

Rocco Pititto

LA FEDE COME PASSIONE

Ludwig Wittgenstein e la religione

Ai miei maestri nella fede

INDICE

Introduzione

La fede come passione e/o la passione della fede

1. La crisi della società e il problema del linguaggio a Vienna
2. Wittgenstein e la ricerca di una fede religiosa

Cap. I

Wittgenstein pensatore religioso: un dibattito aperto

1. Profilo di un uomo religioso;
2. La mistica del *Tractatus*;
3. Dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche*: i passaggi decisivi;
4. Una vita inquieta nel segno di un ritrovamento;
5. Dio cercato e trovato: il cammino di Wittgenstein verso Dio.

Cap. II

Un'etica senza fondamento

1. Wittgenstein e l'etica;
2. L'etica nella filosofia di Wittgenstein;
3. Le ragioni dell'etica;
4. L'etica come forma di vita;
5. Uno statuto per l'etica.

Cap. III

Il linguaggio religioso e il valore della testimonianza

1. La filosofia linguistica di Wittgenstein e il problema del linguaggio religioso;
2. La religione come etica e il linguaggio della religione;
3. Tacere e parlare su Dio: le modalità del linguaggio religioso;
4. La teologia come grammatica;

5. La logica della testimonianza.

Cap. IV

Un approdo nell'indicibile

1. Credenza religiosa e senso della vita;
2. Lo spazio del religioso: dall'interrogazione all'invocazione;
3. Teoria del sacro ed esperienza di Dio;
4. Le radici cristiane dell'interrogazione di Wittgenstein;
5. La fede come passione.

Conclusione

L'eredità di Wittgenstein e l'avvenire della religione

Avvertenza

Nella stesura delle note, per maggiore praticità e per non appesantire il testo, si è ritenuto opportuno citare i soli studi utilizzati nel corso del lavoro. Quando degli studi citati esisteva la traduzione italiana si è fatto riferimento a questa traduzione, apportando, quando è stato necessario, qualche piccola modifica. Generalmente, anche per opere di Wittgenstein si è adottato lo stesso criterio.

La bibliografia wittgensteiniana è sterminata. Dare ragione di tutte le indicazioni, anche relative all'oggetto di questa ricerca, sarebbe stato oltremodo complesso. Non mancano i repertori bibliografici specifici. Si rimanda, a questo proposito, a: G. Frongia, *Guida alla letteratura su Wittgenstein*, Argalia, Urbino 1981; A. G. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Bari 1973; F. H. Lapointe, *Ludwig Wittgenstein. A Comprehensive Bibliography*, Greenwood Press, London 1980; V. A., Shanker e S. Shanker, *A Wittgenstein. Bibliography*, Croom Helm, London 1986 .

Introduzione

La fede come passione e/o la passione della fede

Tu mi ricordi quel tale che, guardando fuori dalla finestra, non riusciva a capire gli strani movimenti di un passante, perché non aveva la benché minima idea della tempesta che infuriava fuori e di come all'altro riuscisse difficile anche solo stare in piedi.

(L. Wittgenstein alla sorella Hermine)

1. La crisi della società e il problema del linguaggio a Vienna

Un tempo di grande incertezza, di inquietudine e di dilacerazioni profonde si era venuto a determinare in Europa, in conseguenza di avvenimenti che, dopo la fine della grande guerra, avevano portato alla frammentazione delle diverse nazionalità dell'impero austro - ungarico, ridisegnate e legittimate poi dal Trattato di Saint Germain (10 settembre 1919). Avvenimenti di grande risonanza internazionale come gli inizi e gli sviluppi del primo conflitto mondiale, la rivoluzione d'ottobre del '17, la fine del conflitto mondiale e il crollo dell'impero asburgico nel '18 avevano determinato nuovi assetti e nuove realtà territoriali, sconvolgendo l'Europa e creando tensioni nelle relazioni internazionali. Da qui derivarono una grande instabilità politica negli stati e problemi economico - sociali di vasta portata tra i diversi gruppi sociali all'interno dei singoli stati del continente europeo¹.

Sullo scenario di un tempo così caratterizzato, l'individuo non poteva aspirare a raggiungere visioni generali onnicomprensive di sé e della realtà; una rottura si era consumata nell'uomo, prima che nella società, e nulla era più come prima. L'orizzonte di ciascuno si era all'improvviso come ristretto e rimpicciolito e non si intravedeva alcuno sbocco possibile al disagio diffuso di quegli anni. L'emergere nella cultura e nella società di forme diverse di irrazionalismo e di nichilismo e l'esplosione un po' dappertutto di nazionalismi da tempo sopiti rappresentavano una rinuncia della ragione e una fuga all'indietro rispetto ai nuovi compiti a cui l'uomo era chiamato in quel particolare momento storico. Le tante domande di ciascuno non trovavano risposta. Più che di grandi costruzioni e di grandi ideali ci si doveva accontentare di spazi più circoscritti e limitati e di obiettivi meno impegnativi. La ricaduta dell'uomo su stesso, più che l'introspezione stessa, che pur allora si andava diffondendo tra i ceti più alti della società, era il segno di una svolta, ormai imminente e da tutti attesa, che avrebbe ridisegnato la geografia della cultura europea. La posta in gioco era enorme e niente era da considerarsi scontato.

Rivolte di palazzo e sommovimenti di piazza avevano creato dappertutto in Europa un clima di grande confusione, incertezza e paura, ma anche il diffondersi di facili entusiasmi, mentre qua e là serpeggiavano pericolosi tentativi di rivolta a tutti i livelli della società del tempo. Il

¹Un quadro d'insieme dei problemi, che hanno anticipato e preparato la fine dell'impero, si trova nel saggio *La Vienna di Freud* di B. Bettelheim che ha dato il titolo ad una raccolta di saggi dello stesso Bettelheim: *La Vienna di Freud*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1990, pp.15-30.

malcontento era generalizzato e la fine della guerra creava non pochi problemi. Le soluzioni forti, invocate da quanti si sentivano minacciati nei loro privilegi e nelle loro recenti conquiste economico - sociali, realizzate da lì a poco in diversi stati europei, avrebbero sepolto le ultime illusioni di un rinnovamento pacifico e meno traumatico della società, illuminando di bagliori sinistri i cieli di gran parte dell'Europa. Un potere distruttivo contro l'uomo avrebbe avuto il sopravvento e da lì a poco la ragione avrebbe conosciuto la sua più grave sconfitta.

Ed è così che grandi speranze di trasformazione del mondo si accompagnavano a un diffuso senso di panico per il presente e l'immediato futuro. La realtà stessa, rispetto alla quale l'uomo si poneva in atteggiamento di interrogazione e di comprensione, si presentava sfilacciata, senza certi e sicuri punti di riferimento, che la potessero giustificare o dare ad essa una precisa direzione di marcia e un senso compiuto. Lo smarrimento era enorme e generale. Il frammento e non la totalità, il privato e non il pubblico, il provvisorio e non il definitivo, il probabile e non il certo, erano queste alcune delle categorie che meglio di altre potevano esprimere la condizione spirituale del disagio e della crisi delle élite intellettuali di quegli anni.

Tutto questo finiva per determinare un clima come di tristezza e di lutto nella consapevolezza sofferta di uno smarrimento senza via d'uscita. Si spiega da qui, a tale riguardo, l'atmosfera di sottile malinconia che pervade *Gli ultimi giorni dell'umanità* di Karl Kraus, la cui trama si sviluppa attorno alle vicende della guerra che travolge ogni cosa e lascia in tutti un grande vuoto. Sulla scena del tempo, nel grigiore di una società che ha perduto i valori più veri ed autentici, si muovono anime morte tra ambiguità e compromessi. Dio stesso ne è disgustato e si chiama fuori gridando: "Io non l'ho voluto"².

La fine dell'impero, dopo tutto, si trascinava dietro con sé la fine di un mondo e la scala di valori sui quali si reggeva la società veniva anch'essa travolta, generando in tutti un senso di smarrimento e di vuoto, come di crepuscolo e di malinconia. Nell'immaginario collettivo la *belle époque*, espressione volutamente dorata con la quale ci si riferiva, idealizzandola, alla società di fine secolo, era solo l'immagine sbiadita di un tempo vissuto come felice, il ricordo di un passato, che appariva assai remoto nella coscienza. Ora, nella progressiva frantumazione del mondo, l'uomo avvertiva più profondamente le lacerazioni e le contraddizioni, spesso drammatiche, tra sé e sé e tra sé e la realtà, e maturava la consapevolezza che la propria esistenza non avesse ragioni sufficienti per affermarsi nel mondo. Tutto diventava inutile. Forze più grandi, contro cui era difficile lottare, avevano preso il sopravvento sull'individuo. Lo

2

Cfr. E. Timms, *La Vienna di Kraus*, il Mulino, Bologna 1989.

sradicamento dell'uomo diventava più che uno stato d'animo del momento una condizione generale dello spirito.

Di questa crisi per la fine di un mondo, vissuta così dolorosamente, che è già sullo sfondo della società viennese, ancor prima della grande guerra, *Der Mann ohne Eigenschaften* di Musil³, memoria postuma di un'epoca ormai scomparsa, è la figura più emblematica e significativa. Il Centro, come cifra ultima dell'esistenza, è venuto meno e Ulrich, il protagonista del romanzo, rivive e riassume in sé il disagio e le contraddizioni di tutta un'epoca, senza riuscire a trovare una via di scampo, che lo potesse riconciliare con se stesso e con il mondo esterno. La sua esistenza, come quella degli altri personaggi del romanzo, è un andare a vuoto senza una meta e si consuma scorrendo lentamente nel vortice di avvenimenti e di incontri che si susseguono l'un l'altro senza apparente ragione e senza particolari emozioni, mentre la realtà sfugge ad ogni presa, perché assolutamente indeterminata, e la redenzione è solo un sogno, un desiderio irrealizzabile. A Ulrich, insoddisfatto di tutto e di tutti, rimane solo l'ironia come risposta al disagio diffuso.

Gli spazi ristretti e la limitatezza dell'orizzonte, nel quale l'individuo avvertiva di trovarsi a vivere, ponevano limiti invalicabili ad ogni tentativo di raggiungere certezze, che non fossero relative e provvisorie, e traguardi più impegnativi. Nell'uomo l'unità spirituale del sentire, del pensare e dell'agire si era andata come progressivamente sgretolando. Del resto, la fuga dal centro e la costituzione di unità regionali non erano solo un fatto politico del momento, o un fatto puramente episodico. Rappresentavano piuttosto una tendenza più generale dello spirito, che avrebbe trovato espressione nelle lettere, nelle scienze, nelle arti, nella filosofia di quegli anni e avrebbe incoraggiato, nello stesso tempo, negli individui anche talune forme di disimpegno e di resa. La consapevolezza sofferta di non poter influire in alcun modo sul corso degli avvenimenti spingeva molti a disinteressarsi di tutto il mondo esterno. Il venir meno dei presupposti e dei valori, su cui si era retta la società, creava nell'uomo un senso di smarrimento. Da qui quel ritorno all'interiorità e quel rinchiudersi in se stessi da parte degli individui maggiormente sensibili, atteggiamenti così caratteristici dell'epoca e così diffusi, come ultima difesa contro la disgregazione della propria personalità.

La fine delle tante illusioni, fossero quelle della ragione, della cultura, della società, della politica, spostava in avanti, nelle zone inesplorate dell'animo umano, dove maggiormente si avvertiva il senso del disagio e del vuoto, i confini di ogni nuova ricerca sull'uomo. Lo sforzo era di raggiungere un più saldo fondamento per il vivere, di cui, nel momento di maggiore crisi, se ne avvertiva la mancanza. La stessa fede religiosa non

3

Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1972, p. 30

poteva essere di alcun aiuto all'uomo, perché anch'essa era stata travolta dall'avanzare di una modernità, assai spesso refrattaria, quando non apertamente ostile, a ogni idea di Dio. Dio stesso si era come eclissato dall'orizzonte umano, o almeno così era parso alle coscienze più inquiete del tempo. Forse, più propriamente, Dio era stato congedato dagli uomini con troppa fretta e disinvoltura, lasciando in tutti un vuoto difficile da colmare. Un personaggio del romanzo di Musil, riflettendo questo stato d'animo, poteva affermare con sicurezza che "Se oggi Iddio ritornasse sulla terra per fondare quaggiù il regno millenario, nessun uomo pratico ed esperto gli darebbe la sua fiducia, a meno che oltre al Giudizio universale si adottasse un sistema penale con solide prigioni, nonché poliziotti, gendarmi, militari. . . " ⁴. In realtà, a molti dei contemporanei appariva dolorosamente chiaro come non poteva esserci nessuno spazio per Dio all'interno dell'esistenza dell'uomo, dopo che Dio stesso era stato sfrattato dalla coscienza dell'uomo. Il solo spazio possibile era per una religione della paura, non dell'amore, una religione destinata a scomparire nel corso dell'evoluzione. E l'uomo, senza un referente trascendente, si sentiva ancora più smarrito e più solo, gettato nella terra di nessuno. "Il centro d'Europa era un deserto d'anima"⁵.

Proprio nella Vienna degli anni '20-'30 ⁶, la città diventata simbolo della crisi di tutta un'epoca, convivono insieme queste due tendenze, in maniera più accentuata che altrove; da un lato la perdita del centro e la frammentazione della realtà; dall'altro lo sforzo di molti tra gli intellettuali del tempo che andava in direzione della determinazione di luoghi più limitati e più rassicuranti, come ricreazione e riappropriazione di nuovi spazi, mentali e politici, per l'uomo e per la società di quegli anni. C'era qui espresso un innato bisogno di sicurezza, il desiderio inconscio di trovare la casa perduta, un posto sicuro, dove poter coltivare le proprie aspirazioni, altrimenti destinate a rimanere frustrate e deluse.

Si comprende da ciò come questa città, sconfitta sul piano politico - militare, soprattutto dopo la *finis Austriae*, diventasse sul piano culturale una specie di 'laboratorio', per la presenza simultanea di tante personalità impegnate nei diversi campi del sapere, dove, soprattutto, la modernità ha tentato di reinterpretare le categorie del parlare e dell'agire, dopo che queste erano state messe in discussione ed erano state travolte

⁴ *Ivi*, p, 493. Il brano citato continua: " il futuro cittadino del cielo solo mediante l'intimidazione e il giro di vite oppure mediante il corrompimento del suo desiderio, in una parola con la <<maniera forte>> può essere indotto sicuramente a tutto quel che si vuole da lui".

⁵ P. Pifano, *La luce di Giobbe. Tra teologia e dramma*, Santi Quaranta, Treviso 1994, p. 84. Di questa raccolta cfr. il saggio: "Letteratura mitteleuropea e teologia", pp.83-98.

⁶

Cfr. , a questo proposito, A. Janik e S. Toulmin, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein nella Vienna di Schöenberg, di Musil, di Kokoschka, del dott. Freud e di Francesco Giuseppe*, trad. it. di U. Giacomini, Garzanti, Milano 1980; M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

dall'incalzare degli eventi. Nella riflessione sull'uomo, riscoperto e riconsiderato come l'essere che parla ed agisce, il parlare e l'agire trovavano il loro punto d'incontro e di fusione.

L'attenzione al linguaggio, da una parte, e la problematica dell'etica, dall'altra, diventavano, in questo contesto, gli ambiti delle scienze umane nelle quali maggiormente si esercitava il ripensamento e la ricerca di molti tra gli intellettuali dell'epoca. L'esigenza comune ad ogni riflessione e ad ogni ricerca era la chiarificazione delle proposizioni del linguaggio, fossero quello della filosofia, della matematica, della fisica o dell'etica, come pure della religione. Questi due interessi divennero, comunque, predominanti nelle discussioni che si tennero a Vienna nell'ambito del *Wiener Kreis*, intorno alla figura di Moritz Schlick, a cui presero parte filosofi e matematici come Carnap, Neurath, Waismann, Feigl e altri, a partire dal 1922 e fino alla fine del decennio, quando il gruppo si sciolse, alle prime avvisaglie delle persecuzioni naziste contro gli ebrei ⁷.

Su questo gruppo di studiosi non mancò di esercitare, fin dagli inizi della sua costituzione, una grande influenza Ludwig Wittgenstein, filosofo austriaco, allievo di Russell a Cambridge, che, sebbene non avesse mai fatto parte esplicitamente del gruppo, fu in contatto, per qualche tempo, con alcuni di loro, soprattutto con Schlick e con Waismann, partecipando a discussioni private su argomenti di matematica, di linguaggio e di etica ⁸. Più tardi questo dibattito viennese venne a saldarsi, anche attraverso la mediazione wittgensteiniana, con la tradizione filosofica inglese, già da tempo interessata a questi problemi di linguaggio e di etica, particolarmente con Russell e Moore. Da qui prese il via quel vasto movimento filosofico, comunemente chiamato 'filosofia analitica', che tanta parte avrebbe avuto nelle vicende culturali del '900 in Europa, negli Stati Uniti e nel resto del mondo ⁹.

La grande attenzione, in questo senso, al problema del linguaggio, accentuata, soprattutto, nell'ambito del movimento neoempirista viennese e in alcuni pensatori dell'Europa centrale di quel periodo come Kraus, Mauthner e Landauer ¹⁰, che proprio a Vienna avevano trovato il loro posto

⁷ Molti dei membri del *Circolo* erano di origine ebraica e temendo di essere nel mirino dei nazisti si rifugiarono negli Stati Uniti e nell'Inghilterra. Sulla filosofia del *Circolo* cfr. A. Pieretti, *Introduzione a AA. VV. , La svolta linguistica in filosofia*, trad. it. a cura di A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1975, pp. 7-41; E. Rivero, *La filosofia analitica in Inghilterra*, Armando, Roma 1969; D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966; V. Kraft, *Il Circolo di Vienna*, trad. it. di N. De Domenico, Peloritana Editrice, Messina 1969.

⁸ Cfr. *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da F. Waismann*, trad. it. a cura di S. de Waal, La Nuova Italia, Firenze 1975.

⁹ Cfr. J. Hartnack, *Wittgenstein e la filosofia moderna*, trad. it. di A. Marini, Il Saggiatore, Milano 1967; J. O. Urmson, *L'analisi filosofica. Origini e sviluppi della filosofia analitica*, trad. it. di L. M. Leone, Mursia, Milano 1966.

¹⁰ Circa il rapporto tra Wittgenstein e Kraus, Mauthner e Landauer cfr. F. Bellino, *Wittgenstein e Mauthner: La filosofia come Sprachkritik*, in " Studi e ricerche", Istituto di Filosofia e Storia della

ideale di risonanza, non era senza ragione. Perché per molti dei pensatori di quel tempo l'attenzione al linguaggio comportava e significava la ripresa dell'attività riflessiva, propria della filosofia, a partire da ciò che era immediatamente disponibile all'uomo, e cioè il linguaggio, dopo che erano venute meno le certezze tradizionali e ogni fede in Dio e nell'uomo. La ripresa della filosofia doveva passare necessariamente attraverso una riconsiderazione dello strumento del linguaggio, luogo della coscienza nascente dell'uomo, dove si sedimentano tutte le conoscenze e con il quale ogni conoscenza viene comunicata nel rapporto comunicativo. Di più, Fritz Mauthner, singolare figura di pensatore di quell'epoca, assai attento al problema del linguaggio, aveva coniato l'espressione di "critica del linguaggio" (*Sprachkritik*), come forma e pratica di smascheramento contro ogni tendenza diffusa di 'sostantivare' il linguaggio, espressione ripresa poi, anche se con altro intendimento, dallo stesso Wittgenstein nel *Tractatus logico - philosophicus* (4. 0031) ¹¹.

La 'critica del linguaggio' fu condotta a tutti i livelli, quasi con furia, fino ad interessare i più diversi campi dell'esperienza umana. La politica, la letteratura, le arti (musica, pittura, architettura), le scienze naturali e le scienze umane, la religione e l'etica, tutte le forme del sapere furono sottoposte a questa specie di verifica linguistica. Nel campo della filosofia, "la critica del linguaggio viene a configurarsi, dopo laboriosi scavi in profondità, come crisi del linguaggio (logico - ideale), da cui emerge una nuova concezione del linguaggio stesso inteso come matrice di autentiche, reali, molteplici *Lebensformen* ('forme di vita') " ¹². Questo cambiamento di prospettiva, di cui Wittgenstein sarebbe stato uno dei principali interpreti e testimoni, non sarà, comunque, immediatamente percepibile. Perché, di fatto, solo attraverso un lungo e complesso lavoro, a cui avrebbero preso parte molti dei protagonisti culturali dell'epoca, sarebbe stato possibile preparare e accompagnare questo cambiamento.

Del resto, come è noto, molti problemi politici, culturali e spirituali dell'ex - impero asburgico e della Mitteleuropa di quegli anni sembravano potersi facilmente ricondurre proprio alla loro valenza linguistica. Proprio nel decadimento e nella corruzione della lingua, Kraus vedeva l'inizio della degradazione della società del tempo. Lo stesso ex-impero era un crogiolo di lingue, che nel momento della crisi non fu possibile tenere più insieme e furono esse stesse a far precipitare l'impero nel caos del disfacimento. "La vera malattia di Vienna, - scrivono, a questo riguardo,

Filosofia dell'Università di Bari, 1 (1977), pp. 91-127.

¹¹ Fritz Mauthner (1849-1923) può essere considerato come "il primo scrittore europeo moderno che abbia considerato il linguaggio come problema centrale e cruciale delle analisi filosofiche" (A. Janik e S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 120). Mauthner, tuttavia, trovava assai ridicola l'idea di un "linguaggio perfetto", nei termini esposti dal Wittgenstein nel *Tractatus*,

¹² G. Derossi, *Wittgenstein e la grande Vienna*, in F. L. Marcolungo (a cura di), *Wittgenstein a Cassino*, Borla, Roma 1991, p. 38.

Janik e Toulmin -, era il problema dell'identità e della comunicazione, ad ogni livello politico e sociale, individuale o internazionale" ¹³. Detto in altri termini, la cultura viennese e mitteleuropea ha ruotato, come ha scritto Roberto Calasso, "intorno al perno del linguaggio" e "da lì si è trasmesso l'inderogabile morbo al resto del mondo" ¹⁴. Di più, da Mauthner in poi, numerosi filosofi e psicologi del linguaggio avevano iniziato ad analizzare in tutte le possibili direzioni la dimensione linguistica dell'esperienza umana, fino a che essa non avrebbe trovato nei primi anni degli anni '30 una sistemazione canonica nell'opera classica di K. Bühler.

Nella *grande Vienna* l'attenzione al linguaggio e alla comunicazione nei suoi vari aspetti si manifestava in ogni sfera dell'attività artistico-culturale. Non si può non ricordare, a questo proposito, Schönberg nel campo musicale, Loos e Klimt in quello dell'architettura e della pittura, Kraus nel campo politico-culturale, Hofmannsthal in quello teatrale, Musil in quello letterario. È singolare, tra l'altro, che "i principali rappresentanti dei diversi circoli e delle diverse sfere di attività si conoscevano e si frequentavano discutendo dai rispettivi punti di vista le tematiche di fondo a cui tutti erano interessati" ¹⁵.

Grandi protagonisti come Freud, Kraus, Wittgenstein, Mauthner, Schönberg, Loos, Hofmannsthal, Musil, Kafka, ciascuno di loro in modo diverso, si sono posti di fronte al linguaggio, considerandolo come questione "vitale, iniziale e onnicomprensiva". Punto di contatto tra personalità così divergenti è la consapevolezza, a volte oscura, della perdita, da parte dell'uomo, della sua capacità di esprimere concretamente e storicamente in modo unitario il suo essere come totalità del suo sentire, del suo parlare e del suo agire. Tutto questo portava molti di loro a una significativa convergenza nel considerare preminente nella cultura emergente il linguaggio nelle sue varie forme espressive. Dal linguaggio si poteva, infatti, risalire all'uomo, come essere capace di significare e di dare un nome alle cose.

La scoperta dell'inconscio, da parte di Freud ¹⁶, avvenuta, in realtà, un po' prima, sul finire del XIX secolo, si muove sullo stesso orizzonte culturale ed esprime bene il disagio di tutta una civiltà, più che del singolo individuo, che si ritrova senza certezze, in preda a pulsioni di *thanatos* ed *eros*, dopo che la coscienza dell'uomo si era smarrita nei meandri oscuri dell'inconscio e l' Io stesso, spodestato da forze oscure, aveva cessato di essere padrone a casa sua. La via suggerita dalla psicanalisi come terapia a questo stato di malessere era di rivolgere l'attenzione al mondo interiore,

¹³ A. Janik e S. Toulmin, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein*. . . , cit. , p. 34.

¹⁴ R. Calasso, *Una muraglia cinese. Prefazione a K. Kraus, Detti e contraddetti*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1972, p. 18.

¹⁵ G. Derossi, *Wittgenstein e la grande Vienna*, cit. , p. 47.

¹⁶ Cfr. B. Bettelheim: *La Vienna di Freud*, cit., pp. 15-30.

con un lavoro di scavo impietoso e di analisi, riannodando i fili della memoria dell' 'Io, dopo che le élite culturali viennesi avevano abbandonato qualsiasi impegno politico, consapevoli di non poter modificare il corso degli eventi.

L'idea della responsabilità, come prerogativa dell'uomo, essere libero e autonomo, non è facilmente proponibile, e, in questo contesto, è destinata ad essere sconfessata. Perché, in realtà, nessuna idea di razionalità può esprimere per intero la complessità di un uomo così fatto, che dopo tutto non s'appartiene, se non in minima parte. Anche qui la fuoriuscita dell'individuo dal disagio presuppone un ritorno all'indietro e la ricostruzione di una nuova identità passa attraverso la riappropriazione di un linguaggio perduto, il linguaggio dei sogni e dell'infanzia, propria e dell'umanità. Il mito platonico della caverna, diversamente interpretato, riappare qui con la forza suggestiva delle grandi creazioni dell'umanità come paradigma di una esistenza umana, che aspira a raggiungere la sua liberazione rincorrendo la sua immagine spezzata nei recessi più interni della caverna. La fuoriuscita dell'individuo alla luce della coscienza presuppone l'immersione nel buio di una esistenza remota e dimenticata, della quale rimangono solo labili tracce. La ricostruzione e l'interpretazione del linguaggio costituiscono i due momenti decisivi del processo analitico che porterà, o dovrebbe portare, l'individuo al pieno recupero del sé.

Ma la riconosciuta capacità del linguaggio di essere il sintomo dell'umanità e di convogliare su di sé quel che rimane dell'uomo, dopo la fine di un mondo e la perdita di ogni significato, si scontra, nello stesso tempo, con la consapevolezza, maturata a livello di coscienza filosofica, della impossibilità di esprimere attraverso il linguaggio la realtà in senso univoco e valido per tutti e di rispondere attraverso di esso ai problemi vitali dell'uomo. Dopo tutto, "tutto ciò che importa sta di là di ogni parola"¹⁷. Ed è per questo che nella cultura della *Krisis* l'area di discorso dell'esprimibile tende a restringersi a favore dell'area dell'inesprimibile, che, invece, si allarga a dismisura¹⁸. Profonde e significative sono le convergenze a questo riguardo tra personalità tanto diverse.

Ludwig Wittgenstein, da parte sua, ha posto al centro della sua ricerca il linguaggio, più e meglio di ogni altro pensatore dell'epoca contemporanea. Il suo interesse al problema del linguaggio è stato sempre costante, o, per meglio dire, continuo e appassionato. Tuttavia, egli, pur avendo fatto di questo problema l'oggetto specifico di tutta la sua indagine in linea anche con le indicazioni e le sollecitazioni del suo tempo, esprime nella sua opera un atto di sfiducia e di diffidenza nei confronti del linguaggio stesso. L'uomo, ripeterà più volte il filosofo, deve riuscire a

¹⁷ H. von Hofmannsthal, *L'uomo difficile*, trad. it. di G. Bemporad, Milano 1976, p. 96.

¹⁸ Cfr. F. Bellino, *Wittgenstein e Mauthner: la filosofia come Sprachkritik*, cit., pp. 114-5.

liberarsi dai ‘crampi mentali’ e dagli inceppi linguistici e, poi, dallo stesso linguaggio, proprio attraverso un tipo di terapia, che non si può non definire linguistica, ma anche filosofica.

Era questa, in definitiva, la prima, e provvisoria, soluzione al problema del linguaggio, avanzata dal filosofo austriaco nel *Tractatus*, poi rifiutata nel corso degli anni '30 a favore di una concezione più pluralistica del linguaggio. Il passaggio da una concezione all'altra implicava una riscrittura della filosofia analitica e un'apertura verso tutti quei problemi per i quali precedentemente non c'era posto nella filosofia, perché considerati privi di senso. Proprio a questo compito specifico Wittgenstein avrebbe dedicato il resto della sua esistenza.

2. Ludwig Wittgenstein e la ricerca di una fede religiosa

Senza il costante riferimento a questo contesto storico - culturale , così complesso e variegato, e, per altro verso, così stimolante, diventa assai difficile una comprensione reale dell'avventura umana e intellettuale di Ludwig Wittgenstein. Realmente "egli visse il declino dell'Occidente" della sua epoca, come ebbe a scrivere von Wright, suo successore all'Università di Cambridge ¹⁹, e si impegnò nell'indicare e rendere praticabile una alternativa alla condizione di disagio dell'uomo.

L'incertezza e la fatica del vivere, come pure del disagio, di cui egli stesso dolorosamente è interprete e testimone, sono parte dell'eredità che riprende dalla sua epoca e trasmette ai contemporanei. Si tratta, però, di una incertezza dubbiosa e inquieta che aspira a trasformarsi in una certezza e la fatica del vivere finisce per diventare, alla fine, accettazione consapevole di un destino comune agli uomini, nel quale si risolve quel disagio, caratteristica di un'epoca in crisi. Egli rimarrà sempre nell'attesa di poter disporre di quel "pensiero liberatore" e di poter pronunciare quella "*unica parola liberatrice*", che, per quanto gli sia stata sempre intorno e vicino, non è riuscito mai ad afferrare pienamente e definitivamente come egli avrebbe desiderato ²⁰.

La Vienna nella quale nasce e si forma Ludwig Wittgenstein si caratterizza come un mondo che vive la stagione del suo declino, tra rimpianto e nostalgia. La *die alte Kaiserstadt* fa i conti ora con un mondo tumultuoso e a lei estraneo. Non è tanto la *finis Austriae* a determinare quel

¹⁹ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, trad. it. di A. Emiliani, il Mulino, Bologna 1983, p. 250.

²⁰ L. Wittgenstein, *Diari segreti*, trad. it. di F. Funtò, Laterza, . Bari 1987, pp. 67. 83.

vago senso di precarietà e di incertezza, così diffuso, quanto, soprattutto, la crisi di un modo di vivere, proprio della società borghese in declino. Una crisi, latente già da tempo, che esploderà nella sua drammaticità nel conflitto 1914-18, tra le trincee della guerra e il disastroso e caotico ritorno a casa dei reduci, laceri e affamati. L'impero asburgico, che da secoli aveva assicurato un modello di stabilità, di convivenza e di tolleranza tra le tante etnie dell'impero, rimane travolto sul piano politico-militare e nell'Austria, ridotta nei suoi confini geografici, ma pur sempre ricca di fermenti e aperta a suggestioni diverse sul piano culturale, si viene a determinare un periodo di grande instabilità politica e sociale, con esiti imprevedibili.

Tra i tanti reduci che ritornano dalla guerra, distrutti nell'anima e nel corpo, c'è Ludwig Wittgenstein, filosofo viennese che aveva studiato a Cambridge con Russell e che allo scoppio della guerra si era arruolato volontario nell'esercito austro - ungarico, come per rispondere a una chiamata, quasi fosse un atto di responsabilità verso se stesso, oltre che verso gli altri. Fatto prigioniero a Trento dagli italiani il 3 novembre del 1918 e condotto, dopo brevi passaggi a Verona e a Como, nel campo di prigionia di Cassino, poté ritornare in patria solo il 26 agosto del 1919 ²¹. Al momento di essere fatto prigioniero aveva nello zaino il dattiloscritto del libro della sua vita ²², a cui da lì a qualche tempo, accettando il suggerimento di Moore, avrebbe dato il titolo di *Tractatus logico - philosophicus*. Il testo, dopo una lunga e faticosa gestazione, era stato completato tre mesi prima, proprio mentre il filosofo si trovava a Vienna per un periodo di licenza. Sullo sfondo del testo c'è la guerra con le sue paure e con i suoi orrori.

Il *Tractatus logico - philosophicus*, accolto subito con grande interesse dagli studiosi, rimane nella sua essenzialità il manifesto di un filosofo che all'epoca della sua scrittura e per qualche anno ancora pensava di aver risolto tutti i problemi filosofici semplicemente non parlandone. Le soluzioni ivi proposte presentavano, a prima vista, notevoli assonanze con i problemi che in quegli anni si dibattevano a Vienna nell'ambito del *Wiener Kreis*, movimento filosofico nel quale studiosi di estrazione diversa, nel mentre dibattevano sui problemi del fondamento delle scienze, ricercavano i possibili criteri di significanza, privilegiando l'analisi linguistica in funzione metodologica e polemica. Il linguaggio scientifico era da loro considerato come paradigma di ogni linguaggio

²¹ Cfr. D. Antiseri, *Wittgenstein a Cassino*, in F. L. Marcolungo (a cura di), *Wittgenstein a Cassino*, cit., pp. 11-36.

²² Il *Tractatus* " contiene tutto il mio il lavoro di questi ultimi anni. Credo di aver risolto definitivamente i nostri problemi", così scriveva Wittgenstein a Russell, da Cassino, il 6 marzo del 1919 a proposito del suo libro. Cfr. B. Russell, *L'Autobiografia*, II, trad. it. di L. Krasnik, Longanesi, Milano 1969.

corretto e l'unica filosofia possibile si poteva costituire, dissolvendo ogni metafisica, solo come metodologia della scienza ²³.

Già, allora, la distanza tra le posizioni di Wittgenstein e quelle dei membri del *Wiener Kreis* era abbastanza evidente e significativa. Ma questa distanza diventava ancora più abissale considerando la conclusione paradossale del *Tractatus*, nella quale si faceva riferimento a una realtà diversa, non immediatamente percepibile, il cosiddetto 'mistico', che avrebbe avuto dalla sua tanta letteratura, una specie di contraltare rispetto al mondo dei fatti. Su questa realtà bisognava tacere, - affermava Wittgenstein -, là dove, invece, i neoempiristi di Vienna ritenevano giusto parlarne per criticarla e avevano concluso per il non - senso di tutte le relative affermazioni su di essa.

Questa conclusione valeva, quando si trattava di enunciati senza referenti empirici, e si finiva, in tal modo, per assegnare limiti assai rigidi al significato delle affermazioni. Il significato stava nella verifica a cui bisognava sottoporre gli enunciati, si sosteneva a Vienna e si concludeva dichiarando il non senso della metafisica, come dell'etica, della religione, dell'estetica. Il campo della significanza era assai limitato e l'esperienza umana veniva, in tal modo, impoverita, perché privata di quei referenti, - Dio, anima, bene, bello -, che tanta parte avevano avuto nella storia della cultura occidentale e la cui eclisse costituiva uno dei maggiori fattori della crisi di senso di quegli anni ²⁴.

La presa di distanza di Wittgenstein, rispetto alle posizioni del neoempirismo viennese e dello stesso Russell, già allo stato iniziale nel *Tractatus*, risulterà ancora più evidente e definitiva nel corso degli anni '30, quando il filosofo maturerà e svilupperà altre concezioni, abbandonando gran parte delle tesi del *Tractatus*. Ora Wittgenstein recupera, almeno parzialmente, la piena significanza del discorso filosofico, abbandona la teoria dell'unicità del linguaggio e della rigorosa corrispondenza tra proposizioni e fatti, e cerca, infine, nella molteplicità dei linguaggi naturali, o giuochi linguistici (*Sprachspiele*), gli strumenti per l'analisi filosofica di quelle "forme di vita" (*Lebensformen*), nelle quali sono radicate la vita degli uomini e le diverse manifestazioni della cultura, che sembravano precedentemente escluse. Di più il ricorso alla ricerca dell'uso del linguaggio come criterio di significanza delle proposizioni doveva rivelarsi decisivo nell'ambito della caratterizzazione della nuova filosofia linguistica.

²³ Cfr. O. Neurath, *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, introd. di F. Barone, trad. it. di A. Zucconi, Armando, Roma 1977.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 97. Secondo Neurath, che nell'ambito del *Circolo di Vienna* rappresentava insieme con Carnap l'ala più estrema, nel *Tractatus* c'era della metafisica e si poteva addirittura scorgere una sorta di teologia. Cfr. anche R. Carnap, *Autobiografia intellettuale*, in P. A. Schilpp (a cura di), *La filosofia di Rudolf Carnap*, I - II, trad. it. a cura di M.G. De Cristofaro Sandrini, Il Saggiatore, Milano 1974.

Ed è così che lungo una indagine durata tutta una vita, il filosofo austriaco " avrebbe intrapreso un'analisi logico - linguistica nella quale avrebbe affrontato problemi, dissolto 'crampi mentali' mediante un articolato e attento confronto dei vari usi del nostro linguaggio, cercando di gettare luce e di raggiungere una rappresentazione perspicua dei fatti muovendo *dal centro* delle questioni affrontate" ²⁵. Ora proprio questo cambiamento di prospettiva finiva per determinare una riconsiderazione diversa di ogni problematica riconducibile alla sfera etica e religiosa.

I percorsi speculativi che segnano nell'opera di Wittgenstein i passaggi più decisivi verso un possibile riconoscimento della piena legittimità del discorso etico - religioso non sono così semplici da poter essere ricostruiti immediatamente. Questi percorsi s'intrecciano, infatti, con le sue vicende autobiografiche, perché il filosofo è coinvolto in prima persona nella ricerca di una fede, che non si dà a lui immediatamente nella forma di una rivelazione o di una argomentazione scientifica, ma solo come esigenza dello spirito, come *passione* dell'anima. Sulla spinta di una fede ritrovata come passione Wittgenstein ingaggia una specie di lotta contro se stesso e contro tradizioni acquisite nello sforzo di delimitare i confini dell'etica e della credenza religiosa.

Su questa base , si tratta qui, dopo una ricostruzione minuziosa della biografia e della formazione intellettuale di Ludwig Wittgenstein, che rimane senza dubbio uno dei maggiori filosofi del '900, di mettere in risalto quei motivi che giustificano un'interpretazione religiosa del suo pensiero ²⁶. È un aspetto, questo dell'interpretazione religiosa, un po' trascurato dagli interpreti wittgensteiniani, ma che rimane, comunque, certamente non arbitrario. L'attenzione alla dimensione religiosa dell'esistenza, sempre presente ad ogni snodo della vita e del pensiero di Wittgenstein, percorre tutta l'opera del filosofo, saldando insieme riflessione etica e riflessione religiosa. La comprensione del filosofo sarebbe, perciò, riduttiva, o addirittura fuorviante, senza riferire la filosofia wittgensteiniana a un ancoraggio di tipo etico - religioso. Proprio questo ancoraggio rende ragione della complessità di una ricerca che esplora i confini dell'etica e della religione e disegna le condizioni alle quali non può sottrarsi ogni credenza religiosa sul limitare della passione.

Molteplici sono le tracce in tal senso, disseminate nei suoi scritti, come pure nella sua biografia, che conducono ad affermare che Wittgenstein è, dopo tutto, anche un pensatore religioso. Ricercare nella sua opera, come nella sua vita, queste tracce, metterle insieme , leggerle sotto un'angolatura religiosa e ricostruire i termini della presenza nel

²⁵ A. Gargani, *Stili di analisi*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 68.

²⁶ Sul pensiero religioso di Wittgenstein cfr. D. Magnanini, *Il pensiero religioso in Wittgenstein*, La Goliardica, Roma 1981; S. Marini, *Etica e religione nel 'primo Wittgenstein'*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

filosofo di un possibile discorso religioso è il motivo conduttore di questa impresa che vuole restituire l'immagine di un uomo e di un filosofo, che, pur attraversato da mille dubbi e incertezze, segue una sua strada personale che lo porterà a cercare e, forse, anche a trovare Dio. Il silenzio su ciò che costituisce il 'mistico' è solo uno, e certamente non il più importante, dei momenti nei quali si articola la sua posizione di fronte alla problematica etica e religiosa.

Dopo tutto, secondo Wittgenstein, credere in Dio significa comprendere che la vita ha un senso, che c'è qualcosa al di là del mondo della fattualità. Mediante la credenza in Dio si può finalmente comprendere la questione del senso della vita. Tutto il resto, che si configura come lo spazio entro cui si dà all'uomo un Dio personale, è per Wittgenstein nebuloso e incerto. Egli si inoltra lungo questo spazio, che vede così angusto, ma non resiste a lungo a questa profondità e ritorna indietro sulle certezze raggiunte ricominciando a ricercare. E questo atteggiamento wittgensteiniano tra desiderio di certezza e stato di incertezza perdura fino alla fine e si caratterizza come un lungo e difficile travaglio interiore, dal quale egli non riuscirà mai a uscirne fuori del tutto.

La lunga ricerca di Wittgenstein si ferma qui. Una professione di fede non può fondarsi su basi razionali. Per quanto una credenza religiosa, si pensi al giudizio finale, possa condizionare la vita di un uomo, essa non può assolutamente essere giustificata razionalmente. Se si vuole capire il senso di una credenza religiosa, è questa la lezione sempre ripetuta di Wittgenstein, bisogna cercarlo nell'agire stesso dell'individuo, in tutto quello che egli dice e fa. È questo, in definitiva, il criterio ultimo di ogni fede religiosa ed esigere dal credente di testimoniare nelle sue scelte di vita il suo credo religioso è una richiesta, ineludibile da parte del credente.

Wittgenstein, dunque, respinge ogni tentativo di razionalizzazione della fede religiosa. Niente lo irritava maggiormente quanto la ricerca e la formulazione di prove empiriche tendenti a dimostrare l'esistenza di Dio: queste prove, ammesso che ci potessero essere, non potrebbero dimostrare nulla. "Una volta, scrive Malcolm, quando gli citai un'osservazione di Kierkegaard: <<come può essere che Cristo non esista, se io so che mi ha salvato>>? Wittgenstein esclamò: << Vedi! Non si tratta di *provare* un bel nulla!>> ²⁷. Da qui l'aspra polemica condotta contro Padre O'Hara che, secondo Wittgenstein, faceva erroneamente della credenza religiosa una questione di scienza, tentando da buon tomista e da lettore di Locke di razionalizzare la verità del cristianesimo quando, in realtà, in esso non c'è nulla da poter essere giustificato razionalmente. Per questo "Chiunque legga le *Epistole* troverà scritto: non solo non è ragionevole, ma è follia.

²⁷N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it. di B. Oddera, Bompiani, Milano 1964², p. 99.

[. . .]. Quel che mi sembra ridicolo in O'Hara è la sua volontà di farlo apparire *ragionevole*".²⁸

E, invece, la questione dell'esistenza di Dio implica problemi completamente diversi rispetto all'esistenza di qualsiasi altra cosa, di cui si abbia esperienza empirica. Poiché mancano qui prove di tipo empirico, la soluzione deve essere cercata dando maggiore credito, suggerisce Wittgenstein, a quella altra opinione corrente secondo cui si deve credere all'esistenza di Dio, ma senza potersi appoggiare a delle prove. Credere significa, dopo tutto, impegnarsi nella vita con delle scelte adeguate, testimoniando con la propria persona le ragioni della credenza cui si aderisce.

La ricerca di Dio, condotta da Wittgenstein, è il risultato, perciò, dello sforzo di tutta una vita, che si è svolta sotto il segno di una lunga e continua interrogazione. Nessun aspetto del cristianesimo è stato ignorato, ma tutto di esso, - testi sacri, misteri, concezioni, riti -, è stato passato al vaglio di una coscienza critica, che ha sempre rivendicato per la fede religiosa non un fondamento di tipo scientifico, o causale, ma il carattere della passione, qualcosa che si colloca al di là del fatto puramente empirico. È una linea di pensiero non nuova, quella percorsa da Wittgenstein, perché attraversa tutta la storia della cultura cristiana dell'Occidente da Agostino a Meister Eckhart, da Pascal a Kierkegaard, da Tolstoj a Dostoevskij. Del resto sono stati proprio questi alcuni dei maestri dai quali Wittgenstein ha tratto i motivi più fecondi per la sua ricerca sulla fede religiosa.

Wittgenstein nel suo lungo camminare verso Dio si attesta sul limitare della fede, giungendo, infine, a considerare la fede come passione, un desiderio di Dio che vive nell'uomo, mentre Dio rimane l'indicibile', colui del quale non si può parlare. Il passaggio ultimo di questo cammino è rappresentato dall'invocazione, il grido di chi, stanco del lungo interrogare, prega e invoca aiuto. Questo ultimo passaggio non è del tutto sconosciuto a Wittgenstein, gli è anzi assai familiare, perché più volte nella sua vita si è trovato ad attraversarlo, lasciandosi soggiogare dalla forza della preghiera. Pregare Dio e chiedere a gran voce di essere aiutato per rimanere attaccato alla vita e non perdere la sua identità sono esperienze tanto ricorrenti di una vita, come quella di Wittgenstein, sempre in bilico tra la consapevolezza della propria incapacità e indegnità e la richiesta pressante di una forza rassicurante contro i limiti della sua esistenza.

Dagli esiti di questa ricerca wittgensteiniana, attentamente esplorata, il pensiero cristiano contemporaneo può trovare degli elementi per riproporre ancora di nuovo oggi una critica della ragione teologica, come

²⁸L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1976², p. 151.

via di accesso ad una più adeguata comprensione del mistero cristiano ²⁹. Il movimento, che dall'analisi linguistica attraverso la filosofia del '900 e porta a Wittgenstein e, attraverso lui, alla *Oxford-Cambridge Philosophy*, pur con i limiti di concezioni spesso chiaramente ostili alla religione e al cristianesimo, può rappresentare, dopo tutto, un grande vantaggio per la fede cristiana, perché sollecita i credenti a purificare la propria professione di fede liberandola da sedimentazioni accumulate nella storia e superstizioni varie, da errori e incomprensioni, per presentarsi in regola alla richiesta di senso avanzata dall'uomo contemporaneo. Rimane, comunque, affermata l'esigenza della chiarezza, a cui le espressioni della stessa fede cristiana non possono mai sottrarsi. Il linguaggio della fede cristiana deve perdere la sua opacità, falsamente 'misteriosa', per diventare trasparente, espressione di una radicale scelta di vita, che non assicura sul piano delle aspettative concrete alcuna certezza per l'immediato, ma può aprire l'uomo su un orizzonte di speranza ³⁰.

Sono queste alcune delle conclusioni a cui si giunge ne *La fede come passione*, a proposito del pensiero di Wittgenstein, considerato secondo un'ottica etico - religiosa. L'opzione religiosa di questo pensatore non è messa tra parentesi, o marginalizzata, ma è assunta come chiave interpretativa di tutto il suo pensiero. Non si tratta di una interpretazione arbitraria, perché queste affermazioni sono facilmente documentabili e sono il risultato di una lettura del filosofo condotta sui testi e nel confronto costante con altri autori e interpreti wittgensteiniani. Lo sfondo dell'opera di Wittgenstein è caratterizzato da un religioso senso del mistero. Ed è per questo che l'avventura intellettuale del filosofo si chiude sul mistero affermato di un al di là che si dà all'uomo come orizzonte di senso, che richiede sì il silenzio, perché fuori della portata dei fatti, ma non esclude la fatica dell'interrogazione.

Una interrogazione continua e aperta al mistero, quella condotta da Wittgenstein, attraverso la quale il filosofo giunge, infine, a riconoscere la fede come passione, come un documento dello spirito umano. Questa fede non ha dalla sua nessuna giustificazione razionale, perché è, soprattutto, una religione del cuore. Ma esige dall'uomo una scelta radicale. È necessario cioè che l'uomo di fede negli atti concreti della sua vita segua una certa linea di condotta, come espressione della sua credenza religiosa e dei valori nei quali egli crede. È questa la sola prova che si può rivendicare per la fede.

Perché, è proprio da una condotta di vita, così intesa, da una testimonianza, che trovi una verifica significativa nelle singole azioni della vita del credente, che si può giustificare una fede religiosa. Dopo tutto, la vita dell'uomo, al limite tra parola e silenzio, nel suo essere prova certa di

²⁹ Cfr. F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, trad. it. di G. Volpe, Queriniana, Brescia 1992.

³⁰ Cfr. P. Prini, *Prefazione a R. Pititto, Linguaggio ed esperienza religiosa*, cit., p. 7-9.

una fede religiosa vissuta, rappresenta il costante tentativo da parte dell'uomo di attestarsi sulla soglia del mistero per pronunciare l'indicibile e per dare un nome a Dio.

Sta qui la lezione di Ludwig Wittgenstein.

I

WITTGENSTEIN PENSATORE RELIGIOSO:
UN DIBATTITO APERTO

Era forse, l'esempio più perfetto che io abbia mai conosciuto di un uomo di genio, così come lo si immagina per tradizione: appassionato, profondo, intenso e dominatore. Possedeva quel tipo di purezza che non ho mai riscontrato in misura uguale in nessun altro, [. . .]. La sua vita era turbolenta, inquieta, ma egli era straordinariamente forte. [. . .] Per un certo periodo fu profondamente religioso, tanto da considerare me troppo corrotto per conservarmi la sua amicizia senza danno. [. . .], con tutte le sue debolezze, era pur sempre una persona assolutamente eccezionale.

(B. Russell, *L' Autobiografia*)

Le testimonianze sulla religiosità di Wittgenstein sono frammentarie e discordi.

Familiari, amici, allievi, interpreti del suo pensiero hanno dato su di lui e sulla sua opera giudizi diversi in materia di credenza religiosa, spesso contraddittori. Non sempre, però, questi giudizi, soprattutto quelli più negativi, danno garanzia di obiettività, viziati, come sono, da incomprensioni e pregiudizi di varia natura. In realtà, la contraddittorietà vera era, più che nella sua opera e nelle sue conclusioni, nella vita stessa del filosofo, che, pur manifestando sempre una attenzione costante verso una certa forma religiosa di vita, era incapace di prendere una decisione netta riguardo ad una di essa in particolare con una professione in un senso o nell'altro.

Così, se Norman Malcolm poteva negare che Wittgenstein fosse stato un uomo religioso, pur ammettendo "che in un certo qual modo esistesse in lui la *possibilità* della religione"³¹, Wright era assai più cauto al riguardo, soprattutto dopo la pubblicazione delle *Vermischte Bemerkungen* (1977), una sorta di diario intimo, scritto in codice, nel quale il filosofo annotò, lungo l'arco della sua vita, una serie di riflessioni su argomenti diversi, molti dei quali a carattere religioso e teologico³².

Sulla religiosità di Wittgenstein, scrive, al riguardo, Georg von Wright: "non so se lo si possa chiamare 'religioso', in qualsiasi senso non superficiale del termine. Certamente non aveva una fede cristiana: ma nemmeno la sua visione della vita era anticristiana, pagana, come quella di Goethe"³³. Da parte sua, una sua allieva come Miss Elizabeth Anscombe poteva dichiarare che nessuno riusciva a capire cosa Wittgenstein pensasse effettivamente della religione. La Anscombe, tuttavia, riferisce di avergli sentito dire, a proposito della sua opera, che "Il suo vantaggio è che se credi, diciamo, a Spinoza o a Kant, questo interferisce con le tue credenze religiose; ma se credi a me, non succede niente di simile"³⁴. Di diverso avviso è l'amico Paul Engelmann, e con lui molti altri, il quale, avendolo conosciuto assai bene negli anni venti, parla esplicitamente di un

³¹N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 100. Lo stesso Malcolm, tuttavia, in seguito alla pubblicazione delle tante annotazioni di Wittgenstein a carattere religioso contenute nei manoscritti, ha modificato in parte il suo giudizio. Cfr. dello stesso Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, Routledge, London 1993.

³²La pubblicazione delle *Vermischte Bemerkungen* risale al 1977 ed è stata curata da von Wright. La selezione dei testi dal *Nachlass* wittgensteiniano è iniziata negli anni 1965-66. Nel corso del lavoro si farà riferimento alla traduzione italiana di quest'opera da parte di M. Ranchetti: *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980. Le note furono scritte a partire dal 1929, fatta eccezione per una scritta nel 1914, fino agli ultimi giorni di vita del filosofo.

³³ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit., p. 58.

³⁴ G. E. M. Anscombe, *Misinformation: What Wittgenstein really said*, in "The Tablet", 17 april 1954, p. 373.

Wittgenstein religioso e cristiano, un credente nel quale viveva una " fede non espressa in parole" ³⁵.

Le diverse posizioni relative alla valutazione della religiosità di Wittgenstein, così come sono state riferite da parte di persone che pure avevano conosciuto il filosofo e di cui alcune di loro erano state anche allievi, riflettono aspetti particolari della vita e dell'opera del filosofo e sono, a prima vista, inconciliabili. La sfera privata della professione religiosa non sembra attirare più di tanto l'interesse di questi e altri studiosi e interpreti. Ma qualunque giudizio si possa dare su questo aspetto particolare rileva sottolineare, dopo una attenta disamina di talune vicende della sua vita e dei suoi scritti , come Wittgenstein non fosse pregiudizialmente contrario alla religione, ma fosse, in un certo qual senso, assai sensibile alle problematiche religiose e, soprattutto, aperto e disponibile all'accettazione della fede cristiana. Gli scritti e gli appunti di conversazione con Drury e altri amici testimoniano a più riprese un interesse costante non superficiale verso la religione e la credenza religiosa.

I *Diari segreti* ³⁶, da una parte, e i *Pensieri diversi*, dall'altro, opere che coprono gran parte degli anni dell'esistenza del filosofo, sono in tal senso decisivi, perché danno di Wittgenstein un'immagine più intima e più vera, certamente non omogenea rispetto a quella proposta da quanti concludono affermando, un po' affrettatamente, la radicale estraneità di Wittgenstein, o addirittura la sua negazione, nei riguardi di ogni esperienza religiosa.

Affermazioni simili sono certamente riduttive e non danno ragione dello sforzo e del lungo cammino che porterà il filosofo austriaco a riproporre senza interruzioni l'interrogativo religioso, nella sua vita, come nella sua opera. Si può rilevare, comunque, a questo proposito, che, Wittgenstein, almeno in alcuni periodi particolari della sua vita, soprattutto negli anni del servizio militare e negli anni trenta e quaranta, assunse atteggiamenti e comportamenti facilmente caratterizzabili in senso religioso. Di più negli ultimi anni della sua vita il confronto con il mistero cristiano fu a tutto campo: l'interrogativo religioso divenne più radicale e più pressante, fino a investire problemi e aspetti decisivi del cristianesimo, come l'esistenza di Dio, l'idea del bene, il peccato, il problema del male, la predestinazione, il giudizio finale, il miracolo, la storicità dei Vangeli, l'Eucarestia, la resurrezione di Cristo, la vita futura.

³⁵ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein con Ricordi di Paul Engelmann* , trad. it. di I. Roncaglia Cherubini, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 107.

³⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Diari segreti*, cit. Questi *Diari* furono composti da Wittgenstein tra il 1914 e il 1916, mentre si trovava sul fronte orientale ed esprimono un grande bisogno di confessione. Qui tra gli orrori della guerra Wittgenstein riflette sulla sua vita e si rivolge a Dio disperatamente. Cfr. *l'Introduzione* di A. G. Gargani (*Il coraggio di essere*) ai *Diari*.

In realtà, l'idea del 'mistico', che tanta parte gioca nella prima filosofia di Wittgenstein, indica già un chiaro orientamento di tipo religioso. Con esso si prospetta una diversa dimensione dell'esistere, come di un orizzonte di senso, che lascia intravedere una realtà diversa oltre il mondo dei fatti. Quest'idea, però, non è presente solo nel *Tractatus*, perché, pur diversamente formulata, si rende esplicita nell'opera successiva e nella stessa esistenza del filosofo, che diventa disponibile, infine, all'accettazione di una fede religiosa, anche se non in una forma chiaramente definita. Dopo tutto, l'*indicibile*, a cui l'idea del 'mistico' rimanda, rimane una presenza costante che accompagnerà Wittgenstein nella sua lunga e faticosa ricerca verso Dio.

Wittgenstein, coscienza inquieta e critica di un tempo in dissoluzione, è un pensatore, che cerca e, forse, trova Dio, anche se non ne è del tutto consapevole. "Sono irreligioso, scriverà il filosofo in un appunto del 7 settembre del 1937, ma con angoscia"³⁷. Questa angoscia, mai negata o dissimulata, si potrebbe forse mettere in relazione con la ricerca incessante da parte di un uomo 'disperato', intento a trasformare la sua disperazione esistenziale in fede, consapevole dell'esistenza di una diversa possibilità di vita disponibile per l'uomo di fede. "Penso, aveva detto poco prima con rassegnazione a Drury, che una delle cose che tu ed io dobbiamo imparare è che dobbiamo vivere senza la consolazione di appartenere ad una chiesa"³⁸.

1. Profilo di un uomo religioso.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein era nato a Vienna il 26 aprile 1889, ottavo e ultimo figlio di una ricca e colta famiglia di origine ebraica, emigrata in Austria dalla Sassonia. Fu "un uomo di prim'ordine e crebbe in una famiglia di prim'ordine"³⁹.

Suo padre era protestante e la madre cattolica; Ludwig, come gli altri fratelli, fu battezzato nella chiesa cattolica e ricevette una prima istruzione religiosa in famiglia, di cui fu incaricato un prete piuttosto noto, che successivamente sarebbe diventato vescovo. Fino all'inizio degli anni

³⁷ MS 118, 7 settembre 1937; cit. in R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, trad. it. di P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991, p. 371.

³⁸ M. O'C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, in R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, London 1984, p. 114.

³⁹ A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein nella Vienna . . .*, cit., p. 9.

venti, che coincidono con la fine del suo servizio militare, prestato durante la prima guerra mondiale, il filosofo continuò formalmente a dichiarare come sua religione di appartenenza quella ‘cattolica romana’⁴⁰. Ma già verso i quindici anni, mentre si trovava a Linz a studiare, Wittgenstein confessava di aver perso la fede religiosa, avendo preso atto con grande sincerità di non poter credere nelle verità a cui un cristiano è obbligato a credere⁴¹. Proprio, in seguito a questa perdita di fede, la sorella Gretl lo spinse alla lettura di Schopenhauer, del quale ne subì il fascino e l'influenza⁴².

La qualità della sua educazione religiosa non fu, tuttavia, di particolare rilevanza; mancò di approfondimenti teorici e di verifiche pratiche. Gli alti voti riportati nello studio della religione nel periodo trascorso a Linz non sono affatto indicativi nel senso di un reale e profondo interesse religioso, sono piuttosto "il segno delle sue crescenti preoccupazioni in merito alle questioni di fondo"⁴³. L'onestà, il compimento del proprio dovere, il rispetto dei propri obblighi verso gli altri costituivano i valori di fondo a cui si ispirava il sistema educativo della famiglia Wittgenstein. Rispetto a questi valori, minore importanza tendeva ad avere la religione formale, verso la quale lo stesso Ludwig fu sempre refrattario durante tutta la sua vita. "La superiorità morale, culturale e materiale nei confronti di coloro che li circondavano (o la coscienza di ciascuna di queste forme di superiorità) erano strettamente intrecciate tra loro e formavano l'atmosfera della loro vita"⁴⁴.

Peraltro, Wittgenstein non fu mai attratto particolarmente dagli aspetti, tanto rituali che dottrinali, della religione formale, affermando, in più di un'occasione, a questo proposito, di aver difficoltà a mettersi in ginocchio⁴⁵. Ciò nonostante, partecipava, e invitava anche gli altri a parteciparvi, ai riti delle religioni organizzate più diverse, quando se ne presentava l'occasione, provando una certa consolazione di spirito. Negli ultimi anni della sua vita la partecipazione divenne più assidua. Nel 1949, passeggiando con Drury nel Phoenix Park di Dublino, ricordava contento di quando, prigioniero a Cassino, era costretto insieme con gli altri a

⁴⁰ Cfr. W. W. Bartley III, *Ludwig Wittgenstein. Maestro di scuola elementare*, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1974, p. 50.

⁴¹ Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit., p. 24.

⁴² Cfr. M. S. Engel, *Schopenhauer's Impact upon Wittgenstein*, in "Journal of the History of Philosophy", 1969, pp.285-302.

⁴³

R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit., p. 22. Agli esami di maturità (*Matura*) a Linz Ludwig, in base al sistema di valutazione di allora da 1 a 5, ebbe 1 (*Vorzüglich*) solo in religione.

⁴⁴ B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 40.

⁴⁵ Nel 1946 così scriveva Wittgenstein: "Non posso inginocchiarmi per pregare perché, per così dire, le mie ginocchia sono rigide. Avrei paura della dissoluzione (della mia dissoluzione) se divenissi molle" (*Pensieri diversi*, cit., p. 106).

partecipare alla celebrazione della Messa ⁴⁶. In realtà, a Wittgenstein "la religione formale sembrava implicare la disonestà, perché [secondo il suo modo di vedere] era un tentativo di ricondurre qualcosa di essenzialmente privato e spontaneo allo status di istituzione e conseguentemente di investigare e proporre le verità morali in termini impersonali e con metodi che sarebbero stati appropriati per altre attività intellettuali. Essa perciò comportava uno svilimento sia dell'oggetto cercato (in questo contesto, la salvezza della propria anima) sia dei metodi usati" ⁴⁷.

Pur condizionato da questi presupposti, Wittgenstein, durante tutta la sua vita, non manifestò mai disprezzo o un atteggiamento negativo verso coloro che, al contrario di lui, facevano riferimento a una determinata confessione religiosa. C'era in lui, invece, grande rispetto verso tutti i credenti, qualunque fosse il loro credo religioso; lo stesso rispetto che manifestò per Smythies e la Anscombe, entrambi suoi allievi che si erano convertiti al cattolicesimo, pur senza che egli condividesse le ragioni della loro conversione ⁴⁸.

Piuttosto Wittgenstein, nelle conversazioni con Drury, che da giovane pensava di diventare pastore della Chiesa d'Irlanda, ma che ne fu dissuaso proprio dallo stesso filosofo, sembrava voler mettere tutte le credenze religiose sullo stesso piano in una sorta di relativismo religioso. Non si spiegherebbero diversamente i tanti numerosi e successivi inviti rivolti nel corso degli anni all' amico Drury di partecipare alla messa cattolica o di diventare quacchero o di continuare a far parte della sua chiesa, senza, però, diventare pastore ⁴⁹, scelta di cui fu sempre risolutamente contrario.

In realtà il filosofo austriaco concepiva la sua vita come un dovere, quasi come una missione che aveva a che fare con una professione di tipo religioso ⁵⁰. Così a Franz Parak, che fu insieme a lui nel campo di prigionia a Cassino, divenendone amico, confidava la sua intenzione di diventare sacerdote, proponendosi anche come maestro di leggere il Vangelo insieme ai bambini ⁵¹.

⁴⁶ Cfr. M. O' C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, cit. , p. 165.

⁴⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 174.

⁴⁸ Scrive Malcolm: "A proposito di Smythies e della Anscombe, convertiti entrambi al cattolicesimo, ebbe a dirmi una volta: "Non potrei mai indurmi a credere in tutte le cose in cui loro credono". Non era un commento sprezzante alla loro capacità di credere, ma semplicemente la constatazione che a lui quella capacità mancava" (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 100).

⁴⁹ Cfr. M. O' C. Drury, *Some Notes on Conversations with Wittgenstein*, in R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, London 1984.

⁵⁰ Cfr. P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 51.

⁵¹ Cfr. F. Parak, *Wittgenstein prigioniero a Cassino*, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1978, p. 53. Dello stesso Parak vedere: *Ludwig Wittgensteins Verhältnis zum Christentum*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, Akten des 2. internationalen Wittgenstein Symposiums 29 August bis 4 September 1977 in Kirchberg (Österreich), Höder - Pichler - Tempisky, Wien 1980², pp. 91-92.

Da maestro elementare a Trattenbach a uno che gli aveva domandato "di quale religione fosse, Wittgenstein rispose che, quantunque non fosse cristiano, si sentiva lo stesso di essere un 'evangelizzatore' (*evangelist*)", volendo dire " che la sua occupazione avesse qualcosa a che fare con la salvezza delle anime e la proclamazione di un vangelo", senza che queste cose avessero "una sistemazione in un contesto formalmente cristiano"⁵². Anche a Trattenbach "l'evangelizzatore' non - cristiano, che iniziava e finiva ogni giornata scolastica con la recita del Pater Noster, non attaccò la religione dei suoi contadini, come non attaccò il loro dialetto"⁵³. Egli stesso, infatti, pregava quotidianamente con i suoi scolari, prima e dopo le lezioni, senza curarsi minimamente dell'opinione contraria di Josef Putre, suo capo d'Istituto⁵⁴.

Ma nel filosofo non c'era solo attenzione e rispetto verso il fenomeno religioso, c'era anche lo sforzo di entrare dentro il fenomeno stesso per comprenderne le ragioni. Così , nel corso degli anni, Wittgenstein stesso, a più riprese, si sarebbe interessato specificamente a livello teorico della credenza religiosa, interrogandosi molte volte sul significato di determinati aspetti ed espressioni del cristianesimo e sul loro valore morale " e, forse, lo fece con tanta maggiore penetrazione proprio perché gli mancava quella consapevolezza automatica delle definizioni e delle precisazioni che è il sottoprodotto principale di un insegnamento regolare della dottrina cristiana secondo i metodi allora consueti"⁵⁵. Di più, "molti brani dei *Pensieri diversi* svelano una comprensione simpatica e penetrante dell'argomento [relativo alla fede cristiana], che pochi cristiani, senza dire degli atei professi, potrebbero eguagliare"⁵⁶.

Un interesse, così acuto, verso i problemi della credenza religiosa, era maturato nel filosofo in ragione anche del relativo disinteresse verso questi problemi che egli aveva potuto avvertire nell'ambito della sua famiglia di origine. La famiglia Wittgenstein, peraltro, sempre in vista sul piano economico, culturale e sociale viennese tra il 1895 e il 1914, fu al centro anche di un'intensa attività musicale, alla quale avevano preso parte anche Johannes Brahms, Gustav Mahler, Bruno Walter e Clara Schumann⁵⁷. Effettivamente un ambiente così ricco e stimolante come questo, pur

⁵² W. W. Bartley III, *Wittgenstein. Maestro di scuola elementare*, cit. , p. 123.

⁵³ *Ivi*, p. 133.

⁵⁴ Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 225.

⁵⁵ *Ivi*, p. 83.

⁵⁶ F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit. , p. 65.

⁵⁷ Come rileva Bartley la famiglia Wittgenstein aveva una lunga tradizione di impegno sociale, avvertito da quasi tutti i membri come un dovere. La stessa scelta di Wittgenstein di diventare maestro elementare non fu una scelta eccentrica, perché si collocava nel solco del servizio sociale della sua famiglia. Tra l'altro, la sorella maggiore di Ludwig, Mining, subito dopo la prima guerra mondiale, aprì una scuola vicino a Grinzing per aiutare i ragazzi bisognosi di Vienna (Cfr. W. W. Bartley, *Ludwig Wittgenstein. Maestro elementare*, cit. , p. 108).

formalmente religioso, non incoraggiava certo le manifestazioni di tipo religioso e finiva per riservare poco spazio a una professione e a una pratica religiosa, che rimaneva un affare privato, del quale si sarebbe potuto anche fare a meno. Di tutto questo ha risentito la formazione e la pratica religiosa di Wittgenstein.

Ludwig studiò privatamente a casa fino a 14 anni; studiò, poi, a Linz presso la *Kaiserliche und Königliche Realschule* (1903-1906). Nell'ottobre del 1906 iniziò gli studi di ingegneria a Charlottenburg (Berlino), presso la *Technische Hochschule*, conseguendone il relativo diploma (*Abgangzeugnis*) il 5 maggio 1908, spostandosi, poi, nello stesso anno alla facoltà di ingegneria di Manchester per svolgere ricerche nel campo aeronautico. A Manchester, attirato da problemi matematici, connessi con i suoi studi, cominciò a interessarsi delle questioni logiche dei fondamenti della matematica e finì per rinunciare agli studi di ingegneria. Fu in contatto prima con Frege a Jena e, poi, dietro suggerimento di questi, con Russell, di cui divenne ben presto più che un allievo a Cambridge, dove nel frattempo si era trasferito. Studiò logica e filosofia con Russell, raggiungendo notevoli progressi tali da far sbalordire chiunque. A molti che lo conobbero in quegli anni "era del tutto chiaro che il Genio di Wittgenstein si sarebbe potuto esprimere nell'arte o nella musica, se le circostanze della sua vita fossero state appena differenti" ⁵⁸.

La cultura filosofica anglosassone, assorbita a Cambridge da Wittgenstein seguendo le lezioni di Russell, poté fondersi in lui con la cultura austriaca della Mitteleuropa. Come ebbe da affermare Philipp Franck la formazione ricevuta dal filosofo viennese fu "per metà austriaca e per metà britannica" ⁵⁹, volendo sottolineare in tal modo l'importanza delle radici mitteleuropee del filosofo, a lungo trascurate dagli interpreti wittgensteiniani, nella determinazione della sua visione del mondo e della sua filosofia. Senza le radici mitteleuropee non si spiegherebbe, tra l'altro, quel senso di mistero e di inquietudine, che pervade tutta l'opera del filosofo.

Degli anni trascorsi a Cambridge, Russell ricorda così il suo allievo: "Soleva venirmi a trovare ogni sera a mezzanotte; si metteva a camminare su e giù per la stanza, come una belva in gabbia, e durava così per tre ore di fila in silenzio agitato. Una volta gli chiesi: <<Stai pensando alla logica o ai tuoi peccati?>>. <<A entrambi>>, rispose e continuò il suo andirivieni. Non osavo accennare al fatto che era ora di andare a letto,

⁵⁸ H. Feigl, *Il Circolo di Vienna in America. La filosofia americana contemporanea*, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1980, p. 24.

⁵⁹ PH. Franck, *Modern Science and its Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1950, p. 48. Cfr. A. Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Stampatori, Torino 1979. L'importanza della cultura filosofica austriaca, intesa geograficamente in senso lato, su Wittgenstein è stata sottolineata da B. Smith, *Wittgenstein and the background of Austrian philosophy*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, cit., p. 31 e sgg.

perché sembrava probabile, a lui come a me, che se mi avesse lasciato si sarebbe ucciso" ⁶⁰. Ma da Wittgenstein, nonostante la stranezza nel comportamento, Russell si attendeva, comunque, già dal 1912, "la nuova grande svolta della filosofia" , come si era espresso con Hermine Wittgenstein, che in quell'anno si era recata a Cambridge per trovare il fratello ⁶¹.

I progressi conseguiti da Wittgenstein, sotto la guida e l'influenza di Russell, furono quanto mai notevoli; ma, negli stessi anni, non mancarono su di lui altre influenze, oltre quella di Russell, ugualmente importanti e decisive. Molte di queste influenze furono riconosciute più tardi dallo stesso Wittgenstein. "Vi è del vero, credo, - scriveva Wittgenstein in un appunto del 1931-, se ritengo che nel mio pensiero io sia propriamente solo riproduttivo. Io credo di non aver mai *inventato* un corso di idee; al contrario, mi è sempre stato dato da qualcun altro. Io l'ho solo afferrato subito con passione per la mia opera di chiarificazione. Così mi hanno influenzato Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa" ⁶². È un lungo elenco, anche se incompleto, di persone verso le quali Wittgenstein si sente in qualche modo debitore. Peraltro Goethe, Schiller, Mörike e Lessing rimasero gli autori che lo accompagnarono per tutta la vita, figure centrali di una cultura nella quale era cresciuto. Nel *Tractatus* (4. 0031) Wittgenstein aveva citato anche Fritz Mauthner, dal quale il filosofo viennese aveva ripreso e fatte proprie delle concezioni linguistiche ⁶³.

Enorme fu, nello stesso tempo, l'influenza esercitata da Wittgenstein sulla filosofia e la cultura del '900. Nel periodo compreso tra le due guerre, in mancanza di altri testi scritti wittgensteiniani pubblicati a stampa, ad eccezione del *Tractatus* ⁶⁴, l'influenza venne esercitata attraverso l'insegnamento orale e la circolazione di appunti manoscritti delle sue lezioni e delle sue conversazioni con amici, colleghi e discepoli negli ambienti filosofici inglesi. Si può affermare che "Insieme a Ernst Mach e Bertrand Russell, Wittgenstein è il padre spirituale del grande movimento di pensiero conosciuto come positivismo logico o empirismo logico, del quale si possono considerare eredi gran parte dell'odierna logica filosofica, ricerca sui fondamenti della matematica e teoria della scienza" ⁶⁵. Lo stesso

⁶⁰ B. Russell, *Ritratti a memoria*, trad. it. di R. Pellizzi, Longanesi, Milano 1969, p. 27.

⁶¹ H. Wittgenstein, *My brother Ludwig*, in R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, cit. , p. 3.

⁶² L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 45.

⁶³ Cfr. F. Bellino, *Wittgenstein e Mauthner: La filosofia come Sprachkritik*, cit. , pp. 93-127.

⁶⁴ Gli unici scritti di Wittgenstein pubblicati durante la sua vita furono il *Tractatus logico-philosophicus* (1921) e *Some Remarks on Logical Form* (in "Proceedings of the Aristotelian Society", 1929, pp. 162-71).

⁶⁵ H. G. von Wright, *Wittgenstein e il suo tempo*, in M. Andronico - D. Marconi - C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988, p. 19; cfr. A. Gargani (a cura di), *Wittgenstein e la cultura contemporanea*, Longo, Ravenna 1983.

Russell, per di più, all'indomani della morte del suo allievo, nonostante i vecchi rancori che li avevano fatti allontanare già dai primi anni venti, doveva riconoscere che non minore era stata l'influenza che Wittgenstein aveva esercitato su di lui: così "Conoscere Wittgenstein è stata una delle più eccitanti avventure intellettuali della mia vita. Negli anni successivi la simpatia intellettuale tra di noi venne meno; ma nei primi anni io non ero meno desideroso di imparare da lui di quanto egli fosse desideroso di imparare da me" ⁶⁶.

La grande guerra lo vide accorrere volontario nelle fila dell'esercito austro-ungarico: nella guerra cercava una forma di riscatto personale contro quella che chiamava l'indecenza' della sua vita. Accettò per questo di eseguire i compiti più umili e più rischiosi. Combatté, anche in prima linea, con coraggio e abnegazione, compiendo degli atti di eroismo ebbe per questo elogi e riconoscimenti pubblici. A guerra già finita, nell'ottobre del 1918, quando si era delineata la disfatta militare dell'Austria e l'esercito si era come dissolto rimase accanto ai suoi soldati e fu fatto prigioniero presso Trento dagli italiani e condotto a Cassino ⁶⁷. Il prigioniero si portava con sé il manoscritto del *Tractatus logico-philosophicus*, ultimato da qualche mese, alla cui stesura aveva lavorato a lungo, almeno dal 1912. Il lavoro di chiarificazione e di rifinitura del testo era stato continuato anche durante i periodi più difficili della guerra.

Pubblicare questa sua prima opera, di cui molti tra gli esperti, conoscendone i contenuti, ne parlavano già con ammirazione e rispetto, prima ancora che fosse stata pubblicata, costituì, tuttavia, per Wittgenstein un'impresa assai più difficile del previsto: diverse case editrici tedesche e inglesi interpellate rifiutarono, con grande disappunto del filosofo ⁶⁸. Solo nel 1922 l'opera poté uscire a Londra con prefazione di Russell ⁶⁹, dopo che precedentemente, nell'ottobre dell'anno prima, era stata pubblicata a Lipsia in Germania, sotto forma di articolo, nell'ultimo numero degli *Annalen der Naturphilosophie* di Wilhelm Ostwald con il titolo di *Logisch - philosophische Abhandlung* ⁷⁰.

Con il *Tractatus* Wittgenstein riteneva di aver risolto nell'essenziale e in maniera definitiva i problemi filosofici, proprio perché "la verità dei

⁶⁶ B. Russell, *Wittgenstein*, in K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein, The Man and His Philosophy*, Dell, New York 1967, p. 31.

⁶⁷ Sul periodo trascorso a Cassino cfr. F. Parak, *Wittgenstein prigioniero a Cassino*, cit.

⁶⁸ Verso la fine dell'estate del 1918 Wittgenstein inviò il manoscritto del *Tractatus* all'editore viennese Jahoda & Siegel. La risposta fu negativa, come negative furono le risposte di altri editori interpellati, come la Reclam di Lipsia e la Cambridge University Press. Cfr. G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit., p. 111 e sgg.

⁶⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, con introduzione di B. Russell, Routledge and Kegan Paul, London 1922. Nel corso del lavoro si farà riferimento all'edizione italiana a cura di A. G. Conte (Einaudi, Torino 1974), che contiene anche i *Quaderni 1914-1916*.

⁷⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophische*, 14 (1921), 3-4, pp. 184-262.

pensieri qui comunicati, come scriveva nella *Prefazione*, mi sembra intangibile e definitiva". Da qui prese il via quel lungo silenzio che il filosofo s'impose per tutti gli anni venti, rinunciando a proseguire i suoi studi di filosofia e impegnandosi in altre attività. Questa scelta improvvisa e inaspettata fu da tutti considerata un abbandono di campo, quasi una fuga: ma egli era convinto di non aver più nulla da dire in campo filosofico. Fu una decisione difficile e sconcertante che lasciò sorpresi un po' tutti, primo fra tutti Russell e gli amici inglesi. Vani risultarono, almeno per l'immediato, i tanti tentativi intrapresi, da parte di amici e conoscenti, perché Wittgenstein potesse continuare la sua ricerca filosofica, che si era annunciata così promettente.

Lasciata la filosofia, Wittgenstein tentò per diversi anni di fare altre cose, senza, però, riuscire a trovare un approdo sicuro, che lo potesse soddisfare pienamente. Fu così che dal 1920 al 1926, dopo aver conseguito il diploma alla *Lehrerbildungsanstalt* nella Kundmannngasse a Vienna, insegnò come insegnante elementare in tre piccoli paesi della Bassa Austria, nei distretti di Schneeberg e Semmering, tagliando, quasi del tutto, ogni legame con il mondo accademico viennese e britannico e vivendo in grande solitudine e povertà⁷¹. Ma la carriera di insegnante elementare fu assai contrastata e finì piuttosto male, a causa anche della eccessiva rigidità del maestro - filosofo, per cui ben presto fu costretto a dimettersi dall'incarico e a cercarsi una nuova occupazione.

Successivamente, dal 1926 al 1928, dopo un fallito tentativo di assecondare una supposta vocazione monastica, che lo aveva portato a fare il giardiniere in un convento, fu impegnato a Vienna nella costruzione della villa per una delle sue sorelle, Margarete Stonborough (Gretl). Preso da altri impegni, così disparati, a questo punto della sua vita, non pensava più di riprendere il vecchio lavoro filosofico, intrapreso a Cambridge. A Keynes, che lo sollecitava ancora a ritornare in Inghilterra per occuparsi di nuovo di filosofia, rispondeva che non poteva raccogliere l'invito: "per questa faccenda non c'è più nulla da fare; infatti, io non ho più nessun forte impulso interno per una simile occupazione. Tutto quello che avevo realmente da dire, l'ho già detto e con ciò la sorgente si è inaridita. La cosa può sembrare strana, ma è così"⁷².

Alla filosofia ritorna, comunque, non certo inaspettatamente nel gennaio del 1929, quando è di ritorno a Cambridge, dove si laurea con Russell e con Moore presentando come dissertazione di tesi proprio il *Tractatus*. Questo ritorno alla filosofia fu il risultato del lento

⁷¹ Sono indicative al riguardo alcune lettere di Frank P. Ramsey inviate a Odgen, alla madre e a John Maynard Keynes, nelle quali si parla della vita 'povera' di Wittgenstein maestro elementare. Ramsey più volte negli ultimi due anni della sua vita si recò a trovare Wittgenstein a Puchberg. Cfr. *Letters by F. P. Ramsey*, in L. Wittgenstein, *Letters to C. K. Odgen*, Blackwell, London 1973, pp. 83-5.

⁷² D. Antiseri - M. Baldini, *Lezioni di filosofia del linguaggio*, Nardini, Firenze 1988, p. 63.

ripensamento avvenuto in Wittgenstein negli anni successivi alla fine della grande guerra, a cui si aggiunsero via via una serie di circostanze. I problemi, che egli considerava *definitivamente risolti* non lo erano affatto. Il ripensamento era iniziato proprio negli anni in cui egli era impegnato come maestro elementare, sotto la spinta di alcuni fatti. Da ricordare qui, a questo proposito, gli incontri e i colloqui che il filosofo ebbe in quegli anni con alcuni membri del *Circolo di Vienna* (Schlick, Carnap e Waismann) e con Ramsey, la conferenza del matematico intuizionista L. E. J. Brouwer, tenuta a Vienna nel marzo del 1928, sui fondamenti dell'aritmetica ⁷³, a cui egli partecipò. Infine, non minore importanza ebbe la stessa esperienza di maestro elementare, a contatto con il 'linguaggio dei bambini' delle scuole elementari ⁷⁴.

Dal 1929 e fino alla morte, salvo brevi periodi trascorsi in Unione Sovietica, Francia, Norvegia, Stati Uniti, Irlanda, visse in Inghilterra, della quale aveva assunto la cittadinanza, quando, dopo l'*Anschluss*, dovette rinunciare al passaporto austriaco. Dal 1930 iniziò ad insegnare a Cambridge, al Trinity College, in qualità di *Fellow*. Nel 1939 fu nominato successore di Moore, sempre a Cambridge, alla cattedra di filosofia, incarico che conservò fino al 1947, quando si ritirò dall'insegnamento. Le sue lezioni erano assai poco accademiche; erano, come afferma von Wright, un pensare davanti alla classe ⁷⁵.

Durante la seconda guerra prestò servizio civile in Inghilterra mettendosi a disposizione delle autorità, pur senza esserne obbligato, facendo prima l'insergente del dispensario presso il Guy's Hospital di Londra, e lavorando poi come assistente di laboratorio presso la Royal Victoria Infirmary di Newcastle.

Ritiratosi dall'insegnamento accademico, Wittgenstein dedicò gli ultimi anni della sua vita alla ricerca e al riordino delle sue carte, che costituiranno alla morte del filosofo il *Nachlass* wittgensteiniano ⁷⁶, ancora in via di pubblicazione. Il suo sforzo fu di maturare e di portare a termine quelle concezioni che era andato elaborando fin dagli anni trenta e

⁷³ Cfr. L. E. J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, in "Monatshefte für Mathematik und Physik", 36 (1929), pp. 153- 164. Le teorie di Brouwer mettevano in crisi i presupposti fondamentali del *Tractatus*. Wittgenstein andò ad ascoltare questa conferenza sollecitato da Waismann e da Feigl e fu in quell'occasione, dopo la conferenza, che parlò a lungo di filosofia con gli stessi Waismann e Feigl. Cfr. H. Feigl, *Il Circolo di Vienna in America*, cit. , p. 26. Secondo la testimonianza di Feigl la Conferenza di Brouwer doveva risultare decisiva, perché "quella sera segnò il ritorno di Wittgenstein ad un deciso interesse per l'attività filosofica".

⁷⁴ Per gli alunni delle scuole elementari Wittgenstein scrisse un dizionario (*Dizionario per le scuole elementari*, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1978). Su Wittgenstein maestro elementare cfr. W. W. Bartley III, *Ludwig Wittgenstein. Maestro di scuola elementare*, cit. , p. 129 e sgg.

⁷⁵ Cfr. G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit. , p. 56.

⁷⁶ Wittgenstein affidò il *Nachlass* dei manoscritti a tre suoi discepoli, Miss Elizabeth Anscombe, Georg Henrik von Wright e Rush Rhees, concedendo a loro ogni facoltà circa il destino dei manoscritti stessi. Cfr. M. Rosso, *Wittgenstein edito e inedito*, in M. Andronico - D. Marconi - C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, cit. , p. 31.

quaranta per ovviare ai "gravi errori" del *Tractatus*⁷⁷, come egli stesso ebbe a dire. Per tutti gli anni quaranta lavorò alla stesura delle *Ricerche filosofiche*, che completò all'inizio del 1949, con le quali si riprometteva di superare definitivamente le concezioni della sua prima opera, che gli apparivano errate⁷⁸.

Durante gli ultimi anni della sua vita Wittgenstein fu gravemente ammalato. Viaggiò molto e continuò a lavorare fino all'ultimo dei suoi giorni. Morì a Cambridge il venerdì 29 aprile del 1951. Morendo, "Prima di perdere conoscenza, mormorò alla signora Bevan (la quale gli restò accanto per tutta la notte): "Dite loro che ho avuto una vita meravigliosa!". Con 'loro' alludeva senza dubbio ai suoi amici intimi⁷⁹, che sapeva stavano per arrivare, Ben Richards, la Anscombe, Smythies e Drury.

Fu sepolto con una cerimonia di rito cattolico nel cimitero annesso alla Chiesa di St. Giles a Cambridge.

2. La mistica del *Tractatus*

Il *Tractatus logico-philosophicus* segna un punto fermo nella speculazione di Wittgenstein, dopo una gestazione durata molti anni, durante i quali il filosofo aveva maturato le sue concezioni circa i rapporti tra linguaggio e mondo e le condizioni di significanza del linguaggio in generale⁸⁰. Nel *Tractatus*, opera fondamentale nella storia del positivismo logico, in poco più di settanta pagine, scritte in forma aforistica e alquanto oscura, con una serie di proposizioni numerate secondo un ordine di numerazione progressiva a cominciare dalle prime sei delle sette proposizioni principali, si delinea una teoria del linguaggio significante e si dimostra il carattere tautologico delle proposizioni della matematica e della logica.

Preceduto dai *Notebooks 1914-16*, una sorta di taccuini con annotazioni in codice, di solito datate, così da costituire una specie di

⁷⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1967, p. 4.

⁷⁸ Per un'analisi dettagliata del processo di formazione delle *Ricerche filosofiche* cfr. G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit., pp. 145-70; M. Rosso, *Wittgenstein edito e inedito*, in M. Andronico - D. Marconi - C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, cit., pp. 31-63.

⁷⁹ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., pp. 135-6.

⁸⁰ Sulla filosofia di Wittgenstein in generale Cfr. E. Rivero, *Il pensiero di L. Wittgenstein*, L. S. E., Napoli 1970².

diario, il *Tractatus* rielabora gran parte dei materiali in essi contenuti, risultato, a loro volta, di precedenti rielaborazioni. Le annotazioni sono di particolare importanza, perché permettono di ricostruire le linee di sviluppo dei pensieri di Wittgenstein relativamente a problemi come il libero arbitrio, il significato della vita, della morte, di Dio e dell'io. Sullo sfondo del libro sono rintracciabili le animate discussioni con Russell, l'esperienza così tragica della guerra, la lettura di Tolstoj e di Dostoevskij, le conversazioni con l'amico Engelmann a Olmütz⁸¹. Elementi così compositi, rielaborati insieme ad altri, danno al *Tractatus* l'architettura di un paesaggio essenziale e rigorosamente delimitato, uno spazio di discorso, dove i silenzi sono più importanti delle parole. Tutti i problemi affrontati nel libro confluiscono verso l'aforisma sette, che consegna al silenzio tutto quel vasto mondo illimitato che non può essere assolutamente detto, ma solo mostrato. Ed è proprio questa parte sommersa, il non detto, tutto ciò che non si può dire, a costituire paradossalmente, secondo Wittgenstein, la parte principale della sua opera.

Le conclusioni raggiunte nel *Tractatus* costituiscono l'approdo, seppure provvisorio, di un pensiero che si voleva, invece, da parte del filosofo, almeno fino agli anni '20, assolutamente definitivo. Proprio da qui bisognerà iniziare ogni qualvolta si vorrà indagare sulle concezioni in generale di Wittgenstein, in rapporto anche alla problematica religiosa e alle sue convinzioni religiose.

Lo sconfinamento nel 'mistico', che caratterizza lo sfondo ultimo nel quale è situato il *Tractatus*, è un dato di fatto, che non si può ignorare e di cui bisogna prendere atto, e deriva, secondo il filosofo, proprio dall'incapacità da parte della scienza di soddisfare i desideri più profondi dell'umanità e dal senso del limite che l'uomo avverte di fronte al mondo. La pretesa di parlare su tutto è assolutamente ridicola e illegittima ed è ampiamente giustificabile la critica condotta a questo riguardo dal filosofo. Si tratta, invece, più che di parlare, di mostrare quel mondo a cui il 'mistico' fa riferimento.

Wittgenstein si pone di fronte al discorso scientifico con un certo disincanto. Egli tende a screditare ogni tipo di teorizzazione scientifica e a svalutare le scienze naturali; c'è in lui un profondo senso di sfiducia, che rimarrà costante, nei confronti delle conquiste del mondo scientifico e del loro reale contributo all'elevazione del genere umano. Wittgenstein, sostiene Bouveresse, era convinto che "se tutto quel che possiamo sapere è quanto può dirci la scienza, allora sappiamo ben poche cose; e se le sole

⁸¹ Cfr. P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, p. 33 e sgg. Di particolare significato sarebbe stata l'influenza di Tolstoj sull'evoluzione del pensiero etico-religioso di Wittgenstein. Proprio a Olmütz il filosofo austriaco conobbe e cominciò a leggere gli scritti di Tolstoj sui Vangeli. Cfr. R. M. Davison, *Wittgenstein e Tolstoj*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, cit., p. 50 e sgg.

questioni che possono essere risolte nel senso proprio sono le questioni scientifiche, allora tanto vale dire che nulla può essere risolto"⁸².

Ma all'origine del 'mistico' non c'è solo la sfiducia circa le reali possibilità della portata del discorso scientifico; c'è anche il senso del limite, che sovrasta il mondo e lo stesso uomo. Sotto questo aspetto, si può rilevare come nelle proposizioni 6. 44, 6. 45 e 6. 456 del *Tractatus* si ponga il problema del 'mistico' in maniera più profonda proprio su questo versante: "non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è"(6. 44); "intuire il mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto limitato"(6. 45); d'altra parte "sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico"(6. 456).

Ora la filosofia del *Tractatus* sembra oscillare tra una visione puramente logica della realtà e un atteggiamento verso la vita e verso il mondo che potremmo chiamare più propriamente 'mistico'. Non c'è, però, alcuna contraddizione tra queste due possibili opzioni, perché, in realtà, non esiste, come vorrebbero alcuni, un Wittgenstein 'logico' da contrapporre a un Wittgenstein 'mistico'; piuttosto tra logica e mistico c'è una relazione di quasi complementarità, come se si trattasse di due strutture omologhe.

L'essenza stessa della logica, come riteneva Wittgenstein, è di essere da sempre nel mondo e di essere indicibile: la logica non può venire 'asserita', ma soltanto 'mostrata'. La logica, in altri termini, è più legata alla sua 'mostrabilità', che non alla sua 'dicibilità'. Anche il 'mistico', come la logica, 'mostra sé'. Logica e mistico si esplicitano entrambi 'mostrandosi'. Solo che la logica, al contrario del mistico, pur 'mostrandosi' è in parte comunicabile. Il 'mistico' è, invece, immerso nella più totale ineffabilità (6. 522). Tra logica e mistico numerosi, perciò, sono i punti di contatto.

Decisiva, a questo proposito, è l'esegesi del termine *zeigen* (mostrare), di cui lo stesso Russell non ne aveva colto l'importanza, come nota Max Black⁸³. È lo stesso Wittgenstein a parlarne in una lettera inviata a Russell nel 1919: "Ho paura che tu non abbia realmente afferrata la mia tesi principale, rispetto alla quale tutta la faccenda delle proposizioni logiche è soltanto un corollario. Il punto principale è la teoria di quel che si può esprimere (*gesagt*) con le proposizioni, cioè con il linguaggio (e, che viene ad essere lo stesso, quel che si può pensare) e quel che non si può esprimere in proposizioni, ma solo mostrare (*gezeigt*); questo, credo, è il problema cardine della filosofia"⁸⁴.

⁸² J. Bouveresse, *Wittgenstein. Scienza etica estetica*, trad. it. di S. Benvenuto, Laterza, Bari 1982, p. 17.

⁸³ M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, trad. it. di R. Simone, Ubaldini, Roma 1967, p. 32. Cfr. anche G. Piana, *Interpretazioni del 'Tractatus' di Wittgenstein*, cit., p. 55.

⁸⁴ Lettera di L. Wittgenstein a B. Russell, 1919. Di questa lettera fanno menzione M. Black (*Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, cit., 189) e G. E. M. Anscombe (*Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, trad. it. di E. Mistretta, Ubaldini, Roma 1966, p. 148).

La distinzione tra ‘dire’ e ‘mostrare’ non è di poco conto: essa costituisce, secondo il Wittgenstein del *Tractatus*, il punto cruciale della filosofia. Si comprende da qui come il filosofo, avendo fatto luce su questo problema, poteva ritenere di aver risolto tutti i problemi. Nella filosofia di Wittgenstein, infatti, il ‘mostrare’ esprime qualcosa che è profondamente diverso rispetto al ‘dire’. Perché ‘ciò che è mostrato’ è ciò che ‘si mostra’; in altri termini, il ‘mostrare’ non indica ciò che un individuo può esprimere mediante il linguaggio significante. Quando un individuo si avvale dei propri mezzi linguistici fa delle asserzioni intorno a fatti e cose; al contrario, ‘ciò che è mostrato, è mostrato’, ‘si mostra’ senza avere bisogno di mediazioni esterne per poter manifestare la propria ‘mostrabilità’. Così, quando Wittgenstein nella 4. 022 afferma che una proposizione ‘mostra’ il suo senso, in realtà, vuol dire che il senso di una proposizione ‘si mostra’ nella proposizione stessa.

Diventa, perciò, assai difficile considerare il *Tractatus* esclusivamente, come vorrebbero taluni filosofi inglesi, un saggio di logica e di teoria del linguaggio, sul presupposto di una rottura netta tra logica e mistico e sulla non rilevanza del mistico, considerato come un corpo estraneo all’interno di un testo che si poneva apparentemente ben altri problemi. E, invece, dalla proposizione 6. 4 in poi Wittgenstein delinea una problematica che esula da una trattazione logico - matematica propriamente detta; lo sfondo, più che logico - matematico, è etico - teologico. Si tratta senza dubbio di un libro di logica, ma non solo: c’è qualcos’altro che ha a che fare con la logica, ma non si esaurisce in essa. E questo qualcos’altro è il piano etico - teologico, che attraversa tutto il *Tractatus* e trova la sua espressione maggiore nell’aforisma 7⁸⁵.

A Vienna, del resto, diversamente che in Inghilterra, il libro fu considerato fin dall’inizio una dissertazione etica⁸⁶. Certamente, "senza gli esempi di Russell e di Frege, Wittgenstein non avrebbe mai scritto il *Tractatus*, ma ciò che Frege e Russell gli diedero fu solo una tecnica, usando la quale egli fu in grado di risolvere i problemi che preesistevano in lui"⁸⁷. Del resto proprio da Russell, Wittgenstein aveva ripreso il termine ‘misticismo’⁸⁸.

L’argomento del *Tractatus* è, pertanto, sostanzialmente etico, anche se le sue tecniche formali derivano dalla logica proposizionale. Non

⁸⁵ Cfr. F. S. C. Northrop, *Language, Mysticism and God*, in *Man, Nature and God*, New York 1962, pp. 238-45.

⁸⁶

“Il *Tractatus* agli occhi della sua famiglia e dei suoi amici era ben più di un semplice libro sull’etica; era uno strumento etico, che mostrava la natura dell’etica” (A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 20).

⁸⁷ A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 171.

⁸⁸ Cfr. G. E. M. Anscombe, *Introduzione al 'Tractatus' di Wittgenstein*, cit., p. 156.

diversa è l'opinione di Engelmann, quando scrive che se Frege, Russell e il fisico Hertz potevano essere considerati i suoi principali maestri nell'ambito della logica, pur tuttavia si poteva sostenere, con maggior ragione, che "Wittgenstein aveva tratto alcune conclusioni logiche dal suo atteggiamento mistico di base verso la vita e verso il mondo"⁸⁹. Il 'mistico' costituisce la scelta di vita del filosofo.

L'esperienza della prima guerra mondiale, vissuta in proprio da Wittgenstein, e per di più in prima linea sul fronte orientale, doveva risultare decisiva nella caratterizzazione del *Tractatus* e nella sua stesura definitiva, avvenuta proprio durante gli anni della guerra. Senza questa esperienza drammatica il *Tractatus* sarebbe stato per lo più un libro di logica. E, invece, la consapevolezza della morte, della sofferenza, della miseria, del pericolo imminente, esperienze fatte in prima persona, rimanda il filosofo a un piano diverso di discorso, e, più propriamente, rimanda al 'mistico'. La ricerca di questo diverso piano di discorso e la sua determinazione stanno all'origine delle assunzioni relative all'etica, all'estetica, all'anima e al senso della vita, che tanta parte hanno nell'architettura del *Tractatus*. Ed è stata proprio la consapevolezza di trovarsi di fronte a un mondo 'indicibile' a trasformare un libro di logica in un libro di etica, come avrebbe più volte sottolineato lo stesso filosofo⁹⁰. Dopo tutto, in questo ambito di discorso la logica non sarebbe affatto servita.

Già fin dai primi tempi della sua pubblicazione, il *Tractatus* ebbe vasta risonanza su un'intera generazione di filosofi, influenzando, soprattutto, i membri del *Circolo di Vienna*, che ne fecero, in più riprese, oggetto di lettura in comune e di grandi e accese discussioni, dietro richiesta di Hans Hahn. Ai membri del *Circolo* apparve chiaro che l'opera in se stessa poteva aiutare a "svelare la mancanza di senso degli enunciati metafisici; ma introduceva a sua volta una metafisica, se non addirittura un tipo di teologia"⁹¹.

La pubblicazione del *Tractatus* concludeva, comunque, una prima fase della ricerca filosofica di Wittgenstein, osservata con molta attenzione dai membri del *Circolo di Vienna*⁹². Qui egli nel definire il linguaggio

⁸⁹ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 70.

⁹⁰ R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 144.

⁹¹ O. Neurath, *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, trad. it. di A. Zucconi, Armando, Roma 1977, p. 77. A proposito della metafisica del *Tractatus*, i due curatori della raccolta degli scritti di Neurath (*Empiricism and Sociology*, Reidel, Dordrecht-Boston 1965, pp. 82-3) riportano un aneddoto assai significativo: durante la lettura del *Tractatus* "Neurath interrompeva di frequente esclamando <<metafisica>>, facendo irritare Moritz Schlick, che finalmente gli disse che interrompeva troppo il corso dei lavori"; tanto valeva interrompere solo quando non si trattava di metafisica.

⁹² Come afferma Carnap, il *Tractatus* esercitò una grande influenza sui membri del Circolo, anche se "non è giusto dire che la filosofia del Circolo di Vienna fu esattamente quella di Wittgenstein: apprendemmo molto discutendo il *Tractatus* e ne accettammo molti punti di vista nella misura in cui potevamo assimilarli alle nostre concezioni di fondo"(R. Carnap, *Autobiografia intellettuale* in P. A. Schilpp (a cura

come una ‘raffigurazione proiettiva della realtà’ giungeva a proporre una teoria del linguaggio stesso: "Noi, - egli scriveva -, ci facciamo immagini dei fatti" (2. 1) e, ancora, "L'immagine è il modello della realtà" (2. 12). Punto di contatto tra l'immagine e la realtà "è la forma di raffigurazione propria dell'immagine"(2. 17). Ed è questa la condizione perché l'immagine possa raffigurare la realtà. La proposizione diventa allora una raffigurazione (*bild*)⁹³ della realtà di cui si occupa, così che la raffigurazione rappresenta la realtà, o, per meglio dire, è il modello della realtà stessa (2. 12) ; "i segni semplici impiegati nella proposizione si chiamano nomi"(3. 203), perché "il nome è rappresentante nella proposizione dell'oggetto"(3. 22). Ma la chiave di lettura di tutto il libro è l'etica, che viene indicata alla fine e associata al ‘mistico’, per il quale si chiede il silenzio.

Nel *Tractatus* Wittgenstein, da una parte, presenta, in forma assai concisa e alquanto oscura, le proprie teorie logico - linguistiche, la sua concezione della scienza e della matematica, confutando alcune delle più note tesi fregeane e russelliane in materia. Dall'altra, nelle pagine del libro, soprattutto alla fine, Wittgenstein delinea una visione della vita e del mondo, in contrasto, almeno a prima vista, con tutta la problematica precedente. Una frattura sembrerebbe inevitabile tra queste due diverse concezioni.

In realtà, se in un primo momento il filosofo sembra porsi all'interno di un determinato contesto culturale i cui principali punti di riferimento sono rappresentati dalle teorie logico - linguistiche di Frege e di Russell, al contrario, nell'ultima parte, e precisamente dalla proposizione 6. 4 in poi, ci si trova davanti ad una complessa problematica che, in senso lato, si potrebbe definire di tipo etico - teologico e di conseguenza del tutto estranea alla speculazione logico - matematica, su cui è costruita la prima parte del *Tractatus*. D'altra parte, se in un primo momento, Wittgenstein sembra vagheggiare la possibilità di legittimare un simbolismo ideale inteso a gettare luce sulle confusioni insite nel linguaggio comune, negli aforismi conclusivi introduce il lettore in una dimensione ‘mistica’, ineffabile, in cui paradossalmente il ‘silenzio’ finisce per diventare l'unica possibilità di riscatto della filosofia.

Tra queste due parti, però, non c'è alcuna frattura reale. Le due parti sono tra loro collegate e diventa possibile dalla problematica logica giungere, attraverso passaggi conseguenti, alla problematica etica. In

di) , *La filosofia di Rudolf Carnap*, I, cit., p. 24). Naturalmente il grado di influenza esercitato da Wittgenstein sui membri del Circolo non fu uniforme: su alcuni di loro fu più determinante rispetto ad altri. Comunque Wittgenstein, nonostante si fosse trovato a vivere a Vienna dal 1927 al 1929, non partecipò mai alle riunioni del Circolo, limitandosi ad incontrare saltuariamente solo alcuni di loro. Cfr. H. Feigl, *Il Circolo di Vienna in America*, cit. , pp. 24-6.

⁹³ Il termine *bild* , usato da Wittgenstein, è reso da G. C. M. Colombo con "raffigurazione"; mentre Conte lo rende con "immagine".

realtà, nel *Tractatus* convive una doppia identità: il riferimento alle teorie logico - matematiche di derivazione fregeana e russelliana e l'apertura radicale del discorso ultimo su un piano diverso di realtà, inteso come il 'mistico'. Le due identità non si sovrappongono, non c'è, soprattutto, contraddizione. Del resto è la stessa doppia identità che vive nello stesso Wittgenstein: egli "fu, afferma von Wright, nel contempo un logico e un mistico: *nessuno* dei due termini è appropriato ma ciascuno suggerisce qualcosa di vero"⁹⁴.

Su questo piano interpretativo, la filosofia del *Tractatus* non può essere intesa, come ha sostenuto la Anscombe⁹⁵, unicamente come espressione delle teorie fregeane e russelliane; al contrario deve essere analizzata alla luce di una particolare *weltanschauung*, riconducibile a quella espressa da taluni circoli intellettuali viennesi e, in un certo qual modo, da ambienti della sua stessa famiglia, dove il *Tractatus* è stato considerato generalmente più come una dissertazione etica che un saggio di logica e di teoria del linguaggio⁹⁶.

Il problema centrale del *Tractatus* sta, dunque, nella distinzione tra 'ciò che può essere detto' e 'ciò che può essere soltanto mostrato'. In altri termini, Wittgenstein vuole legittimare una separazione assoluta fra fatti (dicibili) e valori (indicibili); così facendo egli finisce con l'assegnare un posto all'indicibile, perché, di fatto, si limita a rappresentare chiaramente il 'dicibile' (4. 115), arrivando ad affermare di aver risolto, in tal modo, tutti i problemi filosofici posti dal *Tractatus*. È questo, in definitiva, lo sbocco 'mistico' del *Tractatus*⁹⁷.

In realtà, il 'mistico' non è soltanto l'esperire il mondo come un tutto limitato o l'affermare che il significato ultimo del mondo deve essere fuori di esso; il 'mistico', in un certo qual senso, è anche il fatto 'indicibile' della relazione linguaggio-mondo, è anche l'aver legittimato la 'mostrabilità' della logica.

In questo contesto logica e 'mistico' non sono due termini che si fronteggiano in una irriducibile opposizione dialettica. Si potrebbe dire, piuttosto, che " Wittgenstein aveva tratto alcune conclusioni logiche dal suo atteggiamento mistico di base verso la vita e verso il mondo"⁹⁸. Le riflessioni di Wittgenstein relative all'etica, ai valori, al problema della morte non possono essere considerate casuali, né si può affermare con

⁹⁴ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit. , p. 61.

⁹⁵ Cfr. G. E. M. Anscombe, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, cit.

⁹⁶ Cfr. A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit. , p. 20.

⁹⁷ Russell non accettava gli esiti 'mistici' del *Tractatus*, ai quali, invece, Wittgenstein dava molta importanza. Proprio riferendosi a questi esiti, Russell così scriveva a lady Ottoline Morrell : Wittgenstein "s'è avventurato molto innanzi lungo la via mistica di pensare e di sentire, ma io credo, anche se lui lo negherebbe, che ciò che più gli piace del misticismo è il suo potere di impedirgli di continuare di pensare" (B. Russell a Lady Ottoline Morrell, 20 dicembre 1919).

⁹⁸ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 70.

Russell che Wittgenstein sia caduto, nell'ultima parte del suo libro, in 'certe conclusioni mistiche' partendo dai suoi presupposti logici. In realtà, il *Tractatus* finiva per costituire una specie di "esercizio ascetico per imparare a riconoscere ciò che può esser detto, allo scopo di rispettare ciò che è indicibile"⁹⁹. È questo, del resto, il senso della lettera di Wittgenstein a Ficker, scritta presumibilmente tra la fine di ottobre e gli inizi di novembre del 1919¹⁰⁰.

Wittgenstein, in definitiva, decretando l'inesprimibilità del 'mistico' fornisce al metafisico un rifugio sicuro contro ogni possibile attacco; nello stesso tempo sancendo la 'mostrabilità' e dunque l'indicibilità della logica salvaguarda quest'ultima da ogni mediazione esterna che potrebbe, in qualche modo, inficiarne la validità.

3. Dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche*: i passaggi decisivi.

Con il *Tractatus* Wittgenstein pensava di aver risolto tutti i problemi filosofici. Ma ben presto cominciò a rendersi conto del fatto che non era affatto vero e che bisognava trovare delle altre soluzioni. Le difficoltà erano tante e non facilmente superabili, almeno per l'immediato. La pubblicazione del volume coincise con un periodo di crisi personale del filosofo, incerto anche sulle soluzioni da dare ai suoi problemi esistenziali di quegli anni. Fu un periodo difficile, durato quasi dieci anni, durante il quale il filosofo si impegnò in altre attività, allontanandosi anche dalla filosofia.

Il ritorno di Wittgenstein alla filosofia, dopo la lunga pausa successiva alla pubblicazione del *Tractatus*, segna un cambiamento nelle concezioni del filosofo, come è attestato dalla serie di lezioni tenute a Cambridge nel periodo 1930-33¹⁰¹. Si tratta, però, di un cambiamento nella continuità, perché, di fatto, come osserva Winch, una continuità profonda attraversa tutta l'opera di Wittgenstein¹⁰².

⁹⁹ F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit. , p. 67.

¹⁰⁰ Nella lettera a von Ficker così scriveva Wittgenstein: " 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 su cui *molti* oggi *parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne. E per questo il libro, a meno che io non mi sbagli completamente, dirà molte cose che anche Lei vuol dire, ma non si accorge forse che son già state dette lì" (L. Wittgenstein, *Lettere a Ludwig von Ficker*, cit. , p. 49). Le sottolineature sono di Wittgenstein.

¹⁰¹ Cfr. G. E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, in *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London 1959; trad. it. di M. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970.

¹⁰² Cfr. P. Winch, *Introduction: the Unity of Wittgenstein's Philosophy*, in *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London 1969 , pp. 1-19.

Il mondo del *Tractatus* comincia a dissolversi nel momento in cui lentamente prende corpo nel filosofo l'idea della 'vita come un tessuto', un intreccio, che costituisce lo sfondo, questo sì, inesprimibile "sul quale ciò che ho potuto esprimere acquista significato" ¹⁰³. Detto in altri termini: "Come si potrebbe descrivere i modi di agire degli uomini [*die menschliche Handlungsweise*] - si chiede Wittgenstein -? Ebbene, solo in quanto si facesse uno schizzo delle azioni dei diversi uomini, così come sono mescolate tra loro. Non quello che *uno* fa in *questo momento*, un'azione singola, ma tutto quanto il brulicare [*das ganze Gewimmel*] delle azioni umane, il sottofondo su cui vediamo ogni azione, determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le nostre reazioni" ¹⁰⁴.

Il passaggio dal *Tractatus* alle *Ricerche* è segnato, comunque, anche da un cambiamento di stile nella scrittura, non privo di significato. Non più la numerazione decimale delle proposizioni propria del *Tractatus*, che Wittgenstein aveva ritenuto essenziale per la comprensione del suo primo libro, ma una argomentazione serrata che si sviluppa anche in paragrafi più ampi. C'è, poi, l'introduzione della prima persona singolare dell'autore, che entra direttamente in campo. Le affermazioni sono ora argomentate e non solo affermate. Infine manca qui l'aforisma, che aveva caratterizzato il *Tractatus*.

Il cambiamento di stile, in realtà, si avverte già negli studi preliminari alle *Ricerche* e, più in particolare, nel testo che risale al 1930 e che apparve con il titolo di *Osservazioni filosofiche* e nel materiale del 1932-34, di cui è stata pubblicata una selezione sotto il titolo di *Grammatica filosofica*. Più vicini alle *Ricerche* appaiono i testi conosciuti come *Libro blu* e *Libro marrone*, dettati in inglese nel 1933-35. Qui Wittgenstein "pensa ad alta voce, discute con se stesso, cambia argomento in maniera evidentemente casuale, abolisce i passaggi intermedi, e così via. Gli restava solo da ritagliare questi testi, rimescolare i frammenti in maniera ancora più sconcertante, frammezzarsi altre facezie, punti interrogativi ed esclamazioni, ed infine risistemare abilmente il tutto per fare rallentare il lettore, o costringerlo ad abbandonare l'impresa in preda alla disperazione, ed avrebbe inventato il metodo delle *Ricerche* ed in generale degli ultimi scritti" ¹⁰⁵.

Nella *Prefazione* alle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein, per caratterizzare meglio il suo nuovo punto di vista, così scrive: "Riprendendo ad occuparmi di nuovo di filosofia, sedici anni fa [il passo fu scritto nel gennaio del 1945], dovetti infatti riconoscere i gravi errori

¹⁰³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 40. Questo appunto risale al 1931.

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Zettel . Lo spazio segreto della psicologia*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 567.

¹⁰⁵ F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit. , p. 84. Per il *Libro Blu* e il *Libro Marrone* di Wittgenstein vedere l'edizione italiana a cura di A. G. Conte (Einaudi, Torino 1983).

che avevo commesso in quel primo libro. A riconoscere questi errori mi fu d'aiuto - in una misura che io stesso riesco difficilmente a valutare - la critica a cui le mie idee furono sottoposte da Frank Ramsey - col quale le avevo discusse in innumerevoli conversazioni negli ultimi due anni della sua vita. Ancor più che a questa critica - sempre vigorosa e severa - la mia gratitudine va a quella che un insegnante di quest'università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero. A questo stimolo sono debitore delle più feconde idee contenute nel presente scritto"

¹⁰⁶.

Su questa svolta wittgensteiniana, Russell non era d'accordo ed espresse un giudizio assai negativo, che addolorò profondamente Wittgenstein e fu all'origine della definitiva rottura di rapporti tra i due. "Il nuovo Wittgenstein, - scrisse Russell -, al contrario, sembra essersi stancato di pensare sul serio e sembra aver inventato una dottrina adatta a rendere non necessaria questa attività" ¹⁰⁷.

Le nuove concezioni cominciano ad apparire nelle *Philosophische Bemerkungen* (1964), volume scritto negli anni successivi alla pubblicazione del *Tractatus* ¹⁰⁸, che si colloca nella bibliografia wittgensteiniana come lo stadio intermedio tra il *Tractatus* e i *The Blue and Brown Books* (1958), dove le nuove concezioni wittgensteiniane sono messe in particolare evidenza. Dopo quest'opera furono scritti i *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956)¹⁰⁹, nella quale il filosofo applica le sue nuove concezioni al linguaggio della matematica.

L'espressione più matura di queste nuove idee si trova nelle *Philosophical Investigations* ¹¹⁰, pubblicate nel 1953, a due anni dalla morte di Wittgenstein, alla cui stesura il filosofo aveva lavorato per anni, almeno dalla fine degli anni trenta. Esse pongono l'esigenza di una resa dei conti con il *Tractatus*, la cui lettura nell'ambito del *Circolo di Vienna* veniva circoscritta alla sola funzione di verità, secondo cui ogni proposizione era il risultato di reiterate applicazioni di singole operazioni logiche a proposizioni elementari. "Questa funzione di verità tenderà a divenire, nelle elaborazioni e rielaborazioni del *Wiener Kreis*, una vera e propria *Weltanschauung*, nella quale la problematicità del *Tractatus* - sia sotto il profilo del rapporto tra proposizioni logiche e proposizioni elementari, sia

¹⁰⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 4.

¹⁰⁷ B. Russell, *La mia vita in filosofia*, trad. it., Longanesi, Milano 1962, p. 304.

¹⁰⁸ Questo libro di Wittgenstein, come tutti gli altri ad eccezione del *Tractatus*, fu pubblicato postumo. La data segnata tra parentesi indica l'anno di pubblicazione. Cfr. l'edizione italiana a cura di M. Rosso: *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976.

¹⁰⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1971.

¹¹⁰

Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. Le citazioni del volume si riferiscono a questa edizione italiana, curata da M. Trinchero. Tra parentesi viene indicato il numero del paragrafo.

da un punto di vista filosofico-culturale complessivo - sarà posta sempre più 'violentemente' tra parentesi" ¹¹¹.

Nella nuova prospettiva wittgensteiniana, la teoria della raffigurazione, che è il presupposto su cui si regge l'impianto del *Tractatus*, è inadeguata, perché con essa si circoscrive la funzione del linguaggio alla sola denominazione, mentre, in realtà, le sue funzioni sono diverse. Il linguaggio è definito come un insieme di giochi di lingua (*Sprachspiele*) intesi come attività dell'uomo (§ 7). Lo stesso parlare si costituisce come parte di un'attività e il significato delle parole deve essere ricercato nel loro uso (§ 43).

Diverso è, in questo contesto, il compito del filosofo, che diventa quello di riportare "le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano" (§ 116). Le forme del linguaggio, d'altra parte, come "il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare". In definitiva, il concetto di 'gioco' riporta il linguaggio sul terreno della realtà. "Esso ci libera dall'abbaglio dell'ideale: che l'ideale *debba* trovarsi nella realtà. Esso ci indica chiaramente come il linguaggio non sia l'unità formale che credevamo, non sia deducibile in base a sintassi universali o a forme generali che ne esprimerebbero la 'verità' in rapporto al mondo - ma altrettanto chiaramente esso ci dice la sua *validità*, il suo essere fondato su regole, tecniche e misure *comuni*" ¹¹².

Il linguaggio, soprattutto, è diversamente considerato: ora nell'ottica delle *Ricerche* è inteso come " un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto e non ti raccapizzi più" (§ 109). Ancora il linguaggio è paragonato ad una cassetta di attrezzi (martello, tenaglia, sega, cacciavite, metro, ecc.) con le quali facciamo le cose più diverse: "Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qua e là)" (§ 11). I problemi nascono da un impiego delle parole che non è altrettanto evidente. Tuttavia, "la filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è" (§ 124). Se è così si tratta di "mettere ordine alla nostra conoscenza dell'uso del linguaggio". Al riguardo, nel 1940, Wittgenstein, usando un linguaggio più colorito, scriverà che "a volte si deve estrarre un'espressione del linguaggio, mandarla a pulire in tintoria, - e poi la si può rimettere in circolazione" ¹¹³.

Wittgenstein si impegna in tal modo in una semiotica di tipo descrittivo, rinunciando ad una semiotica pura. Il suo compito si limita a descrivere l'uso corrente dei segni della lingua naturale. L'obiettivo finale

¹¹¹ M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, cit. , p. 70.

¹¹² *Ivi*, p. 82.

¹¹³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 78.

della filosofia, evitare la confusione filosofica, rimane sempre lo stesso; quello che cambia è il metodo con il quale evitare la confusione e chiarire i problemi filosofici. Alla 'domanda sulla verità' si passa ora alla domanda sul 'significato': è questo il cambiamento di metodo che segna il passaggio dal *Tractatus* alle *Ricerche*, così come è affermato da Wittgenstein in un appunto del 1929 ¹¹⁴.

La malattia dei problemi filosofici, di cui parlava Wittgenstein, si poteva "guarire solo cambiando modo di pensare e modo di vivere, non con una medicina trovata da un singolo" ¹¹⁵. In altri termini, guarire questa malattia, che tormenta tanto la mente, significava poter cambiare i giochi linguistici, riformulare il linguaggio. Lo scopo della filosofia è arrivare a questa "pace nei pensieri" (*Friede in den Gedanken*) ¹¹⁶, attraverso l'esposizione e la descrizione dei giochi linguistici. È solo così, in definitiva, che si può liberare la mente dai tormenti provocati da questa ignota malattia.

Su questa linea interpretativa si comprende come, nelle *Ricerche filosofiche*, e in altri scritti, Wittgenstein si ritagli, a proposito della religione e di altre forme di vita che trovava sconcertanti, il ruolo di un antropologo o di un "esploratore, [arrivato], in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota" (§ 206). L'ipotesi presa in considerazione è "che gli abitanti di quel paese svolgano le comuni attività umane e nello svolgerle si servano di quello che sembra un linguaggio articolato. Il loro comportamento, se l'osserviamo, è intelligibile, ci appare 'logico'. Se però cerchiamo di apprendere la loro lingua, ci accorgiamo che la cosa è impossibile" (§ 207). Ciò che Wittgenstein dice a proposito di questo gruppo umano potrebbe riferirsi alla religione cristiana, al suo complesso articolarsi dottrinario e all'agire pratico dei cristiani. "Non sussiste infatti connessione regolare tra ciò che le persone dicono, i suoni e le azioni: tuttavia questi suoni non sono superflui, [. . .] senza quei suoni le loro azioni cadono nella confusione" (§ 207).

Facendo un ulteriore passo in avanti in questa direzione, Wittgenstein ridefinirà il 'dato' non in termini metafisici o come stati della mente, ma come *Lebensformen*, come la serie di rapporti che gli esseri umani stabiliscono attraverso il loro stare insieme. Anche la religione è una *forma di vita*.

¹¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 15. Moore riferisce che Wittgenstein, già nei primi anni del suo ritorno a Cambridge, affermava che la sua "era una 'nuova disciplina' e non semplicemente un momento di una 'evoluzione continua'". Il metodo di questa nuova filosofia aveva "qualcosa di simile al mettere in ordine le nostre nozioni riguardo a ciò che si può dire intorno al mondo". Questo mettere in ordine era paragonato da Wittgenstein al "mettere ordine in una stanza" (G. E. Moore, *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33*, in *Saggi filosofici*, cit., pp. 357-8).

¹¹⁵ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1988, p. 75.

¹¹⁶ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 86.

Della religione, però, nelle *Ricerche* non si parla esplicitamente, solo due parentesi (§ 387 e § 589) aprono degli squarci sul piano teologico. "L'aspetto *profondo* ci sfugge facilmente" (§ 387), mentre non si può non prendere seriamente "l'affermazione che la credenza è uno stato dell'anima" allo stesso modo in cui si prende sul serio l'affermazione "mi sono deciso a farlo col cuore" (§ 589). Ed è in questo contesto che Wittgenstein cita una frase di Lutero (" La fede sta sotto il capezzolo sinistro"), vera crux degli interpreti.

4. Una vita inquieta nel segno di un ritrovamento

Il ripensamento di Wittgenstein non investe solo il piano delle idee e delle concezioni. Anche la sua biografia può essere letta sotto il segno dell'inquietudine, come continua ricerca di nuovi equilibri e di nuove possibilità. Al di là di tutto ciò che costituisce la sua esistenza materiale c'è qualcosa d'indefinibile e di gratificante sul piano personale, che il filosofo cerca di raggiungere, senza mai riuscirci, pur avendo coscienza di trovarsi assai vicino alla soluzione delle domande più profonde, che si andava ponendo ¹¹⁷. Il raggiungimento della meta definitiva gli è precluso. "Chiamami cercatore di verità e mi sarà più che sufficiente", scrisse Wittgenstein rispondendo a sua sorella Helene, che in una lettera l'aveva chiamato "grande filosofo" ¹¹⁸. È una consapevolezza questa di Wittgenstein che non verrà mai meno e che caratterizzerà la biografia intellettuale e umana del filosofo.

Nei riguardi della religione questo atteggiamento di ricerca assumerà connotazioni particolari. Forse si può riferire alla stessa religione quanto Wittgenstein affermava a proposito della filosofia della matematica in un testo degli anni 1932-34, nel quale il filosofo si paragonava a Freud: " io sollevo tutti quei problemi che forse un bambino, quando impara l'aritmetica, ecc. , percepisce come difficoltà e che l'addestramento reprime senza risolvere. Io dico dunque a questi dubbi repressi: avete perfettamente ragione; continuate a chiedere, esigete chiarimenti!" ¹¹⁹. Sta qui la radice del

¹¹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Diari segreti*, cit., p. 81.

¹¹⁸

L. Wittgenstein a Helene Salzer, nata Wittgenstein, cit. , in M. Nedo - M. Ranchetti, *Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 292.

¹¹⁹ L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, trad. it. di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990, pp. 340-41.

lungo e difficile interrogare wittgensteiniano sulla credenza religiosa e sulla fede cristiana.

Russell, in una lettera a Lady O. Morrell del 17 marzo del 1912, si poteva compiacere notando come Wittgenstein fosse molto più terribile e ostile di lui verso i cristiani, ma doveva ricredersi ben presto, perché l'intolleranza del filosofo austriaco verso la religione cristiana era solo superficiale. In quegli anni, anche se la sua posizione in materia religiosa non gli era del tutto chiara, gli si affollavano già domande su domande alle quali egli cercava di dare una risposta. "L'altro giorno, - scrive Russell a Lady O. Morrell il 30 maggio dello stesso anno -, Wittgenstein mi ha sorpreso: di punto in bianco mi ha confessato quanto ammirasse il detto 'Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde l'anima', ed ha continuato dicendo che devono essere ben pochi gli uomini che non perdono la propria anima. Gli ho detto che ciò dipendeva dal fatto di avere un obiettivo importante e dalla fedeltà ad esso. Ha ribattuto che, secondo lui, dipendeva più dalle sofferenze e dalla capacità di sopportarle. Ne sono stato sorpreso: da lui, una cosa simile non me la sarei aspettata" ¹²⁰. Di più, nello stesso anno, quando Wittgenstein venne a conoscenza dell'articolo di Russell *The Essence of Religion* ¹²¹, nel quale si respingevano alcuni dogmi della religione, fu molto critico, ritenendo che si trattava di cose molto intime per essere pubblicate. Russell rimase molto male per le critiche di Wittgenstein che certo non si attendeva ¹²².

Dagli scritti di Wittgenstein, non solo autobiografici, e dalle testimonianze diverse di amici e discepoli, si può rilevare il grande travaglio che accompagnò lungo tutti gli anni della sua vita il filosofo viennese a proposito del problema specifico della credenza religiosa e del suo linguaggio. Un travaglio, vissuto dolorosamente, quasi disperatamente, che ancor prima di interessare la sua filosofia, era, soprattutto, umano, perché si riflettevano in esso la sua personalità, le sue incertezze e i suoi dubbi. Le diverse scelte di vita fatte da Wittgenstein trovano qui una prima spiegazione. Proprio da questo travaglio interiore derivava quella inquietudine, che il filosofo si portò sempre con sé, fino alla fine. La soluzione cercata non arrivò mai, o, forse, egli stesso, insoddisfatto, ne rimandò sempre la conclusione, volendo raggiungere delle certezze ulteriori più soddisfacenti, se non assolute, quasi fossero delle vere e proprie visioni. L'idea del 'mistico' rimanda appunto a una specie di visione, che giustificerebbe, in definitiva, ogni parlare su Dio.

Dagli anni della composizione del *Tractatus* e fino alla fine della sua vita, c'è, infatti, in Wittgenstein una ricerca incessante, a tale proposito, che assumerà, di volta in volta, connotazioni diverse. Dai *Quaderni*

¹²⁰ B. Russell, *Lettera a O. Morrell*, 30. 5. 1912.

¹²¹ B. Russell, *The Essence of Religion*, in "Hibbert Journal", Oct. 1912.

¹²² B. Russell, *Lettera a O. Morrell*, 11. 10. 1912.

1914-1916 fino alle pagine finali dei *Pensieri diversi* vi sono questioni teologiche nascoste fra le righe di tutti gli scritti di Wittgenstein. " È difficile, - per questo -, pensare a un grande filosofo, dopo Nietzsche almeno, il cui lavoro sia tanto pervaso da considerazioni teologiche (a meno che non si conti Heidegger)" ¹²³.

Frammenti di parole, silenzi e lunghe pause e poi accenni fugaci e pensieri sparsi: questo l'itinerario seguito da Wittgenstein nel suo camminare verso Dio. Un camminare incerto, a volte contraddittorio, ma sempre un camminare, avendo come compagni di viaggio i Vangeli, Paolo, Agostino, il Meister Eckhart, Silesius, Pascal, Kierkegaard, Emerson, Tolstoj e tanti altri ancora. C'è come il tentativo, mai interrotto, di giungere a 'vedere' Dio, di tracciare i confini di un parlare su Dio pienamente legittimo, rompendo l'involucro che ne impediva l'accesso all'uomo, sia al suo vedere che al suo parlare.

Che ci fosse uno spazio del sacro, un orizzonte di senso posto davanti all'uomo, ben oltre il mondo dei fatti, non c'era alcun dubbio per il filosofo. Lo spazio esisteva per davvero, ma doveva essere delimitato e ricondotto ad una specie di esperienza significativa dell'uomo, perché solo in una esperienza di questo tipo si dava a vedere. Dietro, e oltre, la barriera dei fatti del 'mondo' si estendeva uno spazio immenso attraversato da altri e, forse, più vitali problemi, di fronte ai quali non c'era che il silenzio. Era lì che abitava l'inesprimibile. Riprendendo delle indicazioni di Wittgenstein ciò che è realmente importante, dopo tutto, non è il dicibile, quanto l'Altro, del quale non posso nemmeno parlare.

Il *Tractatus* iniziava con una sorta di ripresa del racconto biblico della creazione, ma senza Dio ("Il mondo è tutto ciò che accade. Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose" (1, 1. 1) e terminava con un invito al silenzio di fronte all'ineffabile, che sa tanto di teologia negativa ("Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere") ¹²⁴. L'opzione teologica del *Tractatus* è un dato di fatto e diventa, per questo, una significativa e indispensabile chiave di lettura.

Questo invito al silenzio, che si dava, dopo aver esplorato il mondo dei fatti, era già una apertura significativa sul piano della scoperta e dell'affermazione dell'indicibile, non certo una sua negazione . La scelta del silenzio non poteva, però, essere definitiva; era solo il punto di partenza per un discorso più ampio. Rimaneva, oltre il silenzio, la sfida di un discorso di senso, proprio a partire dalla consapevolezza dei limiti dell'uomo e della sua parola. Una sfida che Wittgenstein ha accettato, impegnandosi nella costruzione di un discorso sensato su Dio, che sarebbe

¹²³ F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit. , p. 244.

¹²⁴ Cfr. B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 436.

arrivato, nell'espressione più matura, all'accettazione di una fede religiosa, anche se non formalmente cristiana.

Il filosofo era profondamente consapevole della complessità delle questioni legate al problema delle significatività dell'esperienza religiosa, problema così radicato nella cultura occidentale, ma non per questo rinunciò a riflettervi sopra. Le conclusioni raggiunte al riguardo dai neoempiristi del *Wiener Kreis* erano assai riduttive e non davano ragione della significatività più generale dell'esperienza umana. Del resto, solo una lettura affrettata o di parte del *Tractatus* poteva stabilire una continuità in materia di credenza religiosa tra Wittgenstein e le posizioni oltranziste di uno, per esempio, come Carnap, tanto ostile ad ogni discorso religioso ¹²⁵.

Il radicale empirismo, di cui si faceva portavoce il filosofo del *Circolo di Vienna*, appariva sfumato e corretto dallo sfondo etico - religioso su cui si muoveva la filosofia di Wittgenstein e dal quale emergevano le domande fondamentali riguardanti il senso del mondo e della vita ¹²⁶. Wittgenstein stesso, pur trovandosi d'accordo con Schlick quando parlavano di religione, rifiutava l'idea di Schlick che la religione appartenesse alla fase infantile dell'umanità e che, in quanto tale, fosse destinata a scomparire nel corso dell'evoluzione dell'umanità ¹²⁷.

Certamente non mancavano i punti di contatto tra Wittgenstein e gli empiristi viennesi, ma, forse, erano maggiori i punti di distacco, anche se immediatamente non da tutti erano percepiti. Come ebbe ad affermare Engelmann "Tutta una generazione di allievi poté considerare Wittgenstein un positivista poiché egli aveva qualcosa di enorme importanza in comune con i neopositivisti: aveva tracciato una linea di separazione fra ciò di cui si può parlare e ciò di cui si deve tacere, cosa che anch'essi avevano fatto. La differenza è soltanto che essi non avevano niente di cui tacere. Il positivismo sostiene - e questa è la sua essenza - che ciò di cui possiamo parlare è tutto ciò che conta nella vita. Invece Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere" ¹²⁸. Decisamente

¹²⁵ Probabilmente, sostiene Ayer, Carnap ed anche Gödel "erano disposti ad accettare limiti più ampi a quel che si poteva dire", anche se "i membri del Circolo nel loro complesso non avevano alcuna indulgenza per il misticismo e accettavano alla lettera la relegazione della metafisica, operata nel *Tractatus*, nel mucchio di rifiuti del nonsenso" (A. J. Ayer, *Wittgenstein*, trad. it., Laterza, Bari 1986, p. 190). Nella sua *Autobiografia intellettuale* Carnap poteva sostenere che nel leggere il *Tractatus* "aveva erroneamente creduto che il suo atteggiamento [di Wittgenstein] verso la metafisica fosse simile al nostro, poiché non avevo rivolto sufficiente attenzione alle sue proposizioni sul misticismo, essendo i suoi sentimenti e pensieri in questa regione troppo divergenti dai miei" (cit. p. 28).

¹²⁶ Cfr. F. Cambi, Lo storicismo dopo il 'tramonto', in *"Bollettino della Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer"*, 22 (1993), 2, p. 44.

¹²⁷ Cfr. W. W. Bartley III, *Wittgenstein maestro di scuola elementare*, cit., p. 34.

¹²⁸ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 70.

anche agli occhi di Carnap Wittgenstein doveva apparire più come un 'profeta religioso' e un 'veggente' che uno 'scienziato'¹²⁹.

E, invece, nel corso degli anni, con la formulazione di una nuova immagine del linguaggio, visto ora come un organismo sociale, non più come 'territorio' della verità, Wittgenstein dà alla sua ricerca filosofica una diversa prospettiva, assai lontana da quella ipotizzata da Carnap. Sul piano specifico del linguaggio religioso il guadagno teoretico è evidente. Da qui la posizione del filosofo viennese si sarebbe esplicitata in direzione di un riconoscimento del particolare status del linguaggio religioso. Ora il tacere e il parlare non si escludono a vicenda; piuttosto, riferiti all'esperienza religiosa dell'individuo, appaiono come due modi diversi di riferirsi alla stessa realtà dell'indicibile, percepita e vissuta dall'individuo. D'altra parte, il filosofo non ignora che, ben al di là di ogni tacere e di ogni parlare, c'è una realtà, oggetto del tacere e del parlare stesso, che interpella l'uomo, lo sollecita e si apre a un dialogo con lui. E l'uomo, lo stesso Wittgenstein, del resto, non può sottrarsi a questa sfida.

Recuperata la significatività dell'esperienza religiosa, solo una presa di posizione, tra l'altro tanto diffusa negli ambienti religiosi del suo tempo, Wittgenstein non poteva accettare, quella di ritenere, come pensavano alcuni tomisti, di poter raggiungere attraverso degli argomenti razionali la prova dell'esistenza di Dio. Dio non poteva essere oggetto di ragione. Su questo punto l'insistenza del filosofo è costante e assoluta. L'esperienza religiosa, che Wittgenstein considera valida, si riferiva a un tipo di esperienza, che non poteva trovare espressione in una forma letteraria o in una scienza particolare. L'esperienza religiosa era, soprattutto, un fatto personale.

Rimane da affermare, comunque, che la piena significatività dell'esperienza religiosa, a cui Wittgenstein giunge negli anni in cui era intento a preparare le *Ricerche filosofiche*, è già tutta nelle conclusioni del *Tractatus*. C'è latente nel *Tractatus*, afferma Ayer, "la brama dell'indicibile"¹³⁰; Wittgenstein, in definitiva, nella sua ricerca, pur muovendosi tra tanti dubbi, contraddizioni e ambiguità, non rinuncia affatto a parlare su Dio, ma ne parla situandosi all'interno di una possibile esperienza di Dio da parte dell'uomo, di cui il parlare, come del resto lo stesso tacere, ne sono espressione e avendo ben presenti i limiti che un tale parlare implica. La fede rimane, dopo tutto, una passione e l'orizzonte entro il quale il credente vive la sua fede non conduce a certezze definitive, ma solo a interrogazioni, sempre più pressanti, in una ricerca infinita. Al credente, che vive profondamente la sua fede, rimane da fare il passaggio decisivo, il salto dall'interrogazione all'invocazione, dove l'invocazione a Dio proietta già l'uomo nella visione di Dio.

¹²⁹ Cfr. R. Carnap, *Autobiografia intellettuale*, cit.

¹³⁰ A. J. Ayer, *Wittgenstein*, cit., p. 190.

Il filosofo, però, non fa questo salto, almeno in maniera decisiva e definitiva, tante sono le difficoltà da superare. Il suo posto rimane al di qua, continuando a ricercare e a interrogare. "Non sono un uomo religioso, - confidò Wittgenstein all'amico Drury nel 1949 -, ma non posso fare a meno di considerare ogni problema da un punto di vista religioso"¹³¹. E allo stesso Drury, Wittgenstein, poco prima di morire, disse: "Non è penoso che, pur sapendo di non avere ancora molto da vivere, non mi sorprenda mai a pensare alla 'vita futura'? Tutti i miei interessi riguardano ancora questa vita e le mie residue capacità di scrivere"¹³².

Wittgenstein non pensava alla 'vita futura', ma pensava al giudizio finale. Poco prima di morire, scriveva: "Dio mi può dire: <<Ti giudico con le tue stesse labbra - Sei rabbrivito dal ribrezzo di fronte alle tue azioni quando le hai visto un altri>>"¹³³. In realtà, "La riconciliazione con Dio ricercata da Wittgenstein non era la sua riammissione nel seno della Chiesa cattolica. Bensì un rigore e un'integrità etica capace di superare l'esame del giudice più severo: la propria coscienza: <<il Dio che abita in petto>>"¹³⁴.

5. Dio cercato e trovato: il cammino di Wittgenstein verso Dio

Ben presto Ludwig aveva perduto la fede della sua fanciullezza, facilitato in questo dall'ambiente familiare poco incline alla religiosità e piuttosto indifferente in materia religiosa. Nella determinazione del suo orientamento religioso, egli risentì fortemente dell'influenza esercitata su di lui dalla sorella Gretl, molto critica da giovane nei riguardi della tradizione e di ogni forma di ipocrisia, con riferimento, soprattutto, alle tradizioni religiose.

Alla perdita di fede, avvenuta in età giovanile, il filosofo avrebbe ovviato più tardi costruendosi una forma di religiosità sui generis, più luterana che cattolica, che si esprimeva in una concezione del peccato senza alcuna speranza di redenzione, una concezione questa con la quale Wittgenstein avrebbe convissuto per tutta la vita. C'è, di fatto, però, che la

¹³¹ M. O' C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, in R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 79. Fu proprio Drury, vecchio amico di Wittgenstein, a prendersi la responsabilità di chiamare un sacerdote domenicano, frate Conrad Pepler, al capezzale di Wittgenstein morente e ormai incosciente per recitare le preghiere di rito. "Ma da allora, scrive Drury, sono stato sempre tormentato dal dubbio se quel che facemmo fu giusto" (*Ivi*, p. 171). Cfr. F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit., p. 59.

¹³² *Ivi*, p. 169.

¹³³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 157.

¹³⁴ R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit., p. 567.

pratica religiosa nella famiglia Wittgenstein non fosse molto sentita; in chiesa ci si recava molto poco. Gli esempi forti di religiosità provenivano dai nonni, dagli zii e dalle zie, che non erano nemmeno formalmente cattolici, ma che si richiamavano a un cristianesimo robusto, severo e in parte ascetico, come più tardi avrebbe confermato Grell, riavvicinatasi essa stessa con il passare degli anni alla sua chiesa ¹³⁵.

Il bisogno di una fede a cui aggrapparsi era ben radicato, ma era destinato a rimanere tale, in mancanza di modelli religiosi e di esempi forti a cui riferirsi concretamente. Da qui quella sua continua ricerca. Perché era, soprattutto, questa mancanza di fede a determinare in Wittgenstein una lacerazione profonda e un vago senso di inquietudine, a cui, di volta in volta, avrebbe cercato in diversi modi di sfuggire, arruolandosi volontario nell'esercito austriaco, facendo il maestro elementare, intraprendendo le tante e più diverse attività, ritirandosi più volte a vivere in solitudine in Norvegia, ma senza trovare una soluzione definitiva ai suoi problemi di fede. Dopo tutto, Wittgenstein è "un uomo, che compone la propria vita scompaginandola continuamente, cambiando mestiere, professione, paese, senza sedersi su quello che ha già fatto perché non gli accada un giorno di appisolarsi, di sprofondare nel sonno e risvegliarsi quando oramai è trascinato giù rovinosamente da una slavina"¹³⁶.

Di questa situazione, così difficile e complessa, il filosofo ne avverte dolorosamente le conseguenze sul piano personale già negli appunti dei *Diari segreti* e in alcune lettere all'amico Engelmann. Egli avverte di trovarsi "davanti alla soluzione della domanda più profonda, tanto da urtarla quasi col naso", ma il suo spirito "ora è semplicemente cieco a queste cose" ¹³⁷. "Provo di nuovo, - scrive Wittgenstein a Engelmann nel maggio del 1920 - , il desiderio di svuotarmi; in questi ultimi tempi ho avuto una vita assolutamente pietosa. Ciò naturalmente solo per la mia bassezza e volgarità. Ho continuamente pensato di togliermi la vita, e ancora adesso questo pensiero è vivo nella mia mente. Sono *completamente sprofondato*" ¹³⁸.

Un mese più tardi, il filosofo ritornava sull'argomento in una lettera allo stesso Engelmann. Non è solo la mancanza di fede, ma anche la sua diversità e il relativo conflitto rispetto all'educazione ricevuta a tormentarlo. "Mi trovo infatti in uno stato in cui mi sono trovato già altre volte nella vita, e che per me è spaventoso: è lo stato in cui uno si trova *quando non riesce a superare un certo fatto*. Che è uno stato deplorabile, questo lo so. Ma c'è un solo rimedio possibile che io riesca a vedere, ed è

¹³⁵ Cfr. B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, cit. , p. 70.

¹³⁶ A. G. Gargani, *Il coraggio di essere*, cit., pp. 44-5.

¹³⁷

L. Wittgenstein, *Diari segreti*, cit., pp.80-1.

¹³⁸ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 19.

per l'appunto di venirme a capo. Ma è proprio come quando qualcuno che non sa nuotare cade in acqua e si dibatte con mani e piedi e si rende conto che non *riesce* a tenersi a galla. È in questa condizione che mi trovo adesso" ¹³⁹. Wittgenstein si sente come un naufrago che cerca di raggiungere un porto sicuro dove approdare, ma per quanto sforzi faccia non riesce a raggiungere la meta cercata.

Il ricorso al suicidio, tentazione peraltro assai ricorrente in quegli anni, poteva rappresentare secondo il filosofo la soluzione definitiva a questo disagio così radicale, ma ad esso non si dà seguito, perché Wittgenstein è consapevole che "non c'è niente di peggio, che il dover sopraffare se stesso". La spiegazione del disagio e l'idea del suicidio sono ricondotte al suo non aver fede: "Tutto scaturisce naturalmente dal fatto che io non ho fede". Lo stato d'animo di Wittgenstein è facilmente comprensibile se alla mancanza di fede si aggiunga anche la sua particolare situazione personale, di cui non parla esplicitamente né ad Engelmann, né a Ficker.

La chiave di lettura è nei *Diari segreti* ¹⁴⁰, dove con sofferenza il filosofo parla della sua diversità. È probabile che i momenti di sconforto, così presenti nelle lettere ad Engelmann e a Ficker, siano riconducibili alle conseguenze che da tale diversità potevano derivare allo stesso Wittgenstein. Forse egli riteneva che una fede intensa, che lui certamente non aveva e di cui era alla ricerca, avesse potuto far rientrare la sua diversità nella normalità. Da qui la ricorrente affermazione di non aver fede, come consapevolezza di non poter lottare con se stesso e di rimanere con la sua diversità. "Io sono uno di quei casi che forse oggi non sono così rari: avevo un compito, non l'ho adempiuto e perciò adesso sto sprofondando. Avrei dovuto, - scrive Wittgenstein -, volgere la mia vita al bene e diventare una stella. Invece sono rimasto sulla terra; e così sto cessando piano piano di esistere. La mia vita ha veramente perso ogni senso e non consiste che di episodi insignificanti" ¹⁴¹.

Su questo versante l'atteggiamento di Wittgenstein verso la religione presenta dei passaggi significativi, non del tutto lineari. Esso aveva subito un cambiamento radicale nel corso degli anni, a partire, soprattutto, dagli anni venti. Alla fede dell'infanzia era subentrata "una religiosità più cupa: una coscienza del peccato che non dava adito a speranze di redenzione" ¹⁴².

¹³⁹ *Ivi*, pp. 19-20.

¹⁴⁰ I *Diari segreti* furono scritti da Wittgenstein, mentre si trovava sul fronte orientale, tra il 1914 e il 1916. In mezzo agli orrori della guerra, tra i bombardamenti delle batterie russe, il filosofo vive il suo 'spaesamento', circondato dalla brutalità e dalla volgarità dei suoi commilitoni, e dando un giudizio spietato su di sé. Cfr. A. G. Gargani, *Il coraggio di essere*, Laterza, Bari 1992, pp. 77-8.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 22-3.

¹⁴² B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889- 1921)*, cit., p. 85.

Russell stesso era rimasto colpito dall'animosità e dall'apparente ostilità di Wittgenstein nei riguardi della religione e della morale in generale ¹⁴³.

Precedentemente, però, nei primi anni della post-adolescenza, dopo aver abbandonato la fede religiosa dell'infanzia, "era stato, così afferma Russell, dogmaticamente anticristiano, ma da questo punto di vista è cambiato profondamente" ¹⁴⁴. Dopo gli anni della guerra si manifestarono in Wittgenstein tendenze mistiche e religiose ¹⁴⁵. Già durante gli anni della guerra Ludwig pregava e aveva una visione profondamente religiosa della vita. In realtà, "una certa aria di misticismo, scrive Russell, l'avevo già sentita, nel suo libro, ma sono rimasto sconcertato nello scoprire che è diventato un mistico nel senso pieno del termine. Legge autori come Kierkegaard e Angelus Silesius e sta valutando seriamente l'idea di farsi monaco" ¹⁴⁶. Era avvenuta in lui "una conversione religiosa, il senso di una rinascita che lo indusse a rinunciare a tutti i suoi averi e a condurre una vita completamente diversa" ¹⁴⁷. Nel campo di prigionia a Cassino, nelle conversazioni con Parak, Ludwig parlava di sé come di una persona rinata, facendo riferimento all'ultimo paragrafo di *Delitto e castigo* di Dostoevskij, la cui lettura gli era stata di grande giovamento insieme a *I fratelli Karamazov*. Fu allora che pensò intensamente di diventare prete.

Si ignorano le circostanze che contribuirono a determinare questa svolta. Forse l'esperienza della guerra 1914-18, vissuta da volontario nell'esercito austriaco e conclusasi con la prigionia a Cassino, o la lettura di Tolstoj, fatta in quegli anni ¹⁴⁸, o qualche altro avvenimento, a noi ignoto, avranno avuto una influenza non secondaria nel cambiamento di rotta. Del resto, a Malcolm Wittgenstein confidava che il cambiamento era avvenuto verso i ventun anni, in seguito ad una specie di rivelazione che aveva avuto assistendo alla rappresentazione di un dramma di Ludwig Anzengruber: *Die Kreuzelschreiber* ¹⁴⁹.

¹⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 171. "Verso i cristiani è molto più terribile di me", così scriveva Russell a O. Morrell in una lettera del 17 marzo del 1912.

¹⁴⁴ Cit. in K. T. Fann (a cura di), *L. Wittgenstein. The Man and his Philosophy*, Dell, New York 1967, p. 31.

¹⁴⁵ Cfr. B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889- 1921)*, cit. , p. 303.

¹⁴⁶ Lettera di B. Russell a O. Morrell. 20. 12. 1919, cit. in *Ivi*, p. 416.

¹⁴⁷ È questa la convinzione di F. Parak, ripresa da B. McGuinness, che aveva conosciuto Wittgenstein nel periodo di prigionia a Cassino. Cfr. *Ivi*, p. 406.

¹⁴⁸ Certamente la lettura delle *Spiegazioni dei Vangeli* di Tolstoj fu assai importante. Wittgenstein aveva trovato per caso questo libro in una piccola libreria di Tarnov, sul finire del 1914 e lo trovò molto interessante. A proposito di questo libro così scrive Russell : Wittgenstein era entrato in una piccola libreria "che, però, non sembrava possedere altro che delle cartoline illustrate. Una volta entrato, invece, scoprì che aveva un solo libro, quello di Tolstoj sui Vangeli. Lo acquistò solo perché non c'era altro. Lo lesse e lo rilesse, e da allora lo tenne sempre con sé in ogni circostanza, anche sotto il fuoco nemico. (Lettera di B. Russell a O. Morrell, 20. 12. 1919). Cit. in B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, cit. , p. 326.

¹⁴⁹ Nel dramma in questione Wittgenstein rimase colpito dalla scena in cui un personaggio descrive la 'speciale rivelazione' o *afflatus* (*extraige Offenbarung, Eingebung*) avuta in precedenza, quando, dopo una

Un cambiamento, comunque, era avvenuto nella vita di Wittgenstein e il filosofo ne era perfettamente consapevole, mentre le stesse persone che lo avevano conosciuto prima della guerra non potevano non prendere atto di quanto si era verificato. Ora, a detta di quanti lo avevano conosciuto prima, era diventato un uomo completamente diverso¹⁵⁰. Wittgenstein era alla ricerca della 'parola che salva', con la quale esprimeva il suo desiderio di una vita diversa, in pace con se stesso e con gli altri. Questa 'parola' l'aveva trovata nella lettura delle *Spiegazioni dei Vangeli* di Tolstoj, come scriveva all'amico Ficker, al quale, come ad altri amici, ne raccomandava la lettura¹⁵¹. Trovava assai congeniale al suo spirito l'idea di cristianesimo di questo scrittore.

La scelta di partire volontario in prima linea era stata una scelta di vita: con essa voleva dimostrare di essere, prima che un filosofo, un uomo, che sa assumere su di sé le proprie responsabilità. "Io so per certo, scriverà anni dopo la sorella Hermine, che lui non era motivato dal desiderio di difendere la sua patria. Aveva anche un desiderio molto intenso di assumere su di sé un compito difficile e di fare qualche cosa di diverso dal puro lavoro intellettuale"¹⁵². La guerra, nelle intenzioni di Wittgenstein, gli avrebbe offerto l'opportunità di diventare un 'uomo decente' (*ein anständiger Mensch*).

Sul versante più specificamente filosofico tale cambiamento è già anteriore rispetto al periodo ipotizzato da Russell. Tracce di questo cambiamento si ritrovano nelle concezioni del *Tractatus* e, soprattutto, nelle affermazioni sul 'mistico' che conclude lo stesso *Tractatus* e ne rappresenta la parola chiave decisiva¹⁵³. La riduzione di quest'opera a un libro di etica troverebbe qui un significato più pregnante: perché, di fatto, è proprio sul piano etico che la religione trova espressione, come lo stesso

vita di sofferenze, sul punto di morire, si svegliò scoprendo che ogni dolore era scomparso. Cfr. B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, cit. , pp. 145-6. Cfr. anche R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 57.

¹⁵⁰ Cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein. Scienza etica estetica*, cit. , p. 119. Del resto, le lettere di Wittgenstein di quegli anni confermano il cambiamento avvenuto. Cfr. P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit.

¹⁵¹ Nella lettera indirizzata a von Ficker il 24 luglio 1915, Wittgenstein così scriveva: "Lei vive, per così dire, nel buio e non ha trovato la parola che salva (*das erlösende Wort*). E se io, che sono così radicalmente diverso da lei volessi consigliarle qualcosa, questo forse potrebbe sembrare un'asineria. Tuttavia lo oso ugualmente. Conosce lei il Vangelo in breve di Tolstoj? Questo libro mi ha, a suo tempo, addirittura sostenuto nella vita. Le è possibile acquistare questo libro e leggerlo? Se non lo conosce, allora lei non può nemmeno immaginare in che modo esso può agire sugli uomini" (L. Wittgenstein, *Lettere a von Ficker*, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma 1972, p. 65). In risposta a questa lettera, il 14 novembre del 1915, lo stesso Ficker ringraziava il filosofo per avergli dato la 'parola' che nessuno gli aveva dato mai.

¹⁵² H. Wittgenstein, *My brother Ludwig*, in R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, cit. , p. 3.

¹⁵³ Cfr. B. F. McGuinness, *The Mysticism of the Tractatus*, in "The Philosophical Review", 75 (1966), pp. 305-28; E. Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, in I. M. Copi - R. W. Beard, *Essay on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge & Kegan, London 1966, pp. 359-75.

filosofo avrebbe esplicitamente affermato in seguito, soprattutto nelle *Lezioni e conversazioni sull'etica*. La stessa ricerca dell'uso come criterio di senso invocato per il linguaggio religioso non sarebbe estranea a questi esiti. Comunque "questa trasformazione radicale, nello stesso tempo molto chiara e impossibile da spiegare (cfr. *T.* 6. 521), può forse servire, se non a spiegare, per lo meno a illustrare ciò che è detto in 6. 43 nel *Tractatus*"¹⁵⁴.

È vero, d'altra parte, che nel corso degli anni le concezioni religiose del filosofo subiscono altre trasformazioni non sempre lineari, ma è, ugualmente, indubitabile che l'idea di Dio percorra la vita e l'opera di Wittgenstein. Affermata o negata, semplicemente ignorata o attraversata dal dubbio o dalla paura, essa costituisce uno dei nodi irrisolti, su cui il filosofo ritorna incessantemente, senza, tuttavia, poter giungere a una conclusione definitiva.

Da parte del filosofo c'è a tale riguardo una ricerca incessante, e questo dall'inizio alla fine della sua attività, che si ripropone come chiarificazione di idee e di concezioni stratificate nella cultura dei popoli e degli individui, da portare avanti con coraggio e con determinazione¹⁵⁵. La fede religiosa è interrogata da Wittgenstein, perché possa essere liberata da tutto ciò che, secondo il filosofo, non esprimerebbe il carattere specifico di una fede religiosa. Dopo tutto, una fede religiosa deve poter parlare al cuore, piuttosto che alla ragione.

¹⁵⁴ J. Bouveresse, *Wittgenstein*, cit. , p. 119.

¹⁵⁵ "L'essenziale, credo, afferma Wittgenstein, è che l'attività del chiarire deve essere svolta con coraggio: e se questo manca, essa diventa un puro gioco di intelligenza" (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. . p. 45).

II

UN' ETICA SENZA FONDAMENTO

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.

(L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*)

La riflessione sull'etica non è qualcosa di secondario o di aggiunto nell'ambito degli interessi filosofici di Wittgenstein. Niente vi è di improvvisato o di casuale. Il filosofo parte da molto lontano e porta avanti un suo discorso che finisce per mettere in crisi concezioni etiche già consolidate nella tradizione. Perché, dopo tutto, ogni considerazione wittgensteiniana relativa all'etica, ai valori, al problema della morte, è parte integrante della sua filosofia e della sua visione del mondo, elemento comune che unifica motivi diversi, dall'etica in senso stretto, alla religione e all'estetica, e dà senso a tutta la sua ricerca, allargandone i confini. Del resto, come è noto, lo stesso " *Tractatus* agli occhi della sua famiglia e dei suoi amici era ben più di un semplice libro sull'etica; era uno strumento etico, che mostrava la natura dell'etica" ¹⁵⁶. Se le tecniche formali di questo testo derivavano dalla logica proposizionale, l'argomento era, soprattutto, etico.

Parlare, pertanto, dell'etica del filosofo viennese e riflettere sulle questioni da essa aperte significa riproporre la filosofia di Wittgenstein sul versante di quella parte di essa che riguarda l'agire dell'uomo in rapporto a se stesso e agli altri, mentre nello stesso tempo si apre uno squarcio sul piano di ciò che nello stesso *Tractatus* viene detto il 'mistico'. L'etica sarebbe, in questo senso, come la stessa religione, un'espressione diversa del 'mistico', ugualmente legittima.

In realtà, Ludwig Wittgenstein si è sempre confrontato con una problematica di tipo etico, implicitamente o esplicitamente. Anche se appare quasi sempre sullo sfondo dei suoi interessi biografici e speculativi, la riflessione sull'etica finisce per costituire, comunque, una delle chiavi interpretative più importanti della sua opera, come della sua stessa vita. Senza l'apertura sull'orizzonte dell'etica, il pensiero di Wittgenstein sarebbe incomprensibile e indecifrabile. Dopo tutto, Wittgenstein, 'esistenzialista religioso', come è stato definito ¹⁵⁷, è un pensatore etico e non ha mai smesso di riflettere sui problemi etici. Da questa riflessione il filosofo si riprometteva, soprattutto, di trovare quel tipo di comportamento che avrebbe reso la sua vita 'decente', senza proporsi nessun altro obiettivo in particolare ¹⁵⁸.

Paradossalmente mai pensatore di questo secolo ha avuto un interesse così profondo per l'etica, come Wittgenstein, pur senza averne mai fatto oggetto di una trattazione specifica, salvo che nella breve *Conferenza sull'etica*, che risale alla fine degli anni '20, dopo il suo ritorno alla filosofia. Alla riflessione sull'etica il filosofo viennese era risospinto da una serie di fatti e di circostanze, che avevano a che fare anche con la sua

¹⁵⁶ A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit. , p. 20.

¹⁵⁷ Cfr. B. P. Riesterer, *Wittgenstein's Ethics*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, cit. , pp. 483-486.

¹⁵⁸ Cfr. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit. , p. 133.

biografia, prima ancora che con motivazioni di tipo speculativo. Dall'etica, infatti, egli si attendeva delle risposte a domande che lo coinvolgevano direttamente in prima persona come uomo alla ricerca di se stesso. Gli anni della grande guerra furono, in questo senso, decisivi per la posizione e la maturazione di problemi di tipo etico, che lo avrebbero accompagnato e sollecitato per tutta la vita. I *Quaderni 1914-1916* e i *Diari segreti*, composti in quegli anni, ne danno ampia conferma, perché in essi si manifesta una chiara indicazione di voler considerare la ricerca filosofica sotto il profilo etico.

Questa domanda etica, esigenza mai venuta meno, si tradusse nel filosofo, di volta in volta nel corso degli anni, in atteggiamenti e comportamenti, che ponevano in primo piano la necessità di una ricerca su ciò che costituiva il campo dell'etica. Ma proprio la riconosciuta incapacità, da parte del filosofo, di trovare delle risposte esaurienti e definitive alla sua domanda, dà alla riflessione etica wittgensteiniana il senso di una interrogazione sempre aperta, di una ricerca senza fine.

Già da questa semplice constatazione non sarebbe, perciò, fuori luogo affermare che l'etica costituisca lo sfondo più generale di tutti i problemi affrontati dal filosofo, quasi a significare che la risoluzione di tutti i problemi dell'esistenza, come della filosofia, stava proprio nel riportarli all'etica. Nelle lettere a von Ficker e nelle discussioni avute, a tal proposito, a partire dagli anni '20, con Schlick, Carnap e Waismann, e, più tardi, con Drury e con altri ancora, Wittgenstein ritornava assai di frequente sul problema dell'etica e non mancava di sottolineare il valore etico di tutta la sua opera. Nelle sue intenzioni, espresse, tra l'altro, in più di una occasione, lo stesso *Tractatus* voleva essere, soprattutto, un libro di etica e, come tale, lo aveva indicato ai suoi amici più stretti. Non desti meraviglia, perciò, se, diversamente che a Cambridge, nella cerchia della sua famiglia e dei suoi amici viennesi il *Tractatus* venisse considerato, proprio come egli voleva, e cioè come un libro di etica ¹⁵⁹.

Comunque sia anche nell'ambito dell'etica il contributo di Wittgenstein è notevole. Non c'è solo a questo proposito la chiarificazione di concetti e di problemi dell'etica, portata avanti in continuità con la sua visione filosofica. Piuttosto la riflessione sull'etica acquista un valore paradigmatico, che aveva a che fare con tutta la filosofia, di cui si era fatto portatore. Erano, del resto, i suoi interessi esistenziali, oltre che speculativi, e lo stesso contesto familiare e di lavoro che lo spingevano in questa direzione. Si aggiungano a questo le istanze etiche del neoempirismo viennese, la tradizione della filosofia britannica, da sempre orientata all'etica, che aveva lasciato delle tracce non superficiali nella sua

¹⁵⁹ L'interpretazione etica del *Tractatus* non ha avuto grande risonanza in Inghilterra, dove si preferì, soprattutto da parte della Anscombe, seguire una interpretazione più logica, pur conoscendo il significato etico che Wittgenstein assegnava alla sua opera.

formazione, e, soprattutto, talune tendenze della filosofia inglese del primo e del secondo dopoguerra, nella quale la riflessione etica aveva acquistato un posto preminente¹⁶⁰.

Era, del resto, inevitabile che per molti pensatori, e per Wittgenstein in particolare, l'etica finisse per diventare come lo spazio di riflessione nel quale confluivano tutti i problemi speculativi e il punto di vista privilegiato da cui osservare e descrivere ogni aspetto della realtà. L'approccio all'etica, da parte del filosofo austriaco, però, non risultava divergente rispetto al suo atteggiamento di fondo di fronte alla filosofia; risultava, invece, in continuità con essa, quasi fosse come una applicazione pratica, a cui, comunque, bisognasse sempre riferirsi per trovare una esplicitazione e una verifica. Il continuo passaggio dall'etica alla religione e dalla religione all'etica poneva in evidenza il senso della sfida di Wittgenstein nei riguardi del neoempirismo: una sfida che ricreava sulla falsariga degli assunti di questo movimento quei limiti di dicibilità attorno a quegli stessi ambiti dell'esperienza umana, si trattasse dell'etica o della religione, ma ponendo in primo piano la questione della loro 'mostrabilità'. La 'non dicibilità' dell'etica, era questo il presupposto, non escludeva la sua 'mostrabilità'. Piuttosto Wittgenstein voleva legittimare la separazione assoluta fra fatti (dicibili) e valori (indicibili).

La collocazione 'britannica' di Wittgenstein pone il problema della reale influenza esercitata dal filosofo viennese sulla riflessione etica di questo paese, come del resto dell'Europa. Ora, anche considerandone gli esiti più recenti, si può affermare che il suo influsso sulla riflessione etica contemporanea, sia continentale che anglosassone, diversamente da altri settori della ricerca filosofica, sia stato in definitiva assai limitato¹⁶¹, quando non è mancato un aperto dissenso.

I possibili richiami wittgensteiniani nella filosofia morale britannica contemporanea, pur numerosi, non sono stati tali da far supporre una chiara derivazione di visioni e di concezioni etiche da impostazioni wittgensteiniane. Dopo tutto, l'ideale etico perseguito dal filosofo lungo il corso della sua vita è stato ben diverso da quello che gran parte dei filosofi morali inglesi hanno di volta in volta delineato. L'idea di un'etica non

¹⁶⁰ L'ampiezza di questo dibattito non consente di dare una dettagliata informazione bibliografica in merito. Si vedano comunque: P. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford University Press, London 1960; G. J. Warnock, *Filosofia morale contemporanea. Logica e semantica del discorso etico*, trad. it. Armando, Roma 1974; G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1966; P. Dubois, *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1900 à 1950*, J. Vrin, Paris 1967; W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, London 1970; AA. VV., *Etica cristiana e filosofia contemporanea*, a cura di I. T. Ramsey, trad. it. di G. Bernardi e G. Quattrini, Ed. Dehoniane, Bologna 1971; E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1970; ID., *Il problema morale*, in AA. VV., *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Eri, Torino 1976, pp. 252-267.

¹⁶¹ Su questo aspetto cfr. E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, cit., pp. 98-108 e 191-200. Cfr. anche R. E. Dewey, *Wittgenstein and his impact on contemporary ethical thought*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige philosophie*, cit., pp. 487-9.

fondata era il termine a cui tendeva la riflessione del filosofo, sul presupposto che l'etica non potesse assolutamente essere fondata su alcun fatto. " Tutto quel che descrivo è nel mondo. Nella descrizione completa del mondo, - afferma Wittgenstein -, non compare mai una proposizione dell'etica, neppure quando descrivo un assassino. L'etico non è uno stato di cose" ¹⁶².

Le tendenze etiche più rappresentative della filosofia britannica contemporanea si muovono, invece, in contrapposizione netta con le indicazioni wittgensteiniane. Rispetto a queste indicazioni c'è, di fatto, in esse il tentativo d'individuare l'essenza dell'etica in una specifica 'grammatica', identificata con l'etica stessa vista sotto profili diversi. Da parte dei filosofi morali britannici, si ricerca, in altri termini, di fondare l'etica su basi, ora di tipo emotivista ¹⁶³, ora di tipo razionalistico ¹⁶⁴, ora di tipo intuizionista ¹⁶⁵, ora di tipo naturalistico ¹⁶⁶, quando non si arriva a sostenere che il modello etico migliore sia quello di tipo utilitaristico, estremo o ristretto che sia ¹⁶⁷, sul modello dello schema classico della filosofia inglese del sette - ottocento.

Rispetto a tutte queste teorie etiche, ciascuna delle quali ha una sua precisa caratterizzazione, la posizione di Wittgenstein al riguardo è ben diversa ¹⁶⁸. Nella sua riflessione sull'etica, egli pone, infatti, delle esigenze

¹⁶² F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit. , p. 81.

¹⁶³ Una posizione di tipo <<emotivista>>, secondo cui l'etica si riduce a comandi con lo scopo di influire sugli altri, è sostenuta generalmente dai neoempiristi. A. J. Ayer ne è l'assertore più radicale a partire dal 1931 in *Linguaggio, verità e logica*, trad. it. a cura di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1961. Cfr. anche C. L. Stevenson, *Etica e linguaggio*, trad. it. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962.

¹⁶⁴ Da ricordare qui S. E. Toulmin, *Ragione e etica: un esame del posto della ragione nell'etica*, trad. it. di P. Borioni - Lecaldano, Ubaldini, Roma 1970; mentre R. M. Hare (*Libertà e ragione*, trad. it. di M. Borioni e F. Palladini, Il Saggiatore, Milano 1971; *Il linguaggio della morale*, trad. it. di M. Borioni e F. Palladini, Ubaldini, Roma 1968) arriva a vedere nei giudizi morali una funzione 'prescrittiva'.

¹⁶⁵ Già G. E. Moore (*Principia Ethica*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964), seguito da H. Prichard e da W. D. Ross, aveva reagito all'idea che nell'etica tutto si doveva ridurre all'istinto e non, invece, all'intuizione della bontà. Recentemente questa posizione è stata ripresa da A. C. Ewing (*Second Thoughts in Moral Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1959). Di Ewing cfr. anche *L'autonomia dell'etica*, in I. T. Ramsey (a cura di), *Progetti per una metafisica*, trad. it. di R. Gradi, Abete, Roma 1967, pp. 35-54.

¹⁶⁶ Una considerazione dei giudizi etici in termini naturalistici è sostenuta da P. Foot e da G. J. Warnock nel tentativo di superare le forme di irrazionalismo presenti nelle teorie etiche sorte nell'ambito dell'analisi linguistica. Della Foot, cfr. *When is a Principle a Moral Principle?*, in "Proceedings of the Aristotelian Society". Supplementary Volume XXVIII (1954), pp. 95-110; *Moral Arguments*, in "Mind", LXVII (1958), pp. 502-513; *Moral Beliefs*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", LIX (1959), pp. 83-104; di Warnock cfr. , oltre a *Contemporary Moral Philosophy*, anche *The Object of Morality*, Methuen, London 1971.

¹⁶⁷ Cfr. D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1965; J. J. Smart, *Extreme and Restricted Utilitarianism*, "Philosophical Quarterly", VI (1956), ristampato in *Theories of Ethics*, ed. P. Foot, Oxford University Press, London 1967, pp. 171-183.

¹⁶⁸ Già da queste brevi indicazioni risulta come nella filosofia analitica inglese del secondo dopoguerra non si sia tenuto conto nell'ambito della ricerca etica, se non in minima parte, dell'insegnamento di Wittgenstein Cfr. S. Benvenuto, *Introduzione a J. Bouveresse, Wittgenstein: Scienza etica estetica*, cit. ,

certamente non riconducibili a quelle teorie che sono state espresse nel corso degli anni dai pensatori morali britannici. La diversità è di ordine metodologico e contenutistico.

Egli deve prendere atto, infatti, come non sia possibile, in conclusione, costruire una teoria dell'etica, dato che l'etica non ha alcun fondamento. Prima ancora di costruire una teoria, per risolvere le contraddizioni nelle quali ci si imbatte, è necessario affrontare lo statuto civile di queste contraddizioni. Questo vale per l'etica, come per la religione. Ma affermare l'impossibilità di proporre una teoria etica non significa per Wittgenstein misconoscere la necessità di un'etica o sottovalutarne l'importanza, facendosi portavoce di una istanza amorale dell'uomo e della società. Piuttosto l'etica diventa un paradigma dell'esistenza umana, la chiave di volta di ogni idea dell'uomo, anche se non può essere assolutamente definita. Come tale si dà nella vita degli uomini, nelle loro scelte di ogni giorno, nelle cose che fanno e nelle cose che dicono.

L'etica, in definitiva, può essere soltanto descritta e non può essere nemmeno insegnata. Questa convinzione del filosofo rappresenta una posizione costante, ed era stata chiaramente espressa da Wittgenstein già nelle sue conversazioni con Schlick: "Non si può insegnare l'etico. Se potessi spiegare ad un altro, mediante una teoria, la natura dell'etico, l'etico non avrebbe alcun valore. Alla fine della mia conferenza sull'etica ho parlato in prima persona: credo che sia qualcosa di molto essenziale. A questo punto non si può constatare nulla, posso solo presentarmi in quanto individualità e parlare in prima persona. *Per me* la teoria non ha valore. Una teoria non mi dà niente"¹⁶⁹.

Proprio su una traccia di pensiero così esile Wittgenstein costruisce e propone la sua idea dell'etica, seguendo un percorso ininterrotto che va dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche* passando per la *Conferenza sull'etica* e per gli altri scritti. Gli approfondimenti di questa idea, via via seguiti nel corso degli anni, girano attorno ad essa e non aggiungono nulla se non la maggiore consapevolezza che l'etica non può essere assolutamente fondata.

1. Wittgenstein e l'etica.

p. XVII.

¹⁶⁹ F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit. , pp. 106-7.

Diversamente dai filosofi classici, Wittgenstein raramente affronta di proposito i problemi etici tradizionali. Non parla della natura del bene o di ciò che rende un'azione giusta o delle virtù specifiche da tramandare o da insegnare agli individui nell'educazione. Il problema del valore non è riproposto come ciò che di per sé ha significato per gli individui e per la società rispetto ad un altro che non ha alcun significato. Ma, ugualmente, è assai forte il suo interesse per l'etica.

Wittgenstein ebbe sempre una naturale diffidenza nello scrivere esplicitamente di etica. Egli riteneva che su questioni riguardanti un aspetto così importante della vita dell'uomo e della società fosse preferibile allo scritto la conversazione come mezzo di comunicazione. È per questo che "il significato morale che un individuo annette ad una attività o a una azione, il significato che dà ad una affermazione, son cose che solitamente [Wittgenstein] riesce a esprimere (ed anche in questo caso con difficoltà) solo in una comunicazione a quattr'occhi e con qualcuno che lo conosca bene" ¹⁷⁰.

Si comprende da qui come l'interesse di Wittgenstein per l'etica non sia facilmente individuabile a prima vista. Eppure negli scritti del filosofo, soprattutto nelle annotazioni a carattere personale e nelle conversazioni avute in materia in tempi successivi con Schlick, con Carnap, con Waismann e con altri ancora, i problemi etici riaffiorano continuamente. Nei *Quaderni 1914-16*, nei *Diari segreti* e nei *Pensieri diversi* il tema dell'etica è sempre presente. Il problema nasce, perché dell'etica, osserva il filosofo, non si può parlare: anche l'etica è ineffabile, come, del resto, la stessa religione. Il tema centrale del *Tractatus*, l'idea cioè che le cose più elevate non si possono comunicare, ma solo essere mostrate o farsi manifeste (6. 522), non sarà mai rinnegato, ma rappresenterà il limite su cui si atterrerà ogni riflessione di Wittgenstein, anche in materia di etica. Il silenzio che il filosofo invoca sulle cose più elevate dell'etica e della religione è la scelta di chi ritiene che una cosa meritevole di essere detta non sia suscettibile di essere dimostrata o comunicata direttamente. Non è, perciò, solo l'uso improprio delle affermazioni ad esigere questa scelta, ma la natura stessa delle affermazioni.

Ma anche se ineffabile, l'etica si situa in un ambito di discorso nel quale il filosofo può riflettere e discutere. Così, pur sostenendo che l'etica fosse ineffabile, come del resto la religione e l'estetica, Wittgenstein "scrisse e parlò ampiamente di problemi morali. E si può ben dire che la sua vita fu dominata da un conflitto di ordine morale: la lotta per essere *anständig* (decente), qualità che per lui significava prima di tutto resistere alla tentazione costituita dall'orgoglio e dalla vanità che lo portavano ad essere disonesto" ¹⁷¹. Nei *Diari segreti* e in alcune lettere degli anni '20

¹⁷⁰ B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, cit. , p 67.

¹⁷¹ R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 275.

questo tema della difficile lotta per raggiungere una decenza, come superamento di una difficile condizione di vita, nella quale si trovava, e che egli riteneva riprovevole e della quale aveva vergogna, ricorre di continuo, quasi a marcare il dissidio profondo che caratterizzava la sua personalità. In realtà, questo dissidio lo accompagnò per tutta la sua esistenza, senza che potesse mai trovare un po' di pace.

Una discussione puramente teorica sull'etica non poteva attirare la sua attenzione. Piuttosto, conversando con Schlick e Waismann a proposito della *Conferenza sull'etica*, Wittgenstein sottolineava come fosse "molto importante, [. . .], por fine a tutte le chiacchiere sull'etica, se vi siano valori, se vi sia una conoscenza, se si possa definire il bene, ecc. Nell'etica si compie sempre il tentativo di dire qualcosa che non riguarda e non potrà mai riguardare l'essenza della cosa. È a priori certo che qualsiasi definizione si possa dare del Bene, è sempre un malinteso supporre che nella formulazione si esprima ciò che in realtà si vuol dire (Moore)" ¹⁷².

Anche qui, come in altri campi della sua ricerca filosofica, il filosofo cerca di portare il discorso non su una pretesa entità etica, ma su come essa appare, non su ciò che è l'etica, ma su ciò che nella vita degli uomini fa etica una qualsiasi azione. Dell'etica, in altri termini, bisognerà parlarne sempre in prima persona. Non altro è il compito del filosofo, se non di riproporre un'idea dell'etica in azione, come atteggiamento dell'uomo verso la vita.

Da qui la critica nei riguardi di Moore, che peraltro egli stimava molto, per il suo tentativo di esprimere i propri ideali etici nei *Principia Ethica*. La descrizione della natura del bene in sé e l'affermazione di quali cose fossero buone, nel senso indicato da Moore, si risolvevano in una confusione. Il tentativo di Moore doveva considerarsi fallito, perché le sue affermazioni erano solo 'confuse'. Così si era espresso il filosofo in una lettera a Russell del giugno del 1912.

Le conclusioni del *Tractatus* a proposito dell'etica non sono ancora definitive sul piano dell'elaborazione formale, ma indicano già una scelta di fondo da parte del filosofo. Queste prime conclusioni, ripensate profondamente nel corso degli anni, avrebbero dato, secondo alcuni, al pensiero di Wittgenstein il senso di una svolta decisiva, quando, invece, secondo altri interpreti, si sarebbe trattato di uno sviluppo di idee precedenti, non ancora sufficientemente esplorate e sviluppate. Sta di fatto che negli anni successivi alla pubblicazione del *Tractatus*, Wittgenstein ritorna sui problemi etici e li affronta alla luce delle nuove concezioni che egli andava maturando in quegli stessi anni. Ma i risultati conclusivi non divergono rispetto alle prime acquisizioni: queste sono solo chiarite in un

¹⁷² F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui commentati da F. Waismann*, cit., p. 56. Wittgenstein fa riferimento alla discussione sull' indefinibilità del bene, contenuta nei *Principia Ethica* di G. E. Moore (Cambridge 1903), paragrafi 5-14.

contesto di discorso più articolato, che assume le concezioni linguistiche che avrebbero trovato una sistemazione definitiva nelle *Ricerche filosofiche*.

Particolare significato assume in questo contesto la *Conferenza sull'etica* tenuta da Wittgenstein a Cambridge nel novembre del 1929, appena di ritorno dall'Austria,¹⁷³ dopo la fine del suo lungo esilio volontario. Nella *Conferenza* non c'è traccia della problematica etica tradizionale, o, almeno, non si accetta nulla di essa supinamente, perché tutto è rimesso in discussione, vagliato e criticato. Il filosofo ribadisce qui la sua posizione personale sull'etica, così come l'aveva formulata nel *Tractatus*: l'etica è ineffabile; pensare di dire qualcosa su di essa è solo nonsenso. Tutto questo, però, non poteva significare l'assunzione di un punto di vista riconducibile a un orientamento di tipo positivista avverso ad ogni affermazione che non fosse empiricamente verificabile.

Su questo ultimo aspetto Wittgenstein non aveva dubbi: una conclusione diversa sarebbe stata in contraddizione con il resto del pensiero stesso del filosofo, certamente non appiattito su una prospettiva puramente antimetafisica propria dei viennesi. Secondo Wittgenstein, l'etica, come del resto, la religione, l'estetica, la matematica, non ha né può avere un 'fondamento'; di conseguenza voler cercare questo fondamento può significare precludersi la possibilità stessa di una ricerca seria sull'etica. "Predicare la morale è difficile, motivarla impossibile" amava ripetere Wittgenstein con Schopenhauer ¹⁷⁴. Da qui il rifiuto costante di costruire una qualsiasi teoria sull'etica, limitandosi, anche in questo ambito, ad applicare il suo metodo di chiarificazione a fatti 'etici' ¹⁷⁵ che tutti danno per scontati, mentre in realtà non lo sono affatto.

Rincorrendo sempre questo ideale di 'chiarezza' si tratta per Wittgenstein di descrivere lo statuto civile di certe realtà dell'uomo (etica, religione, arte, matematica) sotto il profilo linguistico. Egli vuole superare ogni ambiguità e richiamare alla memoria la precisa collocazione e funzione che queste realtà hanno o possono avere nella nostra vita o più esattamente nelle nostre 'forme di vita'. È proprio con questa tematica, del resto, che, già a partire dagli anni '30, si misura il Wittgenstein maturo delle *Ricerche filosofiche*.

¹⁷³ La *Conferenza sull'etica* venne tenuta da Wittgenstein, su invito di C. K. Ogden, il traduttore inglese del *Tractatus*, davanti agli "Eretici", un gruppo universitario di Cambridge così chiamato, meno elitario, rispetto all'altro gruppo chiamato gli "Apostoli", e con interesse più marcatamente scientifici. In precedenza vi avevano tenuto conferenze personalità come H. G. Wells, B. Russell e Virginia Woolf. Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 274.

¹⁷⁴ Cfr. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit. , p. 108. Si fa riferimento qui all'affermazione di Schopenhauer (*Ueber den Willen der Natur*, ed. Frauenstädt, p. 140) citata da Wittgenstein nel colloquio con Schlick il 17 dicembre del 1930.

¹⁷⁵ Cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit.

Il compito, che si propone il filosofo al riguardo, è perciò più limitato, ma non affatto secondario, perché di fatto egli, così facendo, consegue dei risultati interessanti sul piano di una riflessione sull'etica. In realtà non ci sono dei precisi modelli etici del passato a cui Wittgenstein si richiama, anche se l'etica enunciata nel *Tractatus* fa pensare in taluni momenti ad influenze di autori come gli Stoici, Spinoza, Kant, Schopenhauer o Kierkegaard. Secondo Janik e Toulmin il problema vero di Wittgenstein, all'epoca del *Tractatus*, era stato quello di voler trovare un metodo con il quale riconciliare la fisica di Hertz e Boltzmann con l'etica di Kierkegaard e Tolstoj in un unico sistema ¹⁷⁶. Più tardi, soprattutto, nella *Conferenza sull'etica*, si vede chiaramente come Wittgenstein, anche se influenzato in diversa misura da prospettive etiche del passato, si muova al di fuori di una tradizione filosofica determinata e cerchi di comprendere l'etica dal di dentro sul piano delle sue espressioni linguistiche.

Pur riconoscendo al filosofo viennese questa posizione originale sull'etica non vanno, tuttavia, sottaciute le ascendenze spinoziane e kantiane, pur presenti e assai rilevanti nella sua riflessione complessiva. Bouveresse può parlare, a questo proposito, dell'esistenza di due Wittgenstein, un primo reale molto vicino a Kant e un secondo filosofico più vicino a Spinoza ¹⁷⁷. Il profilo etico, che ne deriva, presenta dei lati non lineari e una certa ambiguità, proprio a causa delle diverse ascendenze da cui è determinato.

Il vero paradosso sta proprio nell'ambiguità di fondo che caratterizza questo profilo speculativo ed etico wittgensteiniano; in realtà il filosofo ricerca costantemente un ideale morale di tipo spinozista, pur essendo egli lontanissimo per temperamento dal filosofo olandese; ma, in definitiva, a prevalere sono, soprattutto, i motivi kantiani, per cui Wittgenstein arriva a farsi portavoce di un'etica senza contenuto sul modello kantiano. Del resto, i motivi kantiani e spinoziani sono evidenti e giocano un ruolo non secondario nella determinazione di una specifica idea dell'etica.

176

Cfr. A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 168.

177

Cfr. *Ivi*, p. 66. Per quanto riguarda l'influenza di Schopenhauer su Wittgenstein cfr. M. Micheletti, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967. Cfr. anche G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit.

In particolare, "Dalla parte di Kant troviamo la dicotomia radicale tra valore e fatto, il sentimento imperioso dell'obbligo morale assoluto, l'intransigenza e il rigorismo, il primato dell'etica di convinzione rispetto all'etica di responsabilità, la coscienza acuta della negatività morale, vale a dire dell'impotenza, dell'insufficienza e dello scacco, l'ossessione permanente della colpevolezza, del giudizio e della dannazione, un pessimismo spesso vicino alla disperazione; dalla parte di Spinoza, il rifiuto di moralizzare la morale, l'eudemonismo e l'esaltazione del voler-essere, l'eternità concepita come vita nel presente, il rifiuto della concezione classica del libero arbitrio e della responsabilità personale, con il rifiuto di giudicare e di giudicarsi che ciò implica in via di principio, l'accettazione di ciò che capita e di ciò che ci capita come sola possibilità reale di affrancamento nei confronti del destino, la ricerca della beatitudine personale nella solitudine, la povertà e l'ascesi"¹⁷⁸.

Più in generale si può affermare che, più che la riflessione sull'etica rintracciabile nei suoi scritti, è la stessa biografia di Wittgenstein ad attestare come questi motivi diversi abbiano dato vita ad una ricerca sull'etica senza giungere ad alcuna conclusione, sullo sfondo di un pensiero pessimista, spesso disperato, più volte tentato dall'idea del suicidio, ma pur sempre attaccato alla vita¹⁷⁹.

Ben diverso era stato il punto di partenza di Wittgenstein riguardo a una considerazione sull'etica e sulla religione. Russell, che aveva potuto osservare da vicino l'evoluzione della posizione di Wittgenstein nei riguardi dell'etica e della religione, facendo riferimento agli anni precedenti la grande guerra, poteva osservare che Wittgenstein " verso i cristiani è molto più terribile di me [. . .]. Detesta l'etica e la morale in genere"¹⁸⁰. L'esperienza della guerra era stata decisiva; le letture di Tolstoj

¹⁷⁸ Ivi, pp. 66-7. Non bisogna dimenticare, però, che "*Gli austriaci, che furono più vicini a Wittgenstein insistono sul fatto che tutte le volte che egli si interessava di qualcosa, ciò avveniva da un punto di vista etico, in questo senso ricordava a tutti loro Kierkegaard*" (A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 20).

¹⁷⁹ Le lettere di Wittgenstein all'amico Engelmann, come del resto anche le notazioni dei *Diari segreti*, chiariscono alcuni aspetti della personalità del filosofo in bilico tra la disperazione e la gioia di vivere. Pur constatando che la sua vita non aveva più senso, il filosofo non aveva mai preso in seria considerazione il suicidio come soluzione definitiva alla sua disperazione. Rimaneva in lui la tensione a superare le contraddizioni della sua vita.

¹⁸⁰ B. Russell, Lettera a O. Morrell, 17. 3. 12.

e di Dostoevskij avrebbero inciso profondamente nella determinazione di un più chiaro orientamento etico.

Proprio a dei testi ripresi da Dostoevskij Wittgenstein avrebbe fatto ricorso nel luglio del 1916 per illustrare e spiegare meglio l'atteggiamento da tenere nei confronti della volontà e del mondo. Volere nel modo giusto equivale a dare un significato al mondo senza alterarlo minimamente. "E pertanto ha pur ragione Dostoevskij quando afferma che chi è felice compie il fine dell'esistenza"¹⁸¹. Il tratto essenziale di questo atteggiamento wittgensteiniano è la rinuncia a influire su ciò che accade nel mondo: la considerazione su Dostoevskij prosegue, infatti, con questa precisazione: "Oppure si potrebbe anche dire che compie il fine dell'esistenza chi non ha più bisogno d'un fine fuori della vita. Vale a dire, chi è soddisfatto". Rimane, comunque, l'interrogativo decisivo, "Ma, - si chiede Wittgenstein -, si può vivere così che la vita cessi d'essere problematica? Che si *viva* nell'eterno e non nel tempo?"¹⁸².

Così nella riflessione etica wittgensteiniana si intrecciano tra di loro motivi diversi, che rimangono costanti, pur nella loro diversa maturazione e danno vita, infine, a un modello etico rigoroso. Si possono qui ricordare alcuni di questi motivi, che concorrono a determinare una precisa idea dell'etica, di cui Wittgenstein si fa portavoce: 1) l'identificazione tra etica e religione come di un tutto e di una parte; 2) il riconoscimento di una somiglianza tra etica ed estetica; 3) la non 'dicibilità' dell'etica; 4) l'affermazione che l'etica può essere solo 'mostrata'; 5) l'impossibilità di una 'fondazione' dell'etica; 6) la considerazione dell'etica come di un 'documento' dello spirito umano; 7) la necessità di una descrizione dei 'fatti' cosiddetti etici; 8) la riduzione dell'etica a una 'forma di vita' o a un 'giuoco linguistico'.

Si tratta ora di specificare meglio il senso di alcuni di questi elementi, così come si trovano nell'opera complessiva del filosofo, collegandoli tra di loro e individuando quei punti maggiormente decisivi che servano a delineare i tratti caratteristici della riflessione wittgensteiniana sull'etica. Come afferma McGuinness, riferendosi a questo problema, "l'etica, la vita buona, felice e armoniosa, non sono

¹⁸¹ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit. , p. 174.

¹⁸² *Ibidem*.

contrassegnate da nessun carattere oggettivo, da nulla che rientri nella sfera della volontà concepita come agente che alteri i fatti del mondo. La vita buona è contrassegnata, al contrario, da un carattere metafisico o trascendentale - da un atteggiamento del soggetto volente inteso nel senso più profondo, dall'atteggiamento di chi sa passare sopra alle miserie del mondo e considerare le sue piacevolezze come dei favori della sorte a cui può sempre rinunciare"¹⁸³.

2. L'etica nella filosofia di Wittgenstein.

Come è stato già rilevato, ad una prima lettura dell'opera complessiva di Wittgenstein sembrerebbe che in essa non ci sia traccia di una riflessione 'etica' in senso stretto, sufficientemente elaborata. Si tratta solo di poche indicazioni frammentarie, mai di un discorso compiuto. Nel *Tractatus* all'etica è riservato, infatti, poco spazio, mentre nelle *Ricerche filosofiche* e nelle *Osservazioni filosofiche* di essa non se ne parla affatto. Nei *Quaderni 1914-1916*, invece, si trova un inizio di riflessione sull'etica: ad essa sono dedicate una ventina di pagine, scritte per lo più tra il giugno e il novembre del 1916, quando più forte era stata l'influenza esercitata su di lui dalle letture di Tolstoj e di Dostoevskij, fatte in quegli anni, e corrispondono in parte agli aforismi che si riferiscono all'ambito dell'indicibile, entrati poi a far parte del *Tractatus*¹⁸⁴.

Una eccezione di rilievo è rappresentata dalla *Conferenza sull'etica*, che dovrebbe essere stata tenuta tra il settembre del 1929 e il dicembre del 1930, poco dopo il ritorno del filosofo a Cambridge, in un periodo di transizione nell'evoluzione del pensiero di Wittgenstein. Questo testo, a

¹⁸³ B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig(1889-1921)*, cit. , p. 375.

¹⁸⁴ Le notazioni sull'etica, contenute nei *Quaderni*, si riferiscono a un periodo molto difficile della vita di Wittgenstein, quando il filosofo, da volontario nell'esercito austro-ungarico, era maggiormente esposto ai rischi della guerra. Si tende a rivalutare oggi l'importanza dei *Quaderni* rispetto allo stesso *Tractatus*. P. Winch (*Wittgenstein's Treatment of the Will*, in "Ratio", X (1968), p. 38) sostiene che nei *Quaderni* c'è la parte sommersa di ciò che nel *Tractatus* è la parte visibile . Cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, p. 79.

sua volta, può essere integrato e chiarito da alcuni appunti che fanno riferimento a conversazioni sull'etica che Wittgenstein tenne in quello stesso periodo di tempo con alcuni esponenti del *Circolo di Vienna*¹⁸⁵. Da ricordare, inoltre, alcune riflessioni concernenti problemi etici, contenute nella raccolta postuma *Vermischte Bemerkungen*. Infine, particolare interesse assumono poi alcune lettere di Wittgenstein indirizzate ad amici, dalle quali emerge un profilo etico del filosofo, spesso divergente rispetto alla riflessione etica vera e propria portata avanti nel *Tractatus* e nella *Conferenza sull'etica*¹⁸⁶.

Ma a ben guardare la scarsa attenzione, presente nei suoi scritti, nei riguardi di una riflessione etica è solo apparente. Così, ciò nonostante, Wittgenstein può essere definito un pensatore etico e lo stesso *Tractatus* un libro di etica. Si può affermare, anzi, che l'etica costituisca la chiave di lettura non solo del *Tractatus*, come ebbe a dire il suo stesso autore, ma anche di tutta l'opera del filosofo. Motivi diversi ed eterogenei, che costituiscono la trama del suo pensiero, sono unificati proprio da un'idea di etica, che si esplicita in continuità con gli interessi personali dell'uomo.

E' vero, tuttavia, che può sembrare strano definire il *Tractatus* un libro di etica, dal momento che in esso non si parla affatto di etica o almeno non se ne parla in maniera diretta ed esplicita. Del resto i problemi del *Tractatus* sembrerebbero altri rispetto ai problemi etici, o almeno così pare. Ma il paradosso è proprio qui, e cioè che il *Tractatus*, pur non parlando specificamente di etica, è, soprattutto, un trattato di etica, anzi l'etica è la chiave di lettura di tutta l'opera. Le indicazioni wittgensteiniane, al riguardo, non possono essere ignorate.

Una lettera di Wittgenstein a von Ficker, editore della rivista austriaca "Der Brenner", è assai illuminante a questo proposito e sorprende come non sia stata considerata con attenzione da parte di interpreti wittgensteiniani. "Il senso del libro, scrive il filosofo riferendosi al *Tractatus*, è etico. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì non c'è, ma che io ora scriverò per lei, poiché essa sarà forse per Lei una chiave per capire il libro. In effetti, io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho

185 Cfr. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit.

186 Cfr. P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit.

scritto ed inoltre di 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 questo è l'*unico* modo *rigoroso* di porre quei limiti. In breve, laddove molti altri oggi non fanno che parlare a *vanvera*, io sono convinto di essere riuscito nel mio libro a mettere ogni cosa saldamente al suo posto semplicemente col tacerne"¹⁸⁷.

L'etica diventa così la chiave di lettura del *Tractatus*, perché Wittgenstein non parlandone specificamente le assegna dei confini di discorso: l'etica è esattamente ciò di cui non si parla nella sua opera, o, in altri termini, proprio tutto quel mondo che vive al di fuori e non trova spazio nel *Tractatus*, è oggetto dell'etica. Da qui il consiglio rivolto a von Ficker di leggere soltanto la prefazione e la conclusione del libro come condizione per comprenderne il senso più profondo. "Io le consiglierei, scrive il filosofo nella stessa lettera, di leggere soltanto la *prefazione* e la *conclusione*, poiché sono queste che conducono il senso del libro alla sua più diretta espressione"¹⁸⁸. Di fatti nella prefazione al *Tractatus* Wittgenstein aveva scritto: "Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dir chiaro; di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere"¹⁸⁹. Le stesse parole si ritrovano nella conclusione del *Tractatus*, quando il filosofo nel noto aforisma 7, riferendosi a realtà di cui non si può parlare, invita al silenzio. L'invito al silenzio è esteso a tutto quel vasto mondo che i filosofi del neopositivismo viennese avevano considerato nonsenso. Il chiaro riferimento è al campo della religione, dell'etica, dell'estetica, che nel pensiero di Wittgenstein rappresentano l'architettura di un sapere che sta oltre il mondo dei fatti, per le quali l'invito al silenzio è già un inizio di discorso.

187 L. Wittgenstein, *Lettere a Ludwig von Ficker*, cit. , p. 72. Il tentativo di Wittgenstein di porre dei limiti alla sfera dell'etica 'dal di dentro' è così spiegato da Rhees: ". . . il libro mostra come tutto ciò che si può enunciare - ossia tutto ciò che può essere asserito o negato oppure che può costituire l'oggetto di una teoria - descrive, direttamente o indirettamente, dei *dati di fatto*. In ciò che si riconosce come dato di fatto, così come nella frase che lo enuncia, non troviamo alcunché di "superiore". . . ." (R. Rhees, *La conferenza di Wittgenstein sull'etica*, in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , pp. 33-4).

188 *Ivi*, p. 72.

189 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit. , p. 3. Wittgenstein, a questo proposito, nel 1917 in una lettera all'amico Engelmann aveva scritto: "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"(P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 7).

Wittgenstein riteneva di aver risolto nel *Tractatus* tutti i problemi filosofici, perché convinto di aver dato una soluzione a quel che costituisce in senso proprio il problema filosofico e cioè la delimitazione rigorosa tra ciò che può essere detto e ciò che può essere mostrato. Sotto questo aspetto l'etica è ciò che non può essere detto, ma solo mostrato. Perciò "l'introduzione dell'elemento 'mistico' risolve in qualche modo d'un colpo tutte le questioni filosofiche saldando loro il conto: ciò che la filosofia riesce a *dire* realmente non è filosofia nel senso tradizionale, e ciò che aspira a dire senza riuscirci è qualcosa che non può effettivamente essere detto, e questo per ragioni *essenziali* le quali, una volta chiaramente riconosciute, non dovrebbero lasciare sussistere, se non nessuna nostalgia, almeno nessuna velleità di recidivare"¹⁹⁰. Ma proprio perché l'etica può essere solo 'mostrata', a parlarne non può essere solo il filosofo o il pensatore etico. Ecco perché, da questo punto di vista, sono più importanti i grandi scrittori che, invece di parlare di etica, l'hanno mostrata nelle azioni degli uomini. Dostoevskij è tra questi, come pure Tolstoj.

In definitiva, l'etica, intesa come ciò che può essere solo 'mostrato', è riconducibile al 'mistico'. La scienza, in questo caso, non può essere di alcun aiuto, perché "Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati" (6. 52). Così, oltre il mondo dei fatti, oggetto delle scienze, c'è l'ineffabile: "V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico"(6. 522)¹⁹¹.

La scelta del silenzio ha perciò qui un significato particolare: essa rivela la preoccupazione del filosofo di raggiungere in questo campo, come altrove, la chiarezza, la semplicità e la necessità. Ne deriva che nella sua posizione di fronte all'etica c'è un fondo di ambiguità e di contraddizione. Da una parte egli sostiene che i filosofi, presi dal tentativo di definire l'essenza dell'etica, non propongono mai problemi morali; dall'altro, quando Rhees gli pone un preciso problema morale, Wittgenstein non esita ad affermare che non aveva alcun senso il cercare di risolverlo 'moralmente'. In realtà, la riflessione etica di Wittgenstein si situa ad un

¹⁹⁰ J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , pp. 22-4,

¹⁹¹ Favrholt nega questa connessione tra l'etica e il 'mistico' e critica Miss Anscombe su questo punto. Cfr. D. Favrholt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's 'Tractatus'*, Munksgaard, Copenhagen 1967, p. 189.

livello diverso; più precisamente essa riguarda l'etica quando diventa discorso. Del resto il significato della *Conferenza dell'etica* sta proprio qui, nell'aver individuato cioè il piano linguistico dell'etica come centrale per una riflessione sull'etica. Ma, come è evidente, "L'etica e l'estetica, in quanto *discorsi* si situano già ai limiti del mondo - né dentro, né fuori di esso, quindi -, sono già una caduta di etica e di estetica"¹⁹².

Ma qui emerge un altro aspetto della riflessione etica wittgensteiniana: è vero che l'etica come discorso *sinnlos* appartiene all'area del 'mistico', ma nello stesso tempo essa è oggetto anche delle scienze umane. In altri termini, da una parte l'etica è una 'forma di vita' e in quanto tale è irriducibile ad ogni fondazione e definizione razionale; dall'altro, come qualsiasi 'oggetto di ricerca' si presta all'osservazione degli studiosi.

Si può affermare, comunque, che, secondo Wittgenstein, una teoria etica non potrebbe essere dello stesso genere di una teoria delle scienze naturali. È nota, a questo proposito, la diffidenza del filosofo nei confronti delle teorie e delle spiegazioni scientifiche. Basti ricordare gli aforismi 6. 371 e 6. 372 del *Tractatus* e, ancora, le sue riflessioni su Darwin e su Freud, senza dimenticare le sue osservazioni, assai pungenti, sul *Ramo d'oro* di Frazer¹⁹³.

Rispetto a una teoria collegata a fatti o fenomeni propri delle scienze naturali, quella etica ha una sua 'trascendenza' rispetto al mondo e ai limiti del linguaggio; è questa, in fondo, la concezione dell'etica soggiacente al *Tractatus*; mentre nelle stesse *Ricerche* si rivendica per l'etica, come per ogni altra 'forma di vita', una *grammatica* specifica. Questo passaggio è attestato nella *Conferenza sull'etica* nel momento in cui si esplicita una medesima ispirazione rispetto al *Tractatus*, mentre il procedimento d'analisi seguito è quello che sarebbe stato formalizzato nelle *Ricerche*. Così ad una interrogazione sulla natura dell'etica si sostituisce qui l'esame di casi significativi, che servano a chiarire le espressioni etiche. L'obiettivo è di far capire "che un certo caratteristico

192 S. Benvenuto, *Introduzione a J. Bouveresse, Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , pp. XIX-XX.

193 Cfr. L. Wittgenstein, *Conversazioni su Freud*, in *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , pp. 121-140; e, ancora, L. Wittgenstein, *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, cit. Nelle *Note* Wittgenstein applica un metodo d'indagine di tipo antropologico: "Qui si può solo *descrivere* e dire: così è la vita umana" (p. 19).

uso errato della nostra lingua percorre *tutte* le espressioni etiche e religiose"¹⁹⁴.

Ma, pur prendendo atto di questo passaggio, si deve in ogni caso rilevare la continuità sostanziale tra il Wittgenstein del *Tractatus* e quello delle *Ricerche*. Si può ricordare, a questo proposito, l'interpretazione, proposta da Benvenuto¹⁹⁵, dell'aforisma del *Tractatus* "Il mondo del felice è altro da quello dell'infelice"(6. 43), inteso come "tante sono le etiche, tanti sono i mondi", dato che per Wittgenstein 'felice' equivale a un modo di esprimere l'essenza etica del *buono*. In altri termini, riprendendo questa interpretazione, "l'etica non è qualcosa *nel* mondo, ma ha a che vedere con una 'pluralità' irriducibile di 'mondi', con una pluralità di linguaggi. L'insistenza di Wittgenstein sulla diversità incommensurabile delle etiche non è semplice relativismo morale, proprio perché la sua concezione comporta l'idea di una pluralità di linguaggi, e quindi di forme di vita (non solo di 'norme' e di 'prescrizioni')¹⁹⁶. Nel secondo Wittgenstein certo si attenua il carattere di trascendentalità dell'etica - e della *felicità* -, ma non scompare, anche se al posto dei 'mondi' abbiamo una pluralità di 'grammatiche' e di giochi, è una pluralità che rinvia a una irriducibile problematica delle etiche, al fatto cioè che ogni etica non è una semplice variante (da un fondo etico comune, universale, *dicibile*")¹⁹⁷.

Wittgenstein, pertanto, non arriva a una fondazione dell'etica come a un modello di comportamento etico valido per tutti. L'esigenza vera era di descrivere quelle pluralità di azioni che costituiscono l'etica in quanto tale. Non per questo, però, diventa legittimo qualificare queste conclusioni in chiave di scetticismo o di agnosticismo. Lo scopo del filosofo era ben diverso e le sue convinzioni personali, come pure le sue scelte di vita, lo confermano ampiamente. Rimane vero che "Il filosofo morale evidentemente non può fare a meno di interpretare le affermazioni di Wittgenstein sull'etica come una critica devastatrice e la sua posizione

194 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit. , pp. 14-5.

195 Cfr. S. Benvenuto, *Introduzione* a J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , pp. XVI-XVII.

196 Cfr. C.G. Luckhardt, *Wittgenstein e il relativismo etico*, in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, cit., pp.297-303.

197

Ivi, p. XVII.

teorica come una forma particolarmente rigorosa di scetticismo o di agnosticismo. Ma, tenuto conto degli elementi di cui oggi disponiamo, non ci possono essere dubbi sul fatto che Wittgenstein vedesse le cose in maniera esattamente inversa, che espellendo una volta per tutte l'etica dall'universo del dicibile intendeva innanzitutto metterla definitivamente fuori tiro, fornirle il rifugio più sicuro che ci sia contro ogni specie di dubbi, di discussioni e di controversie" ¹⁹⁸.

Perché, dopo tutto, come afferma il filosofo nella *Conferenza sull'etica*, "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" ¹⁹⁹.

3. Le ragioni dell'etica.

La riflessione di Wittgenstein sull'etica non si ferma dunque alla presa d'atto della impossibilità di una fondazione dell'etica. Piuttosto il filosofo individua nelle teorie etiche dei punti deboli accettati tradizionalmente e ne dimostra l'inconsistenza, liberando, in tal modo, il campo dell'etica da equivoci e da ambiguità, pur sempre possibili. L'analisi riguarda, soprattutto, quelle espressioni considerate etiche, delle quali è ricco il comune modo di parlare degli individui.

Sotto questo riguardo sono decisive le osservazioni contenute nella *Conferenza sull'etica*. Qui Wittgenstein, seguendo un procedimento di tipo

198 J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , pp. 5-6.

199 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit. , pp. 18-9.

socratico, delinea le tappe di un possibile percorso teoretico, alla fine del quale, dopo l'esame di varie ipotesi di comprensione delle espressioni etiche, l'etica stessa viene sì recuperata, ma solo come un "documento di una tendenza nell'animo umano". Ma ugualmente, anche secondo quest'ottica, le espressioni etiche, in quanto tali, non possono non essere considerate come nonsensi.

Non è possibile, sostiene Wittgenstein, caratterizzare l'etica mediante le nozioni tradizionali di dovere, coscienza morale, di distinzione tra bene e male. Ecco perché nella stessa *Conferenza sull'etica* egli inizia il suo discorso di chiarificazione dell'etica allargandone la definizione fino a comprendere, oltre la religione, anche l'estetica, non trovando soddisfacente la definizione data da Moore secondo cui l' "Etica è la ricerca generale di ciò che è bene" ²⁰⁰.

Da qui si comprende la preferenza di Wittgenstein per quella concezione dell'essenza del Bene, secondo cui il "Bene è ciò che Dio ordina" rispetto a quell'altra secondo cui "Dio vuole il bene perché è bene". In realtà, la prima definizione è da preferirsi perché "taglia la strada a ogni possibile spiegazione del 'perché' sia bene, mentre la seconda concezione è superficiale, razionalistica, operando come se ciò che è bene potesse essere ulteriormente fondato" ²⁰¹. In questo senso, Wittgenstein utilizzerà il termine 'etica' in modo più ampio, fino ad includere "la parte secondo me più essenziale di ciò che di solito viene chiamato estetica" ²⁰².

D'altra parte, l'etica, come del resto anche la religione e l'estetica, non può motivare le sue prescrizioni. Così "Nulla di ciò che si fa può essere difeso in modo definitivo. Ma solo in relazione a qualcos'altro di stabilito. Ossia, non si può addurre alcuna ragione per cui si deve agire (o per cui si è dovuto agire) *così*, se non dicendo che in tal modo si produce una certa situazione che a sua volta si deve *accettare* come fine" ²⁰³.

200 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit. , p. 6. Wittgenstein riprende qui la posizione di Moore che nei *Principia Ethica* si domandava se il bene fosse definibile o no e concludeva per il no.

201 F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit. , pp. 24-5.

202 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit. , p. 7. E questo, del resto , il senso dell'aforisma 6. 421 del *Tractatus*, dove si riconosce la natura trascendentale dell'etica e si afferma che "etica ed estetica sono uno".

203 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p.40. A questo proposito si può ricordare quanto riferisce Moore nelle sue *Wittgenstein's Lectures in 1930-35*: " Diceva [Wittgenstein] che era sbagliato supporre che vi è *una* ed *una sola* <<ragione>>, nel senso di 'motivo', che induce la gente a compiere una

La non ragionevolezza dell'etica non è legata a motivi contingenti; si tratta, piuttosto, di una caratteristica dell'etica stessa, per cui non è possibile addurre delle ragioni plausibili a favore dell'una o dell'altra concezione etica in discussione. "Quando uno crede di aver trovato la soluzione del problema della vita e vorrebbe dire a se stesso: ora è tutto molto facile, costui dovrebbe solo ricordare, per confutare se stesso, che vi è stato un tempo in cui questa 'soluzione' non era stata trovata; anche a quel tempo si doveva pur vivere, e in rapporto a esso la soluzione trovata appariva come un caso fortuito. . ." ²⁰⁴.

Sotto questo profilo all'etica può essere riferito quanto Wittgenstein riferiva alla religione: "La religione dice: "Fa' questo! Pensa così!" - ma non può motivarlo, e se appena tenta di farlo, subito ci ripugna; poiché, per ogni ragione che adduce, vi è una valida ragione contraria. È più conveniente dire: "Pensa così - per quanto strano ti possa sembrare". Oppure: "Non vorresti fare questo? - per quanto ripugnante sia" ²⁰⁵.

Nella *Conferenza sull'etica* prende corpo questa presa di posizione di Wittgenstein relativamente alla ragionevolezza dell'etica, ma articolata in un discorso più compiuto, che può riguardare, oltre che l'etica, anche la religione e l'estetica. Qui il filosofo cerca il referente mentale dell'etica illustrando in particolare tre casi nei quali abitualmente si è portati a parlare di 'bene assoluto' o di 'valore assoluto'. Nei casi illustrati si prendono in esame tre diverse esperienze, che possono essere considerate all'origine di queste espressioni: lo stupore per l'esistenza del mondo; la sensazione di sicurezza assoluta e la sensazione di colpevolezza. Secondo il punto di vista di Wittgenstein si tratta, comunque, di esperienze che hanno sempre a che fare con l'etica. Diversa, però, ne è la sua conclusione al riguardo, dato che le espressioni corrispondenti a questi tre casi esemplari non sfuggono alla loro natura metafisica e perciò sono da ritenere, in definitiva, prive di senso.

A queste conclusioni il filosofo giunge sviluppando una serie di argomentazioni filtrate attraverso il metodo dell'analisi linguistica. Secondo Wittgenstein, è evidente che affermare l'esistenza del mondo e provare stupore per questo non significhi nulla, poiché lo stupore potrebbe essere significativo solo se il mondo potesse non esserci. Così l'espressione

particolare azione - supporre che vi è "un motivo che è *il* motivo [. . .]. Egli diceva che l'inclinazione a supporre che vi è "un motivo che è *il* motivo è "straordinariamente forte" e portava come esempio il fatto che vi sono varie teorie del gioco ciascuna delle quali dà *una sola* risposta alla domanda: "Perché giocano i bambini?" (G. F. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-35*, in *Philosophical Papers*, cit., p. 315).

²⁰⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, p. 20.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 62. Più tardi Wittgenstein chiarirà questo aspetto scrivendo che "la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico" (L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., 204, p. 35).

‘il mondo esiste’ potrebbe essere una semplice tautologia, e in questo caso sarebbe ben strano provare stupore per una tautologia. Lo stesso potrebbe dirsi per le altre due esperienze portate come esempio, quella cioè di sentirsi assolutamente al sicuro e quella del sentirsi colpevole. Da qui l'ovvia constatazione, da parte di Wittgenstein, che si tratti di un uso errato di parole come ‘esistenza’, ‘meraviglia’, ‘sicuro’, considerato che "un certo caratteristico uso errato della nostra lingua percorre *tutte* le espressioni etiche e religiose"²⁰⁶.

Proseguendo nella sua argomentazione, il filosofo sostiene che non è possibile nemmeno pensare di considerare queste espressioni come delle similitudini o delle allegorie del linguaggio normale. Perché anche ricorrendo a questo modello interpretativo si ricade ugualmente nel nonsenso. Come spiega Wittgenstein, "Una similitudine deve essere una similitudine per *qualcosa*, e se posso descrivere un fatto usando la similitudine, devo anche essere in grado di toglier via questa e di descriverlo senza di essa. Ora, nel nostro caso, se cerchiamo di eliminare la similitudine e di asserire semplicemente i fatti che vi stanno dietro, troviamo che questi fatti non ci sono. Così, quanto sembrava dapprima una similitudine, appare come un puro nonsenso"²⁰⁷. Né, d'altra parte, si può ritenere che si tratti di un miracolo, inteso come qualcosa di paradossale. Anche per questa via si giunge alla stessa conclusione, perché di fatto non esiste un modello interpretativo valido, capace di dare ragione dell'etica e delle sue espressioni.

Pertanto, anche l'esperienza di meraviglia per l'esistenza del mondo, intesa come "esperienza di vedere il mondo come un miracolo", rimane nella sua espressione priva di senso. "Infatti, osserva a questo proposito Wittgenstein, trasferendo l'espressione del miracoloso da un'espressione *per mezzo* del linguaggio alla espressione *per l'esistenza* del linguaggio, ho detto solo, di nuovo, che non possiamo esprimere ciò che vogliamo esprimere e che tutto ciò che *diciamo* sul miracoloso assoluto rimane privo di senso"²⁰⁸.

Da questa analisi il filosofo trae una conclusione generale, che rispecchia le sue convinzioni più profonde: "Io vedo subito chiaro, come in un lampo di luce, non solo che nessuna descrizione pensabile per me 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"²⁰⁹. In altri termini, "vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro

²⁰⁶ L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit. , pp. 14-5.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 15-6.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 17.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 18.

manca di senso era la loro essenza peculiare" ²¹⁰. Ma l'aspetto decisivo è che queste espressioni sono usate nel tentativo di "avventarsi contro i limiti del linguaggio", con esse si cerca cioè "di andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significante" ²¹¹. Proprio questo avventarsi contro i limiti del linguaggio è l'etica.

L'etica, in ogni caso, non è una scienza, è piuttosto "un modo di vivere, o di giudicare la vita". Da qui la necessità che si ponga "fine a tutte le chiacchiere sull'etica, se vi siano valori, se vi sia una conoscenza, se si possa definire il bene ecc. Nell'etica si tenta sempre di dire qualcosa che non riguarda e non può riguardare l'essenza del problema. Qualunque sia la definizione che si dà del bene, è sicuro a priori che è sempre un malinteso credere che l'espressione corrisponda a ciò che s'intende dire veramente (Moore)" ²¹².

Rispetto alle concezioni del *Tractatus* la posizione di Wittgenstein rimane invariata anche nella *Conferenza sull'etica*. Lì si escludeva che ci potessero essere delle proposizioni etiche, dato che non era possibile dedurre da descrizioni fattuali enunciati valutativi e prescrittivi. Nel mondo, si affermava, non ci può essere un valore che abbia valore. È questo il senso dell'aforisma 6. 41 del *Tractatus*: ". . . Nel mondo tutto è come è, tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe valore. Se un valore v'è, dev'essere fuori d'ogni avvenire ed essere-così. Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale". Ma se tutti i fatti sono accidentali e "tutte le proposizioni sono d'egual valore", allora l'etica deve essere trascendentale (6. 421) ²¹³; né possono esistere delle proposizioni etiche (6. 42), in quanto "le proposizioni non possono esprimere nulla ch'è più alto" (6. 42).

Le ragioni dell'etica sono perciò al di fuori degli stati di cose, come pure degli stati del soggetto. Di conseguenza Wittgenstein, già nel *Tractatus*, poteva affermare "che nulla l'etica ha da fare con pena e premio, nel senso ordinario di questi termini. Dunque, questo problema delle conseguenze d'un'azione non può non essere irrilevante"(6. 222). Tuttavia, aggiunge il filosofo, dal momento che deve esserci qualcosa di giusto

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*. Su questi concetti Wittgenstein ritorna più volte nelle conversazioni con Schlick e con Waismann riportate dallo stesso Waismann, nelle quali il filosofo identifica esplicitamente "l'avventarsi contro i limiti del linguaggio" con l'etica. Cfr. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., pp. 55-56.

²¹² F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., pp. 55-56. Nelle parole di Wittgenstein l'avventarsi contro i limiti del linguaggio indica un urto, sulla stessa linea di Kierkegaard che aveva parlato di "urto contro il paradosso"(Ivi, p. 55).

²¹³ Secondo la Anscombe logica, etica ed estetica costituivano per Wittgenstein i tre trascendentali: "il mondo considerato non già per come stanno le cose, ma considerato *comunque* esse siano - visto come un tutto - è oggetto della logica; considerato come la mia vita, è oggetto dell'etica; considerato come oggetto di contemplazione, è oggetto dell'estetica: tutte queste, allora, sono 'trascendentali'"(G. E. M. Anscombe, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, cit., p. 159).

nell'idea di una retribuzione morale, occorre che questa possa risiedere in un modo o nell'altro nell'azione stessa: "Dev'esserci sì una specie di premio etico e pena etica, ma questi non possono non essere nell'azione stessa. (Ed è chiaro che il premio dev'essere qualcosa di grato; la pena, di ingrato) " (6. 422). In altri termini, è questa la conclusione del filosofo, chi ha agito bene deve poter avere già la ricompensa e la ricompensa è nell'azione stessa.

Ma, in definitiva, nonostante tutto, l'etica non può 'formularsi'(6. 421), né può essere fondata. Non ci sono fatti o argomentazioni possibili: essa può essere solo 'mostrata' e la testimonianza è la via attraverso cui l'etica si mostra. Si comprende, allora, come "Non si può condurre gli uomini al bene; si può condurli solo da qualche parte. Il bene è al di fuori dello spazio dei fatti" ²¹⁴. Questa insistenza nel sottolineare l'asimmetria dell'etica rispetto al mondo dei fatti non è motivo contingente della problematica wittgensteiniana. L'etica richiede, in sostanza, un mondo oltre i fatti; proprio rispetto a questo altro mondo sta la simmetria dell'etica: "Se qualcosa è buono, afferma Wittgenstein, allora è anche divino: In questo stranamente si compendia la mia etica. Solo il soprannaturale può esprimere il soprannaturale" ²¹⁵.

Rimane, dunque, affermato, secondo Wittgenstein, il carattere di inesprimibilità dell'etica, anche se questo stesso carattere consente al pensatore etico di fare una serie di affermazioni su di essa. Perché, di fatto, l'inesprimibilità dell'etica costituisce lo sfondo che ne rende possibile il significato ²¹⁶.

4. L'etica come 'forma di vita'

I risultati della riflessione etica del Wittgenstein più maturo non sono diversi rispetto alla stessa conclusione del *Tractatus*: l'etica, dopo tutto, non può essere fondata, né può essere insegnata; d'altra parte nessuna teoria sarebbe in grado di rappresentarla adeguatamente; se lo tentasse, certamente non avremmo a che fare con l'etica, ma con qualcos'altro di assai diverso. Piuttosto, applicando all'etica la teoria del 'gioco linguistico', considerando cioè le espressioni etiche come un 'gioco

²¹⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 19.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Afferma Wittgenstein a questo proposito: " 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"(Ivi, p. 40).

linguistico', si arriverebbe per questa via al definitivo superamento delle concezioni neoempiriste al riguardo e si delinerebbe una diversa possibilità di porre lo stesso problema dell'etica ²¹⁷.

Pienamente d'accordo su questo punto con gli empiristi logici, Wittgenstein ritiene che le proposizioni etiche non hanno valore cognitivo; ma, a differenza di questi, delimitandole dal di dentro afferma che esse appartengono al campo dell'indicibile. Ne deriva, di conseguenza, che l'etica non ha un orizzonte ermeneutico sufficientemente adeguato. Dopo l'analisi chiarificatrice, che in definitiva consente di prendere atto del nonsenso delle proposizioni etiche, c'è solo la via del silenzio. Di questo Wittgenstein è pienamente consapevole e accetta, anche a proposito dell'etica, la sfida del silenzio.

Per questa via sembrerebbe che lo scetticismo nei riguardi dell'etica sia l'unica alternativa possibile, che rimane al filosofo. In realtà, la posizione di Wittgenstein al riguardo non è facilmente etichettabile in questa direzione; essa è, invece, assai più complessa ed è per questo che necessita di alcune chiarificazioni. Come si legge nel *Tractatus* lo scetticismo deve essere rifiutato, perché esso non è solo " inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare. Ché dubbio può sussistere solo ove sussiste una domanda: domanda, solo ove sussiste una risposta: risposta, solo ove qualcosa può esser detto"(6. 51).

Scongiorata la caduta nello scetticismo, si apre per l'etica wittgensteiniana una diversa e più profonda comprensione, che vede saldate insieme le concezioni del primo e dell'ultimo Wittgenstein. Per un verso, se l'etica non può essere fondata, una riflessione su di essa sarà comunque sempre possibile, perché, dopo tutto, rimane sempre da chiedersi "le ragioni per cui chiami buono o bello qualcosa e la peculiare grammatica della parola 'buono' nel caso in questione finirà per mostrarsi" ²¹⁸. Per l'altro verso, però, è evidente che la comprensione dell'etica non può essere ottenuta con mezzi puramente linguistici, perché anche qui rimane ugualmente vero che " Come una parola venga capita, delle parole da sole non lo dicono (Teologia)" ²¹⁹. Ogni comprensione dell'etica, perciò, può e deve essere più profonda, collegandola con le effettive esperienze etiche dell'uomo, che la pongono in essere e la giustificano.

Sotto questo ultimo aspetto, per le indicazioni e le implicazioni che presenta, la considerazione wittgensteiniana dell'etica come ' forma di vita' assume una rilevanza decisiva. I tratti di un'etica, così intesa, mentre

²¹⁷ Del 'gioco linguistico', così scrive Wittgenstein: "Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì come la nostra vita" (L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. , § 559, p. 91).

²¹⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , pp. 53-4.

²¹⁹ L. Wittgenstein, *Zettel*, cit. , §144. .

delineano un tentativo di risposta alla domanda fondamentale sull'etica circa la sua essenza, pongono in modo diverso il problema della giustificazione dell'etica stessa. Ora, infatti, soprattutto nella prospettiva aperta dalle *Ricerche filosofiche*, "la morale ha come sola giustificazione quella che consiste nell'ispirare certe azioni e nel dare un senso a certi commenti su certe azioni reali o possibili, cioè di essere in uso, di aver corso, di far parte di una certa 'forma di vita'" ²²⁰.

Non per questo, però, viene meno il carattere di inesprimibilità proprio dell'etica, perché di fatto bisogna sempre riconoscere che "nell'etica si tenta sempre di dire qualcosa che non riguarda e non potrà mai riguardare l'essenza del problema. Qualunque sia la definizione che si possa dare del Bene, è sicuro a priori che è sempre un malinteso credere che l'espressione corrisponda a ciò che s'intende dire veramente (Moore). Ma la tendenza, l'urto, *indica qualcosa*" ²²¹. Più tardi Wittgenstein esplicherà la portata del significato dell'etica come urto, come tendenza, nel senso di riconoscere la validità dell'etica ancorandola a un determinato punto di riferimento, che è quello del soggetto che agisce. Bene e male sarebbero, dunque, definibili solo in rapporto alla volontà e all'intenzione del soggetto agente e, di conseguenza, avremmo tante etiche, quante sono le volontà dei soggetti agenti. Da qui la conclusione wittgensteiniana di ritenere tutte le etiche ugualmente legittime.

Il filosofo, però, facendo proprio questo punto di vista, non può sfuggire all'accusa di relativismo etico. La sua posizione, tuttavia, deve essere rettammente compresa. Al riguardo Engelmann, proprio riferendosi alla problematica etica wittgensteiniana, pone una distinzione tra l'etica come complesso di valori e l'etica come espressione di tali valori. Merito di Wittgenstein è di "aver stabilito la separazione irrefutabile tra la sfera più alta, che esiste, e la sua espressione, che è problematica, e nell'aver mostrato il fondamentale dubbio di tali espressioni" ²²².

L'etica, in quanto complesso di valori, non fa parte del contenuto del mondo, non appartiene cioè al mondo dei fatti; appartiene, piuttosto, al mondo del soggetto come dimensione sua propria. Ma la asimmetria dell'etica rispetto al mondo dei fatti non è totale, perché se il mondo e i fatti del mondo non possono dire nulla sull'etica e sulla sua essenza, possono costituire, e di fatto costituiscono, l'orizzonte mondano entro cui l'etica si 'mostra' in atto nelle diverse azioni degli uomini. Più che essere enunciata, l'etica deve essere 'mostrata', vissuta cioè come testimonianza di valori nei quali si crede.

Da qui la nota affermazione di Rhees che, riprendendo ed esplicitando il senso dell'insegnamento costante di Wittgenstein in materia di etica,

²²⁰ J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit., p. 95.

²²¹ F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., p. 56.

²²² P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 71.

riferisce il pensiero del filosofo secondo cui l'etica "si mostra in ciò che gli uomini fanno e dicono, nel loro modo di lodare e di disprezzare, di criticare se stessi e gli altri, in ciò a cui si sentono costretti, in ciò che per essi è 'escluso', nel loro modo di soffrire, di gioire, e così via" ²²³.

Si vede qui come, in definitiva, la comprensione dell'etica sia affidata, come atto del soggetto, alla testimonianza di vita di coloro che vogliono vivere eticamente: non basta cioè affermare l'esistenza di un'etica e il suo valore, perché essa abbia una sua consistenza. Solo la testimonianza, potrà mostrare lo spessore e il valore che l'etica ha nella vita degli uomini. I problemi dell'etica sono così ricondotti, come del resto i problemi religiosi, alla loro matrice antropologica. La giustificazione dell'etica deve essere trovata nell'etica stessa, come se il dire etico dovesse trovare il suo inveramento solo nel fare etico. Non si dà, in altri termini, un dire etico che non sia anche, e soprattutto, un fare etico.

Ritorna qui, ancora una volta, la questione iniziale su quali siano i problemi realmente etici, questione che esige a sua volta una ulteriore ricerca sui possibili contenuti etici da poter mostrare e testimoniare. Non mancano, a questo riguardo, delle esemplificazioni tradizionali, ma, secondo Wittgenstein, non sono affatto etiche le questioni considerate tali dai filosofi, perché "là dove l'etica è realmente presente, non ci si viene a parlare dell'etica: e là dove se ne parla, si parla d'altro in effetti" ²²⁴. Piuttosto, "spesso sarà possibile dire: chiediti le ragioni per cui chiami buono o bello qualcosa e la peculiare grammatica della parola 'buono' nel caso in questione finirà per mostrarsi" ²²⁵. Del resto "non si può condurre gli uomini al bene; si può condurli solo da qualche parte. Il bene è al di fuori dello spazio dei fatti" ²²⁶.

"Ma se qualcosa è buono, - è questa la conclusione di Wittgenstein -, allora è anche divino. In questo stranamente si compendia la mia etica. Solo il soprannaturale può esprimere il soprannaturale" ²²⁷.

5. Uno statuto per l'etica

²²³ R. Rhees, *La conferenza di Wittgenstein sull'etica*, cit. , p. 33. Si tratta di un tema assai ricorrente in Wittgenstein quello di associare il senso di un enunciato alle azioni che si compiono. "Il nostro discorso, ripeterà il filosofo ancora negli ultimi mesi della sua vita, acquista il suo senso solo dal resto delle nostre azioni"(L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. , § 229, p. 37).

²²⁴ J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , p. 65.

²²⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , pp. 53-4.

²²⁶ *Ivi*, p. 19.

²²⁷ *Ibidem* .

Nel periodo del servizio militare trascorso a Olmütz, Wittgenstein si occupò di un tema caro a Weininger e Kraus, dell'idea, cioè, che logica, etica ed estetica fossero una stessa cosa, mentre nelle conversazioni con gli amici portava avanti un'idea di etica che sconfinava nella religione e insisteva nel proporre la lettura comune della Bibbia, soprattutto del Nuovo Testamento, quasi per ritrovare la controprova di quanto andava dicendo. Tracce di queste discussioni avrebbero trovato spazio nel *Tractatus* e nei *Quaderni 1914-16*, particolarmente l'affermazione secondo cui etica ed estetica sono una sola cosa, dal momento che sono entrambe un modo di guardare alle cose.

Wittgenstein trasferisce l'etica e la religione dal campo della speculazione in quello dell'inesprimibile. Dell'etica non si potrà parlare. L'etica è come la logica: " l'etica non tratta del mondo. L'etica deve essere una condizione del mondo, come la logica" ²²⁸. Gli enunciati della logica sono indipendenti dall'esperienza e non dicono nulla. Sotto questo aspetto, la logica è il paradigma dell'inesprimibile: c'è qualcosa che si può vedere, ma nulla che si possa dire. Propriamente l'etica è tutto questo: qualcosa che si può mostrare, ma non si può dire, perché inesprimibile. Solo che, a differenza della logica, l'etica è un 'documento dello spirito umano' e come tale vuole rompere le barriere dell'inesprimibile. La parola dell'etica è, dunque, una forza d'urto contro l'inesprimibile.

Fin dall'inizio, Wittgenstein aveva avvertito la grande importanza del problema dell'etica e riteneva possibile affrontarlo con i metodi della nuova logica proposizionale. Si trattava di assicurare all'etica un posto più sicuro nell'ambito delle scienze dell'uomo, contro i rischi di posizioni infondate o di arbitrarie collocazioni, quando non si trattava di negazioni costruite su pregiudizi. La soluzione proposta nel *Tractatus* andava in questa direzione e la formulazione data non lasciava spazio ad altre alternative. Rimane vero, però, che "senza gli esempi di Frege e di Russell, Wittgenstein non avrebbe scritto il *Tractatus*". Furono proprio questi pensatori a suggerirgli "una nuova tecnica usando la quale fu in grado di risolvere i problemi che preesistevano in lui. Una volta accettata questa diagnosi, non esiste più difficoltà alcuna nel conciliare l'aspetto 'logico' con quello 'etico' delle idee di Wittgenstein. L'aggiornamento del suo libro riguarda l'etica e solo le sue *tecniche formali* derivano dalla logica proposizionale" ²²⁹. Sta qui la vera novità di Wittgenstein: aver ripensato l'etica utilizzando le tecniche della logica proposizionale.

²²⁸ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-16*, cit. , p. 178.

²²⁹ A. Janik e S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit. , p. 109.

La non fondazione dell'etica su fatti oggettivi e la necessità della sua testimonianza come suo inveramento sono i due aspetti principali della riflessione wittgensteiniana sull'etica. Non c'è nessun fatto specifico che possa fondare o giustificare un'etica; se qualcuno vuole dare prova di un'etica particolare, se qualcuno, cioè, vuole dimostrare di credere in un'etica, lo deve soltanto mostrare attraverso una personale testimonianza di vita.

Solo la testimonianza può costituire il banco di prova della legittimità di un'etica. Difatti "Wittgenstein individuò l'equivalente morale della religione più nella vita personale che in obiettivi impersonali"²³⁰, dando prova di scelte coerenti. Wittgenstein, scrisse Russell nel 1912, "è profondamente buono; ed è per questo che non sente il bisogno della moralità. [. . .]; in un momento di passione potrebbe fare tutto, ma non commetterebbe nulla d'immorale a sangue freddo. Ha una visione molto libera delle cose, principi e cose del genere gli sembrano prive di senso, perché i suoi impulsi sono forti e mai biasimevoli"²³¹.

Wittgenstein, da parte sua, rinunciando di proposito a costruire una sua teoria etica particolare, si limita più semplicemente a suggerire a sé, prima che agli altri, un ideale di vita che si esplicita nell'indicazione a "vivere nel presente, e cioè vivere senza timore né speranza, né senza altro fine se non vivere"²³² e si riassume nel programma di vivere in armonia con il resto del mondo. Si potrebbe, per altro, riassumere questo ideale di vita, che rispecchia del resto la posizione personale del filosofo nei riguardi di un'etica vissuta, nella triplice proibizione: "non predicare, non giudicare, non fondare"²³³. È una scelta questa di grande serenità e di tolleranza, nel rifiuto di ogni teoria onnicomprensiva e di ogni ipotesi di trasformazione della realtà.

Il richiamo di Wittgenstein a Tolstoj è evidente: secondo il filosofo proprio il cristianesimo dello scrittore russo rappresentava la scelta etica più coerente come la via più sicura per raggiungere la felicità. Era necessario rinunciare alle passioni e alle gratificazioni della propria volontà, a tutte le circostanze esterne, per essere in grado di far vivere lo spirito che era in tutti gli uomini.

È un programma etico minimo, quello indicato da Wittgenstein. E, certamente, non dà ragione della complessità dei problemi dell'esistenza che l'uomo deve affrontare e non fornisce soluzioni immediate a tutti i problemi. Ma è pur sempre un programma, che, proprio perché limitato, offre la base per più ampie convergenze.

²³⁰B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig(1889-1921)*, cit. , p. 175.

²³¹ B. Russell, Lettera a O. Morrell, 1. 6. 17.

²³² J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , p. 69.

²³³ *Ivi*, p. 64.

A Wittgenstein, testimone di una cultura dissociata e "simbolo di un'epoca di scompiglio"²³⁴, che rivive drammaticamente la fine delle certezze tradizionali, nel crollo dei valori di tutta un'epoca, non si può chiedere una certezza assoluta per l'etica. Le sue risposte non potranno mai costituire un alibi per quanti sperimentano l'incapacità di prendere atto di vivere in una epoca di grandi trasformazioni, quando si assiste alla frantumazione di un mondo che si riteneva incrollabile e si tratta di ripensare il passato e di progettare il futuro attorno a valori non più usurati e, perciò, 'più veri' e più duraturi.

Sotto questo ultimo aspetto è giusto, forse, avvicinare la filosofia di Wittgenstein a quelle filosofie che, a differenze di altre, le quali esprimono e tematizzano le tendenze più profonde di un'epoca, sono ugualmente rappresentative della loro epoca, ma solo "per la considerevole energia spirituale che mettono in opera per resistere a queste tendenze, per non dire le cose che si vorrebbero udire"²³⁵.

²³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 12. Del resto Wittgenstein si sentiva 'estraneo' allo spirito della civiltà europea ed americana del suo tempo. " Non è insensato, ad esempio, scriveva il filosofo nel 1947, credere che l'era scientifica e tecnica sia l'inizio della fine dell'umanità; che l'idea del grande progresso sia un abbaglio, come anche quella che si finisce per giungere alla conoscenza della verità; che la conoscenza scientifica non arrechi nulla di buono o di desiderabile e che l'umanità, mirando ad essa, cada in una trappola. Non è affatto chiaro che non sia così"(L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 106).

²³⁵ J. Bouveresse, *Wittgenstein: scienza etica estetica*, cit. , p. 12.

III

**IL LINGUAGGIO RELIGIOSO E IL VALORE DELLA
TESTIMONIANZA**

Il nostro discorso acquista il suo senso solo dal resto delle nostre azioni. . .

C'è sempre il pericolo di voler riconoscere il significato considerando l'espressione e lo stato d'animo in cui la si usa, invece di pensar sempre alla prassi. Per questo, ci si ripete spesso l'espressione, perché è come se in essa, e nel sentimento che si prova, non si potesse far a meno di vedere quello che si cerca.

(L. Wittgenstein, *Della certezza*)

Le affermazioni religiose, anche se non verificabili empiricamente, perché prive in genere di referenti fattuali, non possono essere rifiutate aprioristicamente e considerate come non - senso, come sostenevano gli empiristi logici. Sottoposte, infatti, ad una analisi chiarificatrice mostrano di avere un loro senso specifico, anche se diverso rispetto alle affermazioni di tipo scientifico, e rimandano ad un'area di significato, non assimilabile

al dominio dei ‘fatti’ del ‘mondo’ o, almeno, non riconducibile pienamente ad esso ²³⁶. C'è qui il superamento della posizione neoempiristica e l'indicazione di una diversa soluzione al problema della significatività del linguaggio religioso .

È questa la lezione, anche se in maniera non sempre esplicita, della ricerca di Ludwig Wittgenstein, che avrebbe avuto notevoli ripercussioni nella *Oxford-Cambridge Philosophy* degli anni '60 ed anche nella stessa teologia ²³⁷. La posizione iniziale del filosofo austriaco era stata certamente diversa al riguardo. Tuttavia, l'evoluzione interna del suo pensiero avrebbe portato Wittgenstein a concezioni linguistiche più comprensive con il rifiuto degli iniziali pregiudizi neoempiristici, pur presenti nel *Tractatus*, e con l'esplicitazione di correttivi capaci di aprire nuovi sbocchi all'indagine delle proposizioni. Sono stati proprio questi correttivi, dei quali avrebbe fatto largo uso la filosofia analitica, a rendere possibile un diverso modo, non necessariamente negativo, di considerare le affermazioni religiose e su questi correttivi bisognerà indagare per riconoscere lo statuto logico che si può rivendicare per le affermazioni religiose.

Nessuno meglio di Wittgenstein poteva dare una svolta in ordine al riconoscimento di un universo di discorso sensato più ampio e non limitato ai soli ‘oggetti’ del ‘mondo’ , data la sua posizione centrale nel costituirsi delle tematiche dell'empirismo logico e nell'essere stato un costante punto di riferimento per una generazione di filosofi che si riconosceva nel suo insegnamento e che a lui faceva capo ²³⁸.

Con il *Tractatus*, infatti, egli aveva dato un fondamento ai temi dibattuti a Vienna dai neoempiristi logici. L'opera di demolizione della metafisica e della religione, iniziata da Schlick e continuata da Neurath e da Carnap con la richiesta di un criterio di significanza, - il cosiddetto principio di verifica - , a cui sottoporre tutte le proposizioni come condizione di senso, trovava delle motivazioni epistemologiche proprio nelle concezioni espresse nella prima parte del *Tractatus*. Secondo queste concezioni il linguaggio veniva a configurarsi sullo stesso ordine del mondo, in una sorta di corrispondenza biunivoca con i singoli oggetti raffigurati. Mancando questa corrispondenza il linguaggio era semplicemente non - senso. Il criterio di significanza, di cui, però,

²³⁶ Il mondo, afferma Wittgenstein, è costituito di fatti e i fatti sono articolati e la proposizione che rappresenta un fatto è per sua natura articolata (3. 141) in nomi. (4. 22). Così, la proposizione, una volta analizzata, non consta di soggetto e predicato, bensì da una concatenazione di nomi. Ora le affermazioni religiose, come pure quelle dell'etica, non possono essere ricondotte al dominio dei fatti.

²³⁷ Relativamente all'influsso di Wittgenstein sulla teologia, oltre ai numerosi studi ai quali si rimanda, cfr. F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit.

²³⁸ È noto come l'atomismo logico di Russell fosse ispirato inizialmente dalle conversazioni sostenute da quest'ultimo con Wittgenstein negli anni precedenti il 1914, anche se la filosofia che ne scaturì aveva poco in comune con Wittgenstein. Notevole fu, poi, l'influenza di Wittgenstein nell'ambito del Circolo di Vienna. Lo stesso principio di verifica, anche se impropriamente, veniva associato al suo nome. Cfr. I. Hacking, *Linguaggio e filosofia*, trad. it. di B. Sassoli, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 211.

Wittgenstein non ne parlava chiaramente nel *Tractatus*, doveva consentire di riconoscere la sensatezza o meno di ogni tipo di linguaggio. La questione non poteva riguardare la verità o meno dell'enunciato, ma solo le sue condizioni di senso.

Queste conclusioni, tuttavia, non potevano essere riferite in assoluto a Wittgenstein e, soprattutto, non erano le sole conclusioni possibili. Perché già negli anni della stesura del *Tractatus*, come attestano i *Quaderni 1914-16* ed alcune lettere inviate ad amici, ricercava altre soluzioni e indicava nell'etica la chiave di lettura dell'opera. Se recepita, questa indicazione metodologica avrebbe potuto creare nei neoempiristi un atteggiamento di maggiore apertura nei riguardi della metafisica, dell'etica e della religione. L'indicazione non era molto chiara, o, fu considerata irrilevante, e rimase senza conseguenze immediate. D'altra parte l'ultima affermazione del *Tractatus*, molto illuminante a proposito, più che una radicalizzazione delle concezioni wittgensteiniane, era una decisa accettazione del 'mistico', una posizione di tipo eckhartiano sulla non - possibilità di ogni parlare su ciò che eccede il mondo dei fatti e perciò anche su Dio.

Nelle opere successive al *Tractatus* e, soprattutto, negli anni del suo insegnamento a Cambridge, Wittgenstein rinuncia ad una concezione monolitica del linguaggio, a favore di una concezione più aperta, e per altro esplicita dei motivi che riconoscevano al linguaggio una varietà di possibilità, detta altrimenti 'giuoco linguistico'. Il linguaggio è fatto valere in una molteplicità di modi, in riferimento ai diversi ambiti del sapere. Esso, tra l'altro, viene paragonato ora ad una cassetta di attrezzi, usati dagli individui a seconda delle necessità per raggiungere certe finalità ²³⁹.

Gli ulteriori sviluppi del pensiero di Wittgenstein sono assai interessanti ai fini della questione in oggetto, anche perché il filosofo, fatta eccezione per le chiarificazioni date nella *Lezione sulla credenza religiosa* e nella *Conferenza sull'etica*, non si è mai occupato specificamente del linguaggio religioso. Ciò nondimeno è possibile riprendere da tutta la sua opera dei temi attinenti ad esso e considerarli nel quadro dei problemi e delle soluzioni date al linguaggio in generale. D'altra parte dalla biografia di Wittgenstein e dalla lettura contestuale delle sue opere si può vedere come il grande interesse del filosofo per i problemi etici e religiosi non fosse affatto superficiale. La centralità della questione religiosa, come di quella etica, nella filosofia wittgensteiniana è, perciò, fuori discussione. La formalità di questo approccio sta nel considerare ogni questione, anche quella religiosa o etica, sotto l'aspetto linguistico, dato che ogni questione non si pone che nella sua forma linguistica.

²³⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, la psicologia e la credenza religiosa*, cit., p. 54.

Seguendo questo punto di vista si tratta di superare quelle interpretazioni correnti al riguardo, diversamente contrarie, all'origine delle quali ci sono pensatori come Russell, Carnap, Popper e altri ancora, ciascuno dei quali rivendica una interpretazione più vicina alla propria filosofia. Non superando queste interpretazioni si finisce per travisare la reale portata e il significato della filosofia di Wittgenstein. Considerare questa filosofia appiattita su posizioni logiche o neoempiristiche non rende ragione del lungo travaglio che ha condotto il filosofo a farsi portavoce di istanze più propriamente religiose.

A proposito della *Lezione sulla credenza religiosa* e della *Conferenza sull'etica*, sono da ricordare due punti, che per altro si ritrovano in altri contesti, sui quali insiste maggiormente Wittgenstein. Da una parte, nella *Lezione...*, il filosofo sottolinea la necessità di evitare la possibile interferenza di metodi scientifici nel considerare il discorso etico e religioso, essendo questi distinti dal linguaggio scientifico. Le verità religiose, afferma Wittgenstein, rivendicano una diversa evidenza obiettiva, senza la quale la credenza stessa verrebbe meno; ma esse non sono oggetto di parola e richiedono silenzio. Dall'altra, nella *Conferenza sull'etica*, Wittgenstein amplia il concetto tradizionale di etica, includendovi in essa anche la credenza religiosa. Secondo questo modo di vedere, la religione si riduce, così, all'etica.

Si tratta di indicazioni assai importanti che la filosofia analitica ha ripreso da Wittgenstein ed ha variamente utilizzato per la comprensione del linguaggio etico-religioso. Il riconoscimento dello statuto specifico di queste affermazioni, a cui si è giunti nell'ambito della *Oxford-Cambridge Philosophy*, è stato reso possibile proprio dal contributo e dalle indicazioni wittgensteiniani.

Relativamente al problema della comprensione delle affermazioni etico-religiose, Wittgenstein diventa così un punto di arrivo e un punto di partenza. Perché egli conclude, da una parte, l'empirismo logico nella sua forma più radicale, superandolo e pone le basi, dall'altra, della nuova filosofia analitica anglosassone, che recupererà, almeno in parte, la significatività della problematica religiosa²⁴⁰. Di Dio non si potrà parlare, ma lo si potrà 'mostrare'.

1. La filosofia linguistica di Wittgenstein e il problema del linguaggio religioso.

²⁴⁰Sui temi e sugli esiti di questo dibattito, che ha caratterizzato la filosofia anglosassone degli anni '60-'70, cfr. il mio *Linguaggio ed esperienza religiosa* (Bulzoni, Roma 1980) e D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso* (Queriniana, Brescia 1969).

La teoria wittgensteiniana del linguaggio come ‘raffigurazione’, così come è esposta nel *Tractatus*, è assai vicina alle concezioni del neoempirismo logico, che sarebbero state elaborate, a partire dagli anni '20, nell'ambito del *Circolo di Vienna*. Ma questa convergenza già allora non era assoluta e, soprattutto, era destinata nel tempo a subire variazioni di un certo rilievo.

Secondo i neoempiristi viennesi una proposizione per poter esprimere il suo senso (una situazione possibile nello spazio logico) deve poter esibire una forma logica particolare strutturata in modo che i nomi di cui si compone la proposizione possano concatenarsi con gli oggetti che si riferiscono ai nomi, nella situazione nella quale l'esistenza rende vera la proposizione. Ma come riconoscerà più tardi lo stesso Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, questa teoria del senso, alla quale egli stesso si era richiamato in parte anche nel *Tractatus*, appare assai inadeguata, anche dal punto di vista materiale, perché esclude dal dominio del senso quegli enunciati contenenti dei funtori modali o dei funtori performativi, di cui non si vede bene come l'analisi potrebbe ridurli alle 'tavole logiche dei fatti' (4. 03). "La proposizione, - scriveva Wittgenstein nel *Tractatus* -, ci comunica una situazione; dunque deve inerirle *essenzialmente*. Ed inerirle è appunto esserne l'immagine logica. La proposizione enuncia qualcosa solo nella misura in cui è una immagine"(4. 03).

L'etica, e di conseguenza anche la religione, secondo la filosofia del *Tractatus*, è ‘delimitata in un certo modo dall'interno’. Wittgenstein sostiene che tutto ciò che si può enunciare descriva, direttamente o indirettamente, dei soli dati di fatto. Il punto di vista del filosofo è molto chiaro a questo proposito. Riferendo le opinioni di Wittgenstein, Rhees afferma: “In ciò che si riconosce come dato di fatto, così come nella frase che lo enuncia, non troviamo alcunché di ‘superiore’. E questo vuol dire che ‘esprimere qualcosa’ ha sempre lo stesso significato. Altrimenti ogni deduzione, ogni verifica sarebbero impossibili. In questo ambito - e, per il *Tractatus*, è questo l'ambito di ogni discorso sensato - l'etica non ha nulla a che fare”²⁴¹.

Wittgenstein poteva, allora, sostenere questa concezione, perché la collegava a motivazioni che successivamente avrebbe rifiutato. A fondamento di questa concezione c'è, infatti, l'idea dell'unità formale del linguaggio, difendibile fino a quando Wittgenstein poteva pensare a una forma proposizionale generale, a una struttura essenziale "che fa del linguaggio il linguaggio", finché reggeva l'idea di una ‘realtà unitaria’ avente per tutti lo stesso significato. Ma già al tempo della *Conferenza sull'etica*, il filosofo si stava allontanando da questa concezione e cercava di spiegare il ‘dire qualcosa’ riferendolo ai giuochi linguistici. Il

²⁴¹ R. Rhees, *La conferenza di Wittgenstein sull'etica*. . . , cit. , p. 34.

linguaggio diventava una serie di ‘giuochi linguistici’, ciascuno dei quali era tra loro diverso . Più che una struttura comune questi ‘giuochi’ presentavano solo una somiglianza di famiglia ²⁴².

Proprio l'introduzione nell'analisi linguistica del concetto di ‘giuoco linguistico’ avrebbe avuto delle conseguenze di notevole portata nello sviluppo del pensiero linguistico di Wittgenstein. Lo stesso filosofo ne era consapevole, fino ad arrivare a rifiutare le tesi del *Tractatus*. "Ma era questo l'essenziale, - afferma Rhees - : ‘parlare’, ‘dire qualcosa’ sono fatti di specie diverse, hanno vari significati. Che cosa sia il ‘linguaggio’, lo si vede nei giuochi linguistici. Come questi sono diversi, così anche ‘parlare’ ha vari significati, spesso molto distinti fra loro" ²⁴³.

Perfino il concetto di ‘realtà’ subisce un profondo cambiamento con il giuoco linguistico. Da questo punto di vista, Wittgenstein, con l'elaborazione del concetto di giuoco linguistico, non potrà parlare più di ‘limiti del linguaggio’, o di ‘limiti del mondo’ o della necessità di ‘avventarsi contro i limiti del linguaggio’. Perché, da questo momento, egli si rendeva conto che le espressioni del *Tractatus* dedicate alle ‘proposizioni’ o al ‘linguaggio’ potevano riguardare solo l'ambito delle scienze naturali che delimitano l'orizzonte dei fatti del mondo. E in questo ambito non c'era posto naturalmente per l'etica o la religione. Ma proprio perché queste sono irriducibili rispetto al mondo dei fatti vengono recuperate e si può invocare per esse il silenzio, una specie di sospensione di giudizio.

La proclamazione del silenzio, con la quale si conclude il *Tractatus*, diventa allora una reazione contro un diffuso atteggiamento positivistico che non ha nulla su cui tacere e che considera ciò di cui possiamo parlare ciò che veramente conta nella vita. Contro questo atteggiamento, Wittgenstein "*crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere*. Quando ciononostante 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 accuratezza, bensì i limiti dell'oceano" ²⁴⁴.

Sotto questo aspetto, Wittgenstein, già dal tempo del *Tractatus*, considerava l'etica e la religione al di là del mondo dei fatti, perché si trattava di esperienze che appartenevano al mondo dell'inesprimibile. Ciò non significava rifiutare l'etica e la religione o considerarle in secondo ordine, quanto piuttosto dare per scontato che esse implicavano dei diversi

²⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 37.

²⁴³ *Ivi*, pp. 37-8.

²⁴⁴ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 70; il corsivo è nel testo. Il volume di Engelmann, oltre alle lettere del filosofo a lui inviate a più riprese negli anni 1916-1937, contiene anche dei ricordi dello stesso Engelmann, che aveva conosciuto il filosofo austriaco a Olmütz, durante gli anni della prima guerra.

giudizi di senso e di valore sopra il mondo e la vita. Le conclusioni del *Tractatus* sono a questo proposito illuminanti: "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" (6. 41). "Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo" (6. 432). E, ancora: "V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico" (6. 522)²⁴⁵.

Limitandosi a questi testi è evidente che il carattere essenzialistico della sua teoria del linguaggio impedisca a Wittgenstein di dare un qualche senso al linguaggio etico e a quello religioso. Ma già a fronte di questa incapacità, il filosofo pone dei punti fermi da non sottovalutare, perché portano il discorso in un'altra direzione:

1. Pur affermando che il senso deve essere cercato fuori del mondo, non si dubita che esso esista;
2. conseguentemente, ciò che dà valore alle cose deve essere ricercato fuori dal mondo, anche se di questo 'bisogna tacere';
3. il senso della vita e il senso del mondo può essere chiamato Dio;
4. la realtà di Dio si rivela attraverso il mondo, per il fatto che il mondo esiste, ma è 'ineffabile'.

Che non si tratti qui di una forzatura interpretativa lo attesta Engelmann quando afferma che: "Questo è il suo [di Wittgenstein] solo e sempre ricorrente pensiero: che le più alte sfere, i più alti valori, Dio, non costituiscono parte del contenuto del mondo, non sono qualcosa *all'interno* del mondo, che va scoperto in esso e di cui va dimostrata l'esistenza (non qualcosa, quindi, che le cose, i fatti, il mondo *dicono*): ma sono qualcosa manifestata *dal* mondo visto dall'esterno". Pertanto merito di Wittgenstein è di "aver stabilito la separazione irrefutabile tra la sfera più alta, che esiste, e la sua espressione, che è problematica, e nell'aver mostrato il fondamentale carattere dubbio di tale espressione". Ne deriva, di conseguenza, che una comprensione di Wittgenstein in questa direzione "incoraggerà il vero credente a non intimorirsi di fronte all'avanzare della scienza, per quanti successi possano essere ottenuti in quel campo: infatti il suo dominio si arresta là dove inizia ciò che solo conta per lui"²⁴⁶.

Rimane, perciò, un diverso spazio di senso da ricercare oltre il mondo dei fatti: è questo, in definitiva, l'insegnamento di Wittgenstein a questo riguardo. Il passaggio successivo è di esplicitare il tentativo di determinare questo spazio di senso aperto sull' 'ineffabile'. Si tratta ora di

²⁴⁵Questi testi del *Tractatus* riassumono delle annotazioni contenute nei *Quaderni 1914-16*. Confrontandoli tra loro diventano ancora più chiari. "Che so di Dio e del fine della vita? Io so che questo mondo è. Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo. Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso. Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso. . . Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre"(11. 7. 16).

²⁴⁶ P. Engelmann, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , pp. 70-1 passim.

individuare gli aspetti più salienti della sua filosofia linguistica in relazione al discorso religioso e di ricostruire in questo ambito un profilo unitario da tutta una serie di frammenti. La grande attenzione di Wittgenstein verso la problematica religiosa è tanto più rilevante quando si consideri il suo atteggiamento personale di fronte alla religione. Egli non aveva le certezze del credente, ma si sforzava ugualmente di capire le affermazioni religiose e di trovarvi in esse un senso.

La complessità dell'atteggiamento di Wittgenstein nei riguardi della religione non preclude affatto la possibilità di chiarire la natura e la funzione del linguaggio religioso, servendoci proprio delle indicazioni presenti nella ricerca wittgensteiniana. Piuttosto, considerando la problematica linguistica di Wittgenstein sarà possibile, in riferimento al linguaggio religioso e al suo statuto, tentare di rispondere ad alcuni interrogativi. In particolare:

1) Come si può giustificare il linguaggio religioso, dopo aver abbandonato ogni concezione essenzialistica del linguaggio a favore di una concezione più articolata che si esprime nel gioco linguistico e considera la religione come 'forma di vita'?

2) Questo particolare linguaggio è privo totalmente di significato, come sostenevano gli empiristi logici, o ha un significato suo proprio che una ricerca sull'uso' dovrebbe poter legittimare sulla base della molteplicità dei giuochi linguistici?

3) Quale criterio si può utilizzare per rispondere ai due interrogativi precedenti, quando Wittgenstein si muove in un'ottica diversa rispetto a quella del credente?

Si tratta, in altre parole, di chiedersi se la teologia è una scienza e in che senso, dal momento che essa rivendica un compito ermeneutico nei riguardi di un linguaggio che considera comunque dotato pienamente di senso ²⁴⁷.

2. Tacere e parlare su Dio: le modalità del linguaggio religioso

²⁴⁷ Cfr. F. Martinez Diez, *El pensamiento de Ludwig Wittgenstein sobre el lenguaje religioso y ético*, in "Studium", 15 (1975), pp. 463- 490.

Il problema della credenza è stato oggetto di grande attenzione da parte di Wittgenstein. Il filosofo non ha alcun dubbio circa l'esistenza delle credenze e il loro ruolo nella vita degli individui; piuttosto esse "stanno fuori della strada lungo la quale procede la ricerca"²⁴⁸. Le credenze non si riferiscono al mondo dei fatti, ma si ricollegano al 'mistico'. Perciò: "Se un tizio ci chiedesse: 'Ma questo è vero?' potremmo rispondergli: 'Sì'; e se esigesse che gli diamo delle ragioni, potremmo rispondergli: 'Non posso darti nessuna ragione, ma se imparerai di più, sarai anche tu di questa opinione'"²⁴⁹.

Le credenze hanno, comunque, un ruolo fondamentale nella vita degli individui. Esse hanno una loro peculiarità e sono diverse rispetto ad ogni altro tipo di sapere e la loro natura è determinata dal modo come esse si originano e si sviluppano negli individui. La vita degli uomini, le loro scelte di ogni giorno, sono condizionate dalle loro credenze ed è per questo che possono essere conosciute solo nel mezzo di un'azione: "le *questioni* che poniamo, e il nostro *dubbio* riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre"²⁵⁰.

Rifacendosi al complesso delle credenze in suo possesso e attraverso di esse l'uomo costruisce la sua personalità insieme a tutto un sistema ben strutturato di valori. Egli "poco alla volta, con quello che crede si costruisce un sistema e in questo sistema alcune cose sono ferme e incrollabili, altre sono più o meno mobili. Quello che è stabile, non è stabile perché sia in sé chiaro o di per sé evidente, ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta intorno"²⁵¹.

La credenza religiosa, tuttavia, rispetto alle altre credenze, presenta maggiori difficoltà e maggiori problemi, sia sul piano dell'espressione, sia su quello della comunicazione. La sua espressione è sempre carente e inadeguata e non può essere comunicata nei termini di una qualsiasi conoscenza. Non per questo sarebbe giustificabile, secondo Wittgenstein, contraddire una qualsiasi credenza religiosa, dato che "Queste controversie appaiono abbastanza diverse da quelle normali, le ragioni appaiono interamente diverse da quelle normali". Una cosa del genere sarebbe semplicemente 'folle'²⁵².

Le possibili controversie, come sostiene il filosofo, sono riconducibili all'errore, tanto comune in ambito neoempiristico, di aver

²⁴⁸ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 88, p. 17. In questa serie di annotazioni, composte negli ultimi mesi della sua vita, Wittgenstein s'interroga a lungo sul problema della certezza.

²⁴⁹ *Ivi*, § 206, p. 35.

²⁵⁰ *Ivi*, § 341, p. 54.

²⁵¹ *Ivi*, § 144, p. 26.

²⁵² L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 148.

voluto considerare una espressione religiosa alla stessa stregua del linguaggio scientifico e di aver richiesto per essa quel tipo di prova che si richiede di regola per lo stesso linguaggio scientifico ²⁵³. E, invece, un'espressione religiosa non ha dietro di sé, né può avere una spiegazione causale: essa può trovare la sua giustificazione solo nella vita e nelle diverse azioni di chi, come il credente, usa quella determinata espressione religiosa per affermare o fare qualcosa.

Un'osservazione, che risale al 1950, chiarisce questo punto di vista, che, tra l'altro, si ritrova assai di frequente nei testi wittgensteiniani: "Quando uno che crede in Dio guarda intorno a sé e chiede: << Dove proviene tutto quello che vedo?>>, <<Dove proviene tutto?>> *non* esige *nessuna* spiegazione (causale); e il punto essenziale della sua domanda è che essa è appunto l'espressione di questa esigenza. In questo modo, quel tale esprime un atteggiamento nei confronti di tutte le spiegazioni. - Ma come si rivela quest'atteggiamento in tutta la sua vita? È l'atteggiamento di chi prende sul serio una determinata cosa; ma poi in un certo *punto* ben determinato non la prende più sul serio e dichiara che qualcos'altro è ancora più serio" ²⁵⁴. È per questo che è necessario, afferma il filosofo, liberare la credenza religiosa dai procedimenti di coloro, come Padre O'Hara, "che ne fanno una questione di scienza" ²⁵⁵.

Contro Padre O'Hara che pretendeva, sulla linea di una filosofia neotomista e in continuità con la tradizione lockiana, di vedere nel cristianesimo una ragionevolezza, Wittgenstein oppone il convincimento di Paolo che ne vedeva, invece, la 'follia'. Ogni idea di ragionevolezza deve essere respinta non essendoci, secondo il filosofo, una continuità tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, tra la realtà dell'uomo e quella di Dio. "Chiamerei definitivamente O'Hara irragionevole. Direi che se questa è una credenza religiosa, allora è solo superstizione. Ma la porrei in ridicolo, non però dicendo che si basa su prove insufficienti. Direi: ecco uno che inganna se stesso. Potete dire: quest'uomo è ridicolo perché crede e basa il suo credere su deboli ragioni" ²⁵⁶.

Nelle riflessioni wittgensteiniane sulla credenza religiosa si possono ritrovare enunciate, comunque, anche se solo indirettamente, le due possibili modalità espressive di ogni linguaggio religioso: il tacere e il parlare. Su Dio, come su ogni altra realtà inesprimibile, bisogna tacere; ma è ugualmente legittimo, e giustificabile, il voler parlare su di lui. Questa

²⁵³ *Ivi*, p. 149.

²⁵⁴ L. Wittgenstein, *Osservazioni sui colori. Una grammatica del vedere*, trad. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1982, III, § 317.

²⁵⁵ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni . . .*, cit., p. 150.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 150. Wittgenstein si riferisce qui all'intervento del Padre O'Hara al simposio *Science and Religion* (Gerald Howe, London 1931, pp. 107-116).

seconda modalità rappresenta una esigenza dello spirito, di cui non se ne può fare a meno.

La posizione di Wittgenstein, di fronte a questo problema, è stata variamente considerata, ma le conclusioni raggiunte non sempre sono state soddisfacenti, soprattutto se riferite a un punto di vista più generale. Concezioni ideologiche o di parte impediscono di leggere la reale portata di un pensiero originale, su cui il pensiero religioso contemporaneo deve continuare a riflettere e con cui deve confrontarsi. Di fronte al 'mistico', che non è un corpo estraneo all'interno della costruzione del *Tractatus*, ma sviluppo logico di una visione del mondo e motivo ricorrente in tutta l'opera del filosofo, le due alternative possibili sono il silenzio e/o la parola e Wittgenstein nel riferirsi alla credenza religiosa ricorre ora all'uno ora all'altra o insieme contemporaneamente lungo tutto l'arco della sua riflessione. L'esperienza religiosa e la credenza, che sta dietro, sono troppo importanti, perché le si possano ignorare del tutto: su di esse bisognerà saper tacere, quando è necessario, ma si potrà pure parlare. Saranno le diverse circostanze concrete della vita a determinare una modalità o l'altra del discorso.

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 a una lettura dell'aforisma 7 del *Tractatus*, alla cui formulazione il filosofo arriva dopo lunghi travagli e non poche esitazioni, come testimoniano i *Quaderni 1914-16*, i *Diari segreti* e altri scritti di quell'epoca. Si comprende da qui come dalle *Confessiones* di Agostino Wittgenstein amasse citare quel brano del I° Libro: "et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt" che il filosofo, conversando con Drury, traduceva: "Guai a coloro che non dicono nulla di te, solo perché i chiacchieroni dicono un sacco di nonsensi"²⁵⁷.

A questa prima esigenza di silenzio il filosofo non sarebbe mai venuto meno. Egli sapeva bene 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"²⁵⁸. Non parlando su quanto attiene a questo ambito di realtà ci si limita a prendere atto di uno stato di cose. C'è qui la ripresa della lezione di Meister Eckhart, pur se in un clima culturale assai diverso.

Ma la scelta del silenzio non può essere assoluta e definitiva. Nella ricerca del filosofo viennese c'è, infatti, il tentativo di considerare l'uso di quelle parole riconducibili all'esperienza religiosa come fondativo del loro stesso senso. Soprattutto a partire dagli anni trenta e fino alla fine della sua vita, Wittgenstein riconsidera le diverse aree significative dell'esperienza umana. Tra queste esperienze non poteva mancare, naturalmente,

²⁵⁷ Cfr. M. O' Drury, *Some Notes on Conversations with Wittgenstein*, cit., p. 90.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 147.

l'esperienza religiosa. D'altra parte, la rivendicazione dell'uso come criterio di significato non poteva non valere anche per la parola 'Dio' e per tutte quelle altre parole legate all'esperienza religiosa. "Come ci viene insegnata la parola 'Dio' (ossia il suo uso)? , - si chiedeva Wittgenstein nel 1949 - . Non posso dare al riguardo alcuna descrizione grammaticale esauriente. Posso, però, per così dire, offrire contributi per una descrizione; posso dirne qualcosa e forse, col tempo, aggiungere una sorta di raccolta di esempi"²⁵⁹.

La parola 'Dio' ha una consistenza significativa che il filosofo non può ignorare. "La parola 'Dio', - egli afferma - , è tra le prime che si imparano - immagini e catechismi, ecc. Ma non ha le stesse conseguenze che hanno le immagini delle zie. Non mi facevano vedere [ciò che l'immagine rappresentava]. La parola è usata come una parola che rappresenta una persona. Dio vede, ricompensa, e così via". Pertanto, "Se sorge il problema dell'esistenza di un Dio o di Dio, esso ha un ruolo totalmente diverso da quello dell'esistenza di una qualsiasi persona o oggetto di cui io abbia mai sentito. Si diceva, si doveva dire, di *credere* nella sua esistenza, e se non ci si credeva, ciò era considerato come qualcosa di male. Normalmente, se io non credessi nell'esistenza di qualcosa, nessuno penserebbe che ci fosse qualcosa di male"²⁶⁰.

In questo senso, la parola 'credere' ha un uso, che Wittgenstein non esita a chiamare 'straordinario', proprio perché il suo uso è completamente diverso rispetto all'uso della parola 'conoscere'. Così affermare di 'credere' in Dio non significa "credere in qualcosa che si può verificare per cui si possono trovare strumenti di verifica". Né, d'altra parte, si può fondare il 'credere' su prove di tipo razionale, perché "il semplice fatto che qualcuno dichiara di credere sulla base di *prove* non mi dice abbastanza perché io sia in grado di sapere ora se posso dire, della frase 'Dio esiste', che la nostra prova è insoddisfacente o insufficiente"²⁶¹.

La credenza religiosa, dopo tutto, non può esibire delle prove: è in errore, perciò, l'ateo quando nega Dio senza poter dare alcuna prova; come è in errore il credente quando afferma Dio pensando di avere delle prove a disposizione. È questo il senso della nota affermazione di Wittgenstein, secondo cui Russell e i parroci avevano arrecato gravi danni nel portare

²⁵⁹ *Ivi*, p. 150. Come, afferma il filosofo, "il modo in cui usi la parola 'Dio' non mostra *chi*, - ma che cosa tu intenda" (*Ivi*, p. 97).

²⁶⁰ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , p. 153.

²⁶¹ *Ivi*, p. 154 passim. Wittgenstein, in un altro contesto, oppone il credere al sapere; mentre per il sapere si danno delle giustificazioni, per il credere, invece, non se ne possono dare. La credenza, da questo punto di vista, avrebbe una verità soggettiva, mentre il sapere una verità oggettiva. Il sapere, infatti, esprime una relazione "tra me e un dato di fatto; il credere, invece, tra me e il senso di una proposizione" (*Della certezza*, cit. , 90, p. 17).

avanti in maniera insensata le loro posizioni contro o a favore dell'esistenza di Dio ²⁶².

La diffidenza di Wittgenstein nei riguardi di una credenza fondata su una prova di tipo razionale trovava origine nel fatto che qualsiasi prova per affermare dei contenuti metaempirici era assai 'esile' e non poteva provare nulla. Rispetto a chi, ciò nonostante, riteneva ugualmente valido fondare la propria credenza su delle prove, Wittgenstein affermava che se "Ci sono dei casi in cui direi che quello è matto o che scherza, ci possono poi essere [anche] casi in cui cerco un'interpretazione del tutto diversa. Per vedere quale sia l'interpretazione, devo vedere la somma, vedere come è fatta, cosa ne fa seguire, quali sono le circostanze in cui opera, ecc. " ²⁶³.

In definitiva, la domanda di Wittgenstein a questo proposito riguarda il criterio stesso in base al quale considerare e valutare la credenza: "Qual è il criterio, - si domanda -, per l'intendere qualcosa di diverso? Non solo ciò che egli prende per prova, ma anche come reagisce, se è in preda al terrore, e così via" ²⁶⁴. Si tratta, pertanto, di tener conto delle circostanze che determinano di fatto le credenze degli individui e influiscono sulla loro strutturazione.

Fermarsi alla sola prova, ammesso che una qualsiasi prova sia disponibile, non è sufficiente per decidere sul significato o meno di una determinata credenza. "Supponiamo, - afferma Wittgenstein -, che qualcuno abbia sognato del Giudizio Finale e dica che ora sa come sarà. Supponete che qualcuno dica 'Non è una prova sufficiente'. Io direi: 'Se vuoi paragonarla alla prova che domani pioverà, non è affatto una prova'. Egli può farla apparire tale che tu possa, per estensione, chiamarla una prova; ma, come prova, potrebbe essere più che ridicola. Ma ora, sarei disposto a dire: 'Tu fondi il tuo credere su prove, a dir poco, estremamente esili'. Perché dovrei considerare questo sogno come una prova, misurandone la validità come se stessi misurando la validità dei dati riguardanti gli eventi meteorologici ?" ²⁶⁵.

Il problema di fondo di ogni affermazione religiosa è destinato, dopo tutto, a rimanere irrisolto. Michelangelo, per esempio, ha fatto del suo meglio per mostrare l'immagine della creazione del mondo da parte di Dio. "In generale, nulla esprime il significato delle parole meglio di una immagine e io suppongo che Michelangelo fosse bravo quanto lo si può essere e che abbia fatto del suo meglio, ed ecco l'immagine della Divinità che crea Adamo". Ma, continua il filosofo, "se mai la vedessimo, non penseremmo certo così la divinità. L'immagine deve essere usata in modo

²⁶² Cfr. M. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 405.

²⁶³ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni. . .* , cit. , p. 157.

²⁶⁴ *Ivi*, pp. 157-8 passim.

²⁶⁵ *Ivi*, pp. 156-7.

del tutto diverso, se dobbiamo chiamare 'Dio' l'uomo rivestito di quella strana coperta bianca, e così via"²⁶⁶.

Rimane pur vero, però, che la possibilità per l'uomo di parlare di Dio è legata al riconoscimento e all'accettazione dell'inesprimibile, che ne traccia, perciò, i possibili confini del discorso. 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"²⁶⁷.

Il silenzio su Dio non significa, perciò, negazione di Dio o segno di scarsa considerazione di ogni credenza religiosa. La dimensione del silenzio è essenziale e rimanda alla vita, là dove Dio acquista il suo vero significato. Una teologia, per quanto potrà far ricorso all'uso di *certe* parole e frasi non potrà mai spiegare nulla a proposito della realtà di Dio: il suo lessico sarà sempre necessariamente inadeguato, perché il suo è solo un andare a tentoni verso una realtà che rimane indicibile²⁶⁸. Su questo piano la lezione di Wittgenstein non è molto lontano da quelle correnti teologiche, che, di fronte al mistero cristiano, ritengono più consono alla natura stessa del mistero un atteggiamento di contemplazione adorante, piuttosto che un gran parlare.

Ma qui, più che riferirsi alternativamente a ciascuna delle due modalità espressive, ugualmente possibili, ma riduttive, se considerate singolarmente, si tratta di evidenziare come Wittgenstein, pur consapevole della difficoltà dell'impresa, non rinunci affatto a coniugare il tacere e il parlare a proposito di Dio. Al riguardo la sua posizione si esplicita, soprattutto, come un parlare sommesso, quasi timoroso, pieno di interrogativi e di dubbi, tanto che qualcuno ha potuto parlare, a torto, di una religiosità atea come della scelta di fondo del filosofo²⁶⁹.

Piuttosto, questo parlare di Wittgenstein è realmente un parlare sommesso, perché da parte del filosofo si è assunto il tacere come istanza fondamentale e come controllo di un parlare di senso in risposta all'invito espresso con grande suggestione nell'aforisma 7 del *Tractatus*.

Proprio a questo parlare sommesso si riferiva, forse, Wittgenstein, sul finire degli anni Quaranta, quando riconosceva la ristrettezza di spazio entro cui si doveva muovere il pensatore religioso. Realmente "il pensatore religioso è come un funambolo che cammina, si direbbe, quasi soltanto sull'aria. Il suo terreno è il più stretto che si possa immaginare, eppure rimane possibile camminarvi sopra davvero"²⁷⁰.

²⁶⁶ *Ivi.* p. 159 passim.

²⁶⁷ *Ivi.*, p. 40.

²⁶⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 155.

²⁶⁹ Cfr. A. Vasa, *L'ateismo religioso di L. Wittgenstein*, in *Esistenza mito ermeneutica*. Studi per E. Castelli, II, Cedam, Padova 1980, pp. 285-313.

²⁷⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 135.

3. La religione come etica e il linguaggio della religione.

Le riflessioni di Wittgenstein sulla religione ripropongono due problemi principali, ai quali, da parte del filosofo, si dà una diversa soluzione rispetto a quelle avanzate dai primi neoempiristi logici. Il primo problema riguarda la comprensione della religione; il secondo riguarda, invece, il linguaggio stesso della religione.

Da una parte, il filosofo risolve il problema della comprensione della natura della religione, assimilando la religione stessa all'etica, dopo aver stabilito tra etica e religione un rapporto come tra il tutto e la parte e aver considerato, poi, l'etica come la chiave interpretativa del *Tractatus*; l'altro riguarda, invece, il linguaggio stesso della religione, non più considerato come nonsenso, ma riconosciuto nella sua specificità. La religione nel suo rapportarsi all'etica diventa essa stessa la chiave interpretativa del *Tractatus*.

L'etica, prima di tutto, ha un suo significato particolare, certamente diverso rispetto alle proposizioni scientifiche. La religione è assimilata all'etica come tale. Secondo Wittgenstein l'etica "sorge dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore" e conseguentemente "non può essere una scienza"²⁷¹, d'altra parte "il significato ultimo della vita lo possiamo chiamare Dio"²⁷². Etica e religione hanno la stessa origine, ma non aggiungono nulla alla nostra conoscenza; sono solo un "documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente, afferma Wittgenstein, non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo"²⁷³. La religione, pertanto, in quanto atteggiamento nei confronti

²⁷¹ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , p. 18. Secondo la Anscombe la logica, l'etica e la religione sono per Wittgenstein i tre trascendentali: " Il mondo considerato non più per come stanno le cose, ma considerato *comunque* esse siano - visto come un tutto - è oggetto della logica; considerato come la mia vita, è oggetto dell'etica; considerato come oggetto di contemplazione, è oggetto dell'estetica: tutte queste, allora, sono 'trascendentali'"(cit. , p. 159).

²⁷² L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-16*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit. , p. 173.

²⁷³ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , p. 19.

della vita, è, in sostanza, soprattutto, etica ²⁷⁴. Come l'etica, anche la religione richiede lo stesso silenzio.

L'invito al silenzio, riferito al linguaggio religioso, assume un significato preciso, se collegato al senso del limite, che per Wittgenstein era tracciato solo dal linguaggio: "Il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso" ²⁷⁵. "Che so di Dio e del fine della vita?", si chiedeva Wittgenstein nei *Quaderni 1914-1916* e nella sua *Conferenza sull'etica* rispondeva affermando la sua incapacità di parlarne adeguatamente. E ad Engelmann scriveva: "Quando non ci si studia di esprimere l'inesprimibile, allora niente va perduto. Ma l'inesprimibile è - ineffabilmente - contenuto in ciò che è espresso" ²⁷⁶.

Nella *Conferenza sull'etica*, come del resto in altri testi, Wittgenstein ritorna di frequente sul rapporto che lega insieme tra loro etica e religione. Rimane, però, immutata nel tempo la sua più ferma convinzione che "le nostre parole usate come noi le usiamo nella scienza, sono strumenti capaci solo di contenere e di trasmettere senso e significato, senso e significato naturali" ²⁷⁷.

Pertanto, la religione, alla stessa stregua dell'etica, non può essere comunicata, perché le nostre parole possono comunicare solo fatti; mentre l'etica e la religione riguardano un campo dell'esperienza altro dal mondo dei fatti. A ben riflettere questa concezione non è nuova, perché è già sottostante al *Tractatus* e ai *Quaderni 1914-1916*. La novità riguarda l'approfondimento a cui il filosofo la sottopone, consentendogli di porre il problema dell'etica e della religione in chiave ermeneutica, oltre che descrittiva.

Punto di partenza del discorso di Wittgenstein, a questo proposito, è di chiarificare espressioni come 'bene assoluto', 'la via assolutamente giusta', 'valore assoluto', ecc. , che non sono descrivibili in termini fattuali, perché rimandano allo spazio delimitato dall'etica e dalla religione. Così "il *bene assoluto*, se è uno stato di cose descrivibili, sarebbe quello che chiunque, indipendentemente dai propri gusti e dalle proprie inclinazioni, dovrebbe *necessariamente* conseguire, o sentirsi colpevole per non conseguirlo" ²⁷⁸.

²⁷⁴ Da testimonianze dirette di amici e di allievi, sappiamo che Wittgenstein vedeva la vita come un dovere: "aveva, ricorda Malcolm, un severo senso del dovere. . . [ed] era portato dal suo stesso carattere e dalle sue esperienze a comprendere il concetto di un Dio che giudica e redime" (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 98).

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ P. Engelmann , *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 7.

²⁷⁷ L. Wittgenstein , *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , p. 11.

²⁷⁸ *Ivi*, pp. 11-2.

Pensare, perciò, di poter spiegare queste espressioni è soltanto una 'chimera', afferma Wittgenstein. Tuttavia, si può ugualmente tentare di descrivere il 'che cosa abbiamo in mente' e 'il che cosa cerchiamo di esprimere', quando nei nostri discorsi si usano espressioni di questo tipo. È in questa direzione che va lo sforzo di Wittgenstein.

Nasce proprio da qui il problema di cercare il significato specifico del linguaggio etico e del linguaggio religioso. A questo problema il filosofo austriaco dà una risposta nella *Conferenza sull'etica*, nella quale analizza questo tipo di linguaggio a diversi livelli, secondo un procedimento ermeneutico, passando in rassegna tutte le possibili soluzioni²⁷⁹. Le conclusioni raggiunte dal filosofo consentono di porre la questione del linguaggio etico-religioso in termini diversi rispetto al neoempirismo logico e rappresentano certamente un guadagno per la filosofia della religione contemporanea.

1. - A un primo livello di analisi, Wittgenstein vede l'uso di queste espressioni, riferendosi particolarmente alle proprie esperienze, come associato a quello di altre espressioni usate in presenza del sentimento della meraviglia per l'esistenza del mondo e del *sentirsi* assolutamente al sicuro. Ma si tratta, riconosce il filosofo, di espressioni senza senso, proprio perché "non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo non esistente"²⁸⁰.

La stessa considerazione può valere per l'altra espressione, considerato che "un certo caratteristico uso errato della nostra lingua percorre *tutte* le espressioni etiche e religiose"²⁸¹. È per questo che la fondazione del linguaggio etico e del linguaggio religioso deve essere ricercata per altra via.

2. - Ad un secondo livello di analisi, Wittgenstein considera le espressioni etiche e religiose, quanto all'uso che ne facciamo, come delle *similitudini* del linguaggio normale. "Sembra che tutti i termini religiosi, afferma il filosofo, in questo senso, siano usati come similitudini, o in modo allegorico, perché quando parliamo di Dio, che vede tutto, e quando ci inginocchiamo e lo preghiamo, tutte le nostre parole e le nostre azioni sembrano parti di una grande elaborata allegoria che rappresenta Dio come

²⁷⁹ Cfr. I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, cit., 195-201. Secondo Mancini, nella *Conferenza sull'etica* Wittgenstein "presenta una serie di ipotesi alternative (quattro) dove, pur non rinnegando nulla di quanto ha stabilito sul linguaggio normale, su ciò che si esprime attraverso il linguaggio, raggiunge risultati interessanti sull'esistenza di questo linguaggio diverso e sulla sua significatività paradossale. È un vero passaggio dall'analitica pura (il linguaggio lasciato a se stesso, anche se già compromesso dalla figura del fatto) all'ermeneutica del linguaggio (con in primo piano il riferimento alla paradossalità dei fatti)" (p. 196).

²⁸⁰ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit., p. 14.

²⁸¹ *Ivi*, pp. 14-5.

un essere umano che ha un grande potere, la cui grazia cerchiamo di cattivarci, ecc. , ecc.!" ²⁸².

Lo stesso valore allegorico potrebbe ritrovarsi nella descrizione di quelle esperienze di meraviglia per l'esistenza del mondo e del sentirsi sicuri, in quanto anche qui non si fa che parlare di Dio che ha creato il mondo, del nostro sentirci sicuri nelle sue mani e, infine, del nostro senso di colpa.

Wittgenstein, tuttavia, esclude che in tutti questi casi si possa trattare di vere e proprie similitudini, perché negli esempi riportati mancherebbe ciò che costituisce la similitudine e cioè l'essere similitudine per *qualcosa*. In realtà, "Se posso descrivere un fatto usando una similitudine, sostiene il filosofo, devo anche essere in grado di toglier via questa e di descriverlo senza di essa. Ora nel nostro caso, se cerchiamo di eliminare la similitudine e di asserire semplicemente i fatti che vi stanno dietro, troviamo che questi fatti non ci sono. Così, quanto sembrava dapprima una similitudine, appare come un puro nonsenso" ²⁸³. Anche il ricorrere alla similitudine per spiegarne il senso non risolve affatto il problema delle affermazioni etico-religiose.

3. - Ma pur non riconoscendo a queste tre esperienze il valore di similitudine, Wittgenstein avverte che esse sembrano ugualmente possedere "in un certo senso, un valore intrinseco, assoluto", qualcosa cioè di soprannaturale che non può essere descritto, così come si verifica per il miracolo che cessa di essere tale se guardato scientificamente. Tutte queste esperienze rimandano, perciò, a dei fatti che hanno del paradossale. "È un paradosso che una esperienza, un fatto, sembri avere un valore soprannaturale" ²⁸⁴.

Così, l'esperienza iniziale di meraviglia per l'esistenza del mondo è l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo. Conseguentemente "l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso". Le difficoltà che presenta il miracolo non sono ignorate, tuttavia, il filosofo ritiene che "trasferendo l'espressione del miracoloso da una espressione *per mezzo del* linguaggio alla espressione *per l'esistenza del* linguaggio, [. . . dice] solo, di nuovo, che non possiamo esprimere ciò che vogliamo esprimere e che tutto ciò che diciamo sul miracoloso assoluto rimane privo di senso" ²⁸⁵.

²⁸² *Ivi*, p. 15

²⁸³ *Ivi*, pp. 15-16.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 17.

4. - Da questi diversi livelli di analisi, Wittgenstein trae la conclusione che le espressioni etiche e religiose hanno come loro peculiarità proprio quella di essere nonsense, anche se in maniera particolare. "Queste espressioni prive di senso, egli afferma, erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare". Con tali espressioni si cerca "*di andare al di là del mondo*, ossia al di là del linguaggio significante", avventandosi disperatamente contro i limiti del linguaggio. Si tratta sempre di un "avventarsi contro le pareti della nostra gabbia"²⁸⁶.

Riconoscendo questo carattere paradossale proprio del linguaggio etico - religioso, il filosofo vuole affermare che l'etica e la religione hanno uno specifico statuto logico, certamente diverso rispetto ad altri ambiti del sapere. Né l'etica, né la religione possono essere scienza; esse sorgono "dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore" e sono solo, come ripete di frequente Wittgenstein, il "documento di una tendenza nell'animo umano"²⁸⁷.

Da qui quell'atteggiamento di grande rispetto di Wittgenstein verso qualsiasi forma di religione, pur nella ricerca più critica dei suoi fondamenti e delle sue motivazioni.

5. - La definizione dell'etica e della religione come di un 'documento di una tendenza nell'animo umano' ritorna più volte nell'opera di Wittgenstein. Sviluppando idee espresse nella sua *Conferenza sull'etica*, in un appunto di conversazione sulla religione, ripreso da Waismann, Wittgenstein poteva sostenere che non era importante che le parole della religione fossero "vere o false o insensate"²⁸⁸.

La religione, di cui egli parla, è una religione dell'ineffabile. "I discorsi della religione, egli afferma, non sono neppure similitudini, altrimenti si dovrebbe poterlo dire anche in prosa. Avventarsi contro i limiti del linguaggio? Ma il linguaggio non è certo una gabbia". Rimane, però, immutato l'atteggiamento di rispetto: "Posso dire soltanto che non ironizzo su questa tendenza dell'uomo; mi levo il cappello. E a questo proposito è essenziale che non si tratta di una descrizione sociologica, ma che io parlo *di me stesso*".

Il problema del linguaggio religioso assume ora un'altra dimensione: "I fatti per me non hanno importanza. Ma a me sta a cuore quel che intendono gli uomini quando dicono che '*il mondo c'è*'"²⁸⁹. Affermare che il 'mondo c'è' significa riconoscere come un tutt'uno il mondo delimitato dall'etica e dalla religione. Nella stessa conversazione con Waismann,

²⁸⁶ *Ivi*, pp. 18 passim.

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 18-9 passim.

²⁸⁸ F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, cit., p. 107.

²⁸⁹ *Ibidem*.

Wittgenstein aveva detto che era Dio stesso a fondare il Bene: " Se c'è una proposizione che esprime quel che voglio dire è la seguente: Bene è quel che Dio comanda", perché "la natura del Bene non ha nulla a che fare con i fatti e quindi non può essere spiegata da nessuna proposizione" ²⁹⁰. Né l'etica, né la religione hanno bisogno dei fatti, a cui fare riferimento.

4. La teologia come grammatica.

La comprensione del linguaggio religioso può risultare alla fine più profonda non appena si applicano alla teologia quelle soluzioni (il concetto di gioco linguistico, l'uso come criterio di senso) che Wittgenstein elabora nelle *Ricerche filosofiche*. Si tratta di soluzioni correlative al modo come egli intende la filosofia, dopo il superamento del *Tractatus*. Ora "Ogni spiegazione deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici; ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo". Wittgenstein ritiene necessario condurre una "battaglia contro l'incatenamento del nostro intelletto" ²⁹¹.

Questo il nuovo compito della filosofia, riportare cioè le parole da un uso metafisico al loro uso effettivo ²⁹². Ciononostante "I problemi che sorgono a causa di un fraintendimento delle forme linguistiche hanno il carattere della *profondità*. Sono inquietudini profonde; sono radicate così profondamente in noi, come le forme del nostro linguaggio; e il loro significato è tanto grande quanto l'importanza del nostro linguaggio" ²⁹³.

Questo nuovo approccio al problema del linguaggio si compendia nella considerazione di ogni linguaggio come un 'giuoco linguistico'. La nozione di 'giuoco linguistico', appena accennata in altre opere, trova nelle *Ricerche filosofiche* largo uso ed è funzionale ai nuovi problemi che il filosofo intende affrontare. Wittgenstein non è affatto preoccupato delle

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 105 passim.

²⁹¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. , I, § 109 passim.

²⁹² Cfr. *Ivi*, I, § 116. 124.

²⁹³ *Ivi*, I, § 111.

conseguenze che una tale nozione può comportare nella considerazione del linguaggio. Se distrugge qualcosa, distrugge soltanto "edifici di cartapesta e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano"²⁹⁴.

In questo contesto, il filosofo parla della teologia come di una grammatica, la grammatica del linguaggio religioso²⁹⁵. "Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica (Teologia come grammatica)", afferma Wittgenstein volendo dire che la teologia deve coniugare l'esperienza religiosa con un certo linguaggio, stabilendo, cioè, delle regole tali che possano governare l'uso dei termini religiosi nel linguaggio. Come la grammatica prescrive delle regole per l'articolazione del senso nell'ambito di un determinato giuoco linguistico, così la teologia svolge la stessa funzione nell'ambito delle affermazioni religiose. Spiegare una parola dopo l'altra può non significare nulla, perché "Come una parola è intesa non lo dicono le parole soltanto (teologia)"²⁹⁶.

Un testo di Wittgenstein, scritto negli anni '32-35, chiarisce questo assunto. "Lutero disse che la teologia è la grammatica della parola 'Dio'. Intendo questa affermazione nel senso che un'indagine della parola sarebbe un'indagine grammaticale. Ad esempio alcuni potrebbero discutere sul numero delle braccia di Dio, e un altro potrebbe intervenire negando che sia possibile parlare delle braccia di Dio. Questo getterebbe luce sull'uso della parola. Anche il ridicolo e il blasfemo mostrano la grammatica della parola"²⁹⁷.

Come grammatica la teologia è la descrizione accurata e paziente dei tanti modi in cui l'uomo parla di Dio. Non esiste altra alternativa che rivolgere la propria attenzione ai tanti segni, di cui è intessuta l'esistenza dell'uomo, che rimandano a Dio. Perciò "solo prestando attenzione a quel che diciamo di Dio (a quel che se ne è detto per molte generazioni), e al modo in cui il nostro discorso su Dio è legato, a quanto diciamo e facciamo in innumerevoli altre occasioni, che possiamo avere l'opportunità di capire cosa intendiamo quando parliamo di Dio"²⁹⁸.

Il linguaggio religioso, in questo senso, è espressione del credere²⁹⁹ e dello sperare dell'uomo. "A questo punto, osserva il filosofo, è facile

²⁹⁴ *Ivi*, I, § 118.

²⁹⁵ Cfr. H. R. Bell, *Theology as grammar: uses of linguistic philosophy for the study of theology with special reference to Wittgenstein*, Yale University Press, New Haven 1968.

²⁹⁶ L. Wittgenstein, *Zettel*, cit., § 144. Su questa affermazione di Wittgenstein cfr. P. L. Holmer, *The Grammar of Faith*, S. Francisco 1978, p. 143. 44; A. Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God*, Epworth Press, London 1977, p. 55.

²⁹⁷ G.E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-35*, cit., p.32.

²⁹⁸ F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit., p. 239.

²⁹⁹

Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, 574.

cacciarsi in quel vicolo cieco del filosofare, in cui si crede che la difficoltà del compito consista nel dover descrivere fenomeni difficili da affermare, l'esperienza presente che guizza via rapida, o altre cose del genere. Dove il linguaggio ci appare troppo rozzo, e ci sembra che non abbiamo da fare coi fenomeni di cui parliamo quotidianamente, ma con fenomeni che facilmente dileguano, e che, nel loro apparire e sparire, producono quegli altri, come effetto medio"³⁰⁰.

Un testo della seconda parte delle *Ricerche* definisce la legittimità della funzione descrittiva della religione. "La religione insegna che l'anima può sussistere quando il corpo si è dissolto. Comprendo quello che insegna? - Naturalmente lo comprendo - e posso immaginare cose diverse, al proposito. Si sono anche dipinti quadri che rappresentano queste cose. E perché un quadro del genere dovrebbe essere soltanto una riproduzione imperfetta del pensiero espresso in parole? Perché non dovrebbe rendere il medesimo servizio che rende la dottrina espressa in parole? E ciò che importa è proprio il servizio che esso rende"³⁰¹. Ma per questo, come è ovvio, è necessario esplorare l'immagine che presenta il linguaggio. "In primo luogo, afferma Wittgenstein, il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di quest'immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica; allude già ad un impegno determinato. Così si beffa di noi"³⁰².

Relativamente al significato delle affermazioni religiose, Wittgenstein fornisce un valido criterio per meglio determinarlo. Il criterio, però, è solo indiretto e lo si può far derivare, seguendo le indicazioni date da Sperna-Weiland³⁰³ circa la possibile relazione tra gioco linguistico e teologia, da una attenta considerazione dei paragrafi 66-71 delle *Ricerche filosofiche*, dove il filosofo approfondisce la nozione di gioco linguistico.

Nel paragrafo 66 delle *Ricerche* Wittgenstein confronta tra loro i diversi giochi (giochi da scacchiera, giochi di carte, giochi di palla, ecc.) ed afferma di non trovare tra loro una essenza comune. Il suo sforzo è di vedere "se ci sia qualcosa di comune a tutti", ma la sua conclusione è negativa. "Vediamo, egli scrive, una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Sono somiglianze in grande e in

³⁰⁰ *Ivi*, I, § 436.

³⁰¹ *Ivi*, II, § IV.

³⁰² *Ivi*, II, § VII.

³⁰³ Cfr. J. Sperna-Weiland, *Émancipation et religion*, in *L'ermeneutica della filosofia della religione*, a cura di E. Castelli, Cedam, Padova 1977, pp. 337-56; cfr. anche N. Lash, *How large is a 'Language game'?*, in "Theology", 87(1984), pp. 19-28.

piccolo"³⁰⁴. Ora, proprio un tipo di analisi come questo permette di chiarire il senso delle affermazioni religiose.

1. - Prima di tutto, i giochi non hanno tra loro una essenza comune, tanto da poter affermare che ciascun gioco ne sarebbe una manifestazione. I giochi sono assai diversi e non è consentito poterli accostare l'uno all'altro. Al più Wittgenstein riconosce tra questi giochi diversi solo una 'somiglianza di famiglia'³⁰⁵.

2. - Se tra i vari giochi esiste solo una 'somiglianza di famiglia', non è possibile determinare con precisione i limiti della nozione di gioco. Si può solo tracciare dei limiti arbitrari per intendere ciò che può essere considerato gioco e ciò che gioco non è. I limiti stessi sono necessariamente vaghi e difficilmente percepibili. "Infatti, in che modo si delimita il concetto di gioco? Che cosa è ancora un gioco e che cosa non lo è più. Puoi indicare i confini? No. Puoi tracciarne qualcuno, perché non ce ne sono di già tracciati"³⁰⁶.

3. - Anche se non è possibile determinare con precisione la nozione di gioco, si è consapevoli, comunque, quando si ha a che fare, o non si ha a che fare, con un gioco. Si può, per esempio, come afferma Wittgenstein, riconoscere il suono di un clarinetto, anche se non si è in grado di definire il suono stesso. In molti casi gli esempi di giochi possono sostituire la definizione stessa di gioco. "Come faremo allora a spiegare a qualcuno che cos'è un gioco?. Io credo che gli descriveremo alcuni giochi, e poi potremmo aggiungere: << questa, e simili cose, si chiamano 'giochi' >>. E noi stessi, ne sappiamo di più? Forse soltanto all'altro non siamo in grado di dire esattamente che cos'è un gioco? - Ma questa non è ignoranza"³⁰⁷. La verità, come afferma il filosofo, è che il "concetto di 'gioco' è un concetto dai contorni sfumato"³⁰⁸.

4. - La nozione di gioco, tuttavia, può essere usata, secondo il filosofo, per descrivere determinate esperienze. " Che cosa vuol dire: sapete che cos'è un gioco? Che cosa vuol dire saperlo e non essere in grado di dirlo? Questo sapere è in qualche modo equivalente a una definizione non formulata? Di modo che, se venisse formulata, potrei riconoscere in essa l'espressione del mio sapere? Il mio sapere, il mio concetto di giuoco, non

³⁰⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit. , I, § 66 passim.

³⁰⁵ Cfr. *Ivi*, I, § 67. Sulle 'somiglianze di famiglia' delle diverse religioni cfr. N. Smart, *Philosophers and Religious Truth*, The Macmillan Company, New York 1970, p. 123 e sgg.

³⁰⁶ *Ivi*, I, § 68.

³⁰⁷ *Ivi*, I, § 69.

³⁰⁸ *Ivi*, I, § 71.

è completamente espresso nelle spiegazioni che io potrei dare? Cioè, nel fatto che descrivo esempi di giuochi di tipi differenti; faccio vedere come sia possibile costruire per analogia ogni sorta di altri giuochi possibili; dico che la tal cosa difficilmente si potrebbe chiamare giuoco, e molte altre cose del genere"³⁰⁹.

Queste conclusioni, relative alla caratterizzazione della nozione di gioco linguistico, possono essere riferite anche alla religione. Tenendo presente la relazione che vi si stabilisce, diventa, perciò, legittimo fare delle osservazioni in ordine alla natura delle affermazioni religiose:

- le religioni, come i giochi linguistici, o in quanto giochi linguistici, non hanno né possono avere alcuna essenza comune. Tra loro è possibile solo riscontrare delle 'somiglianze di famiglia'. Queste 'somiglianze' si ritrovano fra tutte le religioni ed è attraverso di loro che si può distinguere una religione dall'altra e una religione da una non-religione;

- proprio per questo non è possibile tracciare con precisione i limiti di una nozione di religione. Qualora questo fosse possibile, i limiti, in ogni caso, sarebbero molto vaghi e difficilmente percepibili ed avrebbero anche il carattere di arbitrarietà;

- pur non potendosi dare, per questi motivi, una definizione soddisfacente della religione, non essendo possibile riconoscere una essenza comune a tutte le religioni, si potrebbe, tuttavia, raggiungere una nozione approssimativa di ciò che la religione è, fornendo, a questo proposito, degli esempi specifici;

- facendo ricorso alla terminologia di Wittgenstein si potrebbe anche dire che per giungere ad una nozione corretta della religione sarebbe necessario guardare determinate esperienze significative in un certo modo.

Per questa ultima via, come è evidente, si finirebbe per tornare all'invito al silenzio, ad una affermazione negativa di Dio, come la conclusione del *Tractatus* lasciava intendere, e, forse, in definitiva, ad una credenza religiosa più profonda. Ma, in ogni caso, la caratterizzazione della religione come un 'gioco linguistico' rappresenta un significativo passo in avanti, in ordine al riconoscimento della natura della religione stessa, con la netta distinzione tra la religione e la sua grammatica. A questo si riferiva Hudson, quando scriveva che "Essere un credente religioso, qualsiasi cosa possa ciò voler dire, equivale a partecipare ad un gioco di lingua o universo di discorso. Se la credenza in questione è teistica, questo implicherà il parlare su o a Dio e il prendere parte ad

³⁰⁹ *Ivi*, I, § 75.

esperienze ad attività connesse con tale discorso, attività ed esperienze che caratterizzano la forma di vita teistica. La teologia sta alla credenza religiosa, così intesa, come una grammatica sta ad un linguaggio. La grammatica di ogni linguaggio ne rivela la struttura logica: Un linguaggio e la sua grammatica non potrebbero esistere indipendentemente l'uno dall'altra, ma elaborare, o apprendere la grammatica è distinto dall'usare il linguaggio. Se non esistesse la credenza religiosa, non ci sarebbe alcun argomento in teologia, ma le due cose non sono identiche. La grammatica deve mostrarci che cosa avrebbe o non avrebbe senso dire in un linguaggio: la teologia deve mostrarci che cosa ha o non ha senso dire in religione" ³¹⁰.

Da questo punto di vista, il teologo è, dunque, un 'grammatico' della religione e del suo linguaggio. Ma è assai evidente che essere un buon grammatico del linguaggio implica capire il linguaggio stesso. D'altra parte, capire un linguaggio significa vivere una determinata forma di vita. Capire il linguaggio religioso significa, in particolare, vivere quella determinata 'forma di vita', che, secondo Wittgenstein, è la religione. Non si dà un linguaggio indipendentemente da una 'forma di vita'.

A questo, forse, si riferiva Wittgenstein. quando nelle *Ricerche* si chiedeva ancora il senso di una espressione come 'io credo', che ha una chiara valenza di tipo religioso. L'espressione "Io credo. . .", affermava il filosofo, illumina il mio stato. Da questa espressione si possono trarre conclusioni riguardanti il mio comportamento. Dunque qui c'è una somiglianza con le espressioni dei moti dell'anima, dell'umore, ecc.". E, ancora, "Io la penso così: il credere è uno stato dell'anima. Ha una durata; e tale durata è indipendente, per esempio, dalla durata della sua espressione in una proposizione. Dunque è un tipo di disposizione di colui che crede. Me la rivelano, nell'altro, il suo comportamento, le sue parole. E precisamente, sia l'espressione 'Io credo' sia la sua semplice asserzione" ³¹¹. Più difficile per l'individuo riconoscere la propria disposizione: "Qui dovrei poter prestare attenzione a me stesso, come fanno gli altri: stare a sentire le mie parole, essere in grado di trarre conclusioni da esse" ³¹².

La parola 'credere', in definitiva, ha una sua grammatica specifica. "Tu non supponi uno stato di cose che, per così dire, sta davanti ai tuoi occhi in un'immagine non ambigua, così che puoi aggiungere a quest'ipotesi un'asserzione diversa da quella ordinaria. - Se l'impiego di 'credere' non ti fosse già familiare non sapresti affatto che cosa assumi qui (cioè, per esempio, che cosa segua da una asserzione del genere)" ³¹³.

³¹⁰ W. D. Hudson, *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of Philosophy upon Religious Belief*, in *Talk of God*, Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. II, 1967-68, London 1969, p. 59.

³¹¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. , II, § X, passim.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*.

Sul tema della credenza la riflessione di Wittgenstein continuerà sempre, fino al termine della sua vita. Da qui bisognerà ripartire per comprendere meglio lo statuto della religione e il suo linguaggio. “La credenza religiosa, - in definitiva - , non si fonda sull’esperienza allo stesso modo di un’ipotesi empirica, nel senso che non può essere capace di maggiore o minore probabilità, né d’altra parte può essere interpretata come una congettura o come l’espressione di un atteggiamento. Essa regola l’intera vita. Se sorge la questione dell’esistenza di Dio, essa svolge un ruolo del tutto diverso da quella dell’esistenza di una persona o oggetto qualsiasi”³¹⁴.

5. La logica della testimonianza.

Le affermazioni dell’etica e della religione non hanno prove di alcun genere da esibire, non hanno cioè né possono avere una loro giustificazione interna. I diversi tentativi, fatti a più riprese da Wittgenstein nella *Conferenza sull’etica* e in altri scritti, di riconoscere ad esse una logica particolare, proponendosi di considerare queste affermazioni come simili alle espressioni che si usano per esprimere senso di meraviglia per l’esistenza del mondo o un senso di dipendenza o, ancora, come metafore o delle vere e proprie similitudini, non sono da considerarsi riusciti. Il loro significato sta certamente oltre e non si dà all’uomo nell’immediatezza di una espressione empirica .

In realtà, è lo stesso Wittgenstein a non accettare una qualsiasi fondazione delle affermazioni etico-religiose : egli con il suo tentativo si limita solo a mostrare come qualsiasi argomento utilizzato a questo scopo non risolve affatto la questione e sia destinato al fallimento. Egli può solo attestare che, parlando di etica e di religione, si tratti, comunque, di un "documento di una tendenza nell’animo umano" ³¹⁵ del quale non si può non avere rispetto.

A questo primo livello di analisi la conclusione di Wittgenstein non è poi tanto difforme rispetto alle prime posizioni in merito avanzate dai membri del Circolo di Vienna, soprattutto da Carnap, che di questo movimento ne rappresentava l’ala più radicale. Qui c’è solo un maggiore

³¹⁴M. Micheletti, *Interpretazione empiristica della credenza religiosa e “fideismo wittgensteiniano”*, in F. Bazzani e L. Rustichelli (a cura di), *La filosofia contemporanea di fronte all’esperienza religiosa*, Pratiche Editrice, Parma 1988, p.174.

³¹⁵

L. Wittgenstein, *Conferenza sull’etica*, cit. , pp. 18-9.

rispetto, dato che l'etica e la religione sono considerate pur sempre un documento dello spirito umano, con il quale bisognerà pur fare i conti. Di più nella posizione wittgensteiniana sono presenti due aspetti che non mancheranno di consentire l'apertura di una diversa considerazione del problema del linguaggio etico-religioso nell'ambito degli ulteriori sviluppi della filosofia analitica. Nei nuovi studi il richiamo a Wittgenstein diventa ineliminabile; dopo tutto la maturazione di idee più comprensive del fenomeno religioso passa necessariamente attraverso la ripresa di tematiche wittgensteiniane.

Da una parte, Wittgenstein non rinuncia al 'mistico', che non può essere, quindi, considerato un incidente di percorso del *Tractatus*; dall'altra l'individuazione dell'uso come criterio di significanza non può non essere riferito anche all'ambito dell'etica e della religione. Se a questi elementi si aggiunge anche la nozione di 'gioco linguistico' si comprende come il problema delle affermazioni etiche e religiose si debba porre in maniera decisamente diversa. I filosofi credenti della *Oxford-Cambridge Philosophy* hanno saputo portare avanti questo discorso, accettandone tutte le conseguenze.

Il riconoscimento del 'mistico' introduce un motivo che, in definitiva, attesta l'esistenza nel discorso e, correlativamente, nel mondo dei fatti, di un piano di realtà di cui se ne attesta l'esistenza, senza, però, essere in grado di qualificarlo ulteriormente. Questo piano, comunque, è certo più importante rispetto allo stesso mondo dei fatti. Di fronte a questo c'è solo il silenzio. Certo il 'mistico', in quanto tale, non è Dio, essere trascendente; potrebbe essere, a voler leggere attentamente i suggerimenti di Wittgenstein, l'etica in generale e, conseguentemente la stessa religione. Piuttosto l'identificazione del 'mistico' con l'etica e la religione lascia supporre che l'etica e la religione siano assunte e riconosciute da Wittgenstein sulla base del particolare uso che ne fanno gli uomini, di volta in volta, nei diversi contesti della loro esperienza.

Ecco perché "il significato delle espressioni religiose e teologiche non si può spiegare per mezzo del solo linguaggio, come insieme di meri segni, né appellandosi a stati e processi psichici interni, ma in riferimento alla forma di vita in cui quelle espressioni hanno la loro dimora e quindi alle regole che ne governano l'uso nel linguaggio"³¹⁶.

Solo la logica della testimonianza diventa risolutiva, perché "soltanto nel fluire del pensiero e della vita le parole hanno significato"³¹⁷. E questo vale, soprattutto, per quelle credenze, come quelle etiche e religiose, che non hanno dietro di sé fatti empirici a cui riferirsi. La verifica per loro è successiva, perché è nel mezzo dell'azione.

³¹⁶ M. Micheletti, *Interpretazione empiristica della credenza religiosa e "fideismo wittgensteiniano"*, cit., p. 173.

³¹⁷ L. Wittgenstein, *Zettel*, cit., § 173.

IV

UN APPRODO NELL'INDICIBILE

Quando Wittgenstein parlava di religione, il contrasto tra la sua posizione e quella di Schlick diventava straordinariamente evidente: naturalmente erano d'accordo entrambi sul fatto che le dottrine religiose nelle loro varie forme non avessero un contenuto teoretico, ma Wittgenstein rifiutava la concezione di Schlick che la religione appartenesse alla fase infantile dell'umanità e che tendesse a scomparire lentamente nel corso dello sviluppo culturale.

(R. Carnap, *Autobiografia intellettuale*)

L'intera esistenza di Wittgenstein si caratterizza e si comprende come una lunga ricerca dell'indicibile, come un camminare incerto e faticoso verso Dio, tra rifiuti e dubbi, ripensamenti e incertezze, nostalgia e desiderio. Le certezze di tipo religioso in suo possesso non erano molte e non tutte erano irrefutabili. Trovare quel posto sicuro, pieno di colori, come immaginava potesse essere la vita e la stessa religione, e lì rimanere

attestato , era quanto il filosofo aveva desiderato di raggiungere per tutta una vita. Ma a Wittgenstein non fu dato di realizzare pienamente questo suo desiderio ³¹⁸. Perché il confine che poteva condurre il filosofo a trovare Dio veniva spostato sempre più in là e la sua stessa esistenza si concluse nel mezzo di questa ricerca. Dio rimase sul limitare dell'orizzonte, quasi a portata di mano, ma l'incontro risolutivo gli fu negato.

All'approdo definitivo di una fede religiosa il filosofo, forse, non arrivò mai, perché "La sua vita fu un continuo viaggio, e la forza motrice dentro di lui era il dubbio" ³¹⁹. L'Indicibile rimane, dunque, una presenza che, posta come a conclusione del *Tractatus*, attraversa tutta la sua opera e rimarrà sempre un punto fisso di riferimento al quale il filosofo non rinuncerà mai. È, del resto, questo indicibile la cifra segreta del *Tractatus* e, in definitiva, l'orizzonte di senso di tutta un'esistenza. Rendere questo indicibile dicibile costituisce l'avventura umana, oltre che intellettuale, di Wittgenstein. Dove la ricerca alla fine abbia portato il filosofo non lo sappiamo con certezza: lui stesso conserva un grande pudore al riguardo, quasi avesse paura di manifestare una parte intima del suo essere, e in merito le testimonianze di quanti lo conobbero sono assai discordanti.

Talvolta, così sembra di capire, il filosofo afferma di aver raggiunto Dio in una fede alla Pascal e alla Kierkegaard ³²⁰ e da alcuni testi è possibile confermare questa impressione; altre volte il filosofo afferma chiaramente di non poter credere e ne sottolinea le ragioni. Tra queste due affermazioni così contrastanti si estende poi una vasta zona d'ombra, nella quale confluiscono i ricordi della sua educazione religiosa, i dubbi di fede dell'età giovanile, talune riserve su singoli aspetti della religione cristiana, l'interrogativo religioso dell'età più matura e, ancora, slanci, nostalgie, speranze, la parte più segreta e più intima del filosofo, che riemerge di continuo nelle sue parole e nei suoi scritti. È tutto quel vasto mondo privato di Wittgenstein che vive in parte nei *Diari segreti*, nei testi cifrati dei *Pensieri diversi*, in appunti ancora manoscritti e nelle conversazioni con Drury.

Illuminare questa zona d'ombra, riportare alla luce questi percorsi a volte solo accennati significa, in definitiva, poter delineare l'immagine della religione che Wittgenstein si è andato costruendo negli anni. Non sempre le conclusioni wittgensteiniane potranno essere accettate dal credente, ma costituiscono comunque una significativa testimonianza di grande valore, con la quale il pensiero religioso post-wittgensteiniano deve

318

In un appunto del 1947 Wittgenstein scriverà: "La saggezza è grigia. Ma la vita e la religione sono piene di colori" (*Pensieri diversi*, cit. , p. 117).

³¹⁹ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, cit. , p. 59.

³²⁰ *Ivi* , p. 60.

fare i conti. Di più, con esse si rende possibile una chiarificazione di aspetti decisivi di ogni credenza religiosa. Il problema, allora, così come è posto da Wittgenstein, non è di rifiutare semplicemente le affermazioni religiose, ma di riconsiderarle nel loro significato, nell'uso proprio che ne fanno i credenti. Perché è proprio l'uso il criterio di verifica di ogni affermazione religiosa.

Una lettura di Wittgenstein in questi termini apre al credente una comprensione diversa, e certamente più profonda, del suo credo religioso, a prescindere dalla particolare posizione di tipo personale assunta dal filosofo in materia e dalla valutazione che se ne può dare. Come giustamente scrive Gellner, "Distruggendo la filosofia, Wittgenstein ha fatto posto per la fede [. . .] ; i credenti religiosi possono trovare nel wittgensteinismo non soltanto un meccanismo per eliminare la critica filosofica, ma possono anche trovare una conferma positiva della loro fede" ³²¹.

Si tratta, senza dubbio, di un cambiamento di prospettiva a cui Wittgenstein era giunto, soprattutto, a partire dagli anni trenta, dopo il lungo e doloroso travaglio degli anni venti. Con il superamento dei residui empiristici del *Tractatus* e dopo aver scoperto che la connessione tra una parola e il suo significato non era da rintracciare in una teoria, ma nell'uso di quella parola e che la connessione tra regola e sua applicazione, tra parola e atto, non richiedeva un'altra regola, Wittgenstein poteva assumere una diversa posizione. Ora, in definitiva, la connessione tra una parola e il suo significato doveva essere soltanto *vista*: "L'essenziale è *vedere*: non abbiamo un sistema finché non lo vediamo" ³²².

Si tratta qui di un passaggio significativo in ordine alla maturazione della problematica wittgensteiniana. Ma non c'è da parte di Wittgenstein, a questo proposito, come ingiustamente ritenne Russell, "una forma di rifiuto del pensiero rigoroso, un abbandono del tentativo di comprendere, bensì un diverso modo di comprendere, o una diversa concezione di ciò che si deve comprendere: una concezione che, come quella di Splengler e di Goethe, sottolinea l'importanza e anzi la necessità di quella << comprensione che consiste nel vedere le connessioni >>" ³²³.

La religione, di cui Wittgenstein si fa portavoce e interprete, è, soprattutto, testimonianza, impegno di vita ed ha a che fare con la *visione*: affermare Dio potrebbe non significare nulla, perché non ci sono prove scientifiche a cui fare ricorso, ma una vita credente, fatta di scelte libere e consapevoli, è essa stessa una prova irrefutabile di Dio. Non si afferma Dio, ma lo si vede nella vita dei credenti. La fede, dopo tutto, è una

³²¹ Cit. in W. W. Bartley III, *Wittgenstein maestro elementare*, cit. , p. 182.

³²² F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui commentati da Friederich Waismann*, cit. , p. 112.

³²³ R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 306.

passione, un appassionato decidersi per Dio, come il filosofo stesso più volte ha affermato, e come tale non ha bisogno di parole e di teorie, ma solo di essere vissuta.

1. Credenza religiosa e senso della vita

Già al tempo della lunga gestazione del *Tractatus*, Wittgenstein associava il problema della credenza religiosa alla questione del senso della vita ed era impegnato a trovare delle soluzioni in tal senso, senza, tuttavia, riuscire ad approdare ad alcun risultato concreto. Così in un appunto dei *Quaderni 1914-1916*, datato 8. 7. 1916, egli poteva scrivere: "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"³²⁴. Ed è proprio questo senso della vita che può essere chiamato Dio: "Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio" e, ancora, "Pregare è pensare al senso della vita"³²⁵.

Negli stessi anni Wittgenstein consegnava nelle pagine dei *Diari segreti* lo stesso messaggio, anche se in termini più accorati e, a tratti, disperati : ora era lo stesso filosofo che cercava il senso della vita, ma non in astratto, ma sul piano personale, come senso da dare alla propria vita, in un contesto così drammatico, come quello della guerra, nel quale si trovava a vivere. E la ricerca di un senso della vita, era questa la convinzione del filosofo, poteva essere dato solo da una risposta soddisfacente alla riproposizione dell'interrogativo religioso. Solo una fede religiosa poteva dare un senso alla vita .

Dalle annotazioni dei *Diari segreti* esce un'immagine diversa di Wittgenstein: il ritratto sofferto di un uomo, ancorato a una visione cristiana della vita , che prega e invoca Dio, chiamandolo a testimone del suo sforzo di essere se stesso in un'impresa così difficile, quasi disperata. La paura di morire, con la quale per altro Wittgenstein conviveva quotidianamente in quei tempi di guerra, non può spiegare del tutto questo continuo ricorso a Dio da parte del filosofo, che affiora in ogni pagina. Solo l'invocazione a Dio sembra acquietare il filosofo.

³²⁴ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-16*, in *Tractatus logico-philosophicus*, cit. , p. 174.

³²⁵ Ivi, p. 173 passim.

L'invocazione, però, non scompare del tutto nel corso degli anni successivi, perché rimane come risorsa ultima, che si ripresenta, comunque, quando maggiore è il bisogno di raggiungere una pace interiore, altrimenti negata. Già nello stesso *Tractatus*, la cui stesura definitiva risale agli anni della guerra in concomitanza con le annotazioni dei *Diari*, il riferimento a Dio è quanto mai esplicito, almeno in quattro testi, nei quali, in particolare, ricorre in termine Dio ³²⁶.

A Dio, certamente, Wittgenstein intendeva riferirsi quando scriveva che: "Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e 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" (6. 41).

Le indicazioni date nei *Quaderni* sembrano, tuttavia, condurre ad una concezione, quasi panteistica, della divinità, divergente rispetto a quella, là dove Dio è identificato con il mondo dei fatti. L'affermazione dei *Quaderni*: "Come le cose tutte stanno, è Dio. Dio è, come tutte le cose stanno", ³²⁷ sembra, infatti, in contraddizione con quanto si afferma nell'aforisma 6. 432 del *Tractatus*, dove si nega che Dio possa rivelarsi nel mondo: "Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela sé nel mondo". Ma non di contraddizioni si tratta, quanto piuttosto di approfondimenti e di chiarificazioni di concetti. In definitiva, Dio sarebbe qui considerato come 'ciò che è più alto' e come tale non potrebbe rivelarsi nel mondo. Il potere creativo di Dio non sarebbe, però, illimitato; perché nulla potrebbe creare Dio contro le leggi della logica. "Si diceva una volta, - afferma Wittgenstein -, che Dio può creare tutto, ma nulla che sia contro le leggi della logica. - D'un mondo 'illogico' non potremmo infatti *dire* come parrebbe"(3. 031).

Insoddisfatto dei risultati raggiunti nella sua ricerca, più volte Wittgenstein ritorna su questi e altri concetti simili e arriva a formulare ulteriormente ciò che egli intendeva per credenza religiosa: un atteggiamento dell'uomo che cerca delle risposte nell'ambito del mondo dei fatti e non trovandole trova una via d'uscita nel 'mistico'. Il 'mistico' delinea sì i confini di un mondo come di un *tutto limitato*, ma *mostra* anche l'ineffabile, sapendo che può solo mostrarlo, non dirlo. Su questo asse il filosofo costruisce il suo discorso sul religioso, in una ricerca che lo accompagnerà fino agli ultimi giorni della sua vita, come testimoniano le ultime riflessioni contenute nei *Pensieri diversi*.

³²⁶ Cfr. C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.) 1991, p. 91 e sgg.

³²⁷ Ivi, p. 180.

Il senso di meraviglia per l'esistenza del mondo e il senso di dipendenza che l'uomo avverte di fronte ad una volontà non sua sono, secondo il filosofo, le due esperienze fondamentali che possono condurre l'uomo ad una credenza di tipo religioso. Perché oltre il mondo dei fatti c'è il 'mistico'. "Noi sentiamo, egli scrive, 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"(6. 52). Solo la presenza del 'mistico', riscoperto e accettato come la dimensione ultima, dà una risposta a questi problemi insoluti.

Lo sforzo dell'uomo di appellarsi al 'mistico' nasce dalla "mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza"³²⁸. La scienza rappresenta proiettivamente il mondo, ma al di là della scienza e del mondo "V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico"(6. 522); d'altra parte, "non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è"(6. 44). In altri termini, a costituire l'elemento mistico è il fatto che ci sia il mondo (*dass sie ist*), non il come è del mondo (*wie die Welt ist*), un mondo, per ciò, altro dall'individuo. Del resto, come il filosofo ripeterà ancora nel 1931, "L'inesprimibile (ciò che mi appare pieno di mistero e che non sono in grado di esprimere) costituisce forse lo sfondo sul quale ciò che ho potuto esprimere acquista significato"³²⁹.

A Dio Wittgenstein giunge attraverso una serie di esperienze, assai comuni peraltro, che prefigurano stupore e meraviglia di fronte alla scoperta del mondo. Prima di tutto, un senso di meraviglia caratterizza, perciò, l'atteggiamento di Wittgenstein di fronte alla scoperta del mondo, meraviglia che porta il filosofo a vedere il mondo come un tutto: "Intuire il mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto - limitato -. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico"(6. 45). Su questa strada Wittgenstein può incontrare Dio.

Ma a Dio, afferma il filosofo, si può arrivare per altra via e cioè attraverso l'esperienza della dipendenza. "Il mondo mi è dato, vale a dire la mia volontà si volge al mondo completamente dal di fuori, come a un fatto compiuto. . . Quindi abbiamo la sensazione d'essere dipendenti da una volontà estranea. Comunque sia, ad ogni modo noi siamo in un certo senso dipendenti. , e ciò da cui siamo dipendenti possiamo chiamarlo Dio. In questo senso, Dio sarebbe semplicemente il fatto o, il che è lo stesso, il mondo - indipendente dalla nostra volontà -"³³⁰.

Si tratta, a ben vedere, di una divinità che avvolge l'universo e si identifica con il mondo, anche se non è ad esso immanente. La realtà della divinità è, perciò, fuori discussione, ma la sua consistenza è difficile da

³²⁸ Ivi, p. 146.

³²⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 40.

³³⁰ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-16*, cit. p. 175

determinare. Wittgenstein aveva probabilmente coscienza di questo quando scriveva: "Il grande problema, attorno al quale ruota tutto ciò che scrivo è: V'è, *a priori*, un ordine nel mondo? e, se sì, in che consiste? Tu guardi nella nube di nebbia e così puoi persuaderti che la meta sia prossima. Ma la nube si dilegua e la meta non si vede ancora"³³¹.

Riconoscere le esperienze che possono portare a Dio non significa, però, essere capaci di parlare su Dio: perché il nostro discorso etico o religioso che si voglia, "non può formularsi" (6. 421). In realtà, "il potere esplicativo di ciò che descrive risiede in qualcosa che non può descrivere: il senso inesprimibile di ciò che descrive"³³². Si potrebbe solo, riprendendo una espressione di Rhees a proposito della concezione wittgensteiniana dell'etica, affermare che la religione "si mostri in ciò che gli uomini fanno e dicono, nel loro modo di lodare e di disprezzare, di criticare gli altri e se stessi, in ciò a cui si sentono costretti, in ciò che per essi è 'escluso', nel loro modo di soffrire, di gioire e così via"³³³.

Ne deriva da qui, come conseguenza immediata, che anche la credenza religiosa, quanto al suo senso, debba essere ricercata nella vita degli uomini, dato che "il nostro discorso acquista il suo senso dal resto delle nostre azioni"!³³⁴. Solo la testimonianza costituisce il valore discriminante tra la credenza religiosa e la non credenza, la prova decisiva e unica. E' questo, in definitiva, l'itinerario del filosofo dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche*, secondo una continuità sorprendente. "Quando chi crede in Dio si guarda attorno e chiede: 'Da dove proviene tutto ciò che vedo?', 'Da dove viene il tutto?', non desidera affatto una spiegazione (causale!) e l'arguzia della domanda è proprio il suo essere l'espressione di tale desiderio. Egli esprime cioè un orientamento verso tutte le spiegazioni. - Ma come si mostra, tale orientamento, nella sua vita?"³³⁵. Questa è la domanda retorica e assai ricorrente di Wittgenstein, il filo conduttore di tutta una ricerca.

Solo la prassi, il comportamento effettivo dell'individuo, questa è la conclusione del filosofo, dà alle parole il loro senso, religioso, etico o no. "Vorrei dire che anche qui non hanno importanza le *parole* che si pronunciano o il pensiero che si esprime in esse, ma la distinzione che così si introduce nei vari momenti della vita [. . .] La teologia che insiste nell'uso di *certe* parole e ne bandisce altre, non spiega nulla [. . .]. Essa

³³¹ *Ivi*, p. 149.

³³² J. Bouveresse, Wittgenstein, cit. , p. 84.

³³³ R. Rhees, *La conferenza di Wittgenstein sull'etica*, in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, cit. , p. 33.

³³⁴ L. Wittgenstein, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, 229, p. 37. Il significato, insiste Wittgenstein, deve essere ricercato nella prassi: "C'è sempre il pericolo di voler riconoscere il significato considerando l'espressione e lo stato d'animo in cui la si usa, invece di pensar sempre alla prassi" (601, p. 98).

³³⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 155.

gesticola, per così dire con le parole, perché vuol dire una certa cosa e non sa esprimerla. La *prassi* dà alle parole il loro senso" ³³⁶.

La verifica che Wittgenstein richiede per la credenza religiosa è la testimonianza, perché solo questa può costituire la linea di confine tra la stessa credenza religiosa e la non credenza. E la testimonianza non è mai il risultato di una prova, ma di una visione. "Supponiamo, afferma Wittgenstein, che un tale abbia fatto, del credere nel Giudizio Finale, la sua regola di condotta in questa vita. Ogni volta che fa qualcosa, ha questo davanti alla mente". Chiedere a quest'uomo, continua il filosofo, di giustificare la sua credenza nel Giudizio finale non avrebbe senso, perché oltre tutto: "Chiederglielo non è sufficiente. Dirà probabilmente che ha delle prove. Ha però ciò che potremo chiamare una credenza incrollabile, che non si manifesta nel ragionamento e nel richiamo a normali motivi di credibilità, ma piuttosto nell'ordinare ad essa tutta la sua vita". Da qui si comprende come il credente "per causa sua [della credenza] rischi ciò che non rischierebbe per cose, per lui, molto più fondate" ³³⁷.

La credenza religiosa, in definitiva, non riposa su motivi sui quali riposano le nostre convinzioni quotidiane e, ancora, non può essere confrontata con altre credenze, soprattutto con una credenza puramente mentale. Essa non consiste in uno stato d'animo momentaneo, come potrebbe essere un dolore fisico ³³⁸: perché, dopo tutto, la credenza religiosa, la fede in senso stretto, è un vedere qualcuno o qualcosa là dove altri non vedono nulla ³³⁹.

La credenza religiosa, di cui si fa portavoce il filosofo, ha a che fare, in definitiva, con l'introspezione, come dirà lo stesso Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, facendo riferimento anche a un testo di Lutero: "<<Mi sono deciso a farlo col cuore>>". E dicendo questo si è anche disposti a indicare il petto. Dal punto di vista psicologico questo modo di dire dev'essere preso sul serio. Perché dovrebbe esser preso sul serio meno di quanto non si prenda sul serio l'affermazione che la credenza è uno stato dell'anima? (Lutero: <<La fede sta sotto il capezzolo sinistro>>.)" (I, § 589).

Peraltro Wittgenstein ritrovava queste sue convinzioni in materia di credenza religiosa espresse in parte anche nel *The King of the Dark*

³³⁶ *Ivi*, p. 155.

³³⁷ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , pp. 144-145 passim.

³³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 145: "La forza di una credenza non è confrontabile con l'intensità di un dolore".

³³⁹ Drury (*Conversations with Wittgenstein*, cit. , p. 159) riporta i contenuti di una conversazione con Wittgenstein a commento di un dibattito radiofonico tra A. J. Ayer e F. Copleston, avvenuto il 13 giugno del 1937, a proposito dell'esistenza di Dio. Se Ayer, affermava Wittgenstein, "ha qualcosa da dire ma è incredibilmente superficiale", Copleston, invece, "non ha fornito il minimo contributo alla discussione". In realtà, secondo Wittgenstein, non era possibile fondare la credenza nel cristianesimo utilizzando argomentazioni di tipo filosofico. Riportare la credenza religiosa alla visione è un tema tipicamente giovanneo. Cfr. Gv 20, 1- 10.

Chamber del poeta indiano Rabindranath Tagore ³⁴⁰, vista come una allegoria del risveglio religioso. Come Surangama, anche "Wittgenstein non desidera vedere Dio né scoprire le ragioni della sua esistenza. Egli riteneva, invece, che se avesse potuto superare *se stesso*, se un giorno fosse venuto in cui la sua natura << si prostrava nella polvere in gesto di umile sottomissione>>, allora, per così dire, Dio sarebbe venuto in lui e lo avrebbe salvato" ³⁴¹.

3. Lo spazio del religioso: dall'interrogazione all'invocazione.

Come ricerca appassionata su un problema aperto e irrisolto, l'interrogativo religioso fu sempre presente alla coscienza del Wittgenstein, che si propose di estenderne il significato e di esplorarne i confini, quasi per dare una voce all'inesprimibile e per delimitare uno spazio entro cui l'interrogativo stesso potesse essere posto e riproposto.

È un interrogare che, nel corso degli anni, assunse toni e caratteri diversi, in relazione ai particolari problemi, personali e di studio, che il filosofo si trovava ad affrontare in quel momento della sua vita. Problemi come l'esistenza di Dio, l'idea, terrificante per il filosofo, di un Dio giudice, il peccato, la predestinazione ³⁴², il significato del cristianesimo, la fede religiosa si trasformano, di volta in volta, in interrogativi, dai quali Wittgenstein si attende risposte certe, attestandosi su una linea di riflessione inquieta, dove si incontrano pensatori come Pascal e Kierkegaard ³⁴³.

Sono interrogativi che rilevano i grandi problemi di ogni fede religiosa e Wittgenstein si accosta ad essi con grande rispetto, senza voler a tutti i costi demolirne le residue certezze, alle quali si affidano i veri credenti.

³⁴⁰ Il *The King of the Dark Chamber* è una pièce teatrale di Tagore, letta più volte da Wittgenstein e da lui stesso tradotta in alcune sue parti insieme a Smythies. Nella pièce si parla del risveglio religioso di Sudarshana, moglie del re. Orgogliosa com'è la regina non può vedere il suo sposo se non in una camera oscura; solo quando avrà deposto il suo orgoglio, diventando come l'ancella Surangama, potrà ricevere l'illuminazione e rispondere all'invito dello sposo che la chiama alla luce. Di questa pièce di R. Tagore cfr. la traduzione italiana: *Il re della camera buia*, in Id., *Poesia. Teatro. Prosa*, UTET, Torino 1966.

³⁴¹ M. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit., p. 405

³⁴² Cfr. W. Young, *Wittgenstein and Predestination*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, cit., pp. 513-516.

³⁴³ Sono questi alcuni degli interrogativi che Wittgenstein si pone, insieme con altri, come è attestato dalla lettura della raccolta redazionale di *Pensieri diversi*.

In realtà, il filosofo, pur attraversato dal dubbio e dalla paura, aspirava alla ricerca di una verità, o di una certezza, che potesse dare senso alla sua vita. Le sue scelte di vita, tanto radicali e a volte incomprensibili, quel suo ‘vagabondare’, stanno a testimoniare come la domanda iniziale di certezza non abbia mai avuto una risposta definitiva. Da qui quel riproporsi continuo dello stesso interrogativo fondamentale, maggiormente presente negli scritti a carattere più autobiografico, mentre rimane sullo sfondo delle altre opere. Dai *Diari segreti* ai *Quaderni 1914-16* fino ai *Pensieri diversi*, passando attraverso le *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, è tutto un chiedere e un interrogare e si può ben dire che Wittgenstein sia riuscito nell'intento di ritagliarsi uno spazio per l'interrogazione religiosa, che si trasforma, dopo l'interrogare, in invocazione.

Le opere maggiori del filosofo, in realtà, consegnano di Wittgenstein l'immagine del ricercatore solitario che apre faticosamente nuove vie al pensiero filosofico. Sono vie ancora inesplorate che richiedono un esercizio di riflessione a cui il filosofo si applica con assoluta dedizione e con coraggio. La domanda di senso, di questo si tratta, è affidata ad una riproposizione dei problemi da un punto di vista linguistico, che significa anche dissoluzione di essi. I percorsi delineati nel *Tractatus* troveranno nelle *Ricerche filosofiche* degli sviluppi in una continuità di indirizzo che solo separando artificialmente tra loro le *Ricerche* dal *Tractatus* si può ignorare o, semplicemente, negare ³⁴⁴.

Ma ciò che nelle opere maggiori è solo accennato o sullo sfondo assume ben altra rilevanza nelle altre opere a carattere autobiografico. Soprattutto da quest'ultime viene fuori una immagine del filosofo assai diversa: un uomo che non aggira la problematica religiosa, ma vi si immerge dentro, tentando di risalire e facendola riemergere dal ‘sottosuolo’ dell'esistenza, come solo un assiduo lettore di Dostoevskij, come Wittgenstein, poteva fare.

³⁴⁴ Si può concordare con Granger quando afferma che "Nel caso di Wittgenstein mi sembra che l'atteggiamento ragionevole consista nel considerare l'*opus postumum*, e in una certa misura gli appunti presi dai discepoli, come commenti ai due grandi testi che sono il *Tractatus* e le *Ricerche filosofiche*, e possiamo ammettere che questi rappresentino due stadi ben definiti e quanto basta compiuti del pensiero dell'autore". (G. G. Granger, *Ludwig Wittgenstein*, Paris 1969, p. 12).

Certamente la frammentarietà e la contraddizione dei riferimenti, sparsi in questi scritti, non consentono di delineare un sicuro itinerario verso uno sbocco decisamente religioso. Senza dimenticare che le incertezze e i ripensamenti sono tali e tanti da giustificare, come vorrebbero alcuni, una specie di sospensione di giudizio. Rimarrebbe un Wittgenstein perennemente inquieto in un interrogare continuo, senza che possa dare alcuna risposta. E, invece, le tracce di una riflessione religiosa sono tanto presenti e tanto numerose e profonde da richiedere una disamina più attenta della posizione di Wittgenstein al riguardo. Partendo da queste tracce e mettendo insieme i diversi frammenti è possibile comporre un discorso unitario meno semplicistico e riduttivo di quanto è stato fatto fino ad ora. E, forse, sarà proprio questo il vero Wittgenstein.

Già dalle pagine dei *Diari segreti* emerge il profilo di un Wittgenstein inquieto, tormentato, ossessionato, disperato e pronto al suicidio, incapace di entrare in relazione con gli altri, chiuso in se stesso. Solo l'invocazione a Dio può rasserenarlo, dandogli nuova forza per andare avanti, tenendolo lontano dal suicidio, idea sempre ricorrente, a cui pensa come soluzione finale all'incapacità di vivere, a quella che egli chiama indecenza (*Unanständigkeit*)³⁴⁵.

Realmente, "l'uomo ha bisogno soltanto di Dio"³⁴⁶. Per questo, il filosofo chiede che sia fatta sempre la sua volontà, pregando Dio che rimanga costantemente con lui, gli conceda la ragione e la forza, lo illumini e lo aiuti³⁴⁷. Dell'aiuto di Dio, il filosofo ha assoluto bisogno e non se ne vergogna nell'affermarlo: egli sa di essere un 'infelice disgraziato', un 'verme', ma sa anche che mediante l'aiuto di Dio egli può diventare un uomo e assumere una condizione 'decente'³⁴⁸, perché, in definitiva, 'Dio è amore' e 'tutto è nelle sue mani'³⁴⁹. Non gli rimane allora che confidare in

345 Wittgenstein, già prima della guerra, aveva scritto a Russell: "E io continuo a sperare che si produca un'esplosione finale, e che io possa diventare un altro uomo [. . .] Forse tu credi che sia una perdita di tempo tutto questo pensare a me stesso, ma come posso essere un logico se non sono ancora un uomo! Prima di ogni altra cosa io devo fare i conti con me stesso" (R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, cit., p. 192).

346 L. Wittgenstein, *Diari segreti*, Laterza, Bari 1987, p. 112.

347 Cfr. *Ivi*, pp. 80. 107. 110.

348 *Ivi*, p. 113.

349 *Ivi*, pp. 88. 97. 101.

Dio e fare la sua volontà, sicuro che con Dio accanto non gli accadrà alcun male, perché Dio lo risparmierà da ogni pericolo e da ogni paura.

Più tardi, riferendosi alla religione cristiana, ne sottolineerà l'aspetto della sicurezza, scrivendo che essa "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. Chi, invece di chiudersi in se stesso, in una situazione siffatta, riesce ad aprire il suo cuore, accoglie il rimedio nel suo cuore". Ma aprendosi a Dio, si finisce per aprirsi anche agli altri, perché "lo sconforto più grande è quello di un uomo che si sente perduto"³⁵⁰.

Non sono parole di circostanze o espressioni pleonastiche, perché esprimono, di fatto, un orientamento dell'esistenza in senso religioso, un orientamento a cui egli stesso personalmente non avrebbe fatto resistenza, almeno in alcuni momenti decisivi della sua esistenza. Da qui la difficoltà, da parte di Wittgenstein, di seguire fino in fondo la critica di Nietzsche al cristianesimo, pur avendo trovato nei suoi scritti qualcosa di vero. Ma alla critica nietzscheana Wittgenstein può opporre le sue convinzioni più profonde. "Certamente il cristianesimo, - egli scriveva - , è l'unica via *sicura* per la felicità. Ma che succede, - si domandava -, 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? É 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"³⁵¹.

Sono domande accorate, assai ricorrenti nei *Diari segreti*, che coinvolgono l'esistenza del filosofo e ne mettono a nudo i lati deboli della sua personalità, la mancanza di senso, che egli avverte, la lotta impari che deve sostenere contro se stesso e contro il mondo esterno, e, soprattutto, il pensiero di sprecare la sua vita. C'è qui la stessa disperazione, sottostante alle pagine del *Tractatus*; ma diversamente dal *Tractatus*, qui Wittgenstein dà in parte delle risposte, affermando il suo desiderio di una vita piena di senso nella certezza di non sprecare la propria vita nella lotta che attende

350 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , pp. 88-89.

351 L. Wittgenstein, *Diari segreti*, cit. , pp. 88-9.

l'uomo contro il mondo esterno. Ed è così che per Wittgenstein diventa allora necessario "vivere solo per il proprio spirito, e per il resto confidare in Dio"³⁵².

Personalmente, il filosofo ha potuto già sperimentare la presenza di Dio nella sua vita e sa anche che Dio lo aiuterà ancora, come nel passato. La sua vita, del resto, è tutta una lotta contro 'la sua natura maligna' e la sua 'indecenza': "Continuo a vivere nel peccato, - egli scrive - , cioè sono infelice. Sono seccato e senza gioia. Vivo in discordia con tutti quelli che mi attorniano"³⁵³. Proprio da questa consapevolezza di perdita di sé e dalla volontà di riconquistare la sua identità nasce la sua richiesta di aiuto a Dio: "Dio, dammi l'energia, la forza interiore di affrontare le pene dell'anima"³⁵⁴. Per sopravvivere al marasma della sua vita, il filosofo ha assoluto bisogno di Dio: il suo scrivere diventa, perciò, una confessione, la testimonianza sofferta di un cammino che deve essere fatto.

Molti anni più tardi, intorno al 1944, Wittgenstein, forse, riferendosi alla sua esperienza religiosa del periodo degli anni della prima guerra mondiale, affermava: "Gli uomini sono religiosi nella misura in cui non si credono tanto *imperfetti* quanto *malati*. Ogni uomo mediatamente decente si crede lontanissimo dalla perfezione, ma l'uomo religioso si crede *miserabile*"³⁵⁵. Un'idea, questa della miseria dell'uomo, come paradigma dell'essere religioso, che costituisce uno dei motivi che caratterizzano il credo religioso del filosofo.

Sono queste alcune delle espressioni che ricorrono più frequentemente nelle pagine dei *Diari segreti*. Esse aprono degli squarci di luce che illuminano la personalità del filosofo e il suo atteggiamento religioso fondamentale. Non è la paura delle situazioni che vive ogni giorno come combattente in prima linea a determinare tutto questo. La sua scelta di combattere nell'esercito austriaco, senza sottrarsi ad alcun pericolo, nonostante egli avesse potuto essere esonerato e dal servizio militare e dalle azioni militari più rischiose, doveva rappresentare nelle sue intenzioni l'occasione della sua vita di essere se stesso. Egli è un uomo che

³⁵² *Ivi*, p. 86.

³⁵³ *Ivi*, p. 118.

³⁵⁴ *ibidem*.

³⁵⁵ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 87.

lotta disperatamente contro le tendenze negative del suo essere, di cui ha piena consapevolezza, mentre vorrebbe presentarsi ‘decente’ agli occhi di Dio e a se stesso, ma senza mai riuscirci. E la sua preghiera a Dio diventa insistente: dammi aiuto, illuminami, ma sia fatta sempre la tua volontà e non la mia. Richiesta di aiuto e sottomissione alla volontà di Dio sono gli elementi dell'invocazione wittgensteiniana ³⁵⁶.

Su questo registro Wittgenstein costruisce le pagine più incisive dei *Diari segreti*, che sono, per questo, qualcosa di più di un semplice affidare i propri pensieri e le riflessioni del momento, perché niente andasse perduto. Sono, piuttosto, le voci di dentro, che riemergono con forza nel momento in cui egli è maggiormente esposto al rischio della perdita di sé. In compagnia di queste voci ritrovate, Wittgenstein può riacquistare fiducia nella vita e dare un senso alla sua lotta per la conquista di ciò che egli chiama ‘decenza’ ³⁵⁷, un modo come sentirsi giustificato di fronte a se stesso e di fronte a Dio.

Ed è qui che Wittgenstein recupera 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, ma ciò avverrà nel contesto di un'esperienza significativa, che non ha nulla a che fare con dimostrazioni di tipo razionale.

4. Teoria del sacro ed esperienza di Dio.

L'invocazione, che segue all'interrogazione, costituisce lo spazio religioso possibile, che è reso, perciò, pienamente legittimo e significativo dal filosofo. Quando, però, dall'invocazione si passa a costruire una teoria

³⁵⁶ Scorrendo le pagine dei *Diari segreti* si ritrovano sempre queste espressioni, così evocative della tradizione ascetica cristiana. Esse accompagnano il filosofo nei giorni difficili della solitudine e dell'angoscia e danno la misura della sua profonda fede religiosa.

³⁵⁷ Diventare un uomo decente è la speranza di Wittgenstein, all'epoca dei *Diari segreti* (1914-16). Nella lettera scritta all'amico Paul Engelmann il 18 gennaio 1918 poteva affermare di essere diventato un poco più decente (*anständiger*). In realtà, la trasformazione avvenuta non era il raggiungimento della decenza morale (*Anständigkeit*), ma la semplice *consapevolezza della sua indecenza*. Cfr. G. Gargani, *Il coraggio di essere*, in L. Wittgenstein, *Diari segreti*, cit., p. 17.

del sacro si corre il rischio di cadere inequivocabilmente nell'errore, assolutizzando una forma religiosa su ogni altra. La preferenza va a una religione del sentimento, che non ha dietro di sé alcuna giustificazione razionale. Wittgenstein non accetta, di conseguenza, il passaggio, che porta il credente a costruirsi una teoria del sacro, non ritenendo sufficiente una religione del sentimento.

Sotto questo aspetto tutte le religioni hanno una loro verità, che deve essere riconosciuta. Così a Wynford Morgan, pastore metodista, presso cui Wittgenstein abitò per breve tempo a Swansea nell'estate del 1944, che gli aveva chiesto se credeva in Dio, rispose di sì, anche se la differenza di fede tra loro due fosse rilevante. La differenza non riguardava tanto il metodismo rispetto alle altre confessioni cristiane, quanto piuttosto le pretese di verità delle singole confessioni cristiane. Rispondendo positivamente alla domanda di Morgan, Wittgenstein riferiva il "credere in Dio" non a una particolare dottrina, quanto all'adozione di una condotta religiosa di vita. E proprio in questo senso il filosofo riteneva di essere un credente ³⁵⁸.

Da qui il profondo rispetto di Wittgenstein per le tante manifestazioni delle diverse religioni, nessuna esclusa. "Tutte le religioni sono meravigliose, disse una volta a Drury, persino quelle delle tribù più primitive. I modi in cui la gente esprime il sentimento religioso differiscono enormemente" ³⁵⁹; ma tutti sono ugualmente legittimi e nessuno di questi modi può essere ridicolizzato.

Si comprende, così, la dura presa di posizione del filosofo contro il modo di Frazer di considerare le religioni primitive ³⁶⁰: "il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*. Allora Agostino era in errore, quando in ogni pagina delle *Confessioni* invoca Dio? Ma - si può dire - se non errava Agostino, errava però il santo buddista, o qualunque

³⁵⁸ Cfr. M. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 458.

³⁵⁹ M. O' C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, cit. , p. 102.

³⁶⁰ Proprio il desiderio di conoscere meglio la religione dei primitivi spinse Wittgenstein nel 1931 a iniziare a leggere il primo dei tredici volumi del *The Golden Bough* di James Frazer. La lettura del primo volume durò solo alcune settimane e non fu portata a termine. Il dissenso del filosofo non poteva essere più netto. In margine alla lettura di questo primo volume Wittgenstein appuntò delle note critiche, pubblicate poi dagli editori wittgensteiniani con il titolo: *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer* (trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1990).

altro, la cui religione esprimeva concezioni affatto diverse. *Nessuno* di essi invece sbagliava, se non quando enunciava una teoria" ³⁶¹.

La conclusione di Wittgenstein è netta: "Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse" ³⁶².

Contro il procedimento metodologico adottato da Frazer nello studio delle religioni primitive, Wittgenstein riteneva legittimo un altro tipo di approccio, quello puramente descrittivo. Lo studioso delle religioni primitive si doveva limitare a presentare i rituali dei primitivi senza dare alcuna spiegazione, ordinandoli in modo tale da far vedere le relazioni tra di loro e con i nostri rituali. Non si trattava, perciò, né di ridicolizzare questi rituali, né di assumerne una difesa acritica, quanto piuttosto di prendere atto della grande varietà di riti e di concezioni religiose presenti nelle più diverse culture.

Da questo punto di vista si può comprendere anche l'atteggiamento di Wittgenstein di fronte alla pretesa del cristianesimo di essere una religione universale. Secondo il filosofo, dalla religione cristiana si doveva eliminare ogni forma di dottrina per attestarsi sul piano della sola invocazione, la sola espressione religiosa che egli poteva comprendere e accettare. La religione cristiana, pertanto, "non è una dottrina, non è una teoria di ciò che è stato e sarà dell'anima umana, ma una descrizione di un evento reale nella vita dell'uomo. Infatti, il riconoscimento del peccato è un evento reale, e la disperazione pure e così anche la redenzione mediante la fede. Chi parla di queste cose (come Bunyan) si limita a descrivere ciò che è accaduto a lui, qualsiasi cosa si possa dire in merito" ³⁶³.

La stessa verità storica della religione cristiana non è importante a questo livello, afferma Wittgenstein. Il fatto che il cristianesimo riposi su

361 L. Wittgenstein, *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer*, cit. , pp. 17- 8. Queste note wittgensteiniane sono importanti perché chiariscono il rapporto del filosofo nei riguardi di ogni espressione religiosa: anche quelle espressioni primitive di religiosità, tanto criticate da Frazer, meritano rispetto, perché hanno una dignità, esprimendo delle esigenze profonde dello spirito.

362 *Ivi*, p. 28.

363 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 59. Rimane, però, il problema di sapere che cosa rimane della religione cristiana, dopo che di essa si è affermato il carattere descrittivo come il solo legittimo.

una base storica non è da intendersi come se si trattasse di una normale credenza, perché "abbiamo qui una credenza nei fatti storici diversa da una credenza nei fatti storici normali"³⁶⁴. Il punto decisivo rimane il 'salto della fede', mediante il quale 'fatti storici normali' vengono assunti come fatti straordinariamente diversi.

In questo senso si può anche affermare che "il cristianesimo non si fonda su di una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica), dicendo: adesso credi! Ma non dice: credi a questa notizia con la fiducia che spetta a una notizia storica, - bensì : credi, al di là di ogni ostacolo, e questo tu lo puoi soltanto come risultato di una vita. *Eccoti una notizia, - ma non ti comportare verso di essa come verso un'altra notizia storica!* Fà che essa occupi nella tua vita un posto *del tutto diverso*. - Non c'è nulla di *paradossale* in questo"³⁶⁵.

Rileva sottolineare qui come queste riflessioni wittgensteiniane non siano affatto isolate nel contesto della sua opera; da una parte rimandano alle considerazioni sviluppate nelle *Lezioni e conversazioni sull'etica*. . . ; dall'altra si saldano alle concezioni più generali di Wittgenstein in ordine al problema del 'mistico', di cui non si può parlare, ma si può solo mostrare. L'opposizione tra parlare e mostrare è solo apparente, perché i due termini appartengono a due sfere diverse dell'esperienza umana. Il richiamo a Pascal e al suo *Deus absconditus* è assai pertinente e aiuta, forse, a comprendere meglio il senso della ricerca wittgensteiniana: "Se un Dio c'è, - scriveva Pascal -, è infinitamente incomprendibile, poiché non avendo né parti né limiti, non è a noi rapportabile. Noi non siamo dunque capaci di conoscere né ciò che è, né se egli è. Così essendo posta, chi oserà tentar di risolvere tale questione? Non certo noi, che non abbiamo alcun termine di rapporto con lui"³⁶⁶.

L'ultima parola di ogni credenza religiosa rimane il grido accorato dell'invocazione. Le dottrine non sono poi così importanti e decisive. La caratterizzazione della fede passa attraverso un credere senza condizioni. Dopo tutto, afferma Wittgenstein, io "posso immaginarmi molto bene una religione in cui non vi siano dottrine, in cui, quindi, non si parli. L'essenza

364 L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*. . . , cit. , p. 150.

365 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 67.

366 B. Pascal, *Pensées*, a cura di J. Chevalier, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, p. 1212 [*Pensées* 451; ed. Brunschvicg, 233].

della religione evidentemente può non avere 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" ³⁶⁷. La religione più vera vive nel più profondo dell'esperienza umana.

La religione cristiana sarebbe, in questo contesto, l'espressione personale di un atteggiamento determinato da un evento, del quale non si ricerca affatto la storicità, ma che interpella l'uomo e lo chiama alla fede. Banco di prova di questo atteggiamento rimane sempre, però, la vita del credente, mai una teoria. Proprio questo si sentì dire da Wittgenstein Yorick Smythies, quando nel 1944 annunciò a Wittgenstein di essersi convertito al cattolicesimo: " Se qualcuno mi dice di essersi comprato l'attrezzatura da equilibrista non mi lascio molto impressionare sinché non vedo come la usa" ³⁶⁸.

In realtà, per Wittgenstein 'credere in Dio' non significava credere in una dottrina, quanto soprattutto adottare un condotta religiosa di vita. E, in questo senso, Wittgenstein era certamente un credente. Di più, il filosofo, nonostante tutto, nella ricerca di una fede non poteva non fare riferimento all'eredità cristiana ed ebraica.

4. Le radici cristiane nell'interrogazione di Wittgenstein

L'invocazione costituisce, in definitiva, la soglia su cui si attesta Wittgenstein; ma ad essa giunge attraverso un'interrogazione, che sposta sempre più in avanti l'orizzonte della significatività dell'esperienza religiosa. Non è, tuttavia, un'invocazione generica ad una divinità astratta, perché si riferisce di fatto ad una religione storica particolare, al cristianesimo nella fattispecie, di cui il filosofo conosce il 'corpus' dottrinario, la storia e ne comprende le ragioni. Non minori ed influenti sono le tracce dell'eredità ebraica, che ritorneranno prepotenti nella vita del

³⁶⁷ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica*. . . , cit. , p. 27.

³⁶⁸ cit. in M. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit. , p. 458.

filosofo, dopo i tentativi, coscienti o meno, e con gravi sensi di colpa, di cancellarle del tutto ³⁶⁹. Il senso della paura di fronte a Dio, il giudizio finale, il sentimento dell'indegnità, così radicati nella religiosità del filosofo, richiamano tratti caratteristici dell'ebraismo.

Il cristianesimo non è passato, perciò, su di lui senza lasciare tracce , oltre tutto la nostra cultura “è diventata ciò che è anche e soprattutto perché intimamente ‘lavorata’ e forgiata dal messaggio cristiano, o più in generale dalla rivelazione biblica” ³⁷⁰. È in questo contesto che deve essere considerato il rapporto di Wittgenstein con Agostino. Una citazione ripresa dalle *Confessiones* di Agostino apre le *Ricerche filosofiche*. Per Wittgenstein anche questo era un modo per affermare le sue radici cristiane. Egli "venerava le opere di Sant'Agostino; mi disse, scrisse Malcolm, che aveva deciso di cominciare le *Ricerche* con una citazione delle *Confessioni*, non perché il concetto espresso da Sant'Agostino non fosse stato espresso anche da altri filosofi; ma perché il fatto stesso che una mente così alta lo avesse pensato ne dimostrava l'importanza" ³⁷¹. Mettendo Agostino come sigillo alle *Ricerche* Wittgenstein si collegava inevitabilmente "all'antropologia teologica che dal quinto secolo informa la comprensione cristiana dell'io. Riesce difficile credere che Wittgenstein non sapesse cosa stava facendo" ³⁷².

C'è, poi, in Wittgenstein, soprattutto negli ultimi mesi della sua vita, una rinnovata nostalgia del cristianesimo, come fosse il desiderio di un ritorno ad un approdo sicuro dal quale si era allontanato. Anche per questo i suoi interrogativi religiosi saranno più frequenti e vorrà, infine, incontrare padre Conrad, il domenicano che aveva guidato la conversione al cattolicesimo di Yorick Smythies. Egli "Voleva parlare con un prete in quanto prete e non discutere di problemi filosofici. Sapeva di essere

³⁶⁹ Solo a partire dagli anni '30 Wittgenstein non nasconderà più il suo essere di origine ebraica. Proprio nel novembre del 1936 Wittgenstein scrive una lettera all'amico Hänsel per scusarsi con lui e attraverso lui con i membri della sua famiglia per averlo ingannato nel 1919, durante la prigionia a Cassino, sulla sua origine ebraica "dicendo di provenire per un quarto da ebrei e per tre quarti da ariani, benché si tratti proprio del contrario". Cfr. L. Hänsel, *Eine Freundschaft*, Haymon Verlag, Innsbruck 1994.

³⁷⁰ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996², p.23.

³⁷¹

L. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit. , p. 85.

³⁷² F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit., p. 75.

gravemente ammalato e voleva parlare di Dio, penso nella prospettiva di ritornare alla sua religione"³⁷³.

Ma a parte quest'ultimo fatto, c'è nella vita e nell'opera del filosofo un confronto costante tra ciò che il cristianesimo è come religione storica e ciò che è, invece, la particolare esigenza del filosofo, il suo vissuto cristiano, la sua comprensione del cristianesimo. Contrasti, dubbi e incertezze nascono da questo confronto; comunque è sempre il suo vissuto a prevalere sulle ragioni avanzate dal cristianesimo, soprattutto quando le soluzioni proposte dalla religione cristiana non erano sufficientemente giustificate o erano in opposizione con le sue esigenze personali di una fede irragionevole, verso cui egli tendeva.

Il filosofo è consapevole dell'enorme influenza esercitata dalla religione cristiana sugli individui che ad essa fanno riferimento e dei cambiamenti da essa prodotti. Il classico 'perché non possiamo non dirci cristiani' trova qui una ulteriore conferma; con l'avvento e la diffusione del cristianesimo l'individuo non è più lo stesso. "Quale sarebbe il nostro sentimento, - si domandava Wittgenstein nel 1931, se non avessimo sentito parlare di Cristo? Avremmo il sentimento dell'oscurità e dell'abbandono? E non l'abbiamo solo quel tanto che non l'ha il bambino se sa che c'è qualcuno con lui nella stanza?"³⁷⁴.

La consapevolezza di questa eredità cristiana, che pur viveva in lui, porta Wittgenstein a interrogarsi tanto frequentemente sulla religione cristiana e sulle sue concezioni fondamentali - fede, giustizia, predestinazione, redenzione, immortalità, vita eterna, ecc. Lo sforzo dell'interrogazione è di introdurre elementi di chiarificazione in un ambito di questioni e di problemi, dove la ragione cede l'ultima parola alla fede. Egli stesso era di famiglia cattolica e vivendo in un ambiente cristiano, in Austria, come in Inghilterra, doveva necessariamente riferirsi a quel mondo, da dove provenivano domande a cui egli non si poteva sottrarre. Le contestazioni alla religione da parte del neoempirismo e di tanta parte della cultura moderna (Freud, Marx, Nietzsche) non potevano non

373 È quanto riferisce lo stesso padre Conrad a Ray Monk. Si trattò, però, solo di pochi incontri sul problema di Dio e dell'anima, anche in termini assai generali. Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, cit., p. 559.

374 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 35.

sollecitare Wittgenstein a partecipare a questa discussione, riprendendo domande a cui molti cercavano di dare risposte.

In realtà, a molte di queste domande Wittgenstein non risponde affatto, né può rispondere, perché le considera infondate; piuttosto ne pone altre sotto forma di dubbio, nel tentativo di introdurre degli elementi di chiarificazione e le risolve recuperandole nell'ottica di un'idea di fede rigorosa. Dopo tutto la fede non è un'impresa della ragione, è solo una passione.

Sono da escludere, secondo Wittgenstein, quelle domande che richiedono delle spiegazioni di natura causale. Una credenza religiosa non deve spiegare proprio nulla, perché i suoi assunti non sono riconducibili a fenomeni che possono essere spiegati in termini di causa. Così, in particolare, "una prova di Dio dovrebbe essere propriamente qualcosa per cui ci si possa persuadere dell'esistenza di Dio. Ma io penso, - aggiunge Wittgenstein -, 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"³⁷⁵. E, ancora, "Un uomo esclama 'O Dio' e volge lo sguardo al cielo. Ora è questo che ci può insegnare il senso della proposizione 'Dio vive nei cieli'. Molto sommariamente, potremmo dire che le persone che per natura si inginocchiano in certe occasioni giungendo le mani, hanno, nel loro linguaggio, un Dio personale"³⁷⁶.

La credenza religiosa non ha, perciò, delle prove particolari da esibire, che abbiano il carattere della inoppugnabilità. Infatti "si può insegnare a un bambino a credere in un Dio, oppure a credere che Dio non esiste, e gli si possono dare ragioni apparentemente plausibili per l'una o per l'altra cosa"³⁷⁷. D'altra parte, ammesso che ci potesse essere, una prova di ragione non porta di per sé alla fede.

La sola domanda che il filosofo ritiene possibile rimane quella, con la quale si esplicita il desiderio di comprendere meglio il proprio essere di fronte a Dio, non quella con la quale si ricerca una spiegazione causale, o,

³⁷⁵ *Ivi*, p. 155. Questa argomentazione ritorna più volte nella *Conferenza sull'etica*. . . , cit.

³⁷⁶ Inedito TS 219 del *Nachlass* di Wittgenstein, cit. in F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit., p. 243.

³⁷⁷

L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. , 229, p. 37.

peggio ancora, una dimostrazione scientifica della divinità. Del resto, "Quando chi crede in Dio si guarda attorno e chiede: 'Da dove proviene tutto ciò che vedo?', 'Da dove viene il tutto?', *non desidera affatto* una spiegazione (causale); e l'arguzia della domanda è proprio il suo essere l'espressione di tale desiderio. Egli esprime cioè un orientamento verso tutte le spiegazioni. - Ma come si mostra, tale orientamento, nella sua vita?" ³⁷⁸. Mediante queste domande l'uomo vuole dare un senso ultimo al suo agire, unificando tutte le sue azioni sotto il segno di una visione religiosa della vita. Le dimostrazioni di tipo causale non consentono ad alcuno di raggiungere una prova dell'esistenza di Dio.

Detto in altri termini, Dio non è oggetto di una dimostrazione scientifica; a Dio si giunge, non attraverso una dimostrazione, ma attraverso una serie di scelte di vita, fatte dai credenti, come risultato ed espressione di una fede religiosa. "Persuadere qualcuno dell'esistenza di Dio 'sarebbe forse possibile mediante una certa educazione', formando la sua vita in un certo modo", perché "solo la vita può educare a credere in Dio" ³⁷⁹. Secondo Wittgenstein, lo stesso "Nuovo Testamento, se ben compreso, ci dà non una serie di precetti per la vita, ma il tono e l'approccio appropriati alla vita" ³⁸⁰. Ecco perché la piena visibilità di Dio nel mondo è data dalla testimonianza del credente; qualunque altra prova non sarà mai sufficiente, perché l'uomo possa parlare di Dio in maniera sensata.

A queste conclusioni il filosofo era giunto attraverso la lettura assidua del Vecchio come del Nuovo Testamento, di cui ne coglieva le caratteristiche principali, soprattutto l'unità della Scrittura e il carattere di preparazione del Vecchio Testamento rispetto al Nuovo. Così, egli vedeva la grande unità tra Vecchio e Nuovo Testamento, visti come il corpo e la testa, mentre le lettere degli Apostoli ne erano la corona. "Pensando alla Bibbia ebraica, all'Antico Testamento soltanto, vorrei dire: a questo corpo

³⁷⁸ *Ivi*, p. 155.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 156. Al riguardo così si esprimeva il filosofo nel 1937: "La religione dice: 'Fa' questo! Pensa così' - ma non può motivarlo, e se appena tenta di farlo, subito ci ripugna; poiché, per ogni ragione che essa adduce, vi è una valida ragione contraria. È più convincente dire: 'Pensa così - per quanto strano ti possa sembrare'. oppure: 'Non vorresti far questo?' - per quanto ripugnante sia" (*Ivi*, p. 62).

³⁸⁰ B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, cit. , p. 378.

manca (ancora) la testa. A questi problemi manca la soluzione. A queste speranze, l'adempimento"³⁸¹.

La simpatia immediata di Wittgenstein andava ai Vangeli, soprattutto ai Vangeli sinottici, perché trovava in essi più immediatezza e maggiore semplicità. Tra i sinottici, poi, preferiva il Vangelo di Matteo, perché, a suo modo di vedere, in esso era contenuto tutto il messaggio e l'insegnamento di Cristo³⁸². Il Vangelo di Giovanni gli era più ostico. Egli affermava di non riuscire a fare alcun progresso nella comprensione del Vangelo di Giovanni, più filosofico rispetto ai sinottici, che trovava, invece, assai più difficile. Nei lunghi discorsi di questo quarto Vangelo gli sembrava che a parlare fosse una persona diversa da quella dei Vangeli sinottici³⁸³. Le Lettere di Paolo, invece, gli sembravano accentuare l'aspetto religioso, estraneo allo spirito del Vangelo. La differenza che trovava tra i Vangeli e le Lettere di Paolo era tanta da fargli formulare, senza che fosse una bestemmia, una domanda: "Che cosa avrebbe detto Cristo a Paolo?". Dei Vangeli ricordava "l'acqua che scorre calma e limpida", mentre nelle Lettere di Paolo la stessa acqua sembrava "schiumare". Nelle Lettere c'è come "una passione umana, qualcosa come orgoglio o ira, che non combacia con l'umiltà dei Vangeli". Invece, "Nei Vangeli - così mi sembra - è tutto più *schietto*, più umile, più semplice. Là ci sono capanne; in Paolo, una Chiesa. Là tutti gli uomini sono uguali e Dio stesso è un uomo; in Paolo c'è già qualcosa come una gerarchia; gradi e cariche"³⁸⁴.

Sulla differenza che il filosofo trovava tra i Vangeli e le Lettere di Paolo l'opinione di Wittgenstein sarebbe in seguito cambiata: all'amico Drury confesserà di essersi sbagliato nell'aver insistito troppo su questa opposizione, dato che nei Vangeli e nelle Lettere c'era una stessa e medesima religione. Piuttosto Wittgenstein aveva difficoltà nell'accettare la dottrina della predestinazione, così come gli sembrava fosse stata formulata da Paolo.

Anche nei riguardi di questa concezione, la posizione di Wittgenstein subisce negli anni dei cambiamenti sostanziali. La sua

³⁸¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 71.

³⁸² Cfr. M. O' C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, cit. , p. 164.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , pp. 63-4. Questo appunto risale al 1937, mentre il testo precedente dei *Pensieri* è degli anni 1939-40.

domanda rifletteva la possibilità di come giustificare la predestinazione senza mettere in dubbio la serietà della vita. Precedentemente, nel 1937, il filosofo poteva affermare che al suo livello di comprensione la predestinazione era solo "irreligiosità, un orribile nonsenso": essa "non fa per me; perché potrei usare soltanto in modo sbagliato l'immagine che mi viene offerta. È invece utile e buona per chi si trova a un grado completamente diverso, in cui dev'essere applicata nella vita in tutt'altro modo da come potrei applicarla io"³⁸⁵. Ma già nel 1949 non si riferiva ad essa come a qualcosa di 'irreligioso', si limitava piuttosto ad affermare che "questa dottrina non potrebbe costituire un'educazione etica. E chi volesse educare eticamente e tuttavia impartire questa dottrina a qualcuno, dovrebbe presentargliela, *dopo* l'educazione etica, come una sorta di mistero inafferrabile". D'altra parte, "Che effetto avrebbe una simile dottrina? - si chiedeva il filosofo - Qui non si fa parola di castigo, piuttosto di una sorta di normatività naturale. Se a qualcuno questa dottrina viene mostrata in questa luce, non potrà che trarne disperazione o incredulità"³⁸⁶.

Peraltro, parallelamente alla concezione della predestinazione, l'idea di un Dio giudice inquieta l'animo di Wittgenstein. Su questo tema ritorna nel 1950: egli ritiene che non sia possibile farsene un'idea. Nel giudicare l'uomo, se Dio, si chiede il filosofo, "tiene conto davvero della forza della tentazione e della debolezza della natura, chi mai potrà condannare? Se, invece no, la risultante di queste due forze determina evidentemente la meta a cui l'uomo era predestinato". La sua conclusione al riguardo è che l'uomo "venne creato, dunque, per vincere o soccombere nel gioco delle forze"³⁸⁷.

Si tratta in questo caso di un'ipotesi scientifica, non di un pensiero religioso. Se l'uomo vuole rimanere nel religioso, deve lottare: è questa la consegna del filosofo³⁸⁸. È in questo contesto che si può comprendere la posizione di Wittgenstein circa la dottrina origeniana dell'apocatastasi, su cui andavano, invece, le simpatie dell'amico Drury: "naturale che fu respinta! - confessa il filosofo all'amico Drury -, avrebbe reso assurdo tutto

³⁸⁵ *Ivi*, p. 66.

³⁸⁶ *Ivi*, pp. 147-8.

³⁸⁷ *Ivi*, p. 156 passim.

³⁸⁸ Cfr. *Ibidem*.

il resto. Se ciò che facciamo adesso non deve produrre infine alcuna differenza , allora svanisce tutta la serietà della vita. Le tue idee religiose mi sono sembrate più greche che bibliche. Mentre i miei pensieri sono ebraici al cento per cento" ³⁸⁹.

5. La fede come passione.

La questione religiosa ritorna, così, al suo punto di partenza: l'esistenza di Dio non può essere provata scientificamente, perché legata a forme di comprensione soggettiva, può essere solo vissuta e la vita è il suo banco di prova. "Il modo in cui usi la parola 'Dio' non mostra *chi* - ma che cosa tu intenda" ³⁹⁰. Perciò l'unica vera prova è data dalla testimonianza di colui che crede. Ogni discorso, anche quello religioso, "acquista il suo senso solo dal resto delle nostre azioni" ³⁹¹. L'indicazione di Wittgenstein, a questo proposito, è "di pensare sempre alla prassi" ³⁹² come criterio di verifica. "Se tu ed io vogliamo vivere una vita religiosa, - aveva ripetuto più volte Wittgenstein a Drury -, non è che si debba tanto parlare di religione, ma è il nostro modo di vivere che dev'essere diverso" ³⁹³.

Da qui l'interrogativo di fondo, sottostante all'interrogazione wittgensteiniana, sul come sia possibile continuare a parlare di Dio, di ciò che non si vede. Certo, sono possibili delle esperienze, come l'esperienza della sofferenza, capaci di portarci a Dio, ma queste "non ci indicano Dio come una sensazione ci indica un oggetto, e neppure ce lo fanno

³⁸⁹ M. O' C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, cit. , p. 161.

³⁹⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 97.

³⁹¹ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. , 229, p. 37.

³⁹² *Ivi*, 601, p. 98. È importante sottolineare l'insistenza di Wittgenstein sulla necessità di considerare le proposizioni nel loro contesto più ampio. "Ma come la dico fuori dal suo contesto, la proposizione mi appare in una luce falsa. Infatti, allora è come se volessi convincere che ci sono cose che so. Sulle quali Dio stesso non potrebbe raccontarmi nulla" (*Ivi*, 554, p. 90).

³⁹³ M. O' C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, cit. , p. 114

congetturare"³⁹⁴. Così "delle stesse parabole religiose si può dire che si muovono sull'orlo dell'abisso [. . .]. Sono regole di vita rivestite in immagini. E queste immagini possono solo servire a *descrivere* ciò che vogliamo fare, ma non a *motivarlo* [. . .], per poter motivare, dovrebbero concordare più largamente con i fatti"³⁹⁵.

La religione, afferma Wittgenstein, non può motivare le sue ragioni: può solo dire all'individuo: "“fa’ questo! Pensa così’ - ma non può motivarlo, e se appena tenta di farlo, subito ci ripugna; poiché, per ogni ragione che essa adduce, vi è una valida ragione contraria. È più convincente dire: ‘Pensa così - per quanto strano ti possa sembrare’. Oppure: ‘Non vorresti far questo? - per quanto ripugnante sia’"³⁹⁶. Così "si può insegnare a un bambino a credere in un Dio, oppure a credere che Dio non esiste, e gli si possono dare ragioni apparentemente plausibili per l'una o per l'altra cosa"³⁹⁷. Dopo tutto, "Credere significa sottomettersi a un'autorità. Fatto questo, non si può più, senza ribellarvisi, porla in questione e poi di nuovo trovarla degna di fede"³⁹⁸.

Il ricorso alla fede, assunto da Wittgenstein, costituisce lo sbocco inevitabile di un pensiero, come quello del filosofo austriaco, che non rinuncia affatto alla trascendenza, ma vi giunge per vie traverse. Lo scotto pagato è una fede senza condizioni, una fede che non ricerca alcuna ragionevolezza. La fede, a cui giunge Wittgenstein, costituisce lo sfondo che dà significato ad ogni religione e, quindi, anche, alla religione cristiana, ma è una fede assurda, che non ha delle ragioni plausibili da presentare o da rivendicare, e si colloca piuttosto su una linea di pensiero già percorsa da pensatori come Pascal e Kierkegaard in una continuità sorprendente. È non desti meraviglia l'invito, rivolto dal filosofo austriaco a un interlocutore immaginario (o a se stesso?), "credi! Male non fa"³⁹⁹; dove è esplicito il richiamo a un testo di Pascal.

394 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. p. 156. Parlando di queste esperienze, Wittgenstein esclude che possano esserci 'visioni' o 'altre esperienze dei sensi' che ci mostrano l'esistenza di questo essere. Cfr. *Ivi*, p. 155.

395 *Ivi*, pp. 61-2 passim.

396 *Ivi*, p. 62.

397 L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. , 107, p. 21.

398 *Ivi*, p. 88.

399 *Ivi*, p. 87. L'appunto risale al 1944.

Ne deriva, di conseguenza, che le parole del credente hanno un loro significato particolare, e questo non può essere riconosciuto dal non credente, proprio perché il significato ultimo è dato dalla fede, che diventa un sistema di riferimento e rimanda alla vita, nella quale le parole stesse trovano radicamento. È vero che il credente non ricerca, né può ricercare, spiegazioni di tipo causale per le parole che usa; ma non per questo la religione cristiana perde di consistenza. Né, d'altra parte, mancando queste spiegazioni, diventa legittimo assimilare una fede religiosa a forme di superstizione. La fede religiosa è un 'confidare', mentre la superstizione "scaturisce dal timore ed è una sorta di falsa scienza"⁴⁰⁰. La fede non può nascere dalla paura.

Di più, ciò che il filosofo cerca dalla religione cristiana e, perciò, dalla fede cristiana è la certezza, una certezza che possa parlare, più che alla ragione, soprattutto, al suo cuore e alla sua anima. Di fronte a questa certezza, la paura, a cui Wittgenstein associava precedentemente la sua professione religiosa, non avrebbe motivo di entrare nella determinazione di uno specifico religioso. "Io non so nulla di religione - disse una volta a Groag - ma certamente c'è del vero nel concetto di un Dio e di un'altra vita: qualcosa di assolutamente diverso da ciò che siamo in grado di immaginare"⁴⁰¹.

Nella sua lunga interrogazione Wittgenstein non arretra nemmeno di fronte al mistero cristiano; piuttosto, avvicinandosi ad esso con grande rispetto, ne scandaglia le profondità per riaffermare, ancora una volta, la certezza della fede che egli ricerca nella religione cristiana e alla quale vorrebbe abbandonarsi, se solo gli fosse stato possibile.

Spesso erano le frequenti discussioni con gli amici cattolici Smythies e Anscombe che spingevano Wittgenstein ad esplorare le ragioni dei credenti, senza fermarsi alle soglie del mistero. Numerose le tracce di questo lavoro di scavo, che diventa un meditare. C'è il mistero dell'incarnazione, c'è il mistero dell'eucarestia, ci sono altri misteri della fede cristiana, che attirano l'interesse di Wittgenstein, perché gli indicano lo spazio entro cui si colloca la credenza cristiana⁴⁰². Il filosofo si limita a

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 132.

⁴⁰¹ B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889- 1921)*, cit., p. 378.

⁴⁰² "Sì, io credo che ogni uomo abbia due genitori umani, ma i cattolici credono che di genitori umani Gesù avesse soltanto la madre. E altri potrebbero credere che si siano uomini che non hanno genitori, e

prendere atto della diversa immagine del mondo che una credenza religiosa comporta rispetto a una non credenza, sul presupposto che credere nell'esistenza di Dio dipenda anche dall'educazione ricevuta ⁴⁰³.

È assai significativo, a questo riguardo, un testo wittgensteiniano del 1937, in cui il filosofo si interroga sulla resurrezione di Gesù Cristo, verità nella quale riconosce, sorprendentemente, di credere. Il senso della domanda ruota attorno alla distinzione paolina tra la sapienza umana e la realtà della fede, sul presupposto della vacuità della sapienza umana di fronte agli orizzonti dischiusi dalla fede. "Che cosa porta anche me, - si chiede Wittgenstein -, ad avere fede nella resurrezione di Cristo?" ⁴⁰⁴, se non la forza della fede, dopo che ogni argomento dimostrativo si rivela improprio?

La fede nella resurrezione fa parte allora della professione religiosa del filosofo, tanto da coinvolgerlo esistenzialmente: Wittgenstein, in definitiva, recupera una sua identità, perché crede nella resurrezione di Cristo. Egli è convinto che senza la resurrezione, Gesù sarebbe 'morto e putrefatto' e di lui, di conseguenza, rimarrebbe solo un messaggio di tipo morale come di un qualsiasi altro maestro dell'antichità, ma non potrebbe mai essere di alcun aiuto per l'uomo.

Si tratta di una eventualità che Wittgenstein non può accettare: il suo lungo interrogare sarebbe stato un interrogare a vuoto se non avesse potuto misurarsi su questo mistero del cristianesimo. "E noi, - osserva Wittgenstein -, di fronte a questa eventualità [se cioè Gesù non fosse risorto], siamo di nuovo in esilio, soli. E possiamo accontentarci della sapienza e della speculazione. Siamo per così-dire in un inferno, dove possiamo solo sognare, separati dal cielo come da un soffitto. Di questo maestro non si ha alcun bisogno, perché non dà alcuna certezza" ⁴⁰⁵.

non prestare fede a tutte le prove del contrario. I cattolici credono anche che in certe circostanze una cialda cambi completamente la propria natura, e contemporaneamente credono che tutte le prove in nostro possesso dimostrino il contrario. Pertanto, se Moore dicesse: <<Io so che questo è vino, e non sangue>>, i cattolici lo contraddirebbero" (L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit. , 239, p. 39). Nel paragrafo successivo risponde che l'esperienza che ci fa dire che tutti gli uomini hanno due genitori non è una prova.

403 Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 155.

404 *Ivi*, p. 68. Il 1937 segna una tappa fondamentale nella maturazione della problematica religiosa di Wittgenstein, in concomitanza con le riflessioni sull'etica e la credenza religiosa, che risalgono proprio a quello stesso periodo di tempo.

405 *Ibidem*.

Ma l'uomo non ha bisogno semplicemente di sognare o di speculare ; ha bisogno di certezza e questa gli viene data vivendo nella fede; ed è qui che inizia la sua redenzione. Perché "se devo essere veramente *redento*, - allora ho bisogno di certezza - non di sapienza, sogni, speculazione - e questa certezza è la fede". Questa fede, di cui parla il filosofo, non ha bisogno, però, 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". Detto in altri termini, "soltanto l'*amore* può credere alla resurrezione. Oppure è l'*amore* che crede alla resurrezione"⁴⁰⁶.

C'è qui una prima e chiara adesione al cristianesimo, che diventa ancora più esplicita, quando Wittgenstein, riprendendo le parole di Paolo e facendole proprie, afferma che la sapienza di questo mondo è sogno, mentre la fede è amore, e cioè volontà di non dubitare. A questo livello di accettazione e di comprensione del cristianesimo potrebbero risolversi i problemi più controversi, sui quali il filosofo più volte, nel corso della sua vita, si è interrogato. Da questo punto di vista, per esempio, "i resoconti storici del Vangelo potrebbero, se intesi nel senso della storia, essere dimostrabilmente falsi, e tuttavia la fede non ci perderebbe nulla".

La dimostrazione storica non ha nulla a che fare con la fede: "*questa* è la sicurezza di questo tener - per - vero, non *altro*"⁴⁰⁷, ed è una sicurezza che non è meno sicura delle convinzioni in una verità matematica. La mediazione della ragione non ha, quindi, alcuna funzione da svolgere nell'ambito di una credenza religiosa profondamente radicata. Da questo punto di vista, Wittgenstein vorrebbe perfino credere nel miracolo, come a "un *gesto* che Dio fa", ma ne è trattenuto, perché la sua fede non arriva a tanto. Così "Un esempio [di miracolo] potrebbe essere che, alle parole di un santo, gli alberi attorno a lui s'inclinassero, come per reverenza. - Ora, credo forse che questo accada? No, non lo credo". Il filosofo può solo immaginare che "il puro resoconto delle *parole* e della vita di un santo

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 67.

possano far credere a qualcuno che gli alberi si siano inchinati". Ma anche qui egli non rimane "colpito fino a questo punto"⁴⁰⁸.

L'orizzonte dischiuso da una fede così radicale non rappresenta necessariamente per il credente, e per lo stesso filosofo, la fine del dubbio e dell'incertezza e l'inizio del tempo delle certezze. Rimane la convinzione di fondo che " la saggezza è qualcosa di freddo e, perciò, di stupido. La fede, invece, è una passione"⁴⁰⁹.

Piuttosto, "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. È un modo appassionato di adottare una certa concezione"⁴¹⁰.

Posseduto da questa passione, il filosofo sa di aver raggiunto la certezza cercata, ma insieme teme e trema, perché rimane ancora nel dubbio. La sua fede, infatti, è in qualcosa o in qualcuno che non si mostra e potrebbe, perciò, rivelarsi falsa o quanto meno diversa rispetto alle sue aspettative. Essa, di conseguenza, deve convivere con il dubbio.

Da qui il valore che assume la comunicazione della fede religiosa, la cui accettazione dovrebbe essere libera, spontanea e senza alcuna costrizione. Essa dovrebbe avvenire nei termini di una istruzione che "dovrebbe essere quindi la rappresentazione di quel sistema di riferimento, la sua descrizione e insieme un appellarsi alla coscienza". Come risultato di questa comunicazione, Wittgenstein si attende che "la persona a cui l'istruzione è stata trasmessa accogliesse con passione quel sistema di riferimento di sua volontà".

È qui, del resto, che si gioca il destino di una fede religiosa: "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"⁴¹¹.

408 *Ivi*, pp. 88-9 passim.

409 *Ivi*, p. 107. "Si potrebbe anche dire, - aggiunge Wittgenstein -, la saggezza non fa che *dissimularci* la vita". E, ancora, "la saggezza è grigia". Ma la vita e la religione sono piene di colori" (*Ivi*, p. 117).

410 *Ivi*, p. 120.

411 *Ibidem*.

La fede, in definitiva, è questo precipitarsi su di un abisso, è questo afferrarsi a qualcuno che non si vede. È' un rischio che vale la pena accettare di correre.

E Wittgenstein ha corso questo rischio.

Conclusione

L'eredità di Wittgenstein e l'avvenire della religione

Quando chi crede in Dio si guarda attorno e chiede: << Da dove proviene tutto ciò che vedo?>>, <<Da dove viene il tutto?>>, non desidera affatto una spiegazione (causale); e l'arguzia della domanda è proprio il suo essere l'espressione di tale desiderio. Egli esprime cioè un orientamento verso tutte le spiegazioni. - Ma come si mostra, tale orientamento, nella sua vita? . . . La prassi dà alle parole il loro senso".

(L. Wittgenstein, Pensieri diversi)

Il passaggio da una considerazione strettamente logica del linguaggio scientifico, così come era stata esposta nel *Tractatus logico-philosophicus*, ad una considerazione molto più aperta e dinamica del complesso dell'attività linguistica, così come era stata esplicitata nelle *Ricerche filosofiche*, e prima ancora nelle opere preparatorie, caratterizza la speculazione di Ludwig Wittgenstein.

Proprio sui due momenti principali di questo passaggio passerebbe, come molti interpreti del pensiero wittgensteiniano ritengono, la differenza decisiva tra un primo Wittgenstein, appiattito su posizioni neoempiristiche, e un secondo, più aperto nel ricercare e proporre nuove soluzioni al problema del linguaggio. A parte questa interpretazione, rimane pur vero che lo stesso riferimento al *mistico*, che conclude il *Tractatus*, da alcuni invocato per negare questa discontinuità, consentirebbe, invece, di affermare una sostanziale continuità all'interno dell'opera del filosofo. Questa continuità, tuttavia, non potrebbe scalfire la consapevolezza di una rottura, che si è, comunque, consumata, già a partire dagli anni '20, subito dopo la pubblicazione del *Tractatus*, come lo stesso Wittgenstein ebbe modo di affermare più volte.

Il percorso seguito dal filosofo nella sua speculazione è tutto qui, nella sua capacità di trovare e di indicare nuove soluzioni quando egli, dopo lungo travaglio, raggiunse la convinzione, all'inizio difficile da accettare, che le idee del *Tractatus* non potevano spiegare più nulla, a causa dei 'gravi errori' contenuti nel suo primo libro⁴¹². D'altra parte, l'assunzione nella ricerca di un punto di vista riconducibile al secondo dei due momenti di questo passaggio, così come è dato osservare nell'opera del filosofo a partire dagli anni '30, determinava di fatto un modo diverso rispetto al passato di considerare l'attività linguistica. E Wittgenstein ha accettato fino in fondo questa conseguenza, non esitando a riformulare la sua filosofia. Proprio su questa base si sarebbe sviluppata la nuova filosofia analitica, meno settaria e più aperta.

Nelle *Ricerche filosofiche*, con le quali si conclude la fatica più che ventennale del filosofo, si esplicita, di fatto, un nuovo modo di intendere il linguaggio e correlativamente si delinea una nuova tecnica analitica. Immagini diverse, usate a più riprese per chiarire la natura del linguaggio, come quella del labirinto, della cassetta degli attrezzi, delle vie di una città, servono per dare del linguaggio un'idea più articolata in una complessità di relazioni che non sono affatto scontate, ma si danno a conoscere solo in una attività di tipo descrittivo. L'analisi non si configura più come analisi logica del linguaggio, come era intesa all'epoca del *Tractatus*, ma, invece, come analisi sostanzialmente descrittiva dell'attività linguistica, che si articola concretamente nella molteplicità dei giuochi linguistici.

⁴¹² Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. , p. 4.

Senza entrare nel merito di questa discussione, rileva sottolineare come nell'analisi linguistica condotta dal secondo Wittgenstein finisca per prevalere un momento, che potrebbe chiamarsi fenomenologico, dove per fenomenologico si deve intendere l'attitudine descrittiva del filosofo nei confronti del fenomeno linguistico. In realtà, venuti meno i presupposti essenzialistici del linguaggio, l'attenzione del filosofo è concentrata ora sulle diverse modalità con le quali si manifesta il linguaggio allo sguardo dell'osservatore. La figura del labirinto, più volte evocata dal filosofo a questo riguardo, esprime assai bene la realtà complessa del linguaggio, un modo come indicare la necessità di iniziare a mettere ordine in esso per orientarsi all'interno di un fenomeno, come quello del linguaggio, così complesso. Questo, infatti, non si presta ad alcuna riduzione ad elementi o aspetti generali, che non siano quelli riconosciuti tali nell'ambito di una descrizione delle sue manifestazioni concrete nella vita degli uomini.

Sul piano della ricerca filosofica, questi esiti della speculazione wittgensteiniana aprono nuove prospettive di indagine, allargandone gli orizzonti fino a rilevare questioni, soprattutto quelle etico - religiose, ma anche metafisiche, considerate precedentemente non più proponibili da una certa filosofia del '900, perché non empiriche e ritenute, perciò, prive di senso. Il guadagno teoretico è evidente. La filosofia, la morale, l'estetica, tutte le scienze dell'uomo ritrovano ora una legittimazione e una riconsiderazione, prima negate.

Questo cambiamento di prospettiva si riflette, soprattutto, sul modo di intendere la religione e la credenza religiosa. Dopo tutto, anche il pensiero religioso può riprendere dagli esiti della speculazione di Wittgenstein indicazioni e motivazioni per riformulare la questione su Dio e rispondere alla domanda di senso che gli uomini continuano a porre alla religione. Ora l'esperienza religiosa può essere assunta come quello spazio dell'uomo determinato da 'forme di vita' legate a usi linguistici particolari della parola 'Dio', che possono essere riconosciuti e descritti come espressione di un diverso e più radicale orientamento dell'individuo. La pretesa di origine neoempiristica di negare, comunque, qualsiasi senso ad ogni esperienza religiosa appare ora un residuo metafisico, un abuso privo di legittimità. La religione, - scriverà Wittgenstein nel 1946 -, si colloca ad un livello molto profondo e resiste ad ogni sommovimento; essa "è per così dire il fondale marino più profondo e calmo, che rimane tranquillo per quanto alte siano le onde in superficie"⁴¹³. Niente potrà sradicare dal cuore dell'uomo l'esigenza del divino.

Del resto, proprio la descrizione del linguaggio nel suo funzionamento concreto, visto nei contesti determinati in cui viene usato generalmente dagli individui nella loro vita di tutti i giorni, dopo il superamento della posizione aprioristica così riduttiva e negativa

⁴¹³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 101.

dell'empirismo logico, è parte di quell'eredità wittgensteiniana, più aperta a sollecitare l'attenzione del pensatore religioso nei confronti della filosofia dell'analisi linguistica successiva a Wittgenstein.

Dopo Wittgenstein, un dialogo tra filosofia linguistica e pensiero religioso diventa un'impresa possibile, pur nelle differenti prospettive di ciascuno, e costituisce, soprattutto, un guadagno pratico, oltre che teoretico, che potrà risultare assai utile ad entrambi, in un'epoca così controversa, come quella contemporanea, quando un certo uso della lingua, inadeguato o errato che sia, può determinare, e determina di fatto, situazioni parossistiche di caos tra i significati e di incertezza tra i parlanti. La critica della ragione teologica, come esigenza ineludibile del pensiero religioso contemporaneo, altrove enunciata⁴¹⁴, può ricevere sicuramente da questo confronto quella caratterizzazione linguistica, spesso assente nei dibattiti su di essa.

Dopo la stagione del *Tractatus logico-philosophicus*, nel quale a proposito del linguaggio si dava una concezione assai restrittiva, sul modello dell'empirismo logico viennese, nelle *Ricerche filosofiche* il linguaggio è assunto da Wittgenstein come una molteplicità di giochi linguistici, che bisogna descrivere e comprendere nella loro struttura logica specifica, ma senza la pretesa di ridurli all'unità o di ipotizzare per essi una concezione di tipo essenzialistico. I giochi linguistici sono tanti e possono solo essere descritti e non rimandano di fatto ad essenze specifiche. Delimitano solo delle aree di significato. Sotto questo profilo, il linguaggio religioso costituisce, appunto, un particolare 'gioco linguistico' autonomo, con regole proprie, comprensibili solo ai partecipanti, che rivendicano per esso un senso suo proprio, pienamente legittimo.

Lo slogan di origine wittgensteiniana "non cercate il significato [delle espressioni] , cercate l'uso"⁴¹⁵ riassume il nuovo modo di intendere il significato come uso e informa in gran parte tutta la filosofia linguistica successiva a Wittgenstein. Non si tratta di un'altra teoria del significato, ma di una raccomandazione metodologica che, pur offrendo una tecnica di analisi, vuole rispettare la grande varietà delle situazioni in cui il termine stesso di significato compare. Più che altro, lo sforzo di Wittgenstein, soprattutto quello delle *Ricerche* , è di porre i presupposti di una nuova coscienza linguistica, che sia più adeguata all'esperienza dell'uomo di questo tempo. Perché solo il possesso di una tale coscienza può liberare

⁴¹⁴ Cfr. , a questo riguardo, il mio *Linguaggio ed esperienza religiosa*, cit.

⁴¹⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. , § 43. L'importanza di questo criterio del significato è fuori discussione. Scrive al riguardo Ayer: "Questo slogan ebbe il merito di contribuire a disingannare i filosofi, convincendoli che i significati non sono oggetti platonici, già in essere prima che noi troviamo le parole per designarli. E ha anche corretto la tendenza errata a trattare ogni parola come se fosse un nome. Alla fuorviante metafora delle parole come immagini, esso sostituì la metafora delle parole come utensili" (A. J. Ayer , *Bilancio filosofico*, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Bari 1976, p.43).

l'uomo da quei pesanti condizionamenti esercitati su di lui da modelli, da ideali, da abitudini sedimentati nella cultura, guarendolo anche da quei cronici crampi mentali e disagi intellettuali rappresentati dai problemi filosofici tradizionali.

Lo stesso uomo religioso di questo tempo non è immune da pregiudizi e da condizionamenti, ancora più pesanti, che si sono accumulati nel corso della lunga storia dell'umanità, limitandolo nelle sue valutazioni e nelle sue scelte. Sono pregiudizi e condizionamenti che chiudono l'individuo in spazi ristretti. Da qui quel grande disagio, che caratterizza l'uomo postmoderno, destinato a crescere ancora, che determina nell'individuo una crisi di rigetto verso tutto e verso tutti, che finirà per lasciare l'uomo nella sua solitudine, quasi in una terra di nessuno, senza sicuri punti di riferimento. Lo scenario di un mondo straziato e assurdo non è una metafora o una figura letteraria, è piuttosto il 'luogo' dell'uomo, che ha attraversato le tragedie del '900⁴¹⁶.

Proprio su questo versante il pensiero religioso può rifare i conti con la postmodernità non contrapponendosi in una affermazione sterile e solitaria della credenza religiosa, ma accettando, come punto di partenza, una versione più 'debole' della credenza stessa, considerandola non nelle sue pretese di verità, ma nelle multiforme varietà delle sue espressioni che veicolano già intenzioni, valori, esigenze e aspettative. Sospendere la pretesa di verità, così decisiva per ogni credenza religiosa, non significa affatto negarla o considerarla non rilevante, quanto piuttosto delimitare uno spazio più limitato di significato per trovare e ricercare attorno ad esso un consenso molto più ampio. Contro l'incredulità, silenziosa o proclamata che sia, di tanti 'credenti' e non credenti bisogna poter rivendicare una ragione primordiale, oltre ogni possibile spiegazione, che tutti possono accettare, capace di porre al sicuro, rendendola inattaccabile, la stessa credenza religiosa dell'uomo. La svolta del secondo Wittgenstein può dare a questa esigenza un contributo decisivo.

Non è in discussione qui la professione religiosa del filosofo, pur se la questione rimane aperta, quanto, soprattutto, la possibilità che il pensiero religioso contemporaneo assuma da Wittgenstein indicazioni e punti di vista che servano nel difficile, anche se necessario, passaggio da una fede meno consapevole e meno motivata ad una fede più consapevole e più motivata, da una fede che rifiuta il confronto ad una fede che accetta il confronto. La ricerca di senso, soprattutto dopo la critica radicale dei 'maestri del sospetto' e la morte degli 'assoluti', s'inscrive dentro la stessa credenza religiosa come condizione estrema di 'dicibilità'. È questo il significato ultimo della svolta linguistica della filosofia del '900, che interpella tutte le pratiche significative dell'uomo e, perciò, anche la credenza religiosa, a riformularsi correttamente sul piano dell'espressione

⁴¹⁶ Cfr. P. Pifano, *La luce di Giobbe tra Teologia e Dramma*, cit., p. 87.

linguistica. Perché, dopo tutto, la credenza religiosa si dà agli individui, che ne possono prendere coscienza, solo nella sua espressione linguistica, anche se non si esaurisce in essa.

Se la credenza religiosa deve presentare oggi le sue credenziali ad un uomo, come quello contemporaneo, reso più scettico dalle grandi tragedie dell'umanità che ad Auschwitz ha vissuto la sua caduta più 'impensabile' e, perciò, meno disposto a credere sulla semplice parola, non può sottrarsi al confronto, ma, piuttosto, assumendolo come istanza critica metodologica, deve riguardare con attenzione l'eredità wittgensteiniana e riprendere da essa tutto ciò che può riempire di senso le sue pretese di verità.

La teologia come grammatica della parola 'Dio', di cui parlava Wittgenstein riprendendo una espressione di Lutero, diventa allora la descrizione accurata dei tanti e infiniti modi in cui l'uomo continua a parlare di Dio nella sua esperienza concreta. Non esiste altra alternativa che rivolgere l'attenzione ai tanti segni 'religiosi', alle tracce di Dio, alle prefigurazioni e allusioni cristiane, dei quali è intessuta l'esistenza dell'uomo. Saranno proprio questi segni a costituire lo spazio entro cui l'uomo 'dice' Dio, segni che devono essere descritti e analizzati nella molteplicità delle loro espressioni. Perché, in definitiva, solo prestando attenzione a questi segni si può realmente capire cosa intendono gli uomini quando parlano di Dio ⁴¹⁷. Il riempimento di senso della religione passa attraverso la 'debolezza' della pretesa di verità delle sue affermazioni, che si costituisce nella messa insieme delle tante significazioni individuate dall'analisi linguistica.

Rivendicare la fede come passione ed esigere da ogni credente una testimonianza di vita come prova di invero della sua credenza sono le due indicazioni che Wittgenstein consegna al pensiero religioso contemporaneo. "La sapienza, - ripete di continuo il filosofo viennese -, è senza passione. Al contrario, Kierkegaard chiama la fede una *passione*" ⁴¹⁸; d'altra parte solo la prassi può giustificare una credenza religiosa, data l'inadeguatezza di ogni spiegazione di tipo causale. Al credente non basterà provare l'esistenza di Dio, senza averla testimoniato nelle scelte concrete della sua vita.

Queste indicazioni non sono nuove, perché attraversano tutta la storia del cristianesimo, che rimane sospeso tra la luce della chiarezza e il buio dell'oscurità. La ricerca delle ragioni del cuore, che tanta parte ha avuto nella cultura europea, e alla quale va iscritto certamente un filosofo come Wittgenstein, rappresenta un movimento sotterraneo sempre presente che riemerge di continuo, soprattutto quando la ragione conosce le sue

417

Cfr. F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, cit. , p. 239.

⁴¹⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. , p. 101.

sconfitte più gravi e tutte le conquiste dell'uomo sono rimesse in discussione.

L'epoca contemporanea, così gravemente ferita e sconfitta nei suoi ideali nati nell'illuminismo, sa bene che la ragione non può spiegare tutto dell'uomo. La vita interiore rimane sospesa senza alcuna possibile spiegazione. Rimangono le ragioni del cuore a cui affidare la comprensione ultima dell'uomo e con le quali fare la lunga traversata, come una seconda navigazione, attraverso il mare aperto della postmodernità. La credenza religiosa, è questa la lezione di Wittgenstein, si ricollega alle ragioni del cuore e come queste assume il carattere della passione e della speranza. Una passione, che è esigenza naturale, desiderio profondo, istanza ultima, attraverso la quale si delinea e si costruisce il volto del futuro nella dimensione della speranza.