oltre il limite che traccia il concetto di forma di vita nessuna spiegazione di natura razionale non trova posto.¹⁵⁰

La forma di vita non deve essere confusa con la nozione di natura umana. I contenuti della nostra forma di vita non sono qualcosa già stabilito prima dell'inizio dei tempi. Essa può manifestarsi in modo migliore o peggiore. Garantisce uno spazio di discussione, ma non predetermina il risultato di questa discussione.¹⁵¹

Nello svolgersi di una forma di vita, ogni prospettiva è significativa per colui il quale la vede significativa. Qui non si tratta di una mancanza di adeguatezza nel vedere “giustamente” le cose. Ogni prospettiva va considerata ugualmente significativa, sottolinea Wittgenstein. “*Si, è importante che io debba far mio anche il disprezzo che chiunque altro può nutrire nei miei confronti, come parte essenziale e significativa del mondo visto dal mio posto. Se all'uomo fosse dato di farsi partorire in un albero di una foresta, vi sarebbe chi sceglierebbe l'albero più bello o più alto, chi il più piccolo e chi un albero medio o un po' inferiore alla media, e questo non per filisteismo ma per lo stesso motivo o specie di motivo per cui l'altro ha scelto l'albero più alto. Il fatto che il sentimento che proviamo per la nostra vita sia paragonabile a quello di una creatura che abbia potuto scegliersi la propria collocazione nel mondo sta, secondo me, a fondamento del mito (o della credenza) di aver scelto il nostro corpo prima della nascita*”.¹⁵²

Le forme della vita rappresentano i fatti della nostra storia naturale. Non pretendono delle giustificazioni, e non si può dubitare su di essi. La nostra forma di vita si distingue dalla moltitudine delle forme di vita degli animali tramite l'abilità dell'uso del linguaggio. Altrettanto si distingue dalle forme di vita immaginaria tramite la sua complessità e grazie al fatto che si trova nel mondo naturale.¹⁵³

¹⁴⁷ *Ibid.*, 294

¹⁴⁸ *Ibid.*, 359

¹⁴⁹ *Ibid.*, 80-83

¹⁵⁰ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi ed., Torino 1967, 295: “Ciò che dev'essere accettato, ciò che è dato – si potrebbe dire – sono *forme di vita*”.

¹⁵¹ *Ibid.*, 298

¹⁵² L. WITTGENSTEIN, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Adelphi ed., Milano 2000, 32-33.

¹⁵³ « Que notre forme de vie diffère de celles des animaux, qu'il y a une seule forme de vie humaine, que cette forme de vie compliquée est déterminée par la maîtrise du langage et la capacité qui en résulte d'entrer dans d'innombrables jeux de langage, que les formes de vie et leurs distinctions caractéristiques sont données et doivent être acceptées telles quelles – voilà des remarques que ne peut vérifier ni l'analyse ni aucune enquête empirique. Ce sont donc au moins des certitudes dont nous ne doutons jamais, et qui ne nous échappent que parce que nous les avons toujours sous les yeux »

La forma di vita è come una terra mai sufficientemente conosciuta. Mai completamente descrivibile. Le forme di vita sotto un certo aspetto sono caratterizzate da una densità irriducibile a qualche formulazione linguistica. Sono un dato da accettare. Al massimo, pur tentando di descriverle, il linguaggio riesce a farlo in maniera incompleta.¹⁵⁴ Così la forma di vita è il limite di ogni spiegazione. Le ragioni si presentano solo in relazione a problemi ed interessi specifici o a dubbi che vengono effettivamente posti. Non esiste una forma di vita migliore o peggiore di altra. Ogni forma di vita costruisce i propri criteri *interni* di ragionevolezza. Sarebbe un atto arbitrario applicare i criteri di una all'altra.

Il criterio della verifica implicava un'estensione generalizzata degli schemi concettuali collegati ai termini «vero» e «falso» a qualsiasi categoria di espressioni. A questa modalità si sottraggono le espressioni contenenti comandi, preghiere, promesse e simili. La grammatica di queste espressioni non si può riflettere nei termini del linguaggio descrittivo.¹⁵⁵ L'analisi wittgensteiniana comincia trattare i fenomeni linguistici senza il loro riferimento a qualche modello ontologico. Il significato di un'espressione si presenta nel modello grammaticale. E' questo modello che indica le regole e le convenzioni d'uso.

La logica diventa nel secondo Wittgenstein, un'attività d'analisi dell'impiego del linguaggio nelle situazioni della vita ordinaria, nei suoi usi e bisogni particolari. Questo rappresenta un decisivo allontanamento dal progetto iniziale di un linguaggio ideale logicamente perfetto.

Nell'analisi linguistica wittgensteiniana, ogni categoria d'uso del linguaggio ha una sua propria logica con le sue regole e convenzioni. Queste si scoprono volta per volta. Non si possono ridurre a nessuno schema interpretativo generale. In quest'analisi si rivendica sul piano dell'indagine epistemologica una molteplicità di usi differenti delle espressioni linguistiche. Si rifiuta dunque l'identificazione stabilita dai neo-positivisti tra il significato di un enunciato e il metodo della sua verifica. Il significato degli enunciati è reperibile al di fuori di procedure di verifica e di tecniche controllate.

§ 2. 2. Il «prassi della vita». «Seguire una regola» come apertura di senso per le parole

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein paragonava il linguaggio ad una cassetta di utensili (martelli, tenaglie, cacciavite, colla, ecc.), osservando che il numero differente delle funzioni di questi oggetti corrisponde alla molteplicità delle funzioni delle parole.¹⁵⁶ Dall'isomorfismo tra fatto e raffigurazione che si trova nel *Tractatus* si passa ad un'analisi delle possibilità insite nel sistema linguistico, e degli usi secondo cui si adopera il linguaggio. Secondo Wittgenstein noi riconosciamo il significato di una proposizione perché conosciamo le regole della sintassi e le *conosciamo nell'uso anche inconsapevolmente*.¹⁵⁷

Per esempio, i linguaggi della *Naturwissenschaften* e delle *Geisteswissenschaften* sono diversi ma confrontabili, non incommensurabili. Per conoscerli abbiamo bisogno delle regole. Ma le regole da sole non bastano. Dobbiamo praticarli. In più c'è un aspetto cui si deve rivolgere l'attenzione. Seguire la regola del linguaggio *o del gioco linguistico particolare* non

(*Ricerche filosofiche*, 416), Newton Garver, *La forme de vie chez Wittgenstein*, in «Visages de Wittgenstein», Beauchesne ed., Parigi 1995, 210- 211

¹⁵⁴ M. MAZZEO, «*Natura non facit saltus*»: forma di vita e forma della vita nell'ultimo Wittgenstein, in «Aquinas», vol.42, no.2 (1999), 356

¹⁵⁵ A. GARGANI, *op. cit.*, 132

¹⁵⁶ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., sez. 11

¹⁵⁷ GARGANO, *op. cit.*, 143- 150

è un'operazione solitaria, esclusivamente individuale ma è un colloquio fatto di comprensioni e fraintendimenti come è il gioco ermeneutico. L'apprendimento della regola non è esplicitato fino in fondo; essa dev'essere praticata. "Per questo 'seguire la regola' è una prassi"¹⁵⁸. In questo senso Wittgenstein negli ultimi appunti scritti diceva: "Non sono sempre più vicino al dire che, in ultima analisi, la logica non si può descrivere? Devi prendere in considerazione la prassi del linguaggio: allora lo vedrai"¹⁵⁹.

Leggiamo nelle *Osservazioni filosofiche*: «Ich kann mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus»¹⁶⁰. Non si può insegnare il linguaggio solamente tramite la lingua stessa.

Per Wittgenstein il linguaggio è un'attività naturale che si collega alle altre attività umane. E una funzione del comportamento pubblico, l'espressione di una forma di vita umana. *Uso* per lui significa ciò che noi facciamo con una parola, il comportamento osservabile della nostra applicazione nel quadro umano comune di agire. Le espressioni linguistiche hanno significato soltanto entro il contesto d'uso in situazioni definite e tipiche del loro impiego. Il linguaggio quotidiano (*ordinary language*) si può vedere come «patria» di ogni uso significativo della parola.

Parlare, pensare sono attività naturali, sono parti della nostra storia naturale come camminare, mangiare, bere, giocare.¹⁶¹ Le spiegazioni dei comportamenti linguistici, trovano secondo Wittgenstein, un termine nelle nostre disposizioni naturali a reagire in un certo modo nelle situazioni della vita. A partire soprattutto da *Libro Marone*, Wittgenstein sviluppa questa tematica che si esprime nella tesi secondo la quale «quando si sa qualcosa è sempre per grazia della natura».¹⁶² D'ora in poi incontreremo un insistente richiamo alla matrice naturale dei nostri comportamenti simbolici. Diventa sempre più evidente la configurazione di una antropologia teoretica, che senza descrivere semplicemente culture esistenti, presenta i *giochi linguistici* come modi logicamente possibili secondo i quali si organizzano le forme della vita umana. In questi giochi gli usi, i criteri, le convenzioni del linguaggio variano.¹⁶³

Nelle prima parte delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein considera che i vari giochi linguistici sono un «fenomeno originario»¹⁶⁴. Nella seconda parte le varie forme di vita sono il dato «che si deve accettare».¹⁶⁵ Se da una parte, i giochi linguistici sono azioni, atti, dall'altra le varie forme di vita svolgono diverse attività come quella di comunicare, di compiere atti linguistici. La nuova metodologia proposta non interviene sul linguaggio per annullarlo o per riformarlo; propone solo una chiarificazione concettuale. Stabilisce un complesso di condizioni che entro l'ambito della *forma di vita* di una comunità acquista significato.

L'antropologia speculativa wittgensteiniana coi suoi giochi linguistici o immaginari, può essere considerato molto più naturale e semplice nel confronto delle nostre tecniche di calcolo e misurazione, dei nostri pregiudizi razionalistici.

Si arriva così alla riconduzione del significato di un'espressione linguistica al suo uso entro il sistema dei comportamenti aperti e pubblici di una comunità umana, al riconoscimento di una molteplicità di modalità d'impiego degli strumenti linguistici, al ridimensionamento della funzione descrittiva che risulterà uno tra gli svariati possibili usi del linguaggio e non più

¹⁵⁸ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, sez. 202

¹⁵⁹ *Wittgenstein e il circolo di Vienna*, a cura di F. Waismann, La Nuova Italia ed., Firenze 1975, 144, cit. in A. Di CARRO, l. c., 320

¹⁶⁰ L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni filosofiche*, 1. 6

¹⁶¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, I, sez. 25

¹⁶² L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, sez. 505

¹⁶³ A. GARGANI, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Stampatori ed., Torino 1979, 11-13

¹⁶⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, I, sez. 654

¹⁶⁵ *Ibid.*, II, 295

la funzione privilegiata.¹⁶⁶

Seguire una regola, sottolinea Wittgenstein, è un processo che assomiglia a quello dell'obbedire a un comando. In questo processo siamo addestrati finché l'applicazione della regola diventa un'abitudine. Seguire una regola non si collega ad un'intenzione teorica, ma ad una prassi di vita; analogamente comprendere vuol dire "saper fare". Non è il ragionamento che sta al fondamento del gioco linguistico, ma un certo modo di agire. Il caso si struttura mediante il modello di una prassi regolata.¹⁶⁷

Esistono al fondamento del pensare, del credere, del dubitare certe proposizioni che assumono un ruolo assomigliante alla regola di un gioco. Queste proposizioni- *regole* della nostra lingua, rappresentano un sostrato si può dire "mitologico", pre-riflessivo.

Il contesto situazionale di un enunciato può essere ciò che è solo in quanto è compreso – o interpretato – in una certa maniera. La capacità di «seguire una regola» e la capacità di comunicare con altri parlanti e di comprenderli – sono due dimensioni inseparabili.¹⁶⁸ Le interpretazioni si situano in uno spazio sociale di ragioni.

Wittgenstein critica la concezione di Agostino sull'apprendimento del linguaggio da parte del bambino: «Agostino descrive l'apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire: come se possedesse una lingua, ma non questa. O anche: come se il bambino fosse già in grado di *pensare*, ma non ancora di parlare. E qui "pensare" vorrebbe dire qualcosa come: parlare a se stessi».¹⁶⁹ Per il nostro autore, il parlare non è una sorta di rappresentazione esteriore del flusso dei pensieri. Più tardi, questa intuizione acquisterà struttura argomentativa, nell'idea che la parola è proprio nel nostro uso che riceve il suo significato.¹⁷⁰

Se "si cambiano i giochi linguistici, si cambiano i concetti e, con i concetti, i significati delle parole."¹⁷¹ Dicevamo che solo all'interno di un gioco linguistico una parola ha un determinabile significato. Va da sé che solo all'interno di un determinato gioco linguistico possiamo porre la domanda sulla verità o sulla falsità di ciò che si dice e chiarire l'effettivo riferimento di realtà di un uso linguistico.¹⁷²

La filosofia deve trattare il fenomeno linguistico entro i suoi contesti di funzionalità ed entro le condizioni metodologiche che rendono facile la comprensione di un linguaggio pubblico e della sua dimensione sociale. Questo non vuol dire che l'intenzione di Wittgenstein era quella di ridurre completamente la filosofia al linguaggio.

Wittgenstein rifiuta un'interpretazione scienfista e logicizzante del linguaggio secondo cui i miti sarebbero i residui di una scienza primitiva; i riti, le cerimonie, anzi, hanno un significato impressionante. Le nostre rappresentazioni linguistiche sui miti, costituiscono un deposito di possibilità espressive della nostra cultura; «le raffigurazioni incorporate nel linguaggio che hanno un'affinità con il mito, non sono errori, ma decisamente importanti per la cultura. Noi parliamo del tempo che vola, della corrente degli eventi, del tempo che si arresta. Il modo in cui questi giri di frasi sono impiegati non ci crea maggiori problemi di

¹⁶⁶ *Ibid.*, 124

¹⁶⁷ L. WITTEGENSTEIN, *Ueber Gewissheit*, cit., sez.130, cit.in GARGANI, 27

¹⁶⁸ A. WELLMER, *Scetticismo nell'interpretazione*, in «Ermeneutica sociale», Padova, 2 (2001),11

¹⁶⁹ L. WITTEGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, sez.32, 26- 27

¹⁷⁰ A. GRILLO, *Per una genealogia della libertà. Il «Mistico» nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in «Filosofia e Mistica: itinerari di un progetto di ricerca», Roma 1997, 105

¹⁷¹ L. WITTEGENSTEIN, *Della certezza*, sez. 65

¹⁷² I. DALFERTH, art.cit., 514

quanto ce ne crei il parlare di parole che sono ‘sulla punta della lingua’».¹⁷³

Nelle “Note *sul* “*Ramo d’oro*” Wittgenstein combatte contro il pregiudizio essenzialistico che usa per tutti i casi osservati la teoria, la definizione e la giustificazione estremamente generali. L’uomo, essendo considerato un “*zeremonielles Tier*”, i suoi atti rituali, cerimoniali, non si lasciano spiegare attraverso opinioni, semplici convenzioni o teorie particolari. La pratica rituale e i giochi linguistici non si fondano su un certo limitato e particolare modo di pensare o vedere (immaginare) le cose.¹⁷⁴ Così come per la comprensione di una lingua non occorre padroneggiare necessariamente la sua semantica o struttura grammaticale, ma si richiede la comprensione di una forma di vita, nello stesso modo per intendere un rito, una cerimonia, un gioco, bisogna innanzitutto prendere in considerazione il modo di vivere.

L’evento che si descrive in un mito, o in un’altro tipo di scena primaria, dipende dalla elaborazione retrospettiva del suo significato. Il significato non dipende da una *storia esterna*: la proiezione di un significato lo conferisce l’uomo, a seconda dei suoi interessi presenti e attuali. Non sono i dati di una storia esterna che costituiscono il significato di un rituale o di una scena primaria. “Vi è una relazione di *intenzionalità*, cioè *una tendenza motivata da un significato*, tra gli interessi, gli eccitamenti presenti e attuali della nostra psiche e il senso rivestito dal mito, dal rituale, dalla scena primaria. Questo sistema di relazioni interne costituisce una vera e propria grammatica dell’intenzionalità psichica delle ripetizioni di una scena primaria.”¹⁷⁵

Nello stesso periodo del pensiero di Wittgenstein si osserva che il linguaggio e la conoscenza non traggono l’origine dalla riflessione (*Ueberlegung*)¹⁷⁶. Hanno l’origine nelle pratiche e negli usi del linguaggio entro una comunità, nelle regole che si creano nello strutturare il caso.¹⁷⁷ Nelle cerimonie o nei diversi riti (analogamente vale per i giochi linguistici), l’aspetto che impressiona e può darne un senso, non è la sua determinata origine storica. E il significato stesso, nella sua dimensione assolutamente interna, inerente al rito, che rende evidente l’idea dell’origine storica. La pratica solo determina e fonda il significato. Il senso dei nostri giochi trova il suo fondamento nella pratica stessa. In questo senso si può parlare di un permanente rinnovarsi nell’orientamento del conoscenza.¹⁷⁸

Quello che conta di più sono le connessioni concettuali che l’uomo riesce a fare e non le transizioni, trasformazioni sui dati. Sono le semplici “esperienze di pensiero” sui dati e non i rapporti utilitaristici nel riguardo del mondo. In questo senso è molto limitativo considerare la mentalità dei popoli primitivi, nei riguardi dei fenomeni naturali, insensata. A questi incontriamo un intreccio di empirico e magico che non è affatto contraddittorio.¹⁷⁹ La validità di una procedura si misura sul terreno operativo dei calcoli stessi. Essendo di una completezza relativa nell’ambito in cui si svolge, la prassi è tuttavia soddisfacente. “Alla prassi siamo rinviati anche nell’ambito della matematica dove l’enunciato «sì, ho capito» non si riferisce ad un fenomeno privato e inaccessibile della supposta comprensione, ma ad una disposizione ad eseguire e ripetere operazioni e calcoli”.¹⁸⁰

Interpretare o spiegare un fenomeno antropologico non può significare altro che sostituire un simbolo con un altro o una descrizione con un’altra, inventare un buon paragone

¹⁷³ A. GARGANI, cit., 132

¹⁷⁴ *Ibid.*, 80

¹⁷⁵ A. GARGANI, *Lo stupore e il caso*, Laterza ed., Roma-Bari 1985, 122- 123

¹⁷⁶ L. WITTGENSTEIN, *Sulla Certezza*, sezz.391 e 475

¹⁷⁷ A. GARGANI, *op.cit.*, 18

¹⁷⁸ *Ibid.*, 71

¹⁷⁹ *Ibid.*, 77

¹⁸⁰ A. GARGANI, *op.cit.*, 129

o una buona traduzione. Il senso, infatti, non è un *oggetto* nascosto che si tratta semplicemente di ‘scoprire’. Una interpretazione è buona non quando non *siamo in grado* di interpretare ulteriormente ma quando non lo facciamo e non avvertiamo il bisogno di farlo. Se il senso è l’ultima interpretazione, quella che non si interpreta, è solo perché tale interpretazione ci soddisfa, perché abbiamo (la sensazione di aver) compreso.¹⁸¹

Il sistema delle credenze del senso comune, le nostre assunzioni ordinarie relative all’esistenza degli oggetti esterni come anche delle relazioni spazio-temporali, rappresentano non i termini di una semplice operazione cognitiva, ma definiscono uno sfondo ereditato che si tramanda in forma inconscia dall’organizzazione sociale: «addirittura il pensiero che le cose stanno davvero così può non essere mai stato pensato».¹⁸² Non è la ragione o qualche presupposto infondato, la condizione delle forme del linguaggio e della conoscenza. La condizione sta effettivamente in un modo di agire che a sua volta è infondato.¹⁸³

Non era nel contesto di un solo particolare uso che Wittgenstein trattava il linguaggio. Lo vedeva in un senso molto largo, nelle sue possibilità differenti e alternative. E così che i concetti come pensiero, attività mentali e intellettuali si radicano profondamente nelle manifestazioni della nostra vita. Non rappresentano affatto una corrente che fluisce sotto la superficie di qualche attività.

Sono i fatti dell’esperienza quotidiana che costituiscono per così dire l’essenza di una regola, di un gioco. Questi fatti possiedono evidentemente una finalità ma non si spiegano attraverso queste. “Chiedere – Quest’oggetto è composto? – fuori di un determinato giuoco, è simile a ciò che fece una volta un ragazzo, il quale, dovendo indicare se i verbi di certe proposizioni fossero usati nella forma attiva o nella forma passiva, si rompeva il capo per stabilire se il verbo dormire significasse qualcosa di attivo o qualcosa di passivo.”¹⁸⁴ L’ispirazione tematica di quest’idea appartiene all’eredità fregeana: soltanto nel contesto della proposizione una parola ha significato. La logica non essendo possibile descriverla nel linguaggio, si manifesta soltanto nel suo uso.

§ 2. 3. Il religioso come “forma di vita” e “forma della vita”

Con la metodologia, analitica, Wittgenstein non intende cogliere essenze isolate le quali rispondono alle espressioni di tipo: «*questo* è semplicemente *quello*». Non si tratta di afferrare un’essenza astratta. In questo senso riprende il punto di vista di Goethe secondo il quale «*man suche nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre*».¹⁸⁵ Preferisce piuttosto un pensiero analogico, una procedura che si basa su ricostruzioni e comparazioni. Interpreta le conformazioni mitologiche e fantastiche del nostro linguaggio come possibilità morfologiche di espressione di una forma di vita. Queste rappresentano delle *living images*; immagini viventi della cultura e della storia umana. Non si può dire che rispecchiano delle strutture ideali o astratti, più profonde.

In un certo senso nel secondo periodo del suo pensiero, Wittgenstein tenta di annullare qualsiasi legame fra la ragione teoretica e la ragione pratica. La religione, considera, è una forma di vita (*eine Lebensform*). Io, mondo e linguaggio siamo, in un certo senso, una cosa sola. Parlare un linguaggio significa vedere il mondo in un certo modo, partecipare ad

¹⁸¹ *Ibid.*, 72- 73

¹⁸² L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, sez. 15 e 254

¹⁸³ *Ibid.*, sez. 110

¹⁸⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, sez. 47

¹⁸⁵ *Ibid.*, 134

una forma di vita. Sapere come usare questo linguaggio religioso significa conoscere Dio. «Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica. (Teologia come grammatica)».¹⁸⁶

Quando ci riferiamo alla vita interiore non si possono dare delle definizioni o descrizioni ostentativi ai suoi eventi. Esistono certe regole entro una conversazione, entro una forma di vita. Dobbiamo prestare attenzione al tipo di cose che queste regole permettono di dire sull'argomento. Il tipo di oggetto si manifesta nel genere di cose che si possono dire su di esso. E il caso anche della parola fondamentale «Dio»; Per capire il significato di questa parola, Wittgenstein ci traccia i limiti di una «teologia come grammatica». Questa rappresenta una attenta descrizione del modo in cui parliamo di Dio, quando dobbiamo farlo.¹⁸⁷

La nostra esistenza è intessuta di un repertorio di segni e gesti. L'uomo non ha un accesso immediato a sua propria mente. Non esiste un contatto non-linguistico con lo spirito. In questo senso si può dire che non si dà un rapporto col divino fuori dal contesto della nostra vita e del nostro linguaggio. Non esiste un'altra possibilità per noi tranne che rivolgerci al sistema dei segni che ci costituisce. La parola 'Dio' acquista significato dal modo in cui è legato il discorso a riguardo con quanto si fa e si dice nella nostra vita. E questo il terreno su cui si fondano per noi e acquistano significato, le parole fondamentali. Parlare di Dio possiamo considerarlo come una riflessione sul modo in cui la parola 'Dio' è usata nel contesto della nostra forma di vita. Alla domanda: come impariamo, originariamente, a parlare di Dio?, si possono dare soltanto delle descrizioni degli esempi invece di risposte. Questi soltanto aiuteranno capire come veniamo iniziati all'uso della parola 'Dio'. Essi riguardano l'attività come benedire e maledire, lodare, pentirsi, perdonare, etc.

«Una prova di Dio dovrebbe essere propriamente qualcosa per cui si possa persuadere dell'esistenza di Dio. Ma io penso che quei *credenti* che hanno fornito simili dimostrazioni hanno voluto analizzare e fondare la loro 'fede' con il loro intelletto, anche se loro stessi non sarebbero mai giunti alla fede mediante simili dimostrazioni. «*Persuadere qualcuno dell'esistenza di Dio*» sarebbe forse possibile mediante una certa educazione, formando la sua vita in un certo modo».¹⁸⁸

Accanto a quei gesti si può parlare di un complesso di originarie emissioni di significato. Riguardo alla molteplicità dei gesti, non esiste un'antecedenza o priorità del pensiero o della sensazione su di loro. «Battersi il petto, toccarsi lo sterno, aggrottare la fronte, versare lacrime, e innumerevoli altre espressioni fisiche, non sono più soggette al nostro arbitrio dell'unica possibile realizzazione dell'anima umana: quella di essere un uomo vivente. Considerare tali gesti significanti come se fossero 'meramente' arbitrari e convenzionali equivarrebbe ad accettare l'idea che l'anima, o la mente, potrebbero esistere in qualche forma più elevata dell'uomo vivente. Tali gesti *sono* le nostre particolari intenzioni o sensazioni. Non v'è ragione di insistere sul fatto che la credenza, il rimpianto, la gioia etc. sarebbero "in realtà" stati della mente, o che la fede andrebbe descritta più adeguatamente come uno stato della mente.»¹⁸⁹ Per esempio l'espressività del corpo umano non ha più bisogno di una giustificazione teorica, mentale. Nel caso dell'affermazione "Dio vive nei cieli", il suo significato ci diventa chiaro e comprensibile, solo osservando un uomo che esclama 'O Dio!' e volge lo sguardo al cielo.

E un pregiudizio considerare che le nostre reazioni in diversi contesti sono incomplete di significato e hanno bisogno di una «iniezione mentale o spirituale dall'interno». E il caso anche della fede e della speranza. Queste due dimensioni, sottolinea Wittgenstein,

¹⁸⁶ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino 1976, I, 373

¹⁸⁷ F. KERR, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana ed., Brescia 1992, 236

¹⁸⁸ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi ed., Milano 1980, 155, cit. in F. KERR, cit., 251

¹⁸⁹ *Ibid.*, 242

sono incorporate «in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita la vita umana».¹⁹⁰ Il grande rischio è quello di lasciarsi sopraffatto dal mito di un processo mentale che guarda alla fede come ad un processo interno e puramente spirituale.

Come abbiamo già specificato, le parole acquistano un senso in ciò che *facciamo* quando le usiamo. Usando parole astratte dal contesto dialogico di una comunità si crea una grande confusione. E quello che intende Wittgenstein quando scrive: «Nessuna confessione religiosa ha tanto peccato per abuso di espressioni metafisiche quanto la matematica».¹⁹¹ E' la stessa idea delle *Ricerche filosofiche* che insiste sul recuperare le parole e le frasi dalla loro applicazione metafisica, e prestare attenzione al linguaggio da cui provengono.¹⁹²

Per una riflessione teologica cristiana, dobbiamo tener conto delle pratiche, delle varie circostanze della vita che costituiscono prima di tutto un orizzonte di senso. Il «credere in Dio» acquista significato nella diversità di circostanza esistenziale: pratiche, speranze, virtù, etc. Non è il mettere in rapporto le parole con gli elementi della realtà metafisica, che queste acquistano significato. Ma nello svolgersi delle azioni e delle pratiche.

Analizzare e giustificare la fede alla luce di un fondamento esclusivamente razionale fallisce. Credere si impara vivendo. «La vita può educare a credere in Dio. Vi concorrono anche delle *esperienze*, non però visioni o altre esperienze dei sensi che ci mostrano 'l'esistenza di questo essere', ma, ad esempio, sofferenze di vario genere. Ed esse non ci indicano Dio come una sensazione ci indica un oggetto, e neppure ce lo fanno *congetturare*. Esperienze, pensieri, - la vita può imporci questo concetto.»¹⁹³

Nei suoi ultimi scritti Wittgenstein, *l'azione* come categoria acquista un ruolo fondamentale. Non avranno più né i sentimenti né la ragione questo ruolo. In conseguenza si porrà l'accento sugli elementi cerimoniali e simbolici della religione, in quanto questa dimensione non implica la necessaria mediazione del pensare e non rappresenta neanche un solo semplice stato interiore spirituale. L'autore cerca di smascherrare la spiegazione delle pratiche religiose dai pregiudizi metafisici idealistici. Al fondo della pratica religiosa non ci sono opinioni, teorie, credenze. Non sono generate da queste.

Seguendo questa linea di pensiero, il ruolo di Wittgenstein per l'antropologia religiosa è di un'enorme importanza. Mette in gioco una dimensione teologica che parte dal più profondo livello della natura umana. Una teologia che non parte più da ipotesi sulla divinità, ma come sottolinea Fergus Kerr, dal «luogo dove ci troviamo». Si tratta di una «teologia naturalizzata» indirizzata all'uomo rituale, cerimoniale che non riguarda i cosiddetti «solipsisti cerebrali».¹⁹⁴

Sul piano del pensiero religioso diventa dunque fondamentale il rapporto fra la riflessione e il suo presupposto di esperienza immediata. Questo rapporto molto spesso acquista un carattere anche di confronto.

La forma di vita diventa il luogo del culto rituale. Per Wittgenstein, come abbiamo detto, si trova una forma di vita solo all'interno di una mediazione del gioco linguistico. Il religioso può nascere nel contesto di un "gioco linguistico" dottrinale. È al livello della prassi che si costituisce un possibile senso. Alla luce di questo fondo si apre anche la dialettica tra fede e cultura, Dio e mondo, rivelazione e tradizione.

§ 3. La logica come preparazione all'etica. Il senso etico dell'attività filosofica

¹⁹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., II, 16

¹⁹¹ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi ed., Milano 1980, 16

¹⁹² L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., sez. 116

¹⁹³ Ibid., sez. 116

¹⁹⁴ F. KERR, op.cit., p.264

«L'etica [...] non può essere una scienza [...]. Ma 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»¹⁹⁵.

Secondo Wittgenstein esistono due teorie trascendentali: quella che riguarda la logica e quella dell'etica.¹⁹⁶ Rappresentano le condizioni trascendentali del mondo.¹⁹⁷ La logica e l'etica forniscono due possibili "metodi di proiezione" nel trovare il senso del mondo. Per quanto riguarda la logica, il senso del mondo è la sua forma inalterabile, cioè Dio. Invece per l'etica, il soggetto volontario.

In questo grande contesto s'inseriscono due aspetti particolarmente interessanti del misticismo in Wittgenstein: il solipsismo e il suo riferimento all'uomo che vive *nel* presente. Soprattutto i *Quaderni* esplicitano queste dimensioni. "Io sono il *mio* mondo" insieme con il "vivere in presente" rappresentano parti essenziali della felicità. Il senso della prima affermazione è un rifiuto dell'autore di considerarsi una parte del mondo piuttosto che un'altra. Un uomo che ha questa percezione non si identifica più con l'aspetto fisiologico o psicologico della vita. Il soggetto metafisico percepisce se stesso come identico all'intero mondo. La sua felicità o la sua tristezza rappresentano la felicità o la tristezza dell'intero mondo. E viceversa. Un tale soggetto è completamente distaccato dalla paura e dalla speranza.¹⁹⁸

In ciò che riguarda la filosofia, essa non s'interessa delle cause, delle sostanze. Insiste sul linguaggio stesso così come esso si dà, mettendo ordine sulla sua superficie formale. Il compito della filosofia diventa quindi far comparire il senso con procedure che vietano la rappresentazione oggettiva, le spiegazioni essenzialistiche, sostanzialistiche o causali. Il senso si deve mostrare chiaramente. Il fondamento, il profondo, non sono contenuti, dati di fatto, "problemi" filosofici. Per Wittgenstein, *il fondamentale, l'essenziale, è ciò che fa percepire di essere giunti ai confini del linguaggio*. La filosofia è appunto l'esperienza nel limite. Quest'esperienza è risolutiva, liberatoria, nel senso che porta alla dissoluzione dei problemi sciogliendo le trappole e i nodi linguistici in cui cade il pensiero.¹⁹⁹ La sua dimensione è questo, «mostrare il senso». Può essere considerato sia come un compito (*Aufgabe*), un esercizio etico, sia come una prova affettiva, (*Gefühl, aisthesis*), di un sentimento che non ha il tono dell'immediatezza o di una semplice passività. La filosofia è la dinamica della chiarificazione dei pensieri. Rappresenta un'attività di delucidazione e ordinazione dei propri pensieri, una terapeutica contro l'intero schematismo artificiale del pensiero. La filosofia è definita nel *Tractatus Tätigkeit* (attività), *Klärung* (rischiaramento), *Klarwerden* (chiarificarsi), *Erläuterung* (chiarificazione), e i verbi che convengono all'attività filosofica sono *zeigen, aufweisen, darstellen* (mostrare, esibire, presentare).²⁰⁰

¹⁹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 1976, 18-19

¹⁹⁶ *Tract.*, propp. 6.421, 6.13

¹⁹⁷ *Quaderni*, 24.7.16

¹⁹⁸ B. MCGUINNESS, *The mysticism of the Tractatus*, cit., p.318 "The present is enough for it, and any present is good enough, since all momentary states of the world (together with the thoughts of past and future that are present in each of them) are merely different actualizations of a set of possibilities, all of which are good".

¹⁹⁹ *Ibid.*, 12-13

²⁰⁰ S. BORUTTI, *Note su "Filosofia" di Wittgenstein*, in «Aut-Aut», 273 (1996), Firenze, 5

Già dall'inizio l'autore vuole stabilire un ordine proprio nel nostro uso del linguaggio; non si tratta di un ordine in sé. In questo caso sarebbe un dogmatismo.²⁰¹ La filosofia va considerata come un lavoro di ricomposizione e di riorganizzazione. Un lavoro sulla volontà, non sull'intelletto. Per questo s'inserisce nello spazio comune dell'etica e dell'estetica, contemporaneamente.²⁰²

Il misticismo del *Tractatus* si collega profondamente al rifiuto di una fondazione dell'etica. Nel *Tractatus* l'indicibilità portava all'identità fra etica e religione. Questa identità era la giustificazione ultima della posizione mistica. In ogni caso sembra possibile istituire una chiara connessione tra questi due elementi, ed è questa connessione ciò che si vuol qui sottolineare. La "trascendentalità" dell'etica, fondata sul "contingentismo", offriva al mondo un *sensu* e un *valore* non accidentali.

Wittgenstein non ha lo scopo di dare la definizione di una *nuova* etica. Ha l'intenzione di arrivare alla fonte da cui nascono tutte le possibili etiche. L'etica, in questo caso, sarebbe in senso vero e proprio un *sentire* che l'essere è. Sentire che quest'essere dà senso a tutto il reale. Data questa possibilità, nella conclusione della ricerca wittgensteiniana, l'etica diventa fondamentalmente un atteggiamento spirituale. Essa non è da confondere con una semplice indagine sociologica o psicologica. Non riguarda uno studio sul comportamento umano. Wittgenstein, attraverso la sua teoria dei limiti (del mondo e del linguaggio), ricordata precedentemente, fonda l'esigenza di un'etica mistico-religiosa: "l'etica è soprannaturale".²⁰³ Non riguarda un'attività di tipo morale con una giustificazione immanente.

Sotto un altro aspetto, oltre la sua apertura mistico-religiosa, l'etica diventa antropologica. I significati delle espressioni etiche possono essere compresi solo all'interno del contesto culturale, storico, in cui sono usate; nel complesso sistema di segni linguistici, di convenzioni, di regole, di cui fanno parte. Quindi non è più una ricerca a priori di carattere filosofico-speculativo.

Le sue proposizioni erano considerate insensate non perché non corrispondevano ai fatti, ma perché dal luogo proprio al linguaggio – il trascendentale, l'a priori – non aprivano direzioni verso il vero o il falso. Non ci possono essere eventi o accadimenti nell'etica. Come nella logica, nulla deve essere accidentale e si valutano le sue proposizioni come assolute. Lo stesso assoluto presente nelle proposizioni che limitano lo spazio logico: tautologia e contraddizione.²⁰⁴

Secondo Wittgenstein il discorso etico-religioso è «puro nonsenso», è un discorso in cui non si «dice» nulla, pur «esprimendosi» qualcosa. Le esperienze che il nostro autore ricorda nella *Conferenza*, sono esperienze prive di «senso» se si cerca di parlarne «al di là» del fatto semplicemente descritto. L'etica si caratterizza proprio per il voler «andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significante», esprime un fatto. Dunque è proprio la «mancanza di senso» l'«essenza peculiare» delle proposizioni etiche. E vero che l'etica e la religione non sono che un insieme di proposizioni insensate, ma questo non vuol dire che sono false.²⁰⁵

In altre parole, l'affermazione della trascendenza dell'etica corrisponde a quella della relatività della scienza naturale. Tutto quello che si può dire correttamente si riduce alle proposizioni descrittive. Ma queste restano comunque, al di qua dei problemi vitali. "E"

²⁰¹ P. DUBOIS, *Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine*, Klincksieck ed., Parigi 1972, 103

²⁰² Vedi *Tractatus*, prop. 6.421

²⁰³ *Ibid.*, 124

²⁰⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop.4.463

²⁰⁵ *Ibid.*, 125

l'irriducibilità di questi ultimi fatti a sancire la trascendenza dell'etica, ed è la loro essenzialità ad esigere la difesa di tale trascendenza.²⁰⁶ In questo senso, si può dire che la via dell'etica è assoluta: «sarebbe la via che *ciascuno*, vedendola, dovrebbe per *necessità logica* percorrere, o vergognarsi di non farlo»²⁰⁷. Invece, nessuna situazione empirica offre questa possibilità; ogni proposizione sensata può essere vera o falsa; rappresenta ciò che può accadere.²⁰⁸

§ 3. 1. L'esperienza di fede come «fenomeno originario». Il senso etico dell'attività filosofica

Wittgenstein descrive tre esperienze: l'esperienza di meravigliarsi dell'esistenza del mondo; di sentirsi assolutamente al sicuro, «sentirci sicuri nelle mani di Dio» e quella di sentirsi colpevoli. Secondo McGuinness,²⁰⁹ queste tre esperienze sono riconducibili alla relazione del soggetto con il mondo. La meraviglia verso l'esistenza del mondo significa guardarlo come un miracolo e non come un fatto banale. Essa è connessa anche al sentimento di inadeguatezza per l'esistenza, implicitamente per la coscienza della propria vita.

I termini che nel linguaggio etico sono assoluti (il buono in sé, il bello in sé, l'importante in sé), sono usati nel linguaggio sensato partendo sempre da una condizione, relativi ad un accadimento. Il sottofondo della meraviglia sensata: perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla. Etica guarda incondizionatamente la meraviglia per il mondo; così come «non possiamo immaginarci un mondo che ora è, e ora non è» e quindi «in questo senso, l'esserci del mondo non è empirico, perché non siamo in grado di pensare altrimenti», così la meraviglia per il mondo è come la meraviglia dell'inizio del filosofare, cioè *insensata*.²¹⁰

Nelle *Ricerche filosofiche*, al paragrafo 524, si sottolinea un fatto fondamentale: la meraviglia non è semplicemente ciò che suscita e risveglia le domande del filosofo, ma è proprio quella *risposta* che nessuna spiegazione scientifica o metafisica riesce a dare.

Vivere in armonia con il mondo non significa capire il suo segreto né rassegnarsi a sua insensatezza. Ma significa piuttosto sentire il suo mistero e quello della vita come “un dono che ci incanta e, insieme, ci sconcerta, e come un compito che ci è assegnato”.²¹¹ «Pregare è non chiedere che la vita abbia un senso, bensì pensare al senso della vita (*Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens*)»²¹².

Si può parlare di un circolo ermeneutico nella concezione di Wittgenstein, soprattutto quando lui tratta il fenomeno religioso. Il dato si dà nell'interpretazione e l'interpretazione è già contenuta nel dato. Di un originario assoluto non se ne può parlare. L'originario si manifesta, è messo in circolo, con la vita stessa. La vita è un permanente interpretare che non offre nessuna garanzia a qualche punto zero di partenza (per la conoscenza, per la riflessione). Sia che lo già precede oppure oltrepassa questo “punto-zero”, la vita sfugge a questo “mito illusorio”. Non possiamo afferrarla. L'originario ci precede, è da sempre e contemporaneamente ci si offre eternamente in maniera nuova.²¹³

²⁰⁶ C. SCILIRONI, cit., 400

²⁰⁷ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, cit., 11

²⁰⁸ A. Di CARRO, cit., 57

²⁰⁹ B. MCGUINNESS, *The Mysticism of the <Tractatus>*, 326- 328

²¹⁰ A. Di CARRO, *Linguaggio: filosofia e religione*, in «Hermeneutica», no.7 (1987), 57- 58

²¹¹ L. PERISSINOTTO, “Dio non rivela sé nel mondo”. *Linguaggio e rivelazione nel Tractatus di Wittgenstein*, in “Filosofia e Teologia”, no. 10 (1996), 528

²¹² L. WITTGENSTEIN, *Quaderni*, 11.6.16

²¹³ *Ibid.*, 139-140

La maggior parte delle osservazioni di Wittgenstein sulla religione hanno come tema principale la credenza religiosa. La domanda che se la pone insistentemente l'autore è quella su che cosa faccia di una credenza una credenza *religiosa*; se e in che misura una credenza religiosa sia una *credenza* e come e per quali motivi una credenza religiosa si differenzi dalle altre credenze, (da quelle scientifiche, da quelle che si chiamano «le nostre normali credenze quotidiane»).

L'interrogativo religioso è un aspetto sempre presente alla coscienza di Wittgenstein. Traccia i suoi confini entro tutti i scritti, proponendosi sempre in maniera nuova a seconda delle esigenze del momento. L'esistenza di Dio, il Dio giudice, il peccato, il cristianesimo, la fede religiosa si configurano in interrogativi, della stessa natura inquieta come in Pascal e Kierkegaard.

Oltre la maniera psicologica ed esistenziale nel trattare l'esperienza religiosa, Wittgenstein mette in gioco anche il metodo antropologico per analizzare il fenomeno religioso più complessivamente. Nel *Tractatus* parlava sull'insensatezza delle proposizioni su Dio, sul bene o sul male, di quelle che riguardano il senso della vita, il valore, etc. Più tardi la concezione avrà un'altra configurazione. Si parlerà di un'azione rituale a cui si darà una priorità rispetto al pensiero e al discorso strettamente teologico. Perché è molto più vicino all'atto di fede e dell'esperienza religiosa. E il motivo per cui, Wittgenstein si sforzava di concepire una fede senza fondamento (*Grundlose Glaube*), senza spiegazioni razionali. Questa fede, secondo lui, si mostrerebbe solo nel rito e nei miti.²¹⁴ La fede e l'esperienza religiosa rappresentano il presupposto insuperabile del discorso teologico. Non essendo una dottrina, la religione ci appare come un modo di esistere. E il motivo per cui la dimensione mistica si mostra nell'agire. L'attività rappresenta "la fonte primitiva del senso".²¹⁵ L'agire, addirittura l'istinto spesso, la reazione, danno senso alla fede, al discorso teologico. Tutto questo avviene ad un livello pre-linguistico e pre-razionale.

Pur' con tutte le sue trasformazioni, la concezione religiosa del filosofo resta una costante del suo pensiero. Soprattutto l'idea di Dio è un tema permanente che attraversa dubbi, paure, conflitti interiori, che non conosce una conclusione. La credenza religiosa presuppone la problematica del senso della vita. [...] «credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Credere in un Dio vuol dire che i fatti del mondo non sono poi tutto. Credere in un Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso».

Dio è identificato con il senso della vita: «Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio»; «Pregare è pensare al senso della vita». Nel *Tractatus*, riferendosi a Dio dice: «Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, avviene come avviene; in esso non c'è alcun valore – e se ci fosse non avrebbe alcun valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere – così, poiché ogni accadere e ogni essere-così, è casuale. Ciò che lo rende non casuale non può trovarsi nel mondo, perché sarebbe a sua volta casuale. Deve trovarsi fuori del mondo»²¹⁶

Il senso della vita e del mondo, Wittgenstein lo cerca al di fuori della logica. "Io so che nel mondo [...] è problematico qualcosa che chiamiamo il suo senso"²¹⁷ Questo senso del mondo dunque lo chiama Dio. Dio solo dà senso alla vita, per cui «pregare è pensare al senso della vita». Il senso della vita è come tutte le cose stanno: "Dio è come tutte le cose stanno"²¹⁸ Implicitamente Dio è anche la *volontà* che tutte le cose stiano così. Per questo motivo appare

²¹⁴ *Ibid.*, 114.

²¹⁵ *Ibid.*, 130.

²¹⁶ *Tract.*, prop. 6.41

²¹⁷ *Quaderni*, 11.6.16

²¹⁸ *Ibid.*, 1.8.16

anche la nostra sensazione che il senso della vita ci sfugge; abbiamo permanentemente la coscienza di dipendere ad una volontà estranea. La norma etica diventa il vivere in armonia con la volontà dalla quale mi sento dipendente: “Ciò vuol dire: «Io faccio la volontà di Dio»”²¹⁹

Il senso di dipendenza dell'uomo ad una volontà estranea, insieme al senso di meraviglia per l'esistenza del mondo, rappresentano le due esperienze per eccellenza del religioso. Oltre il mondo dei fatti, c'è il “mistico”. «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta domanda alcuna; e appunto questa è la risposta»²²⁰. L'impulso mistico è in relazione alla «mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza».

Ci sono varie ragioni, secondo Wittgenstein, e molti modi differenti di giustificare una credenza. Credere in qualcosa può significare molte cose. I criteri in base a cui decidiamo che qualcuno crede (o non crede) in qualcosa e in che cosa egli crede, (o non crede), sono differenti.

La redenzione dell'uomo comincia dal vivere nella fede che offre certezza. «Se devo essere veramente redento, - allora ho bisogno di certezza – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa certezza è la fede». Questa fede, non ha bisogno di parole per essere espressa; essa «è fede in ciò di cui ha bisogno il mio *cuore*, la mia *anima*, non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto»; con questo vuole dire che «soltanto l'amore può credere alla resurrezione»²²¹. Le parole di Wittgenstein riflettono un'incondizionata adesione al cristianesimo.²²²

L'autore, abbiamo visto prima, parla nelle *Ricerche filosofiche* della teologia come di una grammatica. La grammatica del linguaggio religioso. Questo rappresenta una forma di vita. (Radicalmente diversa era la concezione di Wittgenstein a riguardo della forma di vita, a quella di Schlick che considerava la forma di vita religiosa solo una fase infantile, primario, nello sviluppo dell'umanità. In questo senso il nostro autore non entra nella categoria concettuale positivista).

Così come la teologia sta alla credenza religiosa, ugualmente si rapporta la grammatica al linguaggio. La grammatica del linguaggio rivela la sua struttura logica. E inconcepibile l'esistenza separata del linguaggio dalla grammatica. Eppure non si identificano. Analogamente se non ci fosse la credenza religiosa non ci sarebbe alcun argomento in teologia, anche se le due cose non possiamo considerarle identiche. La grammatica mostra che cosa ha o non ha senso dire in un linguaggio: la teologia mostra che cosa ha o non ha senso dire in religione. E in questo senso si dice che il teologo è un «grammatico». Essere grammatico di un linguaggio, è fondamentale capire questo linguaggio. Capire un linguaggio significa vivere una determinata vita. E la condizione essenziale. Se no, il discorso è in vano e diventa non-senso. «Il linguaggio va in vacanza».²²³

Non sono le stesse immagini che fondano il proprio senso. Queste immagini non sono razionalmente fondabili. Stabiliscono soltanto quello che può valere come una spiegazione o fondazione all'interno dell'orizzonte della religione. In più, confutarli o contraddirli è impossibile. Le immagini che io accetto, *per me*, determineranno quali sono le domande che mi porrò e come risponderò ad esse. Un altro che segue immagini diverse avrà

²¹⁹ *Ibid.*, 8.7.16

²²⁰ *Tract.*, prop. 6.52

²²¹ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., 68

²²² R. PITITTO, cit., 157

²²³ D. ANTISERI, cit., 226- 227

altre domande e altre risposte.²²⁴

§ 3. 2. L'atteggiamento religioso

Per Wittgenstein la religione è un certo atteggiamento nei confronti della vita. Sostanzialmente è etica. Considerava la vita come un severo senso del dovere. Per questo motivo considerava anche il *Tractatus logico-philosophicus* come un trattato di etica, dandogli una caratteristica nettamente religiosa.

L'unico modo di trattare adeguatamente il tema etico- religioso è quello di «descrivere» particolari esperienze personali, in modo che «attraverso» esse, appaia all'ascoltatore un «senso» che le parole per sé non sono in grado di esprimere. La questione etico- religiosa riguarda un aspetto del tutto personale, descrivendo esperienze strettamente individuali.²²⁵

Il primo nostro atteggiamento etico è quello quando ci mettiamo di fronte all'essere, meravigliandoci per l'esistenza del mondo. In termini religiosi espresso, sarebbe, “vedere il mondo come un miracolo”. Per questa motivo, per parte sua, la religione rappresenta l'atteggiamento spirituale totale dell'uomo verso il mondo. “Etica e religione nascono dalla stessa fonte, dallo stesso «sentire» che c'è qualcosa di inspiegabile che però spiega tutto. Etica e religione sono la stessa cosa perché comune è la loro origine, unico l'«atteggiamento spirituale» che esse implicano, semmai la differenza può avvenire solo a livello di «linguaggio», cioè solo nel momento in cui l'uomo cerca di «razionalizzare», di «teorizzare» quell'unico atteggiamento.”²²⁶

L'esperienza di sentirsi al sicuro comunque stiano le cose è un'esperienza (stato d'animo) tipicamente etico- religiosa. Le parole “Sono al sicuro, nulla può recarmi danno, qualsiasi cosa accada”, sono menzionate da Wittgenstein nella *Conferenza sull'etica* del novembre 1929, come un esempio di una esperienza che riguarda non il *come* del mondo, ma il suo senso: *das Höhere*. Questa sicurezza avviene quando siamo consapevoli che il senso del mondo è fuori di esso. La rovina comincia quando l'uomo si costruisce idoli, sostituendo ciò che è più alto, Dio. E la stessa esperienza del «sentirsi sicuri nelle mani di Dio» oppure quella descritta nel Salmo 23: “Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché tu sei con me. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza”.²²⁷

Esiste un'unica possibilità per diventare liberi, felici ed indipendenti: accettare pienamente e senza nessuna riserva, la fattualità elementare del mondo. Dio, in questo senso è l'inevitabile, il destino, la fattualità dei fatti. Essere capace desiderare e volere il bene, rappresenta esattamente quello che Schopenhauer chiama il *non volere*. “Solo in un modo posso rendermi indipendente dal mondo – e dunque, in un certo senso, dominarlo -: rinunciando a influire sugli eventi”²²⁸. Si acquista la libertà appunto in una coscienza sottomessa.

In nessun modo si può influire sul mondo: i fatti sono fatti. Ma una “buona coscienza” si acquista tramite una visione chiara su cosa significa il senso del mondo (della vita): questo vuol dire già pregare a Dio.

²²⁴ I. DALFERTH, *Teologia fenomenologica? Riflessioni in relazione a Heidegger e a Wittgenstein*, in «Filosofia e teologia», 10 (1996), 510- 511

²²⁵ *Ibid.*, 127

²²⁶ *Ibid.*, 132- 133

²²⁷ *Ibid.*, 524- 525

²²⁸ *Quaderni*, 11.6.16.

La credenza religiosa è anche una regola attorno a cui si ordina l'intera vita di un uomo. In essa sono depositate le immagini mediante cui un uomo si rappresenta e interpreta i movimenti della sua esistenza.

“Se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare “animali” quali nutrirsi, ecc., ecc., ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare “rituali”. [...] Piuttosto la caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, benché un'opinione – una credenza – possa anche essere rituale, appartenere al rito”.²²⁹ “Nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia”²³⁰.

La ricerca della verità, il bisogno di una certezza, rappresentavano un senso indiscutibile per lui. Pur con tutte le paure e i dubbi, le sue scelte esistenziali sono radicali. Le sue domande iniziali non troveranno risposta definitiva. C'è un continuo riproporsi dello stesso interrogativo fondamentale, sotto due diversi aspetti: nei scritti a carattere personale, esplicitamente, mentre nelle altre opere rimane sullo sfondo. Dai *Diari segreti* ai *Quaderni 1914-1916* fino ai *Pensieri diversi*, passando attraverso le *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, incontriamo uno spazio tipico dell'interrogare religioso, spesso con accenti di invocazione.

Per quanto riguarda la religione cristiana è convinto che «è solo per colui che ha estremo bisogno di aiuto e dunque solo per chi prova un estremo sconforto [...]. La fede cristiana – così io penso – è il rifugiarsi in questo *supremo* bisogno d'aiuto». L'apertura a Dio lo porterà anche a quella verso gli altri, perché «lo sconforto più grande è quello di un uomo che si sente perduto»²³¹. Osserviamo che l'orientamento della sua esistenza è profondamente religioso.

E convinto che «il cristianesimo è l'unica via *sicura* per la felicità. “Ma che succede, - si domanda -, se si rifiuta quel tipo di felicità?! Non sarebbe meglio andare tristemente alla deriva nella lotta senza speranza contro il mondo esterno? Ma una vita del genere è priva di senso. E perché non condurre una vita senza senso? E indegno? Come si accorda questo con il punto di vista rigorosamente solipsistico? Ma che cosa devo fare affinché la mia vita non vada sprecata? Devo sempre essere cosciente dello spirito, esserne sempre cosciente”²³². Le parole tradiscono una sete immensa di certezza e senso per la sua vita che spesso la sentiva andando in rovina. «Continuo a vivere nel peccato, cioè sono infelice. Sono seccato e senza gioia. Vivo in discordia con tutti quelli che mi attorniano»²³³. Eppure la presenza e l'aiuto di Dio l'ha già sperimentata, motivo per cui si confida nuovamente in Lui. La ricerca non cessa: «Dio, dammi l'energia, la forza interiore di affrontare le pene dell'anima»²³⁴. Queste invocazioni le ritroviamo spesso in Wittgenstein. Sono delle espressioni frequenti nei *Diari segreti* che lo accompagnano nei momenti di solitudine e angoscia; sono queste appunto la misura della sua fede.

Nelle pagine dei *Diari segreti* incontriamo un Wittgenstein inquieto e tormentato, incapace di entrare in rapporto con gli altri. Nell'invocazione a Dio trova la forza per andare avanti, resistendo all'idea del suicidio, idea che spesso lo pervade. «L'uomo ha bisogno soltanto di Dio»;²³⁵ per chiede che sia fatta la sua volontà, prega Dio che rimanga sempre con lui, gli conceda la ragione e la forza, lo illumini e lo aiuti. E consapevole del bisogno che ha di

²²⁹ L. WITTGENSTEIN, *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer*, Adelphi ed., Milano 2000, 26- 27

²³⁰ *Ibid.*, 31

²³¹ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 89- 90

²³² L. WITTGENSTEIN, *Diari segreti*, 88- 89

²³³ *Ibid.*, 118

²³⁴ *Ibid.*, 118

²³⁵ L. WITTGENSTEIN, *Diari segreti*, Bari 1967, 112

Dio e lo afferma senza nessuna esitazione; sa di essere un 'infelice disgraziato', un "verme", ma contemporaneamente spera nell'aiuto di Dio per diventare un uomo nuovo e assumere una condizione 'decente'.²³⁶ La sua speranza si fonda sulla massima fiducia nel Dio che è amore e 'tutto è nelle sue mani'.²³⁷

L'orizzonte che si apre tramite la fede rappresenta la fine del dubbio. Per questo motivo, "la saggezza è qualcosa di freddo e, perciò, di stupido. La fede, invece, è una passione".²³⁸ "Mi viene da pensare, afferma Wittgenstein, che una fede religiosa possa essere solo qualcosa come un appassionato decidersi per un sistema di riferimento. Dunque benché sia una *fede*, è anche un modo di vivere, di giudicare la vita. E un modo appassionato di adottare una certa concezione".²³⁹ La fede convive col dubbio, per cui il suo valore consiste nella capacità di istruire. Il destino della fede religiosa si gioca appunto a questo livello: «E come se qualcuno mi mostrasse, da un lato, la mia condizione disperata, dall'altro mi offrisse uno strumento di salvezza fino a che, spontaneamente o comunque certo senza esser preso per mano dall'*istruttore*, io mi precipiti su di esso e lo afferri». ²⁴⁰ La fede è come un rischio e un abbandono nelle mani di qualcuno che non si vede. E una prova che l'autore accetta integralmente.

§ 3. 3. La comunicabilità dell'esperienza religiosa

L'uso linguistico religioso è diverso da quello del linguaggio ordinario e della scienza. Ha una sua specificità, costituendosi nella fede religiosa come in *una forma di vita regolata da immagini*.

Senza una fede nel senso di una forma di vita praticata e del suo gioco linguistico, è inconcepibile una teologia. E' il motivo per il quale la tesi di una "teologia come grammatica" implica necessariamente una fede religiosa.

Abbiamo visto come la famosa idea della "teologia come grammatica" rappresentava una vera epistemologia teologica di Wittgenstein. Era marcata da un duplice riferimento: all'essenza della credenza religiosa e del vissuto religioso. Possiamo dire che si tratta di una teologia «della parola» in quanto rappresenta la grammatica della credenza religiosa, e di una parola «della teologia» in quanto grammatica del vissuto religioso. Restano indiscutibili l'assoluta trascendenza del senso e l'irriducibilità dell'esperienza di fede. Ecco perché parlare di una teologia della parola e di una parola della teologia è possibile solo all'interno di una forma di vita, come il loro terreno originario.

Questa fede religiosa non è una disposizione teorica nei confronti della realtà. Piuttosto si articola mediante l'uso di immagini, metafore, storie e racconti. E un atteggiamento di vita che si esprime nel linguaggio narrativo e simbolico.²⁴¹

Gli atti religiosi o la vita religiosa in genere possono essere spiegati ma non del tutto. Resta sempre una zona che non si lascia esplorare. Dagli atti religiosi del re-sacerdote (ricordato nei commenti di Wittgenstein sul "Ramo d'oro" di Frazer) fino all'atto di confessare i propri peccati, abbiamo a che fare con dimensioni e pratiche che non conoscono una spiegazione esauriente. Si tratta della stessa specie, in essenza, di atti per eccellenza religiosi. "Come poteva il fuoco o la somiglianza del fuoco con il sole non impressionare lo

²³⁶ *Ibid.*, 113

²³⁷ *Ibid.*, 88, 97, 101

²³⁸ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., 107

²³⁹ *Ibid.*, 120

²⁴⁰ *Ibid.*, 120

²⁴¹ *Ibid.*, 515

spirito umano al suo risveglio? Ma non “perché non è in grado di spiegarselo” (l’ottusa superstizione della nostra epoca): forse che la cosa diventa meno impressionante dopo una «spiegazione»?»²⁴²

La fede religiosa consiste nell’uso di una immagine o di una specifica serie di immagini. Queste rappresentano il *medium* in cui la fede religiosa si esprime e si manifesta. Il linguaggio religioso è linguaggio di immagini e la fede religiosa è una vita che, nel suo agire, nei suoi valori e giudizi, si orienta sulle immagini di una religione.

Le immagini di una religione non descrivono, ma orientano soltanto il senso. Per esempio quella del Giudizio Universale o di Dio come padre hanno la funzione di regolare la vita, il pensiero e il comportamento dei credenti. Si acquistano dai primi anni di vita e si presentano come “regole di vita rivestite in immagini”.²⁴³ È importante quel che fanno e non quello che dicono. Il loro valore non sta nel contenuto semantico e nelle implicazioni teoretiche, ma nella funzione di orientamento di senso per coloro che le usano. Chi dice, nella situazione immaginata «Ci sarà un Giudizio Finale», non vuole descrivere un evento futuro, ma “espone la regola attorno a cui si ordina l’intera sua vita e in base a cui si rappresenta e interpreta i movimenti della sua esistenza”.²⁴⁴

Le immagini di una religione implicano l’adesione totale dell’uomo quando le segue. Servono dunque come orientamento, ma, questo avviene tramite una fede completa, non parziale o sperimentale. Queste immagini non cambiano facilmente e non sono come le ipotesi scientifiche. Esprimono piuttosto certezze fondamentali per cui l’uomo rischia la sua vita. Certezza per cui può cambiare radicalmente la sua vita. Non rappresentano affermazioni dottrinali, ma hanno il ruolo di guide pratiche nella condotta del credente.²⁴⁵

Le immagini religiose non sono sostituibili, né si possono scambiare. Nell’usarli è richiesta l’educazione. L’uso di una immagine si impara.²⁴⁶

La riflessione teologica si realizza come descrizione di una prassi religiosa effettiva. Le asserzioni teologiche formulano ipoteticamente le regole che credono di aver osservato e scoperto nell’uso delle immagini di una religione. Per questo motivo sono soltanto provvisorie, e valgono finché non saranno contraddette dalla prassi tipica e della comunità di fede. Questa prassi è un gioco linguistico giocato, il ‘fenomeno originario’ che non ha bisogno di ulteriore spiegazione.²⁴⁷

L’agire infondato costituisce l’uomo proprio nella sua umanità. È chiaro che l’interpretazione è un segno di perdita, di un distacco dall’immediatezza del senso. Dove si precipita l’interpretazione e la coscienza riflessa, là avviene anche una perdita originaria del senso. Altrettanto, è vero che l’uomo può essere considerato non solo un “animale cerimoniale” ma anche un “animale interpretante”; aperto al senso, alla propria determinazione nel superamento del contingente.²⁴⁸

I concetti come ‘credenza religiosa’, ‘fede’, o ‘dogma’, culminano sempre in una forma di vita. Non sono affatto, conoscenze ipotetiche.

Dio trascende il mondo in quanto è il suo senso. Il mondo peraltro è intrascendibile. In questo senso si può dire che in Wittgenstein il discorso teologico diventa apofatico. Dio resta necessariamente nella sfera del non dicibile, del silenzio. Tutto quello che si può dire su

²⁴² L. WITTGENSTEIN, *Note sul ‘Ramo d’oro’ di Frazer*, Adelphi ed., Milano 2000, 25

²⁴³ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Milano 1980, 62

²⁴⁴ L. PERISSINOTTO, *Etica e religione. La prospettiva ‘antiriduzionistica’ di Ludwig Wittgenstein*, in «Filosofia e teologia», 1 (1996), 106

²⁴⁵ *Ibid.*, 511

²⁴⁶ *Ibid.*, 512

²⁴⁷ *Ibid.*, 518

²⁴⁸ *Ibid.*, 113-114

di Lui, riguarda solo la Sua assoluta alterità. Il discorso teologico è necessariamente apofatico, perché, se il senso del mondo, Dio, trascende il mondo, e il mondo peraltro è intrascendibile, Dio resta necessariamente nel non dicibile, nel silenzio, e ciò che su di lui può venir detto è soltanto la sua assoluta alterità; la seconda, che la forma eminente di confessione della fede, l'unica universale, è la confessione dei propri peccati.²⁴⁹

In Wittgenstein, si apre costantemente uno spazio per l'invocazione: "di Dio non si può parlare, ma interrogandolo, lo si può invocare. Solo dopo averlo invocato sarà, forse, possibile parlare di lui. L'invocazione, che segue all'interrogazione, costituisce lo spazio religioso possibile ed è perciò, pienamente significativa".²⁵⁰

Pur riconoscendo le esperienze che portano a Dio, parlare su di Lui diventa impossibile. Il nostro discorso di natura etica e religiosa «non può formularsi»²⁵¹. Il fondo e la condizione dell'esprimibile, in realtà sta nella dimensione mistica dell'inespresso, del silenzio della parola, dell'indescrivibile.²⁵²

Il fatto che Dio non rivela sé nel mondo significa che il senso del mondo non è nel mondo, in qualche suo aspetto o configurazione. Il senso non si trova in nessuno dei fatti in cui il mondo si divide, ma è "fuori di esso (*außerhalb ihrer*)"²⁵³; le proposizioni che descrivono il mondo, i fatti che in esso accadono, non ci dicono nulla del senso del mondo e della vita. "Tutte le proposizioni sono di pari valore (*gleichwertig*), equivalenti. Non vi sono proposizioni che, in qualsiasi senso assoluto, siano sublimi, importanti o banali".²⁵⁴

Alla domanda che appare nei *Quaderni* su Dio e il fine della vita, risponde nella sua *Conferenza sull'etica*: "Ora, di fronte ad una tale asserzione, io vedo subito chiaro, come in un lampo di luce, non solo che nessuna descrizione pensabile sarebbe adatta a descrivere ciò che io intendo per valore assoluto, ma anche che respingerei ogni descrizione significativa che chiunque potesse eventualmente suggerire, ab initio, sulla base del suo significato. Cioè, voglio dire: vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significativo. La mia tendenza, e io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. 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. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo".²⁵⁵

L'etica è una verità che si testimonia; non è una verità che ha bisogno di argomentazione o di dimostrazioni. Nello stesso modo come per la religione anche nel caso dell'etica essenziale non è il parlare. «Io posso immaginarmi molto bene una religione in cui non vi siano dottrine, in cui, quindi, non si parli. L'essenza della religione evidentemente può

²⁴⁹ C. SCILIRONI, cit., 411- 412

²⁵⁰ R. PITITTO, cit., 150- 152

²⁵¹ *Tract.*, prop. 6. 421

²⁵² *Quaderni*, vedi 20.11.14 e 8.12.14

²⁵³ *Tract.*, prop. 6.41

²⁵⁴ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi ed., Milano 1967, 9- 10, cit. in L. PERISSINOTTO, «Dio non rivela sé nel mondo». *Linguaggio e rivelazione nel Tractatus di Wittgenstein*, in «Filosofia e Teologia», 10 (1996), 523

²⁵⁵ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it., Milano 1967, 18 - 19, cit. in D. ANTISERI, 223

non aver nulla a che fare con il fatto che si parli, o piuttosto: se si parla, è questo stesso una componente dell'atto religioso e non una teoria. E quindi non importa se le parole sono vere o false o insensate»²⁵⁶.

Il fatto che il discorso sull'etica è insensato, appartiene alla sua essenza. Da qui, si osserva che anche la religione sul piano etico trova espressione.

L'indicibile secondo Wittgenstein si afferra rappresentando chiaramente il dicibile. Nell'etica e nella religione però, sembra prevalere "l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio".²⁵⁷ A sua volta, il fatto che vi sia il linguaggio non è qualcosa che può essere detto, espresso. L'essere del linguaggio è inesprimibile così come anche l'essere del mondo.²⁵⁸

Siccome il senso del mondo è un senso etico, in quanto questo risulta indicibile, si può dire che il senso del mondo è religioso. La possibilità di distinguere tra etica e religione è connessa alla possibilità di «parlare» di esse. Quando si nega invece questa possibilità, etica e religione si identificano in ciò che è più alto, cioè nel mistico.²⁵⁹

§ 4. Conclusione

“La lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non-comunicabile.”²⁶⁰

“L'intuizione del mondo *sub specie aeternitatis* fonda la consapevolezza della “miseria” di questa totalità. E allora soltanto essa diviene formalizzabile- formulabile-agibile.”²⁶¹

L'appartenenza alla tradizione religiosa ebraica di Wittgenstein si può dire che trova la sua espressione appunto al confine fra teologia e linguistica. La piena rivelatività del linguaggio si collega alla sua misteriosa e ineffabile natura. La rivelatività linguistica è strettamente legata alla rivelazione nella teologia. La rivelazione trova il suo senso nel fatto che l'uomo può attraverso il linguaggio rivelare l'esistente ma non anche il linguaggio stesso. Il mondo è visto attraverso il linguaggio ma il linguaggio non si vede.²⁶² La lingua afferma l'essenza spirituale dell'uomo nel non-comunicabile. “La concezione borghese della lingua... dice che il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo. Mentre l'altra teoria non conosce alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione. Essa dice: nel nome l'essere spirituale dell'uomo *si comunica a Dio*”.²⁶³

Il nuovo modo di trattare la filosofia per Wittgenstein, partendo dal disincanto delle sue mitologie e illusioni, apre la strada verso una procedura non più teorica, basata su

²⁵⁶ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi ed., Milano 1967, 27

²⁵⁷ *Ibid.*, 530 - 531

²⁵⁸ *Ibid.*, 531

²⁵⁹ S. MARINI, *La “Conferenza sull'etica” di Wittgenstein, l. c.*, 130

²⁶⁰ Cfr. W. BENJAMIN, *Sulla lingua, Scritti 1910 - 1918*, Einaudi ed., Torino 1982, 192

²⁶¹ Cfr. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli ed., Milano 1982, 98

²⁶² “Questa invisibilità del rivelante in ciò che rivela è la parola di Dio, è la rivelazione”, Cfr. A. Di CARRO, *Linguaggio: filosofia e religione*, in *Hermeneutica*, Urbino, 87, 7, 61

²⁶³ W. BENJAMIN, *Sulla lingua. Scritti 1910 - 1918*, Einaudi ed., Torino 1982, 180

argomentazioni logicizzanti, ma piuttosto ad una che guarda alla filosofia come ad *una cura*. Questa cura viene ad affrontare la problematica dei disagi intellettuali, dei crampi mentali. Il lavoro filosofico non è più una scienza, ma diventa un'attività di chiarificazione linguistica e concettuale.

Prendiamo l'esempio in questo senso dei *mega-termini* che l'autore definisce i super-concetti (*Über-Begriffen*). Sono la «mente», «linguaggio», «mondo», «numero», «giuoco». Con il loro aiuto, l'uomo nel cercare una stabilità e sicurezza cerca di imporre ossessivamente un super-ordine (*Über-Ordnung*) alla realtà.²⁶⁴ In più della garanzia di sicurezza, tramite la loro mediazione si alimenta anche il desiderio di trovare la parola liberatrice, *das erlösende Wort*, la parola magica, la parola chiave: «Ich suche nach dem Zauberwort» (*io cerco la parola magica*). L'espressione *das erlösende Wort*, Wittgenstein la usa durante le conversazioni con i membri del Circolo di Vienna per designare quell'espressione che crea la sensazione di non dover più domandare, di non dover più cercare. Il concetto è di origine goetheana. Lo troviamo nel poema *Die Metamorphose der Pflanzen*: «O könnt'ich dir liebliche Freundin / Überliefern sogleich glücklich das lösende Wort» (*Oh, potessi trasmetterti subito, dolce amica, la parola liberatrice*). Abbiamo a che fare con una parola onnicomprensiva, liberatrice, che raccoglie e unifica una varietà di pratiche essenzialmente distinte fra di loro.

Wittgenstein pone in discussione non solo la possibilità d'una «metafisica dogmatica» nel senso di Kant, ma anche la possibilità d'una filosofia trascendentale scientifica come gnoseologia. Questi tipi di pensiero filosofico parlano a partire da due aspetti differenti, della medesima cosa: delle condizioni di possibilità del discorso che rappresentano insieme condizioni di possibilità degli oggetti del discorso. Ma, secondo Wittgenstein, della struttura intima o «forma logica» identica nel linguaggio e nel mondo, che sono le condizioni trascendentali – non si può *per definitionem* «parlare». Egli ammonisce il suo interlocutore ideale a non pensare o parlare, ma a guardare: «denk nicht, aber schau!».

Secondo Wittgenstein è nel nostro linguaggio che risiedono le inquietudini e i disagi mentali, chiamati *problemi filosofici*. Questi problemi non vanno *risolti*, bensì *dissolti* tramite una terapia linguistica.

La filosofia mostra il *fine del linguaggio* nella figura etica del silenzio. Voler oltrepassare i limiti del nostro intelletto coincide con voler sempre vedere oltre. Non è un compito irrealizzabile dato che l'esperienza del limite implica la paradossale condizione umana di appartenere già ad un originario orizzonte di senso.

In Wittgenstein incontriamo la stessa differenza come in Kierkegaard fra le verità che si dimostrano e le verità che si testimoniano. Le ultime rappresentano gli ideali per i quali si può vivere o morire. Non richiedono maestri, ma, soltanto dei testimoni. Per questo motivo, il linguaggio di Wittgenstein è quello di una fede autentica, non espressa in parole.

La malattia di un'epoca si può curare solo con un cambiamento nel modo di vivere degli esseri umani. Un mutamento nel loro modo di pensare e vivere. Senza nessun'altra artificiosità. I problemi della vita e quelle della filosofia hanno grammatiche «fra loro connesse» dato dal fatto che le soluzioni degli uni e degli altri hanno la stessa forma. Si vuole dire con questo che i loro problemi sono risolti quando scompaiono. Alle risposte, ugualmente, si perviene quando non ci sono più questioni.

Lungo tutto il tragitto che parte dal *Tractatus* arrivando alle *Ricerche* si configura lo spazio per una revisione del rapporto con il senso della mistica. Si passa da una mistica

²⁶⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, I. c., I parte, § 97

«negativa» del silenzio ad una mistica della *relazione* tra forma di vita e gioco linguistico; da una mistica del intelletto puro a quella del rapporto tra prassi e teoria.

Il fatto che Wittgenstein non ha dato una figura precisa alla forma del significato, non possiamo considerarlo come un limite o un fallimento, come pensavano gli empiristi logici. Al contrario si tratta di una profonda e costante convinzione di Wittgenstein: l'essenza del linguaggio si collega ad un presupposto inoggettivabile. La dialettica tra mostrare e rappresentare come anche la convinzione che l'essenza del linguaggio non si può collegare ad una forma (il linguaggio come immagine raffigurativa dei fatti) a un simbolo (tautologia) a una giustapposizione di elementi (la forma generale della proposizione elementare) orientano il significato e il limite del linguaggio verso una dimensione negativa, condizione del mondo. In questo senso si può dire che la negatività della logica è strettamente legata a quella dell'etica. Né la logica né l'etica possono essere rappresentate in proposizioni. Le proposizioni sono sempre accidentali; il loro significato e senso non dipende dal dogma empiristico della verifica, dall'essere a priori valutabili in senso di vero o di falso. Il loro senso risiede nella possibilità che ha ogni proposizione sensata di tracciarsi la direzione della verità e della falsità non in modo a priori, ma trascendentalmente. Le proposizioni sono sempre accidentali. La loro verifica è sempre passibile di essere trasformata in confutazione. L'intero mondo dei fatti è accidentale. Nella logica e nell'etica non c'è nulla di accidentale. Avevamo visto in questo senso precedentemente che la logica è *insensata* (non ha nulla di accidentale). Non ha la direzione bipolare vero- falso. La tautologia era un non senso, proprio perché non aveva la bipolarità vero- falso.

L'unica via di liberarsi dal carattere temporale dell'esistenza umana è quella del non desiderare, di essere contento, di non sperare e non avere delle anticipazioni. Solo assumendo questa condizione si può vivere nel presente, nel "eterno" presente²⁶⁵ e guardare il mondo *sub specie aeternitatis*.²⁶⁶ Osserviamo come in Wittgenstein etica, estetica rappresentano effettivamente uno e la stessa cosa. "L'essenza del modo di vedere artistico è vedere il mondo con occhio felice?"²⁶⁷ E sappiamo che vedere il mondo con occhio felice significa vivere già in un mondo felice.²⁶⁸

Solo mettendo in evidenza quello che si può esprimere, si può indicare dove si situa il dominio dell'inesprimibile. Non vuol dire che Wittgenstein si perde in misticismo. Non è lo spettacolare, il fuoricomune che stimolano il meravigliarsi. E la semplicità dell'esistenza. In questo, la meraviglia trova il posto giusto; contemporaneamente, l'intelligenza supera il transitorio e chiarisce le cose. Può consumare tutto ciò che sta come oggetto della meraviglia, aprendoci misteriosamente per nuove meraviglie.

Bibliografia

Le opere di Ludwig Wittgenstein citate:

Tractatus logico - philosophicus e *Quaderni 1914 - 1916*, a cura di A. G. Conte, Einaud ed., Torino 1995, titolo originale *Tractatus logico - philosophicus*, a cura di D. F. Pears, B. F.

²⁶⁵ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni*, 6.7.16

²⁶⁶ *Ibid.*, 7. 10.16

²⁶⁷ *Ibid.*, 20.10.16

²⁶⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop. 6. 43

- McGuiness, Routledge & Kegan Paul ed., London 1971 e *Notebooks 1914 - 1916* a cura di G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, Blackwell ed., Oxford 1979
Ricerche filosofiche, a cura di Mario Trincherò, Einaudi ed., Torino 1967
Osservazioni filosofiche, trad. M. Rosso, Einaudi ed., Torino 1976
Movimenti del pensiero. Diari 1930 - 1932/1936 - 1937, Quodlibet ed., Macerata 1999
Lettere a Ludwig von Ficker, Armando ed., Roma 1974
Vostro fratello, Ludwig. Lettere alla famiglia (1908- 1951), a cura di Brian McGuiness, Maria Ascher e Otto Pfersmann, trad. Gabriella Rovagnati, Archinto ed. Milano 1998
Della certezza, trad. Mario Trincherò, Einaudi ed., Torino 1978
Libro blu e Libro marrone, trad. A. G. Conte, Einaudi ed., Torino 1983
Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa, trad. M. Ranchetti, ed. Adelphi, Milano 1967
Lezioni sui fondamenti della matematica, trad. di E. Picardi, Boringhieri ed., Torino 1982
Note sul "Ramo d'oro" di Frazer, trad. S.de Waal, ed. Adelphi, Milano 1975
Pensieri diversi, trad. M. Ranchetti, Adelphi ed., Milano 1980
Zettel, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell ed., Oxford 1967
Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann, trad. S. de Waal, La Nuova Italia ed., Firenze 1975

AA.VV.:

- Capire Wittgenstein*, M. Black, J. Bouveresse, J. Broyles, M. Dummett, F. Kambartel, A. Kenny, C. G. Luckhardt, B. F. McGuiness, D. Pears, G. Robinson, M. Rosso, E. Stenius, B. Stroud, G. H. von Wright, B. Williams, a cura di M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, Marietti ed., Genova 1996
Guida a Wittgenstein. Il „Tractatus“, dal „Tractatus“ alle „Ricerche“. *Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di Vita*, a cura di D. Marconi, Laterza ed., Roma - Bari 1997
M. Baldini, *Ludwig Wittgenstein: il silenzio e la parola frammentaria*, in "Fenomenologia e filosofia del linguaggio", Studi in memoria di Raffaele Pucci a cura di D. Jervolino e R. Piritto, Loffredo ed., Napoli 2001
Rocco Piritto, *Tacere e parlare su Dio: Wittgenstein e l'indicibile*, in "Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès", Atti del Convegno *Il silenzio e la parola*, Trento, 15 - 17 ottobre 1987, a cura di M. Baldini e S. Zucal, Morcelliana ed., Brescia 1989, 139 - 158
Visages de Wittgenstein, editato in collaborazione con il Centro Culturale Cerisy - la Salle, Beauchesne ed., Parigi 1995:
Newton Garver, *La forme de vie chez Wittgenstein*, 203 - 215
Jean-Marc Joubert, *Wittgenstein, Dieu et le Monde*, 149 - 168
Peter Kampits, *Heidegger et Wittgenstein. Critique de la Métaphysique, critique de la Technique, Ethique*, 73- 92
Jean - Luc Petit, *Une lecture phénoménologique de Wittgenstein*, 373 - 379

Articoli :

- F. Barone, *Il solipsismo linguistico di Ludwig Wittgenstein*, "Filosofia", no. 2 (1951)
Richard H. Bell, *Theology as grammar. Is God an object of understanding?*, "Religious Studies", II, no. 3 (settembre 1975), Cambridge University Press
Silvana Borutti, *Note su "Filosofia" di Wittgenstein*, "Aut - Aut", no. 273 - 274 (1996), Firenze, 3 - 20

- Gustav Bergman, *La gloria e la miseria di Ludwig Wittgenstein*, "Rivista di Filosofia", LII, no. 4 (1961)
- Alessandro Di Caro, *Linguaggio e mondo in Wittgenstein*, "Ermeneutica" (1997), Morcelliana ed., Brescia, 297 - 323
- Idem, *La filosofia della religione dopo Wittgenstein*, "Ermeneutica" 2000, ed. cit., 167 - 187
- Christian Chauviré, *La monstration, unique mode de donation de l'apriori chez Wittgenstein*, « Revue de Métaphysique et de Morale », anno CI, no. 3 (luglio- settembre 1996), Parigi, 291 - 301
- Piero Chiodi, *Essere e linguaggio in Heidegger e nel "Tractatus" di Wittgenstein*, "Rivista di Filosofia", XLVI (1955), Torino
- Roberto Cortese, Andrea Lanciani, *Forma di vita e finitezza umana in Wittgenstein e nella filosofia anglosassone*, "Filosofia e Teologia", no. 2 (1996)
- Ingolf Dalferth, *Teologia fenomenologica? Riflessioni in relazione a Heidegger e a Wittgenstein*, "Filosofia e Teologia", no. 10 (1996)
- Pierre Dubois, *Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine*, Publications de l'Université Nanterre, Lettres et Sciences Humaines, Thèses et Travaux, no. 16 (1972), Klincksieck ed., Parigi
- Gilles Granger, *Wittgenstein et la métalangue*, « Revue International de Philosophie », anno XXIII, no. 89 (1969)
- Andrea Grillo, *Wittgenstein e la ritualità. Una ipotesi di lettura dell'azione liturgica come mediazione tra rito e teologia*, "Studia Patavina", no. 40 (1993)
- Idem, *Ludwig Wittgenstein e l'apertura al mistico*, "Studia Patavina", no. 38 (1991)
- Carl Hamburg, *Whereof one cannot speak*, "The Journal of Philosophy", L, no. 21 (1953)
- Gérard Hess, *Le "Tractatus" de Wittgenstein. Considerations sur le système numérique et la forme aphoristique*, « Revue de Théologie et Philosophie », no. 121 (1989)
- Marco Mazzeo, « *Natura non facit saltus* ». *Forma di vita e forma della vita nell'ultimo Wittgenstein*, "Aquinas", anno XLII, no. 2 (1999)
- B. F. McGuinness, *The Mysticism of the "Tractatus"*, "The Philosophical Review", Ithaca - New York, LXXV, no. 3 (1976)
- Luigi Perissinotto, « *Dio non rivela sé nel mondo* »; *linguaggio e rivelazione nel "Tractatus" di Wittgenstein*, "Filosofia e Teologia" no. 10 (1996)
- Idem, *Etica e religione. La prospettiva 'antiriduzionistica' di Ludwig Wittgenstein*, "Filosofia e Teologia", no. 1 (1996)
- D. Pole, *Wittgenstein et la philosophie*, "Archives de Philosophie", anno XXIV, no. 3 - 4 (1961)
- Duncan Richter, *Missing the entire point: Wittgenstein and religion*, "Religious Studies", no. 37 / 2001, Cambridge University Press
- Carlo Scilironi, *Dimensione del silenzio e spazio per la fede in Wittgenstein. Dai "Notebooks" al "Tractatus logico-philosophicus"*, "Asprenas", anno XXXIV, no. 1 / 1987, Napoli
- Idem, *Fede, silenzio e testimonianza nel secondo Wittgenstein*, per. cit., no. 2 / 1987.
- Stewart Sutherland, *On the idea of a form of life*, "Religious Studies", II, no. 3 / settembre 1975, Cambridge University Press
- H. Tennesen, *Whereof one has been silent, thereof one may have to speak*, "The Journal of Philosophy", LVIII, no. 10 / 1961
- Albrecht Wellmer, *Scetticismo nell'interpretazione*, "Fenomenologia e Società", no. 2 / 2001, Rosenberg / Sellier ed., Padova
- R. H. Wisan, *A note on silence*, "The Journal of Philosophy", no. 53 / 1956
- Eddy Zemach, *Wittgenstein's Philosophy*, „Review of Metaphysics“, XVIII, no. 1 / sett. 1964, Yale University N.H., Connecticut

Opere consultate:

- Dario Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana ed., Brescia 1974
- Karl Otto Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg / Sellier ed., Torino 1977
- Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard ed., Paris 1973
- Walter Benjamin, *Sulla lingua. Scritti 1910 - 1918*, Einaudi ed., Torino 1982
- Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, De Minuit ed., Paris 1987
- Massimo Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli ed., Milano 1982
- Giancarlo Maria Colombo, *Introduzione critica al "Tractatus logico-philosophicus di Ludwig Wittgenstein"*, Fratelli Bocca ed., Milano - Roma 1954
- Leonardo Distaso, *Attraverso Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*, Pagano ed., Napoli 1997
- Piergiorgio Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, Laterza ed., Bari 1998
- Umberto Eco, *Opera aperta. Forme e indeterminazioni nelle poetiche contemporanee*, Bompiani ed., Milano 1980
- Adriano Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza ed., Bari 1996
- Frederick Ferré, *Linguaggio, logica e Dio*, Queriniana ed., Brescia 1972
- Aldo G. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza ed., Roma-Bari 1996
- Idem, *Lo stupore e il caso*, Laterza ed., Bari 1995
- Idem, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, ed. Stampatori, Torino, 1979
- A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Humanitas ed., Bucarest 1996
- Andrea Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Abbazia di S. Giustina ed., Padova 1995
- Hans Johann Glock, *Wittgenstein Dictionary*, Blackwell ed., Oxford 2000
- Edmund Husserl, *Le meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani ed., Milano 1969
- Giorgio Invitto, *La fenomenologia del silenzio in Sartre*, Dehoniade ed., Bologna 1988
- Peter Kampits, *Fra apparenza e realtà. Breve storia della filosofia austriaca*, Franco Angeli ed., Milano 2000
- Fergus Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana ed., Brescia 1992
- Louis Lavelle, *La parole et l'écriture*, Paris 1947
- Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Londra 1958
- Patrizia Manganaro, *Wittgenstein e il Dio inesprimibile*, Città Nuova ed., Roma 1999
- Diego Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza ed., Bari 1987
- Michel Marsonet, *Introduzione alla filosofia scientifica del '900*, Studium ed., Roma 1994
- Friedrich Nietzsche, *Epistolario 1865 - 1900*, Einaudi ed., Torino 1962
- Frank Parak, *Wittgenstein prigioniero a Cassino*, introd. D. Antiseri, Armando ed., Roma 1978
- Fausto Pellicchia, *Wittgenstein: logica dei nomi e poesia*, dal volume "Poesia e filosofia" a cura di Raffaele Bruno, Franco Angeli ed., Milano 2000
- Rocco Pittito, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo ed., Torino 1997
- Max Scheller, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova ed., Roma 1980