

LUCA DI SCIULLO

La parola e l'ineffabile

**Il pensiero dell'originario e la logica del limite
nel "primo" Wittgenstein**

Associazione culturale *piccola barca*

Fides quaerens intellectum 10

Roma 2020

Dello stesso Autore, due saggi presentano una inedita interpretazione della filosofia wittgensteiniana:

L. DI SCIULLO, *La parola e l'ineffabile. Il pensiero dell'originario e la logica del limite nel "primo" Wittgenstein*, 2020

L. DI SCIULLO, *Significare l'indicibile. L'equivocazione originaria e il gioco dell'analogia nel "secondo" Wittgenstein*, 2020

*A tutte le donne
crocifisse sui pali
del nostro potere
bestiale.*

*A tutti i bambini
che abbiamo costretto a bere
il calice avvelenato
delle nostre guerre
sporche.*

*A tutti gli emarginati,
i diseredati,
i derelitti
le cui vite abbiamo infranto
nei fossati di mare
e sui muri spinati,
eretti a protezione
del nostro egoismo.*

*A questo prezzo di sangue
abbiamo murato le soglie.*

*Eppure
solo un incontro ci salverà.
E questo miracolo,
questa grazia dal cielo,
non può che avvenire su un limite
e dentro un limite.*

INDICE

PROLOGO	7
INTRODUZIONE. BREVE RICOGNIZIONE SUL SILENZIO	15
CAPITOLO PRIMO. LA TEORIA RAFFIGURATIVA E LA CORRISPONDENZA TRA MONDO E LINGUAGGIO	49
IL MONDO E LA SUA SOSTANZA: IL NECESSARIO <i>NEL</i> CONTINGENTE	52
LE CONDIZIONI DI COESTENSIVITÀ TRA PENSIERO, LINGUAGGIO E MONDO	67
LA PROPOSIZIONE COME IMMAGINE	79
SENSO E VERITÀ DELLA PROPOSIZIONE	90
IL RIMANDO CORRISPONDENTE TRA PAROLE E REALTÀ	
<i>Stati di cose, fatti e proposizioni</i>	95
<i>Oggetti e nomi</i>	103
<i>La forma logica</i>	110
PRIMA APPENDICE. IL TRASCENDENTALE	115

INDICE

CAPITOLO SECONDO. PRIMO RISALIMENTO A CIÒ CHE È INEFFABILE: LA LOGICA	121
I DUE PIANI DI DISPIEGAMENTO DELLA LOGICA	
<i>Il piano ontologico</i>	<i>124</i>
<i>Il piano linguistico-semantico</i>	<i>128</i>
Gli enunciati della matematica	131
Gli enunciati di probabilità	139
<i>Insensatezza di ogni dire che fa oggetto di asserzione logica</i>	<i>146</i>
LE TAUTOLOGIE E LA DIALETTICA TRA DIRE E MOSTRARE	150
SECONDA APPENDICE. IL SOLIPSISMO E IL SOGGETTO TRASCENDENTALE .	177
CAPITOLO TERZO. SECONDO RISALIMENTO A CIÒ CHE È INEFFABILE: L'ETICA E L'ESTETICA	209
LA SFERA DEI VALORI, LA VOLONTÀ E IL MISTICO	209
LA MERAVIGLIA ORIGINARIA.....	227
L' "ESPERIENZA" DEL LIMITE	232
L'INSENSATEZZA DELLA METAFISICA TRADIZIONALE	243
L'AUTENTICA FILOSOFIA E L'INGIUNZIONE AL SILENZIO	253
<i>La filosofia, una pura attività dentro il limite del linguaggio.....</i>	<i>264</i>
<i>La filosofia e l'ineffabile: l'al-di-qua e l'al-di-là del limite</i>	<i>272</i>
TERZA APPENDICE. ETICA SIVE ESTETICA	285
CONCLUSIONE (NON CONCLUSIVA). ANCORA UN POCO SULL'ULTIMO PIOLO DELLA SCALA	303
IL "MISTERO PROFONDO" DELL'IO: LA VOLONTÀ, IL SUICIDIO E DIO	305
BIBLIOGRAFIA.....	336

PROLOGO

Questo libro – che cerca di articolare un’interpretazione originale del percorso speculativo del “primo” Wittgenstein attraverso un’analisi puntuale del *Tractatus* e con il supporto di testi illuminanti che lo stesso filosofo austriaco scrisse prima, durante e dopo la composizione della sua opera fondamentale – costituisce il primo di due volumi (il secondo è intitolato *Significare l’indicibile*) nei quali, con varie integrazioni e diversi rimandi aggiuntivi alle fonti wittgensteiniane, ho suddiviso il testo della tesi con cui, nel giugno 2016, ho conseguito il dottorato in filosofia presso la Pontificia Università *Antoniana* di Roma.

È stato un lavoro – quello di entrambi i volumi – che, nel ripercorrere l’itinerario di pensiero e di vita di Ludwig Wittgenstein, nella “prima” e nella “seconda” fase della sua speculazione, rintraccia e analizza, *all’interno* e *dall’interno* di esso, l’equivoco rapporto tra la parola, il silenzio e l’ineffabile che sempre si snoda ai limiti del *logos*.

Ma rimandando alla seguente *Introduzione* il compito di illustrare in maniera analitica le tappe del percorso effettuato, in questa sede desidero preliminarmente esprimere tutta la mia gratitudine a coloro che, a diverso titolo e con apporti qualitativi differenziati, hanno concorso – più o meno consapevolmente – a offrirmi quanto era necessario perché potessi felicemente

portare a termine e pubblicare questi due studi: chi piste di riflessione, chi 'luoghi' di contemplazione, chi illuminanti intuizioni e spunti di elaborazione, chi suggerimenti e correttivi, chi apprezzamenti e incoraggiamenti e chi, infine, la carica affettiva, la gioia e il conforto della sua prossimità.

Innanzitutto ringrazio vivissimamente il prof. Dario Antiseri, filosofo di riconosciuta caratura intellettuale e di altrettanto squisita umanità. A lui, che ho avuto l'onore di avere come moderatore della tesi di dottorato, devo preziose indicazioni soprattutto circa il nodo filosofico sul quale ho articolato la riflessione del secondo volume, in continuità con le istanze teoretiche emerse dall'ermeneutica del limite sviluppata nel primo, e il suggerimento – volentieri accolto! – di aprire, in quella seconda parte del mio lavoro, un interessante confronto con il pensiero di Van Buren (sebbene, nell'economia dell'argomentazione, io non abbia potuto esimermi dal muovere una critica sostanziale ai presupposti della sua opera più nota, *Ai confini del linguaggio*).

Un sentito ringraziamento vorrei rivolgere altresì a Stephane Oppes e Maher Shehata Said, docenti di filosofia presso la Pontificia Università *Antoniana* di Roma, che con premurosa acribia hanno accompagnato le fasi di composizione dei contenuti e organizzazione formale dei testi originari della tesi: le loro puntuali osservazioni sono state particolarmente utili per pervenire a una strutturazione più accurata degli stessi, a tutto vantaggio della loro successiva integrazione e suddivisione nei due volumi pubblicati.

Nel proprio percorso di formazione ciascuno, poi, incontra maestri che più di altri imprimono una *Stimmung* al modo di approcciare ed elaborare le questioni filosofiche, trasmettendo un vero e proprio stile di pensiero. Nel mio caso, maestri siffatti sono stati i compianti professori Emilio Garroni e Marco Maria Olivetti, docenti rispettivamente di estetica e di filosofia della religione all'Università *Sapienza* di Roma all'epoca in cui vi ho studiato, da cui tanto ho potuto apprendere grazie alle loro lezioni e ai loro scritti; e Klaus Hemmerle, teologo e filosofo, geniale allievo di Bernhard Welte, le cui straordinarie *Tesi di ontologia trinitaria* hanno costituito per me non solo il suggello di un lungo percorso filosofico e di fede, ma anche, al tempo stesso, il perfezionamento di una prospettiva ermeneutica aperta a feconde applicazioni.

A suor Mary Melone, persona dalle splendide qualità umane e intellettuali, rettrice della Pontificia Università *Antonianum*, un ringraziamento pieno di affetto per aver suggerito a mia moglie la lettura e lo studio di Hemmerle, sul quale articolare la sua tesi di magistero in teologia trinitaria: un suggerimento che, in virtù dell'*una caro*, mi ha consentito di conoscere per la prima volta un autore così determinante per l'intelligenza della fede.

Proprio nel campo della fede, è per me difficile dire quanto profondamente io sia debitore, ai fini della mia maturazione umana e spirituale, a Silvano Fausti, biblista ed ermeneuta della Parola di eccezionale intelligenza e sapienza, verso il quale nutro un commosso sentimento di gratitudine e di

grandissima stima. Ancora oggi, dopo la sua morte, raramente trovo *logoi* in cui la Parola risuoni e risplenda, per me, così viva e salutare come nelle sue esegesi.

Nell'ambito degli affetti più prossimi, desidero qui omaggiare l'amico più caro di una vita, Massimiliano Zupi, con il quale ho condiviso e continuo a condividere, pressoché ininterrottamente dai tempi del liceo classico, tutte le esperienze fondamentali della mia formazione umana, spirituale, filosofica ed esistenziale, e che mi ha sostenuto e incoraggiato anche lungo il percorso di compimento di questi volumi. Insieme a lui e ad altre persone care è stata concepita la *piccola barca*, di cui sono stato ispirato a disegnare il logo e dalla cui intuizione originaria è scaturita l'associazione e la casa editrice alle quali ho affidato i due volumi della mia ricerca. Egli è per me la dimostrazione vivente che non tutti i veri fratelli nascono sotto lo stesso tetto.

Parole di apprezzamento estremamente incoraggianti sul mio lavoro ho avuto il piacere di ricevere dal prof. Aurelio Rizzacasa, stimato e raffinato filosofo oltre che persona dalla spiccate qualità umane, già docente di filosofia presso l'Università di Perugia e l'Istituto filosofico-teologico *San Pietro* di Viterbo. Sono onorato della sua amicizia e della sua fiducia; senza i suoi incoraggiamenti, difficilmente mi sarei risolto a pubblicare i frutti della mia ricerca.

Un ringraziamento energico, vitale e affettuoso (esattamente come essi stessi sono!) desidero rivolgerlo con tutto il cuore anche ai miei studenti, che – probabilmente senza saperlo – mi hanno fornito, con le loro domande e attraverso le

lezioni che ho preparato per loro, stimoli quanto mai preziosi per ripensare e mettere a punto utilmente diverse questioni affrontate nell'analisi dei testi wittgensteiniani, facendomi tangibilmente sperimentare quanto l'insegnamento, per chi ama appassionatamente praticarlo, alimenti la ricerca non meno di quanto questa faccia con quello.

Quando capita, poi, che un'intera classe sia costituita, in grandissima maggioranza, da allievi entusiasti, perspicaci, curiosi, spiritosi, partecipativi e desiderosi di apprendere e condividere, allora – per un docente come il sottoscritto – questo è davvero una grazia del cielo, tanto preziosa quanto, ahimè, infrequente.

Così in particolare sono state, nell'Istituto filosofico-teologico *San Pietro* di Viterbo, alcune particolari classi del I e II anno di filosofia alle quali ho avuto il grande piacere di tenere corsi di Storia della filosofia contemporanea, della filosofia moderna, di filosofia del linguaggio. A tutte e a ciascuna di queste splendide persone, con diverse delle quali ho mantenuto ancora oggi un bel rapporto di amicizia, insieme ad altre sparse cui pure ho tenuto altre docenze di filosofia prima e dopo, va la mia gratitudine per aver incrociato in maniera così feconda e vitale i nostri percorsi di vita e di crescita.

E a tal riguardo desidero ringraziare in particolare Salvatore Currò, che nel 2009, come preside del suddetto Istituto, per primo mi ha accordato un credito di fiducia, offrendomi la splendida possibilità di insegnarvi filosofia.

Infine, ma al vertice di questo pur accorciato elenco di incontri di grazia, sta la mia famiglia, mia moglie Cristina e i miei figli Letizia, Maria e Marco: con la loro tutt'altro che «semplice presenza» mi educano quotidianamente a contemplare, pieno di gratitudine, il «mistero senza fine bello» di una vita intessuta di ineffabilità, in un gioco di reciprocità a ogni passo sorprendente, che illumina di senso e dà sapore e consistenza al vivere stesso.

Un'annotazione conclusiva: quasi tutta la tesi è stata concepita e scritta in treno, nelle ore che quotidianamente ho condiviso – e ancora oggi condivido – con altri pendolari, di età, genere e condizione sociale tra i più differenti. Sono per lo più lavoratori, giovani e anziani, italiani e stranieri, diversi dei quali madri e padri di famiglia (a volte perfino con i loro figli molto piccoli, tenuti in braccio o nei passeggini), oppure studenti di scuole superiori o università: tutte persone che non conosco, se non nei loro volti divenuti familiari per consuetudine; ma che compiono, ciascuna, la fatica e il sacrificio quotidiano di alzarsi presto al mattino e di tornare, spesso tardi, la sera, per dovere e/o per amore; in ogni caso, per e con responsabilità. Ogni volta che, stanco anch'io, alzavo lo sguardo dal mio *notebook* per (ri)posarlo intorno a me su *questi* volti, la silente testimonianza del loro semplice esser-lì-insieme-a-me, giorno dopo giorno, ognuno per portare il proprio peso, mi ha infuso la forza di perseverare nel lavoro. E ancor oggi sono orgoglioso di far parte di *questa* umanità viaggiante.

Avvertenze

Com'è noto, le rigide esigenze accademiche impongono, a ogni pie' sospinto nei lavori di tesi, un apparato di note e di riferimenti bibliografici particolarmente puntuale ed esaustivo, soprattutto a sostegno delle argomentazioni "originali" del lavoro di ricerca.

Una rigidità accademica, questa, che avrei potuto almeno in parte attenuare, in vista della presente pubblicazione, evitando dosi forse eccessive di pedanteria nei rimandi testuali e una certa fastidiosa ipertrofia di questi sottotesti.

Tuttavia ho scelto di lasciare intatto il *corpus* originario delle note di tesi, confidando, per un verso, nella piena libertà del lettore di consultarle, nella misura che ritenga più opportuna e in rapporto agli scopi che si prefigge, certo che, anche nel caso legittimo in cui vengano del tutto ignorate, ciò non sarebbe di alcun pregiudizio all'acquisizione dei contenuti fondamentali del libro; e, per altro verso, salvaguardando la possibilità di accedere a intuizioni collaterali, piccoli sentieri argomentativi paralleli, temporanee deviazioni tematiche, agganci associativi, spunti per eventuali sviluppi teoretici ecc., che, in un'epoca navigazioni virtuali, su internet, congegnate a scatole cinesi, costituiscono, su supporto cartaceo, l'equivalente di "finestre" di ipertesti, in cui eventualmente addentrarsi e curiosare.

I brani compresi tra caporali («...») sono citazioni letterali di altri testi, mentre le doppie virgolette ("...") racchiudono espressioni attestate dall'uso comune, dalla letteratura o da

convenzioni diffuse (come ad esempio “primo” e “secondo” Wittgenstein ecc.).

Tra virgolette semplici (‘...’) si trovano invece parole o locuzioni che utilizzo in senso metaforico, traslato o speciale in senso lato, mentre il *corsivo* indica – oltre che titoli, denominazioni ed espressioni in lingua straniera – termini o locuzioni sui quali intendo semplicemente richiamare un’attenzione particolare.

Tra parentesi quadre ([...]), inserite all’interno di citazioni letterali di altri testi, possono trovarsi brevi mie inserzioni di commento o di collegamento discorsivo, oppure l’equivalente termine o locuzione del testo in lingua originale, o semplicemente i puntini di sospensione che indicano una parte di citazione non riportata.

Infine, il trattino che inframmezza alcune parole è utilizzato al fine di evidenziare la natura composta di queste ultime, evocandone così la derivazione e il senso etimologico. Per non ingenerare confusioni con tale espediente, si è scelto, alla fine di ogni riga, di non spezzare i termini con il trattino per mandarli a capo.

INTRODUZIONE

BREVE RICOGNIZIONE SUL SILENZIO

Il tema filosofico di questo lavoro vorrebbe essere il rapporto del pensiero e del linguaggio con l'indicibile. In particolare, si intenderà mostrare come in questo tentativo di «significare l'indicibile», secondo una nota espressione wittgensteiniana, pensiero e linguaggio vengano sospinti fino al *limite* stesso di ogni pensabilità e dicibilità, in quel silenzioso ed esso stesso ineffabile 'luogo-non luogo' (luogo paradossale, senza estensione) in cui la loro stessa natura logica subisce una letterale *alter*-azione che li trasforma, l'uno, in linguaggio *estetico* (arte) e, l'altro (il pensiero), in quel muto stupore *etico*, in quella 'visione stupefacente' dell'essere, in quella *pura attività* deittica in cui consiste l'autentica filosofia (intesa come *interrogazione critica* sulle condizioni di possibilità del mondo e della conoscenza in generale).

Ora, tematizzare l'indicibile e raccordare il silenzio che ne scaturisce alla parola¹ è indubbiamente un progetto impervio per

¹ Per la ricognizione che segue, sul tema del silenzio e del suo rapporto con la parola nella filosofia moderna e contemporanea, da qui fino al punto in cui inizia la trattazione su Wittgenstein, si è fatto riferimento alla pregevole antologia di testi di pensatori vari in M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, San Paolo, Milano 1986, e *Le dimensioni del silenzio*, a cura di M. Baldini, Città Nuova, Roma 1989. Opere, queste, da cui sono tratte le traduzioni in italiano dei passi di autori stranieri riportati in questa stessa ricognizione.

i filosofi che proprio del *logos*, della parola che insieme è intelligenza del reale e razionalità discorsiva, fanno sin dall'antichità il centro del loro argomentare, del loro costruire ipotesi teoretiche e sistemi.

Così, sebbene non manchino pensatori, anche antichi, che hanno tematizzato il silenzio, tuttavia per lungo tempo esso non è apparso come una 'categoria filosofica' rispettabile, al punto che la maggior parte dei filosofi, tutti presi dal fascino del *logos*, hanno dedicato a questo tema (e a quello, evidentemente connesso, dell'ineffabile) un interesse sostanzialmente sporadico, periferico, fino addirittura a rimuovere, in qualche caso, una tale problematica.

Eppure, come disse Merleau-Ponty, «tutta la filosofia è linguaggio e consiste nondimeno nel ritrovare il silenzio»².

V'è dunque, nella tradizione filosofica occidentale, un lungo e persistente oblio della ricchezza metafisica del silenzio, una imperdonabile dimenticanza della sua «virtù filosofica»³, sebbene non sia impossibile rinvenire alcune isolate tracce in

² M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 267 (trad. it. di A. Bonomi: M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007).

³ «La filosofia – afferma Jean-Claude Piguët – non ha mai pensato simultaneamente il silenzio e la parola, e la metafisica non ha mai affrontato l'Essere e il Dire dell'Essere [...]. In tal modo, la dimensione metafisica del silenzio è stata obliata e la sua *virtù filosofica* è stata trascurata» (J.-C. PIGUËT, *Le silence*, in *Cahiers d'études de la radio et la télévision*, 20 (1958), p. 369, corsivo nostro).

controtendenza, tutte tese a ritrovare il silenzio come autentica sorgente dello stesso discorso filosofico.

In particolare, è solo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento che il silenzio e l'ineffabile cominciano a recuperare un ruolo meno defilato sul palcoscenico della filosofia (si pensi alle riflessioni sul tacere di Abramo contenute in *Timore e tremore*, opera che Kierkegaard pubblicò con lo pseudonimo decisamente significativo di «Johannes de Silentio», o, ancor prima, alle pagine che Jacobi aveva dedicato a questi temi⁴), sebbene attraverso voci ancora piuttosto rarefatte in un'epoca in cui l'idealismo e il positivismo erano imperanti.

Questi due movimenti filosofici, infatti, hanno espresso nei confronti della categoria del silenzio e dell'indicibile un rifiuto radicale⁵. Tanto il positivista quanto l'idealista sono pensatori

⁴ Sull'argomento si veda J. CRUZ, *Jacobi. La plenitud simbolica del silenzio*, in *Anuario filosofico Universidad de Navarra*, 1 (1984), p. 127-145.

⁵ L'idealismo, per Rassam, può essere addirittura «definito dal mancato riconoscimento della pienezza del silenzio» (J. RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 1980, p. 57; di quest'autore si veda anche *Le silence*, in *Revue de l'enseignement philosophique*, juin-jullet 1972, p. 11-31). Esemplare, a questo riguardo, appare la posizione di Hegel, secondo il quale l'ineffabile non è «ciò che vi è di più elevato, di più vero, ma ciò che vi è di più insignificante, di meno vero» (G. W. F. HEGEL, *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981, p. 156). Di fatto Hegel «sopprime il silenzio identificando il sapere con l'essere e questa identificazione, che consacra la soppressione del silenzio, è il principio della trasformazione della metafisica in logica. Non è, dunque, per caso che all'inizio della *Logica* la morte della metafisica è paragonata alla scomparsa dei monaci che nel silenzio si consacrano alla contemplazione dell'Eterno» (RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 13). Ma anche il positivista, come l'idealista, è un pensatore che non riconosce

che, in linea di principio, non hanno (e non avranno) mai niente su cui tacere. Uomini senza silenzio, portatori di una parola totalizzante.

Sarà solo nel Novecento che all'ineffabile e al silenzio i filosofi cominceranno a dedicare qualcosa di più della 'domenica dei loro interessi', tanto da farne tematiche importanti all'interno di movimenti di pensiero quali, ad esempio, lo spiritualismo, il personalismo, l'esistenzialismo, la fenomenologia e l'ermeneutica.

Il riferimento al silenzio (più o meno ampio, più o meno esplicito e sia pur con valenze assai diverse) è presente nelle opere di molti pensatori del ventesimo secolo, da Jaspers (per il quale, come scrivono Ricoeur e Dufrenne, il silenzio è la «*dernier chiffre*»⁶) a Jean Wahl (che termina il *Traité de métaphysique* sottolineando l'importanza del silenzio⁷), da Ortega y Gasset⁸ a

all'ineffabile un qualche valore; per esso, infatti, il silenzio è caratterizzabile solo negativamente: è ciò che non si conosce, che ancora si ignora, un silenzio-assenza che prima o poi – è solo questione di tempo – diverrà finalmente parola. Il silenzio è, dunque, l'ignoranza assoluta, e l'indicibile è il non-essere radicale.

⁶ M. DUFRENNE - P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Ed. du Seuil, Paris 1949, p. 322.

⁷ «In presenza delle opere d'arte [...] noi proviamo una pienezza, non separiamo più l'interiore dall'esteriore, l'infinito e il finito, e il dialogo incessante è arrivato alla sua conclusione nel silenzio» (J. WAHL, *Traité de métaphysique*, Payot, Paris 1953, p. 722).

⁸ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El silencio, gran Brahman*, in J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas (1916-1934)*, 5ª ed., vol. 2, Revista de Occidente, Madrid 1961, p. 625-633.

Romano Guardini⁹, da Maritain a Lavelle¹⁰, da Merleau-Ponty a Sartre¹¹, da Husserl¹² a Heidegger, da Bataille¹³ a Max Scheler¹⁴, da Martin Buber¹⁵ a Franz Rosenzweig¹⁶, da André Neher¹⁷ a Lévinas¹⁸.

⁹ In particolare si veda S. ZUCAL, *Silenzio e parola nella prospettiva filosofica del 'Gegensatz' di Romano Guardini*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, a cura di M. Baldini - S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1989, p. 181-274.

¹⁰ Cfr. L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, L'artisan du livre, Paris 1947, p. 150 e segg. Il tema del silenzio, a cui è dedicata un'ampia parte di questo volume, è stato trattato, sia pur brevemente, anche in altre opere dello stesso autore. Si veda, ad esempio, *La condotta verso gli altri*, 2^a ed., Edizioni Paoline, Roma 1963, p. 103-110; *La conscience de soi*, 6^a ed., Grasset, Paris 1951, p. 203-206; *L'errore di Narciso*, Liviana, Padova 1970, p. 49-51.

¹¹ Sulla fenomenologia sartriana (ma anche merleau-pontyana) sul silenzio si veda il bel saggio di G. INVITTO, *La fenomenologia del silenzio in Sartre*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, a cura di M. Baldini - S. Zucal, 295-306.

¹² Husserl sottolinea, ad esempio, il carattere silenzioso dell'esperienza percettiva: «Il cominciamento è per essa [coscienza] costituito dall'esperienza pura e per così dire muta» (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1969, p. 85).

¹³ Cfr. G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1973.

¹⁴ Cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 321.

¹⁵ Cfr. M. BUBER, *Io e tu*, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, 3^a ed., San Paolo, Milano 1997, p. 86: «Solo il silenzio nei confronti del tu, il silenzio di ogni linguaggio, la tacita attesa nella parola non ancora formata, non ancora separata, non ancora espressa, lascia libero il tu, è con lui nella situazione in cui lo spirito non si manifesta ma è». Dello stesso autore si veda anche, sul silenzio, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987, p. 28-33.

¹⁶ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 80-84.

¹⁷ Cfr. A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 23-27.

¹⁸ Si veda, ad esempio, E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano 1991, p. 8-11. In generale, sul tema del

I modi di guardare all'ineffabile e al silenzio da parte dei filosofi qui ricordati sono tra loro non coincidenti; posseggono cioè implicazioni diverse, declinazioni e angolature non omogenee. Tuttavia, nell'arcipelago di queste dissonanti attenzioni per l'argomento (ma in alcuni casi si tratta più semplicemente di una polifonica coralità), la maieutica del silenzio si intreccia quasi sempre con il tema della *crisi* della parola¹⁹, dei *limiti* del linguaggio, coerentemente con il fatto che gran parte della filosofia del ventesimo secolo può essere definita come una filosofia della scoperta (o riscoperta) del limite.

Sotto questo profilo la polemica si è rivolta, in prima istanza, contro il linguaggio comune, ordinario, con l'intento di elevare la parola *al di sopra* della banale chiacchiera, del fluire precodificato e meccanicamente ripetitivo del «detto» (in quanto 'già detto'), per recuperare nel silenzio la possibilità di una maggiore autenticità e l'originaria forza creatrice del «dire»²⁰. In particolare, tra i diversi filosofi che hanno dedicato

silenzio e dell'ineffabile in rapporto alla parola rimandiamo al prezioso e già menzionato testo *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, a cura di M. Baldini - S. Zucal, oltre che ai già ricordati testi di M. Baldini, *Le parole del silenzio* e *Le dimensioni del silenzio*.

¹⁹ Su questo tema si veda, tra l'altro, *Uomini senza qualità. La critica dei linguaggi nella grande Vienna*, a cura di F. Castellani, Edizioni U.C.T., Trento 1981.

²⁰ Com'è noto, la distinzione tra «detto» e «dire», qui intenzionalmente richiamata, trova una trattazione esemplare in E. Levinas, che sin da *Totalità e infinito* fa riferimento alla 'dialettica' tra questi due 'poli', la quale conosce una vera e propria tematizzazione (in correlazione con l'*anteriorità* dell'etica rispetto all'ontologia) in *Altrimenti che essere*.

ampio spazio della loro riflessione al silenzio e alla critica nei confronti della vuota verbosità del linguaggio comune²¹, ci limitiamo in questa sede a citare espressamente Merleau-Ponty che, sottolineando la differenza tra «parole parlanti» e «parole parlate» e avvertendo come necessario il superamento dell'«opacità» del linguaggio²², rileva come spesso «non c'è nessuno che parla, c'è un flusso di parole che si producono senza che alcuna intenzione di parlare le governi»²³.

²¹ Ad esempio, già Bergson invitava a rompere «*les cadres du langage*», cioè a liberarsi delle parole (ormai ridotte ad essere solo uno schermo tra il pensiero e la realtà) se si vuole conoscere qualcosa in più dell'esangue «ombra di noi stessi» che il linguaggio ci restituisce (H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris 1901, p. 101). E Heidegger, a sua volta, scrive in *Essere e tempo*: «Nel corso di una conversazione, chi tace può 'far capire', cioè promuovere la comprensione, più autenticamente di chi non finisce mai di parlare. L'ampiezza di un discorso su qualcosa non equivale affatto all'ampiezza della comprensione delle cose. Proprio al contrario, un fiume di parole su un argomento non fa che oscurare l'oggetto da comprendere, dando ad esso la chiarezza apparente [...] della banalizzazione. [...] Al contrario il muto tende a 'parlare' [...]. Solo il vero discorso rende possibile il silenzio autentico [...]. In tal caso il silenzio rivela e mette a tacere la 'chiacchiera'. Il silenzio, come modo del discorso, articola così originariamente la comprensibilità dell'Esserci che da esso trae origine il poter sentire genuino e l'essere-assieme trasparente» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 208-209).

²² M. MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Les Temps Modernes*, 80 (1952), p. 213-244; 81, p. 79-94. Sul tema del silenzio in Merleau-Ponty si veda anche J.-P. CHARCOSET, *La tentation du silence*, in *Esprit*, 6 (1982), p. 45-52.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 10^a ed., Gallimard, Paris 1949, p. 204 (trad. it. di A. Bonomi: M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003). Il fenomeno appare oltremodo attuale, soprattutto allorquando se ne osservi l'ipertrofica estensione attraverso i nuovi canali di 'comunicazione istantanea' dischiusi da *internet* (in particolare, grazie alla diffusione massiva dei cosiddetti *blog*, *social network*,

Noi, infatti, viviamo «in un mondo in cui la parola è 'istituita'. Per tutte queste parole banali, possediamo in noi stessi significati già formati [...]. Così il linguaggio e la comprensione del linguaggio sembrano un'ovvietà. Il mondo linguistico e intersoggettivo *non ci sorprende più*, non lo distinguiamo più dal mondo stesso, ed è all'interno di un mondo già parlato e parlante che noi riflettiamo. Perdiamo coscienza di ciò che vi è di contingente nell'espressione e nella comunicazione, sia nel fanciullo che impara a parlare, sia nello scrittore che dice e pensa *per la prima volta* qualche cosa, infine in tutti coloro che *trasformano in parola un certo silenzio* [...]. *La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio*»²⁴.

Nel silenzio, quindi, si avverte consistere una dimensione originaria più autentica da cui, in virtù di un iniziale "gesto di rottura", prende sorprendentemente *vita* la parola. In questa

chat community, ecc.) in cui l'anonimato del parlare (si pensi, all'interno di questi contesti, all'uso generalizzato dei *nicknames*, cioè di 'nomignoli' o nomi di fantasia che nascondono la vera identità degli interlocutori sul *web*) accompagna un flusso massiccio di parole effettivamente governato dalla chiacchiera, dai luoghi comuni, dalle 'frasi a effetto', ecc. A ciò si collega quella che R. Jakobson ha definito «funzione fática», che consiste in «uno scambio sovrabbondante di formule stereotipate, in interi dialoghi, il cui unico scopo è prolungare la comunicazione [...]». È anche la prima funzione verbale che viene acquisita dai bambini, nei quali la tendenza a comunicare precede la capacità di trasmettere e ricevere un messaggio comunicativo» (citato in R. RONCHI, *Teoria critica della comunicazione*, Mondadori, Milano 2003, p. 38).

²⁴ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 214, corsivi nostri.

dimensione anteriore sarebbe contenuta una “visione dell’uomo” (o un ‘senso dell’umano’) più profonda di quella che il linguaggio è capace di trasmettere, e che quest’ultimo offusca in misura direttamente proporzionale al soffocamento del silenzio stesso mediante la chiacchiera, la deiezione del dire.

La parola autentica infatti – quella che lascia ‘parlare’ *dentro di sé* il silenzio da cui è generata e che la attraversa – contiene un *appello originario e originante* che l’assordante chiacchiera ordinaria ha completamente annientato con il suo inarrestabile fluire²⁵.

Queste importanti considerazioni fanno scivolare il tema della crisi della parola dal piano della critica del linguaggio comune a quello della critica del linguaggio filosofico e, in particolare, della metafisica tradizionale. Com’è noto, gran parte della filosofia contemporanea ha in diversi modi insistito sui limiti della ragione e del linguaggio speculativo della metafisica.

La crisi della funzione giustificazionistica e fondamentalistica della ragione ha comportato, tra l’altro, il *riconoscimento* dell’importanza del silenzio e dell’indicibile. Distruggendo gli assoluti della ragione speculativa, fallibilismo e non giustificazionismo hanno mostrato come il sapere scientifico rimanga sempre, in linea di principio, smentibile; come la scienza cioè, pur avendo una base, non abbia un fondamento

²⁵ «Il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare» (M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 42).

(metafisicamente inteso) e sia quindi una conoscenza che, per così dire, ‘poggia su palafitte’.

Ma è proprio attraverso l’acquisizione fondamentale per cui la scienza è incapace di produrre verità *oggettive*, certezze *assolute*, che l’epistemologia contemporanea ha aperto la porta alla dimensione del mistero e dell’ineffabile, nella consapevolezza che ciò che può esser detto (e/o conosciuto) non è tutto e che le questioni più importanti e vitali si situano *al di là* del linguaggio, *oltre* il dicibile stesso²⁶. Del resto, nella misura in cui *la scelta del silenzio nasce sempre dal riconoscimento del limite*, è evidente che l’epistemologia contemporanea, quando traccia i confini della ragione, scrive implicitamente una pagina in difesa della possibilità positiva dell’indicibile²⁷.

²⁶ A tal riguardo è stato acutamente notato come «nonostante l’apparente absurdità, tra le correnti filosofiche contemporanee è proprio l’esistenzialismo, con il suo ostinarsi sulla finitudine umana, a respirare aria di famiglia con l’empirismo. I vecchi positivisti credevano che non ci fosse nulla di importante su cui non si potesse parlare. L’empirista odierno invece sa che su ciò di cui non si può parlare si deve tacere. E sa soprattutto che ciò su cui si deve tacere (su cui la scienza deve tacere) è quel che più conta per noi» (D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 3^a ed., Queriniana, Brescia 1974, p. 241-242).

²⁷ In un passo significativo F. A. Hayek ha così sintetizzato il compito che è stato da lui (e da molti filosofi epistemologi del ventesimo secolo) portato a compimento: «Si è reso necessario – egli scrive – cercare gli opportuni limiti agli usi della ragione, e il trovarli è di per se stesso un importantissimo e difficile esercizio della ragione. Inoltre, se qui abbiamo necessariamente dato gran rilievo a questi limiti, non intendevamo certo dire che la ragione non abbia un compito positivo [...]. Il nostro discorso intende solo dimostrare che essa non è onnipotente e che può essere persino distrutta dall’idea che possa diventare padrona di se stessa e controllare il proprio sviluppo. Abbiamo

Ma se sul silenzio come ‘figura’ centrale del filosofare hanno scritto, come si è visto, in diversi, sul silenzio come necessaria introduzione alla metafisica o come premessa di ogni parola filosofica si sono soffermati, in particolare, Joseph Rassam e Jean-Claude Piguet. «Occorre – afferma acutamente quest’ultimo – che la filosofia trasformi il silenzio in un mezzo per ben parlare [...]. Potenza pura *nel* soggetto che tace, *il* silenzio non deve divenire oggetto, ma oggettivarsi in parole. E’ il passaggio dal silenzio alla parola che è molto più importante del silenzio solo, poiché questo passaggio è ricco di implicazioni a livello di metodologia filosofica [...]. Occorre che il silenzio preceda le parole che il filosofo o il metafisico vogliono pronunciare»²⁸.

Più analitici e articolati sono i contributi forniti alla tematica del silenzio da parte di Rassam. In particolare, nell’opera *Le silence comme introduction à la métaphysique*, pubblicata postuma, egli sostiene che «il silenzio s’impone da se stesso al *centro* della riflessione filosofica come la *condizione*, il sostegno e *l’anima* del pensiero che si raccoglie [...]. Ogni progetto filosofico potrebbe essere apprezzato in funzione del posto che, implicitamente o esplicitamente, accorda al

tentato di fare semplicemente una difesa della ragione contro *l’abuso che ne fanno quanti non ne comprendono le condizioni dell’effettivo funzionamento e del continuo sviluppo*» (F. A. HAYEK, *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 91).

²⁸ PIGUET, *Le silence*, 370-371, corsivi nostri.

silenzio»²⁹. Se è vero – egli sostiene in un altro passo – che «il silenzio non è filosofia [...], tuttavia, rimane il fatto che ogni filosofia che non fa posto al silenzio che regge e nutre la parola, vien meno alla sua vocazione tradendo l'atto che la sostiene»³⁰.

Affidando al silenzio un ruolo centrale all'interno del discorso filosofico, Rassam rifiuta la concezione hegeliana della filosofia come sapere assoluto o sostanziale. La filosofia non è *connaissance*, è piuttosto *reconnaissance*: il silenzio – egli scrive a tal proposito – «è introduzione alla metafisica non mediante la rinuncia al discorso, ma mediante il *riconoscimento* di una verità prima e fondamentale *presente al pensiero e non prodotta da esso*. L'atto di silenzio è l'atto mediante il quale il pensiero riconosce questa *presenza*»³¹. E in una pagina precedente aveva sostenuto: «Il discorso metafisico sull'essere non è che la trascrizione del linguaggio silenzioso delle cose in noi. *Non si tratta dunque di elevarsi all'essere mediante il discorso*»³².

L'«esperienza» metafisica, dunque, fruttifica solo nella misura in cui riconosce la portata ontologica del silenzio e riesce a utilizzarne, nel linguaggio, la potenza ontica.

²⁹ RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 13, corsivi nostri.

³⁰ RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 33, corsivo nostro.

³¹ RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 143, corsivi nostri.

³² RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 106, corsivi nostri.

Inteso, infatti, che il silenzio è «apertura del pensiero alla trascendenza dell'essere»³³ e che dunque non c'è metafisica più autentica di quella «intimamente legata all'atto di silenzio, poiché nessun'altra filosofia mostra meglio come 'i limiti del linguaggio siano raggiunti insieme al limite dell'essere'»³⁴, il silenzio stesso diventa la dimensione inseparabile di ogni dire autenticamente metafisico, impedendo, alla parola che ne è attraversata, di soggiacere alla *hýbris* di un pensiero e di un linguaggio che si presumono capaci di rendere (o dare) ragione della *totalità* del reale, avendo ridotto ogni realtà a un *Tutto* razionalmente saturato; e, quindi, di spiegare e conoscere – senza residui e senza 'vuoti', appunto – il mondo *in sè*.

Non è un caso che diversi filosofi che hanno inteso sottoporre a critica la ragione speculativa della tradizione metafisica occidentale (a partire da Pascal e passando, già nell'Ottocento, attraverso Kierkegaard e Nietzsche) abbiano privilegiato una *écriture fragmentaire*, aforistica e 'sbriciolata', per così dire, segno di una parola filosofica letteralmente errante che, ignorando la completezza, si presenta dominata dal discontinuo e dall'asistematicità, in opposizione allo sviluppo ininterrotto, lineare e uniforme di un *logos* dialettico e totalizzante (caro, com'è noto, a pensatori come Hegel o Comte, ad esempio).

³³ RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 109.

³⁴ RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, 96.

La parola frammentaria riconosce al silenzio uno spazio importante dentro e fuori di sè, che lo valorizza e da cui è valorizzata. Mentre infatti il 'detto' totalizzante non ama il silenzio, il 'dire' frantumato, intermittente, fatto di pieni e di vuoti, ha bisogno per respirare di ampi margini di silenzio e vive grazie al silenzio stesso, al punto che – per dirla con Blanchot – è una parola che *paradossalmente* «parlando tace»³⁵.

E, in effetti, *questa* parola si presenta come un dire che *accoglie il paradosso*³⁶: esso infatti «ignora le contraddizioni, anche quando contraddice: due testi frammentari non possono opporsi, essi si pongono semplicemente l'uno dopo l'altro, l'uno senza rapporto con l'altro, l'uno rapportato all'altro da quello spazio bianco indeterminato che non li separa, non li riunisce, ma li porta al *termine* [limite] che essi designano»³⁷.

Tale parola interrotta e inabitata, al tempo stesso, da quel vuoto e da quell'*assenza* che è il silenzio (assenza che *dentro* di essa, nondimeno, si rende equivocamente e paradossalmente 'presente') non trova dimora, come tale, nello spazio di riflessione e di autotrasparenza del soggetto; spazio all'interno del quale *l'univocità* di un linguaggio (e di un pensiero) logico-discorsivo non cessa di 'tessere' – tematizzandolo e argomentandolo – il *continuum* di un'identità che, dispiegando

³⁵ M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 216.

³⁶ Questa parola, infatti, è corrispettiva di un «pensiero in cui l'equivoco estenua il paradosso, impedendogli di far esplodere il discorso» (M. M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Laterza, Bari 1992, p. 57).

³⁷ BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, 210, corsivo nostro.

linguisticamente se stessa *nel* mondo, dispiega linguisticamente il mondo come *Sé*: una piena, omogenea e totalmente afferrabile «semplice presenza»³⁸.

Relegata ai *confini* di un tale linguaggio e ai *margini* di siffatta identità, quella a cui ci si riferisce è dunque una parola strutturalmente *nomade* e letteralmente *equivoca*, anfibolica; espressione di un pensiero inquieto, insonne e propriamente *inter-rogante*³⁹ (come, del resto, è ogni *pensiero-del-limite*⁴⁰ in quanto pensare *critico*) che, *abitando i limiti* del linguaggio, da 'qui' – da questo paradossale 'luogo-non luogo' senza estensione in cui si contrae e residua – mette in questione (*s-fida*, letteralmente) le quiete certezze di quella totalità 'egologica' e della razionalità, estensionale e discorrente, che vi è sottesa.

³⁸ Il riferimento è alla «semplice presenza» (*Vorhandenheit*) a cui la metafisica avrebbe ridotto l'ente, secondo Heidegger (cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 428 e segg.).

³⁹ Per avere la misura di quanto *questo* pensare informasse la persona e il modo di filosofare di Wittgenstein riportiamo un episodio, oltremodo eloquente (e indicativo anche del nesso inscindibile che, secondo il filosofo austriaco, legava la filosofia e l'etica), narrato da Bertrand Russell: «[Wittgenstein] era solito venirmi a trovare ogni sera a mezzanotte; si metteva a camminare su e giù per la stanza, come una belva in gabbia, per tre ore di fila in un silenzio agitato. Una volta gli chiesi: 'Stai pensando alla logica o ai tuoi peccati?'. 'A entrambi' rispose, e continuò ad andare su e giù» (B. RUSSELL, *L'autobiografia*, trad. it. di L. Krasnik, vol. 2, Longanesi, Milano 1969; citato in L. PERISSINOTTO, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 12).

⁴⁰ Si noti che l'espressione *pensiero-del-limite*, al pari di altre che ricorreranno nel presente studio, è da intendere propriamente come un *genitivo equivoco*: essa infatti denota *al tempo stesso* sia il pensiero che pensa il limite, che fa del limite l'oggetto del pensare (genitivo *oggettivo*), sia il pensiero che appartiene al limite, che vi dimora e vi è – come si vedrà – originato (genitivo *soggettivo*).

In quanto sola capace di 'dare voce' (pur senza propriamente *dirlo*) a questo inesteso e non tematizzabile *pensiero-del-limite*, la parola frammentaria e silente esige, come tale, una lettura che vuole tempo e che richiede, da parte del lettore, una forte collaborazione, quasi una sintonia previa⁴¹ e una 'tacita intesa' di fondo con l'autore.

Solo *in* una tale parola, infatti, si rende traslucido e accessibile (nella misura in cui essa lo *esibisce* eminentemente) quel *che* di ineffabile – o, per dirla con Jankélévitch, quel «non-so-che» di inoggettivabile – che, compenetrando nondimeno ogni detto e tutta la realtà, costituisce «la cattiva coscienza della buona coscienza razionalista»⁴².

⁴¹ È quanto lo stesso Wittgenstein sembra indicare quando, all'inizio della Prefazione del *Tractatus logico-philosophicus*, inaugurando l'intera opera, dichiara che «questo libro, forse, lo comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi – o, almeno, pensieri simili» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, 5^a ed., Einaudi, Torino 1995, p. 23). I passi in traduzione italiana riportati nel testo sono tratti sempre, salvo ove diversamente indicato, dall'edizione qui specificata. Lungo il testo – dopo la prima ricorrenza, in cui è denominata per esteso – l'opera verrà menzionata sempre come *Tractatus*, mentre nei rimandi in nota sarà indicata con una T seguita o dal numero della proposizione di riferimento o, a seconda dei casi, dalla dicitura *Prefazione* (se ci si riferirà a un passo tratto dalla Prefazione wittgensteiniana) oppure dalla dicitura *Introduzione* (se ci si riferirà a un brano dell'Introduzione di Bertrand Russell), in questi ultimi due casi sempre con i rispettivi numeri di pagina a seguire. Laddove alla T segua solo il numero della pagina (contraddistinto con p.), la citazione testuale o il rimando tematico si riferiscono a parti dello stesso volume che non appartengono né al *Tractatus* né ai *Quaderni 1914-1916*.

⁴² V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, trad. it. di C. A. Bonadies, Marietti, Genova 1987, p. 3.

In particolare, questa parola dischiude una «concezione specifica dell'essere e della conoscenza [...] come pure della relazione del pensatore all'opera»⁴³: essa, infatti, «rinvia ad una concezione dell'Essere come profondità ribelle alla trasparenza del concetto, a un pensiero plurale negatore di ogni unità ontologica, che si proibisce la totalizzazione del diverso nell'architettura di un sistema. Lungi dall'essere il modo d'espressione di una soggettività stravagante, appare come la forma necessaria attraverso la quale si rivela adeguatamente la disseminazione illimitata dell'Essere»⁴⁴ stesso.

Ora, tutto il fascio di argomenti e di tematiche qui rapidamente toccate riguardano indubbiamente anche l'intero itinerario di pensiero di Wittgenstein, a cominciare dal suo *Tractatus logico-philosophicus*⁴⁵ che, come è noto, si chiude con un'ingiunzione al silenzio che è passata alla storia come uno degli enunciati più famosi della filosofia occidentale contemporanea: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»⁴⁶.

⁴³ G. MONTCRIOL, *Les discours nomades de Pascal et de Nietzsche*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1 (1982), p. 3-4.

⁴⁴ MONTCRIOL, *Les discours nomades de Pascal et de Nietzsche*, 4.

⁴⁵ Il *Tractatus* nacque, come si sa, dalle riflessioni filosofiche che Wittgenstein scrisse, tra il 1914 e il 1918 (in minima parte subito prima e in massima parte durante la guerra), su quaderni che portava con sé nello zaino mentre era al fronte, come soldato dell'artiglieria austriaca, nel primo conflitto mondiale. L'opera presenta un ordine gerarchico incentrato su sette proposizioni fondamentali indicate da un numero intero; tutte le altre proposizioni (esattamente 519) recano un numero decimale, da una fino a un massimo di sei cifre, che ne indica la posizione gerarchica rispetto alle proposizioni fondamentali.

⁴⁶ «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (T 7).

Proprio il *Tractatus*, quindi, costituirà il fulcro del presente lavoro. D'altra parte, a proposito di quest'opera, occorre tener ben presente ciò che lo stesso Wittgenstein, in modo straordinariamente illuminante, ebbe una volta a dire: «In effetti io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante [...]. In breve credo che: tutto ciò su cui *molti* oggi *parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne»⁴⁷.

È una chiave di lettura, questa fornita dall'autore, che consente di inserire tutta la filosofia di Wittgenstein in quel vasto movimento di pensiero che va sotto il segno di una critica della metafisica tradizionale. Non è un caso che, al di là degli sviluppi contenuti al proprio interno (i quali hanno reso possibile parlare di "due Wittgenstein"⁴⁸), la sua riflessione sia stata per molti

⁴⁷ L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, a cura di D. Antiseri, Armando Editore, Roma 1989, p. 72.

⁴⁸ Secondo una schematizzazione consolidata, Wittgenstein è considerato tra i principali ispiratori di due delle più importanti tendenze filosofiche del Novecento: il neoempirismo, o positivismo logico, da una parte, e la filosofia analitica dall'altra. Alla base di queste correnti starebbero due distinte fasi del pensiero di Wittgenstein, esemplarmente rispecchiate nelle sue due opere più note: il *Tractatus* ("primo" Wittgenstein) e le *Ricerche filosofiche* ("secondo" Wittgenstein). Questa rigida contrapposizione si deve anche al fatto che per lunghi anni il *Tractatus* fu recepito attraverso paradigmi interpretativi dettati dalla lettura che ne avevano maturato rispettivamente Russell e il Circolo di Vienna (quest'ultimo inaugurando una tradizione ermeneutica di stampo neopositivistico destinata a condizionare profondamente la critica successiva). Come osserva A. G. Gargani, in entrambi i casi si tratta di paradigmi che, «discendendo da schemi teorici [...] in gran parte estranei ai quadri concettuali

dell'opera wittgensteiniana, operavano su di essa con atteggiamenti fortemente selettivi, destinati a isolare quelle dimensioni [...] congeniali ad un programma filosofico definito indipendentemente [...] espungendone quel complesso di componenti tematiche [...] che definiscono il quadro del *misticismo wittgensteiniano*» (A. G. GARGANI, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 112-113). In particolare Russell (a ragione considerato il primo interprete del *Tractatus*) benché ne avesse discusso il manoscritto riga per riga, insieme all'autore, già nell'estate del 1919 in Olanda, ne redigette un'introduzione che Wittgenstein disapprovò apertamente, sebbene fosse stata decisiva per far pubblicare per la prima volta l'opera, nel 1921. In questa introduzione Russell sostiene, tra l'altro, che il programma teorico di Wittgenstein, nel *Tractatus*, era di determinare le condizioni di un simbolismo logicamente perfetto a cui commisurare i linguaggi naturali, così che fosse possibile accordare loro tanta più significanza quanto più fossero risultati conformi al linguaggio ideale ivi definito (T *Introduzione*, 3-4). Questa interpretazione, che Ramsey aveva confutato già nel 1923 (cfr. F. RAMSEY, *Critical Notice of the 'Tractatus'*, in *Mind*, 32 (1923), p. 466-469 e 471), trenta anni più tardi (cioè dal 1953, quando furono pubblicate le *Ricerche filosofiche* a cui seguirono, negli anni successivi, le altre opere postume) fu alla base della questione della discontinuità o continuità tra i "due Wittgenstein": quanti ritenevano, in linea con Russell, che scopo del *Tractatus* fosse l'elaborazione di un linguaggio ideale che, sulla base di un rigoroso simbolismo logico (funzionale, tra l'altro, all'*esatta* formalizzazione degli enunciati scientifici, in sintonia con l'interpretazione neopositivista del *Wiener Kreis*, tesa a far prevalere l'istanza epistemologico-gnoseologica sulla dimensione squisitamente linguistica dell'opera wittgensteiniana), correggesse e superasse le ambiguità dei linguaggi storico-naturali, nel constatare che l'interesse per questi ultimi era invece divenuto centrale nel "secondo" Wittgenstein (con le nozioni di *uso*, *gioco linguistico* e *grammatica* che avevano soppiantato la *logica* quale principio di significanza di tali linguaggi), sostenevano un'assoluta distinzione tra le due fasi della riflessione del filosofo austriaco (è il caso, ad esempio, di J. Weinberg, F. Barone, I. Copi, E. Daitz, G. J. Warnock e J. Hartnack). Attenti a individuare una linea di continuità, in un'ottica di evoluzione – seppur non sempre lineare – del pensiero di Wittgenstein, furono invece interpreti (come M. Black, G. Ryle, J. M. Charlesworth, R. I. Bernstein, G. Bergmann e M. Trinchero) che, meno suggestionati dalla visione riduttivistica di Russell e dei Viennesi e in linea con la lezione di G. E. M. Anscombe, rintracciavano nel *Tractatus* piuttosto il tentativo di *chiarire* le modalità di funzionamento del *linguaggio ordinario* (istanza sottesa anche alla

aspetti assimilata a una kantiana “critica della ragione”⁴⁹: infatti, anche dopo il *Tractatus*, gran parte del lavoro di Wittgenstein è dedicata allo studio del funzionamento del pensiero attraverso il linguaggio, così da poterne stabilire i limiti e denunciare gli abusi. In questo modo l’autore mira a smascherare le indebite costruzioni del *logos* che hanno dato luogo, lungo la storia della filosofia occidentale, a ‘gabbie’ metafisiche e ideologiche la cui

riflessione del “secondo” Wittgenstein) per mezzo di un simbolismo le cui regole logiche fossero inequivocabilmente determinate, rilevando così un rapporto funzionale tra la sintassi logica, elaborata nel *Tractatus* stesso, e le regole del linguaggio comune. Per una più approfondita ricognizione di tali questioni e, in generale, della storia della critica dell’opera wittgensteiniana rimandiamo ancora a GARGANI, *Introduzione a Wittgenstein*, 109 e segg.

⁴⁹ È il caso di interpreti come D. Pears (in *Wittgenstein*, Viking Press, New York 1970) o di E. Stenius (in *Wittgenstein’s ‘Tractatus’*, Cornell University Press, Ithaca 1960, specialmente i capitoli X e XI). Sulla lettura kantiana del *Tractatus*, rimandiamo all’accurata ricognizione di interpretazioni in P. DONATELLI, *Wittgenstein e l’etica*, Laterza, Bari 1998, di cui riportiamo un passo significativo: «[Pears] ritiene [...] che la teoria del significato esposta da Wittgenstein abbia un carattere ‘metafisico’ analogo a quello speculativo della *Critica della ragione pura* di Kant. In entrambi i casi si tratterebbe di fornire dei ‘punti nozionali di riferimento che giacciono fuori del sistema della conoscenza fattuale e che possono essere usati quindi per orientarla’. [...] per l’interpretazione di Erik Stenius, si tratta di precisare che il carattere di ‘trascendentale’ [...] dipende da convenzioni che concernono la natura sintattica e semantica del linguaggio. Una volta assunte queste convenzioni [...] le possibilità espressive sono limitate in un modo che [...] mostra un carattere trascendentale. Questa particolare interpretazione kantiana può quindi essere indicata come idealismo linguistico, o *lingualismo trascendentale*» (DONATELLI, *Wittgenstein e l’etica*, 30). Del resto lo stesso Gargani, oltre a evidenziare che «sull’influsso kantiano operante nel *Tractatus* hanno discusso, nei termini di un approccio critico e teorico assai differente da quello di Stenius, numerosi interpreti tra i quali [...] D. Pears e M. S. Engel», ricorda che a questo «indirizzo interpretativo in chiave kantiana si sono richiamati successivamente W. Stegmüller, K. O. Apel, J. Habermas» (GARGANI, *Introduzione a Wittgenstein*, 121).

pretesa di assolutezza ha finito per soffocare ogni autentico *pensiero dell'altro*⁵⁰.

Siamo quindi dinanzi a una elaborazione che, al di là delle sua complessità, ci si offre come un mezzo per scrollarsi di dosso una tara ereditaria consolidatasi in Occidente lungo secoli di speculazione filosofica; speculazione culminata, in epoca moderna, nella teorizzazione di un pensiero la cui pretesa di produrre, a partire da sé, verità oggettive e assolute, da elevare – in forma di sistema – a principio di spiegazione *unico* di *tutto* il reale, ha finito per aprire la strada a quelle 'filosofie dell'identità' che, mistificando e occultando un autentico 'pensiero dell'origine', hanno fornito più di una sponda teorica alle ideologie del Novecento. È noto poi come diverse di queste ideologie, poste alla base di vari totalitarismi, abbiano contribuito a produrre una derelizione dell'umano che, nel "secolo breve" (ma anche nel secolo presente e ai giorni nostri, soprattutto nei confronti di quell'altro per antonomasia che è lo straniero, il migrante, il profugo), ha conosciuto forme tra le più tragiche e devastanti della storia.

⁵⁰ Anche in questo caso si tratta propriamente di un *genitivo equivoco*, da intendere cioè sia come pensiero che pensa l'alterità (genitivo *oggettivo*) sia come pensiero *altro*, che appartiene all'alterità (genitivo *soggettivo*). Del resto, come emergerà lungo il percorso che ci aggiungiamo a intraprendere (soprattutto nelle parti finali del presente lavoro e poi, con una più spiccata tematizzazione di fondo, in *Significare l'indicibile*, il volume che, in continuità con questo, sarà specificatamente dedicato al "secondo" Wittgenstein), pensiero-dell'altro e pensiero-del-limite coincidono, in quanto tutto ciò che 'abita' il limite è letteralmente es-posto alla presenza dell'altro, in virtù della tangenza con l'alterità che caratterizza ogni limite in quanto tale.

Sotto questo profilo non è trascurabile che, mirando a destituire di legittimità ogni tentativo di produrre ancora teorie e dottrine che presumano di impugnare l'Assoluto e di ordinare ad esso l'esistente e ogni esistenza, Wittgenstein si sia proposto di *mostrare* un nuovo stile di vita, attraverso un pensiero *liberante* in grado di mutare il modo e la qualità del vivere stesso.

Numerosi sono gli studiosi che hanno messo in evidenza l'intenzionalità etica che anima in generale tutto il *filosofare* di Wittgenstein⁵¹, nel senso che, per il pensatore austriaco, la filosofia è da intendersi come un'*attività*⁵² che ha valore nella misura in cui, per così dire, 'serve per la vita', è realmente in grado di cambiarla, cambiando la visione del mondo. Costoro hanno colto nell'evoluzione del pensiero wittgensteiniano proprio il tentativo di coniugare sempre più strettamente teoria e prassi, pensiero e vita quotidiana⁵³; e, a questo riguardo, egli

⁵¹ Intenzionalità etica peraltro esplicitamente denunciata dallo stesso autore del *Tractatus*: «il senso del libro è un senso etico» (WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, 72).

⁵² Cfr. T 4.112: «La filosofia è non una dottrina, ma un'attività».

⁵³ Basti qui ricordare solo alcuni dei riferimenti a questa *Stimmung* filosofica di Wittgenstein: «Malcolm ricorda i severi rimproveri ricevuti per aver espresso la sua ripugnanza per le uova in polvere, per aver fatto morire una pianta tenuta in un vaso, per imprudenti generalizzazioni sul 'carattere nazionale britannico'. 'A che cosa serve studiare filosofia – scrisse Wittgenstein a Malcolm – se tutto ciò che se ne ricava è di saper discorrere con una certa plausibilità di astruse questioni di logica ecc., ma non si ottiene alcun miglioramento dei nostri modi di pensare intorno alle questioni importanti della vita di tutti i giorni?'» (in A. J. P. KENNY, *Wittgenstein*, Boringhieri, Torino 1984, p. 26-27). «[Nel *Tractatus*] i problemi filosofici non riguardano la logica, ma riguardano noi. [...] L'umanità, la condizione degli esseri umani [...] è al centro dell'opera perché Wittgenstein si occupa di rispondere al problema in cui si trovano gli

stesso dovette esser persuaso del buon esito della sua filosofia se le sue ultime parole prima di morire sono state: «Tell them I've had a wonderful life»⁵⁴.

In effetti – a ben guardare – è proprio la personalità di questo filosofo, quale ci viene tramandata dalle testimonianze e quale traluce dalla sua filosofia (per cui di proposito si è preferito fare innanzitutto riferimento all'intenzionalità, al carattere distintivo, alla *Stimmung*, al modo particolare di intendere la vita e la filosofia stessa, prima ancora che al precipitato teoretico di questo modo d'essere nelle proprie opere), a suggerire una trama interpretativa del suo pensiero che, facendo perno su una serie di scritti che accompagnano e gettano fasci esegetici sul

individui umani quando scambiano il nonsenso per il senso, quando credono di comprendere e sono invece nella morsa di un'illusione filosofica. Perciò il *Tractatus* si rivolge al lettore non per presentare dottrine filosofiche, ma per incoraggiare un cambiamento personale» (DONATELLI, *Wittgenstein e l'etica*, 39). «Wittgenstein vive fino in fondo *l'intima pericolosità della filosofia* [...] nella lucida consapevolezza del fatto che, mentre si filosofa, il filosofare stesso scorre nel flusso del fare umano come il pesce nell'acqua. [...] Questo comporta che il fondamento della filosofia non è altrove rispetto alla vita» (L. V. DISTASO, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*, Carocci, Roma 1999, p. 10-11; d'ora in poi l'opera verrà sempre indicata come DISTASO e, in nota, sarà seguita dall'indicazione della pagina dell'edizione, qui indicata, da cui la citazione o il riferimento sono tratti).

⁵⁴ Circa il significato di questa ultima frase in relazione all'intera esperienza filosofica ed esistenziale di Wittgenstein, rimandiamo al notevole commento che ne ha svolto L. V. Distaso nell'ultimo capitolo del suo già citato volume *Estetica e differenza in Wittgenstein*, testo al quale ci riferiremo ancora nel corso del presente lavoro.

Tractatus (come, ad esempio, i *Quaderni 1914-1916*⁵⁵, le lettere, la nota *Conferenza sull'etica*⁵⁶, gli appunti delle lezioni, i resoconti dei suoi incontri con alcuni esponenti del Circolo di Vienna, le annotazioni contenute nella raccolta di *Pensieri diversi*⁵⁷, *Della certezza*, ecc.), sottende e orienta il presente lavoro come un vero e proprio 'filo rosso'.

E in fondo il senso di un tale *fil rouge* vuole essere proprio quello cui Wittgenstein alluderà – nella seconda fase del suo pensiero – quando, riferendosi al modo in cui un concetto va estendendosi, parlerà di un «filo intrecciato fibra su fibra», dove

⁵⁵ Si tratta della raccolta di appunti anteriori al *Tractatus*, usciti per la prima volta in Germania nel 1960 e pubblicati in italiano, insieme al *Tractatus*, in WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, 127 e segg. D'ora in poi l'opera verrà sempre indicata come *Quaderni* e, in nota, sarà seguita dall'indicazione della pagina dell'edizione italiana, qui indicata, da cui la citazione o il riferimento sono tratti.

⁵⁶ L. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*, in *The Philosophical Review*, 74 (1965), p. 3-12; trad. it. *Conferenza sull'etica*, in L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, 4^a ed., Adelphi, Milano 1982, p. 1-18. D'ora in poi l'opera verrà sempre indicata come *Conferenza sull'etica* e, in nota, sarà seguita dall'indicazione della pagina dell'edizione italiana, qui indicata, da cui la citazione o il riferimento sono tratti.

⁵⁷ Si tratta di una serie di annotazioni su argomenti vari (in parte autobiografiche, in parte concernenti la società, l'arte, la musica, la letteratura, la scienza, la religione, il cristianesimo, ecc.) sparse tra i manoscritti di Wittgenstein che vanno dal 1914 al 1951, le quali sono state raccolte, ordinate e pubblicate da G. H. von Wright con il titolo originale di *Vermischte Bemerkungen* (trad. it.: L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980; d'ora in poi, nei rimandi bibliografici in nota, l'opera verrà indicata sempre come *Pensieri diversi* e sarà seguita dal numero della pagina dell'edizione italiana, qui indicata, da cui la citazione o il riferimento sono tratti).

ciò che è interessante – anche e proprio nel nostro caso – è che «la robustezza del filo non sta nel fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una sull'altra»⁵⁸. Come dire: è la sovrapposizione di diversi tracciati filosofici wittgensteiniani intorno al tema specifico da sviluppare che finisce per dare robustezza teorica al tema stesso, purché si sia disposti a tener d'occhio il venir facendosi del filo piuttosto che la durata di percorrenza, in esso, del singolo contributo.

Così, solo dentro quest'ottica tutta wittgensteiniana delle «somiglianze di famiglia»⁵⁹ quale criterio estensivo di un concetto (ottica implicitamente sottesa al presente lavoro), è stato possibile individuare le direttrici su cui muovere la nostra riflessione sul tema, i punti cruciali intorno ai quali le fibre wittgensteiniane si annodano e si intrecciano, trapassando l'una nell'altra e dando così solidità alla struttura del discorso.

A questo riguardo occorre sin d'ora avvertire che espressioni che ricorreranno tanto nel presente studio quanto in

⁵⁸ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, p. 67 (trad. it.: L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi Paperbacks, Torino 1967, p. 47). D'ora in poi, nei rimandi bibliografici in nota (che fanno tutti riferimento all'edizione italiana appena menzionata), l'opera verrà indicata sempre come R e sarà seguita dall'indicazione del numero della pagina dell'edizione italiana, qui indicata, da cui la citazione o il riferimento sono tratti, preceduto – nei casi in cui questi ultimi riguardino proposizioni della *Parte prima* dell'opera – dal numero del rispettivo paragrafo (indicato dal simbolo §). Invece nel corso del testo, per abbreviazione, l'opera sarà di qui in poi menzionata semplicemente come *Ricerche*.

⁵⁹ R § 67, 47.

quello immediatamente successivo (*Significare l'indicibile*, imperniato – come già detto – sul “secondo” Wittgenstein), quali “presenza complessa”, “paradosso originario”, “miracolo dell'essere”, “equivoca compenetrazione di presenza e assenza, di detto e indicibile”, “mistero del mondo e della vita” e simili, non appartengono, per lo più, al vocabolario wittgensteiniano né all'universo categoriale all'interno del quale egli notoriamente si muove⁶⁰.

Tuttavia la particolare ‘dialettica’ tra *dire* e *mostrare*, che all'interno del *Tractatus* denota il rapporto tra linguaggio e logica da una parte (*al di qua* o *ad intra* del dicibile, per così dire) e tra mondo (come totalità delimitata) ed etica e/o estetica dall'altra (*al di là* o *ad extra* del dicibile), e che – come si vedrà più nel dettaglio in *Significare l'indicibile* – nel “secondo” Wittgenstein appare ancora sottesa alla relazione tra proposizione e grammatica, operazione e regola, scienza e gioco linguistico (insomma, tra tutto ciò che è *empirico* e tutto quanto appartiene al *trascendentale*: termini, questi, con cui si potrebbe *guardare attraverso*⁶¹, come in un sol colpo, tutta la riflessione del linguaggio del “primo” e del “secondo” Wittgenstein); tale originale ‘dialettica’, dunque, suggerisce la possibilità che il

⁶⁰ Anche se sul tema del miracolo nella riflessione di Wittgenstein si può vedere, ad esempio, L. PERISSINOTTO, *Sui miracoli e il miracoloso. Qualche considerazione tra Hobbes, Spinoza, Hume e Wittgenstein*, in *Filosofia e teologia*, 23/3 (2009), p. 589 e segg.

⁶¹ L'espressione è dello stesso Wittgenstein: «È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai fenomeni, ma, si potrebbe dire, alle ‘possibilità’ dei fenomeni» (R § 90, 60).

pensiero di questo filosofo si lasci felicemente scrutare attraverso locuzioni interpretative come quelle sopra citate, senza per questo tradirne o fraintenderne il significato, ma illuminandolo piuttosto in maniera feconda e del tutto originale⁶².

In particolare sarà la riflessione sui *limiti* della parola (che dal *Tractatus* fino agli ultimi scritti di Wittgenstein, come *Della certezza*, coincidono con i limiti del pensiero e del mondo, in base al principio della *coestensività logico-grammaticale* di questi tre piani) ad esser focalizzata, sia nel presente lavoro sia in quello immediatamente successivo sopra ricordato, in quanto tematica che attraversa, più o meno esplicitamente, tutta la produzione wittgensteiniana.

Come è noto, è proprio della filosofia *trascendentale* cercare di ‘pensare’ il limite, inteso come la condizione (o l’insieme delle condizioni) di possibilità dell’esperienza (e della conoscenza) in generale. Il che – come osservato – assume il significato di una *critica* della metafisica tradizionale, fondata sulla pretesa di *assolutezza* della ragione, ovvero sulla fiducia che

⁶² Del resto una simile chiave di lettura trova conforto in una riflessione di natura estetico-trascendentale sull’opera wittgensteiniana elaborata in alcuni importanti studi dedicati all’argomento. In ambito italiano, oltre che alla letteratura di alcuni autori come E. Garroni, G. Di Giacomo o L. V. Distaso, per le cui opere si rimanda alla bibliografia, il riferimento – sebbene non in presa diretta con Wittgenstein – è anche ad alcune illuminanti considerazioni sul carattere ineffabile dell’etica, sulla nozione di trascendentale e sul linguaggio dell’analogia che si trovano nel già menzionato libro di M. M. Olivetti, *Analogia del soggetto*. Nel condurre il nostro lavoro abbiamo necessariamente tenuto presente la lezione di questi studiosi.

essa, sciolta da (*ab-soluta*) condizioni che ne de-limitano strutturalmente il conoscere, sia pienamente all'altezza di *rappresentare* la realtà come è *in sé*, in virtù di una postulata (e indiscussa) identità tra pensiero ed essere che garantirebbe, al primo, di produrre verità 'oggettive' capaci di rispecchiare l'essenza *universale e necessaria* delle cose, secondo i tradizionali criteri epistemologici del 'vero'.

Nel ripercorrere, quindi, le movenze argomentative di un itinerario di pensiero che, tanto in questa sede quanto in *Significare l'indicibile* (dove sarà messo anche in 'dialogo pensante' con altri autori), offre spunti assai fecondi per ripensare il *limite*, si è adottata una chiave ermeneutica che, senza sottoporre i testi wittgensteiniani a forzature o distorsioni interpretative, mira a rintracciarvi la possibilità di risalire a quel pensiero *equivoco* e letteralmente *ana-logico*, cui si è già fatto cenno, come a un pensiero originario, *anteriore* a ogni astrazione e autoriflessione in cui il pensare, separandosi dalla vita, è divenuto puro pensiero logico, univoco.

In tale 'viaggio di scoperta' *verso i confini* (e, al tempo stesso, *sui confini*⁶³) della parola, è necessario segnalare che

⁶³ Anche per noi, infatti, vale quanto lo stesso Wittgenstein ebbe acutamente a dire in un'annotazione del 1930: «dove debbo tendere davvero, là devo in realtà già essere» (*Pensieri diversi*, 28), che nel nostro caso assume il senso che 'là', verso dove il nostro lavoro intende portare, e cioè alle "frontiere del linguaggio", noi in realtà già stiamo, tutta la nostra trattazione e il nostro *dire* avendo già 'luogo', in un certo qual modo, ai 'confini' del linguaggio e del *detto*. Parlando qui di "frontiere del linguaggio", si è intenzionalmente richiamato il titolo di un'interessante opera di Van Buren (P. M. VAN BUREN,

l'interpretazione – già affiorata e sempre sottesa e riemergente – del *limite* come 'luogo' di un pensare e di un dire *altri* (o, meglio, letteralmente *alter-ati*, equivoci), insieme alla specifica *attività* etico-estetica che, nell'articolazione di questa tesi, viene attribuita a tale *pensiero-nel-limite* (in virtù della natura propriamente *ana-logica* che soltanto in un simile 'luogo' il pensiero possiede e *ri-acquista*) intende presentarsi come il contributo più originale del nostro intero lavoro, in entrambi i volumi consecutivi in cui lo abbiamo articolato e che – a maggior ragione – sono da intendersi in strutturale continuità.

Del resto, già lo stesso sottotitolo di questo primo volume («Il pensiero dell'originario e la logica del limite») trova, in fondo, la sua adeguata chiave di comprensione all'interno di tale orizzonte ermeneutico, sia suggerendo un movimento di risalita verso una dimensione del pensare *anteriore* al suo autoporsi come puro pensiero dell'identità (movimento che, in ciascuna delle due fasi della riflessione wittgensteiniana, appare articolarsi in due successivi 'passi all'indietro', come la nostra argomentazione evidenzierà rispettivamente nell'uno e nell'altro dei volumi menzionati); sia facendo intenzionalmente riferimento a un genitivo ancora una volta *equivoco* («pensiero dell'originario»⁶⁴) che anticipa, come tale, la natura di quel

Alle frontiere del linguaggio, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1977), che – come anticipato nel *Prologo* – sarà una delle opere direttamente sottoposte, in *Significare l'indicibile*, a un confronto critico con il “secondo” Wittgenstein.

⁶⁴ Genitivo da intendere perciò, soprattutto alla luce della prospettiva ermeneutica appena illustrata, di nuovo come oggettivo e soggettivo *al medesimo tempo*: *oggettivo*, nella misura in cui l'originario, che pure (o

pensiero-del-limite cui l'intero percorso da noi tracciato punta a pervenire.

Nello svolgimento di questo percorso complessivo – e quindi in entrambi gli studi in cui lo abbiamo sfiorato – la riflessione sull'etico fungerà necessariamente da sostegno armonico, da basso continuo di una fuga a più voci, come una sorta di linea-guida sempre riemergente che accompagna la tessitura del discorso, ricevendone una contestuale e progressiva puntualizzazione⁶⁵. A tal proposito non bisogna dimenticare che

piuttosto: proprio in quanto) *tra-scende* il pensiero, *scende-tra* le strutture e le forme *trascendentali* del pensare e 'si fa', così, *oggetto* del pensare stesso (nel prendere *forma* – *de-finendosi* – entro le forme del pensiero e del linguaggio in cui discende, in queste soltanto 'si dà' e si rende 'presente', pur restando *in sé* inesauribile e trascendente); *soggettivo*, nella misura in cui il *pensare* appartiene costitutivamente all'originario (è pensare *originante*) e questo contiene, come dimensione costitutiva sua propria, il pensare stesso (è origine *pensante*) quale *attività anteriore* a ogni movimento 'primo' di ri-flessione con cui, sostantivizzandosi (e sostanzializzandosi) in 'pensiero', il *pensare* (come verbo) si è separato dall'origine e, così *astratto* e ipostatizzato, si è auto-posto come *principio* di oggettivazione e di spiegazione della realtà, sostituendosi a – e nascondendo – l'*origine* stessa.

⁶⁵ Da esterno mondo dei valori nell'ottica del *Tractatus*, l'etica – pur senza mai perdere il carattere di trascendentale – verrà specificandosi, nel "secondo" Wittgenstein, piuttosto come dimensione 'sociale' dei diversi *giochi linguistici* e delle rispettive *regole d'uso*, così come trovano applicazione (*prassi*) nelle varie *forme di vita*. Dimensione 'sociale', questa, che – come è noto – Wittgenstein, nelle *Ricerche*, oppone a ogni linguaggio «privato» inteso come designazione di esperienze interne e in sé ineffabili dell'individuo (quali sensazioni, impressioni, tonalità emotive e affettive) mediante termini linguistici appositamente conati dal singolo e tuttavia incomprensibili, in quanto non codificati nel linguaggio «pubblico» e privi di punti di riferimento per un loro uso 'comune'. In contrasto con la natura sociale, intersoggettiva e mai solipsistica del linguaggio stesso, simili espressioni «private», lungi dal

sin dalle ultime proposizioni del *Tractatus*, dedicate all'etica e al Mistico, sono enunciati i presupposti di un superamento non solo della metafisica tradizionale ma anche dello stesso neopositivismo logico, rappresentato da quel *Wiener Kreis* sorto – singolarmente! – proprio intorno alla lettura dell'opera wittgensteiniana⁶⁶.

comunicare l'intima singolarità dell'individuo, finiscono per configurarsi invece come vere e proprie «illogicità grammaticali».

⁶⁶ Come già osservato, per molto tempo il *Tractatus* fu discusso attraverso paradigmi interpretativi influenzati dall'epistemologia e dalla gnoseologia neopositivista (basata sul metodo empirico-verificazionista) del Circolo di Vienna. In effetti Wittgenstein, pur non avendo mai partecipato alle riunioni del Circolo né essendone mai stato un membro effettivo, si era più volte incontrato a Vienna con Schlick e Waismann, tra il 1927 e il 1929, per discutere il *Tractatus* e Hahn aveva proposto che l'opera venisse letta e commentata nelle sedute del gruppo, così che «si può senza alcun dubbio affermare che quasi l'intero lavoro dei Viennesi non sia altro che la discussione, l'accettazione o il rifiuto delle tesi del *Tractatus*» (*Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, a cura di D. Antiseri, Città Nuova, Roma 1975, p. 78). Gli esponenti del Circolo, profondamente influenzati da Wittgenstein (tanto che Schlick ebbe a scrivere: «Non potrò mai esagerare nel dire quanto io debba a questo filosofo»: cfr. M. SCHLICK, *Meaning and Verification*, in *Gesammelte Aufsätze*, a cura di F. Waismann, Gerold, Wien 1938, p. 340), avevano elaborato un programma che mirava a sancire l'eliminazione dei problemi della metafisica e il superamento della stessa mentalità della filosofia tradizionale attraverso strumenti analitici derivati dal *Tractatus*. Carnap, ad esempio, riconosceva nel *Tractatus* i criteri metodologici in grado di escludere dalle condizioni logiche del linguaggio significativo gli enunciati non verificabili della metafisica tradizionale e riteneva che lo statuto tautologico assegnato da Wittgenstein alle proposizioni logiche escludesse la possibilità di inferenze metafisiche dalla logica (cfr. R. CARNAP, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in *Erkenntnis*, 2 (1931-32), p. 219-241; trad. it.: R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in *Il neopositivismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1969, p. 504-532; e, dello stesso autore,

Die alte und die neue Logik, in *Erkenntnis*, 1 (1930-31), p. 12-26). Ma applicando schemi teorici costituiti sulla base del proprio programma, i Viennesi avevano finito per sottoporre lo stesso *Tractatus* a una revisione critica che, isolando alcune componenti teoriche dall'impianto generale dell'opera, pretendeva di espungerne gli aspetti paradossali e i «residui metafisici» (come l'inesprimibilità della forma logica di raffigurazione e delle proprietà formali del simbolismo – tesi alla quale il solo Schlick aveva aderito: cfr. M. SCHLICK, *Die Wende der Philosophie*, in *Erkenntnis*, 1 (1930-31), p. 4-11 – o la dottrina che accordava al *mostrare* la manifestazione della sfera dell'ineffabile e del mistico). Neurath, esemplarmente, non solo respingeva lo schema wittgensteiniano dell'inesprimibilità della relazione tra fatti e proposizioni, ma, rivendicando la possibilità che una parte del linguaggio potesse essere *sensatamente* impiegata per parlare delle altre parti, rigettava anche la concezione del *Tractatus* secondo la quale la chiarificazione della struttura logica del linguaggio avviene mediante proposizioni «illustrative» *insensate* che implicano, come tali, la collocazione in una sfera *pre-linguistica*; in generale, sostenendo la ridicibilità degli enunciati scientifici al linguaggio unitario della fisica, caratterizzato dall'essere un sistema omogeneo, Neurath dissolveva ogni riferimento a dati *extra-linguistici* e, su questa base, criticava l'ultima parte del *Tractatus* (segnatamente, la proposizione conclusiva), imputandone la paradossalità e la contraddittorietà alla persistenza di uno schema teorico in cui la realtà non verrebbe pienamente ridotta a termini logico-linguistici (cfr. O. NEURATH, *Soziologie im Physikalismus*, in *Erkenntnis*, 2 (1931-32), p. 393-431). Anscombe fu la prima, diversi anni più tardi, a offrire una lettura del *Tractatus* affrancata dalle istanze meramente epistemologiche imposte dalle imperanti griglie ermeneutiche dei neopositivisti, riconducendo l'interpretazione dell'opera wittgensteiniana nell'originario alveo di questioni logiche e linguistiche da cui era sorta e ricollocando l'opera entro un contesto di riferimenti e di matrici culturali (rintracciate nella letteratura logica, matematica, scientifica e filosofica) in cui l'autore si era mosso (cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, London 1959; trad. it. di E. Mistretta: G. E. M. ANSCOMBE, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1966). Rilevando come Wittgenstein, al pari di Frege, avesse cercato di ridurre il potere esercitato sulla filosofia e sulla logica dagli schemi gnoseologici ed epistemologici, la Anscombe (nel cui solco si situano, tra gli altri, gli studi di M. Black, G. Pitcher e J. Griffin), nega l'esistenza di qualsiasi «dottrina della verifica sperimentale» nel *Tractatus* (che a suo avviso mira a offrire una teoria semantica delle

In questa sede, dunque, cercheremo di accedere a questi esiti sorprendenti, tenendo presente che ogni gradino di ascesa, sulla «scala»⁶⁷ del risalimento wittgensteiniano verso l'originario, viene guadagnato attraverso una rigorosa riflessione sulla correlazione tra dire e indicibile congiunta a una adeguata rielaborazione della filosofia trascendentale, condotta alla luce della *linguistic turn* che ha caratterizzato la cultura filosofica di quegli anni e di cui lo stesso Wittgenstein fu uno dei maggiori protagonisti.

proposizioni e non uno schema procedurale di tipo verificazionistico) e ravvisa una continuità di atteggiamento nella riflessione del “secondo” Wittgenstein, dove la discussione dei problemi filosofici prescinde da qualsiasi impegno teorico sui problemi dell'epistemologia. Per una accurata ricognizione dei rapporti tra Wittgenstein e il Circolo di Vienna e tra il neopositivismo e la filosofia analitica, corredata da una ricca antologia di testi, si rimanda al pregevole e già citato volume, *Filosofia analitica*, a cura di D. Antiseri, e in particolare al capitolo eloquentemente intitolato «Wittgenstein non fu mai un neopositivista» (p. 22 e segg.).

⁶⁷ Il riferimento è alla penultima, celebre, proposizione del *Tractatus*: «Le mie proposizioni illuminano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.)» (T 6.54). Una raccomandazione, questa, che – come si vedrà – vale anche per tutta la successiva riflessione wittgensteiniana.

CAPITOLO PRIMO

LA TEORIA RAFFIGURATIVA E LA CORRISPONDENZA TRA MONDO E LINGUAGGIO

«La filosofia deve delimitare il pensabile e, con ciò, l'impensabile.

Essa deve delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile.

Essa *significherà l'indicibile* rappresentando chiaramente il dicibile»

Ludwig Wittgenstein

«Il linguaggio permette di dire, pur tradendolo, questo al di fuori dall'essere, questa ec-cezione all'essere... Tradimento al cui prezzo tutto *si mostra*, perfino l'indicibile...

Ma il fatto che l'ec-cezione *si mostri* e si faccia verità *nel* detto, non è un pretesto sufficiente per erigere in assoluto la peripezia apofantica del Dire»

Emmanuel Levinas

Nel testo wittgensteiniano un argomento chiave dell'intera trattazione è costituito dalla distinzione che l'autore introduce tra dire (*sagen*) e mostrare (*zeigen*).

Si tratta di un modo originale per affermare quanto rappresenta il fulcro di ogni critica alla metafisica tradizionale: il fatto, cioè, che ogni nostra immagine del mondo è *limitata* dalle condizioni strutturali di possibilità a cui soggiace il linguaggio (e il pensiero); condizioni che, come tali, restano sempre *fuori* dello

spazio di sensatezza (la 'scena linguistica', per così dire) che esse istituiscono e quindi del mondo che, significato dentro tale spazio, il linguaggio porge all'esperienza.

In altri termini, il linguaggio ci consegna un mondo come *totalità limitata* da quelle condizioni di senso a cui il linguaggio stesso, e il pensiero in quanto si esprime in forma linguistica, sono costitutivamente vincolati.

Questa posizione è esemplarmente esposta nella proposizione 5.6 del *Tractatus*, dove Wittgenstein afferma: «i limiti del mio linguaggio significano [*bedeuten*] i limiti del mio mondo».

Per intendere correttamente il rapporto tra linguaggio e mondo istituito da questa proposizione, sarà opportuno prendere brevemente in esame i due termini della relazione nei loro elementi costitutivi.

Tuttavia, prima di effettuare una tale ricognizione, è opportuno sin d'ora segnalare che in questo passo l'uso del verbo *bedeuten* al posto di *sein* merita una qualche considerazione. Infatti, se i limiti del mio linguaggio finissero semplicemente per *essere* i limiti del mondo, sarebbe postulata, sul piano metafisico, un'assoluta indipendenza del mondo dal linguaggio, e l'identità immediata tra i due piani, in cui la loro corrispondenza finirebbe per consistere, renderebbe il linguaggio un riflesso altrettanto immediato del mondo *in sé* o in quanto tale, cosa che Wittgenstein sembra alquanto lontano dal ritenere.

Piuttosto il linguaggio *significa*, 'vuol dire', il mondo: il rimando si muove, dunque, in una direzione ben precisa (dal primo termine al secondo, appunto) così che il mondo non è effettivamente indipendente. In altre parole, è il linguaggio a dischiuderci il mondo e questo, dunque, viene a noi (*av-viene*, si manifesta) così come il linguaggio ce lo porge: esso, perciò, non è il mondo *in sé* ma è il mondo come *l'apertura linguistica* lo organizza *per noi* e lo presenta a noi.

Questa idea, che Wittgenstein terrà ferma anche nella riflessione posteriore al *Tractatus*, viene ancorata, in quest'opera, a una struttura rigorosamente logica su cui il linguaggio e il mondo si assume essere modellati: ciò significa che il mondo "vissuto", a cui già da sempre ci affacciamo e di cui facciamo esperienza, è quello che ci viene *detto* dal linguaggio (ed è *come* questo ce lo dice) *mediante la forma logica* del dire stesso. Da qui si comprende che, se di indipendenza occorre parlare, questa è posta semmai su un piano superiore o *anteriore* a quello del rimando effettivo tra linguaggio e mondo, ed è riservata a ciò che, essendovi di *identico* tra di essi, rende possibile il rimando stesso: la logica, appunto.

Ma poiché una simile anticipazione dei temi può trovare un'adeguata articolazione solo mediante una ricognizione più dettagliata dei piani in questione, è a questa che – come ripromesso – sarà necessario ora procedere.