

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

7, 40, 2022

NOVEMBRE 2022

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 7, 40, NOVEMBRE 2022***TRACTATUS 101**

7	PIER MARRONE	<i>Tractatus 101 - Editoriale</i>
11	PIER MARRONE	<i>Dissoluzione propedeutica</i>
17	RICCARDO DAL FERRO	<i>Wittgenstein e Sisifo: storia di due sconfitte</i>
21	FRANCO FERRANT	<i>Una palese inesattezza</i>
25	ROBERTO MERCADINI	<i>Che esso è</i>
29	EDOARDO GREBLO	<i>Pensare per conto proprio</i>
35	FABIO POLIDORI	<i>Propedeutica filosofica</i>
39	PEE GEE DANIEL	<i>Ich bin mein Welt (Das Mikrokosmos)</i>
41	RAOUL KIRCHMAYR	<i>Che cos'è un'introduzione in filosofia? Note su alcuni topoi della tradizione occidentale</i>
47	ANDREA RACITI	<i>Il ramo sul quale sono seduto: Wittgenstein logico dell'estinzione</i>
55	FABIO CIARAMELLI	<i>Ludwig e Ina</i>
59	GAETANO LICATA	<i>Che cos'è la filosofia? L'essenza della filosofia oltre la distinzione fra analitici e continentali</i>
65	TONY KARED	<i>Ground control to Major Tom: somiglianze di famiglia</i>
69	RICCARDO FANCIULLACCI	
75	GIACOMO PEZZANO	<i>Wittgenstein su Youtube</i>

4

81

Informazioni sulla rivista

TRACTATUS 101

TRACTATUS 101 - EDITORIALE

Tractatus Logico-Philosophicus

By
LUDWIG WITTGENSTEIN

With an Introduction by
BERTRAND RUSSELL, F.R.S.



NEW YORK
HARCOURT, BRACE & COMPANY, INC.
LONDON: KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO., LTD.
1922

PIER MARRONE

Sono passati 101 anni dalla pubblicazione dell'edizione tedesca del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, un'opera che non è enfatico definire epocale. Quell'edizione precede di un anno la traduzione inglese che verrà fatta da un giovanissimo Frank Ramsey, che aveva appreso, così si narra, il tedesco in una settimana, grazie alla sua straordinaria intelligenza. Wittgenstein stesso era all'epoca piuttosto giovane. Superata di poco la trentina condensava in questo breve capolavoro quanto aveva maturato negli anni di frequentazione a Cambridge sotto la guida di Bertrand Russell. Russell stesso vedeva in Wittgenstein chi avrebbe potuto continuare la sua opera nel campo della logica, per la quale si sentiva completamente esaurito dopo aver scritto i tre volumi dei *Principia Mathematica* assieme a Withehead.

Attorno a quest'opera e alla sua gestazione circolano continuamente persone che si affacciano alla vita o che hanno raggiunto la maturità da poco, come Russell che conobbe Wittgenstein quando questi aveva ventidue anni. Anche in questo senso, è facile pensare al *Tractatus* come un'introduzione. Il numero 101 del resto è il codice che in certe università individua i corsi propedeutici, quelli che dovrebbero essere introduttivi a altri corsi, nel senso che le conoscenze che intendono far acquisire sono intese come quelle grosso modo basilari. D'altra parte, ci sono parti in questa opera esoterica che hanno palesemente a che fare con temi tradizionalmente esistenziali, cose quali il senso del mondo, il nostro posto in quello che è il mondo del quale facciamo esperienza, l'importanza dell'etica e dell'estetica. Solamente, di tutto questo si dice che si tratta nello stesso tempo delle cose maggiormente importanti ci siano e quelle alle quali non possiamo sottrarci, ma anche quelle delle quali è impossibile parlare sensatamente, perché si tratta di qualcosa che si colloca al di fuori del mondo come campo dell'esperienza che può essere razionalmente descritto. Questa introduzione alla filosofia e al pensiero razionale dovrebbe essere anche la sua conclusione, poiché Wittgenstein riteneva che i problemi fondamentali della filosofia fossero stati finalmente risolti, mostrando che si trattava in definitiva di falsi problemi prodotti da confusioni logico-linguistiche.

È naturalmente in qualche misura sconcertante che qualcuno prenda la parola per dire che su problemi che potrebbero riguardare tutti noi non si possa dire nulla di realmente sensato, ossia di pertinente alla conoscenza, perché Wittgenstein non aveva nulla in contrario che si continuasse a parlare di etica, di religione, che le persone continuassero ad andare al cinema a vedere i western dei quali era così appassionato, o a leggere racconti polizieschi dei quali era un consumatore vorace. Tutto questo continua a essere fatto ma non fa propriamente parte del mondo, ossia della totalità dei fatti che nel mondo accadono. Il nostro accesso al mondo avviene attraverso la forma logica delle proposizioni che possono essere vere o false. Su tutte le altre esperienze, quelle realmente importanti, non si possono produrre enunciati che sono veri o falsi. Tutto questo non impediva a Wittgenstein di dare credito a una ciarlataneria come *Sesso e carattere* di Otto Weininger e si può immaginare che gli desse credito perché per almeno un certo periodo abbia ritenuto che contenesse delle verità di un qualche genere, ossia delle proposizioni sensate. Eppure *Sesso e carattere* è una fantasiosa e apodittica ricostruzione della decadenza della quale si sarebbero resi responsabili le figure della "donna" e dell'"ebreo". Si fatica a credere che un prodotto dell'intelligenza europea come Wittgenstein potesse dare credito a tali fandonie, eppure le fandonie, le credenze assurde, perfino le credenze criminali non nascono dal nulla. Nascono da altre credenze. Queste altre credenze devono essere sottoposte a critica, perché la filosofia prima di essere una teoria o prima di sistematizzarsi in qualsiasi teoria è un'attività. In questo senso, è un'attività che non conosce conclusione, perché non è nient'altro che la possibilità di fare domande su qualsiasi argomento. Si può ragionevolmente sostenere che le domande, che pure non possono essere vere o false, siano prive di senso? Gli articoli che appaiono in questo numero della nostra rivista convergono forse tutti verso questa dimensione

dell'interrogazione come autentica, anche perché maggiormente rischiosa, modalità di intendere l'attività del pensiero e della cultura.

DISSOLUZIONE PROPEDEUTICA



PIER MARRONE

Chi prende in mano una qualsiasi opera di **Ludwig Wittgenstein** credo non possa non provare un certo sconcerto. Come è noto si è soliti individuare varie fasi nello sviluppo del suo pensiero: una logicista, una verificazionista, una centrata sull'idea della regola grammaticale (che non è però affatto la regola della grammatica di una qualsiasi lingua naturale), una focalizzata sull'idea delle somiglianze di famiglia e sul significato come elemento essenziale di quello che chiamava "flusso di vita". Si tratta allora di capire se quello sconcerto così diffuso tra chi si avvicina al suo pensiero abbia o meno una radice comune o, per lo meno, delle radici sufficientemente prossime da poter dare origine a una medesima reazione.

Un primo elemento che io credo sia utile a chiarire il problema è il tono apodittico usato da Wittgenstein. Questo tono è del tutto preminente nel *Tractatus logico-philosophicus*,

l'unico libro pubblicato in vita da Wittgenstein. Il titolo dell'opera era stato suggerito da **George Edward Moore** come una sorta di calco dell'opera di **Spinoza**, *Tractatus theologico-politicus*. L'idea era azzeccata, non perché ci fosse qualcosa di teologico nel *Tractatus* di Wittgenstein (c'è qualcosa di mistico, ma si tratta di cose profondamente diverse ai suoi occhi), quanto per il fatto che in entrambe le opere si ha a che fare con un movimento di dissoluzione. In Spinoza con la dissoluzione della teologia cristiana basata sulle Sacre Scritture: in Wittgenstein con la **dissoluzione stessa dell'idea di filosofia**. Wittgenstein era, infatti, convinto al tempo dell'elaborazione del *Tractatus* di aver sostanzialmente risolto tutte le questioni delle quali si era occupata la filosofia. Questioni che riguardano la struttura del mondo, la struttura dell'azione morale, l'esperienza estetica, ossia tutte le questioni che possono aver sopra una di queste tag (e in qualche caso, anche più di una): **vero, bene, bello**.

Il *Tractatus* è un'opera molto breve, meno di un centinaio di pagine. È organizzato in sette proposizioni principali e in una serie di sottoproposizioni, che dovrebbero fungere da spiegazione di una delle proposizioni principali. In realtà, anche le sottoproposizioni sono altrettanto apodittiche di quelle che dovrebbero spiegare. Il nucleo del *Tractatus* è una teoria raffigurativa del significato e del linguaggio. Nel linguaggio vengono espresse le proposizioni che rappresentano il mondo, raffigurandolo. C'è un isomorfismo di fondo tra il linguaggio che parla dei fatti che accadono nel mondo e quanto nel mondo accade. I pensieri che vengono espressi nelle proposizioni sono le immagini logiche dei fatti. Cosa sia il mondo però noi non potremmo mai saperlo, perché dovremmo uscire dalla nostra mente per vedere se sia indipendente da noi. Questo è un compito intrinsecamente contraddittorio, così come cercare di capire il punto di vista di qualcuno a prescindere da qualsiasi punto di vista. Il linguaggio, in quanto espressione dell'immagine logica del mondo come totalità dei fatti è il limite della nostra comprensione al di là del quale è impossibile spingerci. Il mondo poi è il mondo di colui il quale rappresenta lo spazio logico del suo mondo nel suo linguaggio. Forse è il mondo anche di qualcun altro, ma non c'è modo di saperlo. In realtà, nemmeno sappiamo se questo mondo è il mondo di un qualche soggetto, perché il soggetto non fa parte del mondo. Lo rappresenta nel linguaggio al modo nel quale un occhio vede il suo campo visivo. **Ma così come l'occhio non fa parte del campo visivo, il soggetto non fa parte dell'esperienza**. È il centro focale dell'esperienza, ma deve rimanerne fuori. È una sorta di solipsismo senza soggetto quello che Wittgenstein propone.

Forse è al di fuori della portata umana, ma la struttura del mondo deve essere in linea di principio esprimibile da un linguaggio rigoroso, che ci dice come sono combinati i fatti tra di loro, in maniera del tutto isomorfa a come sono combinate le proposizioni nella logica. Il senso di queste ultime è verificabile attraverso le tavole di verità. Il senso del mondo è, invece, del tutto al di là di questo linguaggio, così come l'occhio è al di là del campo visivo e il soggetto, ammesso che questi termini possa indicare qualcosa di sensato, al di là dell'esperienza che ne possiamo fare all'interno del significato logico. Quindi la filosofia non ha nulla da dire sulle questioni che l'hanno individuata in una tradizione millenaria, le questioni che riguardano, appunto, il vero, il bene, il bello. D'altra parte, queste sono le uniche questioni realmente importanti, ma il loro significato è inesprimibile.

Si capisce bene come avesse ragione Moore a proporre quel titolo, che si dimostra del tutto pertinente nell'analogia con il libro di Spinoza. Entrambi sono animati da una iconoclastia radicale. Quella di Spinoza sappiamo verso dove si indirizza. Quella di Wittgenstein si rivolge all'intera storia della filosofia. Si è spesso detto che la filosofia ha una portata terapeutica in Wittgenstein e del resto nemmeno era il solo a crederlo. Quando nelle discussioni del cosiddetto Circolo di Vienna qualcuno faceva affermazioni di portata più vasta delle proposizioni atomiche che dovrebbero essere le sole verificabili, si dice che qualcuno, forse **Carnap**, esclamasse sdegnato: "Metafisica!", intendendo con il termine l'equivalente di insensato, di privo di significato, non nel senso dei giochi di parole nei quali lo stesso Wittgenstein indugiava divertito con i pochi amici intimi che ebbe in vita sua, bensì piuttosto nel senso di quell'insensato che è alla base di credenze errate che generano e non possono non generare altre credenze errate. **Una sorta di malattia del pensiero dalla quale Wittgenstein ha pensato che fosse bene guarire.** Una guarigione che innanzitutto lui auspicava per sé stesso, ma che non escludeva potesse anche riguardare qualcun altro. Se questo qualcun altro esistesse, però, Wittgenstein sembra essere stato sempre piuttosto dubbioso.

Quando sostenne l'esame a Cambridge che gli avrebbe fornito i titoli per poter ottenere un salario che altrimenti non avrebbe potuto avere, sebbene avesse già pubblicato, dopo infinite traversie e ripensamenti, il *Tractatus*, la commissione di valutazione era formata da Moore e Russell, ossia da due dei più importanti filosofi in attività, uno dei quali, Russell, era senz'altro una celebrità internazionale, anche per le sue posizioni pacifiste, pagate con il carcere, durante la prima guerra mondiale, Wittgenstein alla fine dell'esame commentò con un sorriso che certamente nessuno dei due esaminatori aveva compreso quanto avevano letto nelle sue pagine. Cosa intendeva esattamente? In tutta la sua opera Wittgenstein ci invita, e forse vorrebbe costringerci, a valutare l'attività intellettuale come una terapia. Ma di quale malattia saremmo vittime e in che cosa consiste questa terapia? Questo risulta molto meno chiaro a qualsiasi lettore e intendo dire che deve risultare meno chiaro a chiunque venga in contatto con gli scritti di Wittgenstein in senso letterale. È Wittgenstein stesso a sostenere nel *Tractatus* che quanto scrive potrà risultare chiaro a chi ha compiuto il suo medesimo percorso, del resto. Siamo allora autorizzati a prendere questa affermazione in tutta la sua serietà e completezza. Del resto, questo è il *caveat* della *Prefazione*: **"Questo libro sarà forse compreso solo da colui che abbia già pensato, a sua volta, i pensieri che vi sono espressi o, quantomeno, pensieri analoghi. - Non è perciò un libro di testo. - Il suo scopo sarebbe raggiunto se piacesse a qualcuno che lo legga con intelligenza."** Qui Wittgenstein sembra rivolgersi a qualcuno, ma doveva anche disperare di trovarlo, se nemmeno Moore e Russell erano ritenuti all'altezza della comprensione di quanto aveva scritto.

Ma allora cosa aveva scritto? Da un lato, sembra che i pensieri di Wittgenstein non siano di estrema difficoltà per chi abbia una preparazione media in filosofia. Sono naturalmente controversi, come la maggior parte delle cose che in filosofia si dicono, come ricorderà Russell in una relazione per sostenere la richiesta di una posizione universitaria per Wittgenstein, e non sappiamo bene se sono veri o falsi. Naturalmente, se studiati con serietà

cambiano la prospettiva con la quale guardiamo a alcune cose. Tuttavia, questo sarebbe comprenderli come avrebbe voluto Wittgenstein? Io credo di no. Penso invece che quanto Wittgenstein abbia voluto dirci abbia a che fare con una sua attrazione per il solipsismo, una posizione che in un'altra fase del suo pensiero riterrà senz'altro insensata. E questa attrazione a spiegare il carattere introduttivo di tutte le sue opere, sia di quelle che ci sono giunte in una versione quasi definitiva (come le *Ricerche filosofiche*) sia dei numerosi quaderni di appunti, alcuni dei quali erano stati fatti circolare in cerchie molto ristrette, di solito fra amici intimi.

Però che cosa sia un'introduzione è tutt'altro che chiaro. Certo, noi troviamo in molti libri di filosofia alcune pagine che compaiono sotto il titolo di "introduzione" oppure di "prefazione", ma sono sempre pagine scritte dopo che il libro è stato terminato, che non possono essere una prefazione in nessun senso del termine. Possono allora essere un'introduzione. Ma a che cosa dovrebbe introdurre un'introduzione a un libro di filosofia per introdurre realmente a qualcosa. Ci sono numerosi aneddoti nella biografia di Wittgenstein che offrono la tentazione di essere utilizzati precisamente in questo senso. C'è n'è però uno in particolare che sembra offrire una buona chiave di lettura per quanto di normativo Wittgenstein potrebbe avere inteso. Alla fine degli anni Trenta un dottorando americano, destinato a una brillante carriera come filosofo, Norman Malcolm, si trova a Cambridge per studiare con Moore. Ben presto entra nella cerchia di Wittgenstein e i due stringono un'amicizia destinata a durare a lungo. Nel 1938 passando davanti a un'edicola di giornali sono attratti dal titolo di un quotidiano che riporta l'accusa dei nazisti agli inglesi di aver orchestrato un attentato a Hitler. Wittgenstein commentò che non si sarebbe affatto stupito se la notizia fosse stata vera. Malcolm replicò che questo non si accordava affatto con il "carattere nazionale" inglese e riteneva la notizia priva di fondamento. La replica di Wittgenstein fu durissima. "[...] a che vale studiare filosofia se serve soltanto a consentirci di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica ecc., e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della nostra vita quotidiana, se non ci rende più coscienti di un qualsiasi... giornalista nell'impiego delle frasi *pericolose* come quelle di cui la gente si avvale per i propri scopi." Non si può far a meno di pensare che la filosofia stessa sia stata per Wittgenstein una sorta di introduzione. A pensare più chiaramente, certo. A difendersi dall'utilizzo sconsiderato di frasi pericolose, ossia a allenarsi a individuare dei concetti falsi e delle false generalizzazioni, non c'è dubbio. Ma perché occorrerebbe affaticarsi a percorrere questa strada? Wittgenstein dapprima pensava, concluso il *Tractatus*, che la strada fosse stata percorsa, nel senso che la filosofia è semplicemente un vicolo cieco che non porta da nessuna parte, un esercizio tutto sommato futile per dire che il linguaggio, un determinato utilizzo del linguaggio, ci mette in contatto con quanto chiamiamo "mondo", ossia la totalità dei fatti per me. Cosa sia la totalità dei fatti per un'altra persona, il suo mondo non lo sappiamo. Il mondo della persona felice è un'altra cosa dal mondo della persona infelice, come viene detto nel *Tractatus*.

La soluzione che Wittgenstein sembra proporre anche in ogni altra fase del suo percorso è di utilizzare la filosofia per uscire dalla filosofia, per occuparsi delle cose importanti della vita, ossia sostanzialmente dell'etica e dell'estetica. Ma per chi sono importanti l'etica e

l'estetica? Solo per coloro che siano già convinti della loro importanza. E tra questi perché dovrebbero essere solo per coloro che hanno fatto un percorso personale che li ha condotti a pensare che la filosofia deve essere usata come un grimaldello per lasciarsi dei problemi alle spalle. Questa è ancora una volta una descrizione che forse potrebbe valere per Wittgenstein, ma che stento a credere possa essere generalizzata con tranquillità. Se questa osservazione è plausibile, allora se ne deve concludere che in definitiva Wittgenstein ha sempre parlato di sé stesso, sia quando pensava che il campo della sua esperienza non potesse essere tracciato, così come non è possibile tracciare il confine del proprio campo visivo, sia quando ha cominciato a pensare che l'idea di un "linguaggio privato" fosse un non senso. Tuttavia, il mondo che lui ha vissuto e forse tutti noi viviamo è solo il nostro mondo. La filosofia ha il compito, dirà una volta Wittgenstein, di far uscire la mosca dalla bottiglia. Prima di capire come farla uscire, però, bisognerebbe capire come ci è capitata dentro. Questo non ci viene mai detto. Ci si lascia intuire che è il linguaggio stesso a essere la bottiglia trasparente che impedisce alla mosca di comprendere di essere imprigionata.

Una volta, passeggiando con il suo amico Drury, questi gli nominò Hegel che Wittgenstein interpretava come il filosofo che in definitiva sosteneva che quanto sembrava diverso in realtà era la stessa cosa. Non comprendo bene che cosa si possa intendere con questa caratterizzazione della filosofia di Hegel. A me pare piuttosto il filosofo della complessità, sebbene non della irriducibilità, a voler parlare per qualificazioni povere e imprecise. Non mi pare che Hegel riduca tutto a uno, quanto affermi il valore sostanziale delle relazioni, esattamente nel senso che sono le relazioni a costituire il tessuto del mondo e non certo i singoli oggetti, che sono sempre e inevitabilmente il prodotto di relazioni. Ad ogni modo, fatta la tara a questa possibile interpretazione che fraintende un pensiero, Wittgenstein aggiunse che al libro che stava scrivendo gli sarebbe piaciuto fosse posto come esergo una frase del *Re Lear* di Shakespeare "I'll teach you differences". Sono le differenze che fanno uscire la mosca dalla bottiglia? Sono queste che le fanno capire che la trasparenza del vetro è in realtà un ostacolo che impedisce di intravedere quanto sta alla fine del collo della bottiglia? Ma la descrizione dell'esperienza se avviene inevitabilmente attraverso il linguaggio, è forse linguaggio? Naturalmente non lo è, ma non certo perché il linguaggio sia inevitabilmente una gabbia di acciaio che non possiamo in alcun modo forzare. E quali differenze poi avrebbe voluto insegnare? Perché su alcune teorie che invece le differenze le insegnano e spiegano pure come si possano produrre nel corso del tempo, Wittgenstein è stato singolarmente carente. Ad esempio, pensava che Darwin di sicuro si sbagliasse perché la teoria evolutiva non contempla la necessaria molteplicità. Varrebbe la pena di chiedergli che cosa sarebbe stata una molteplicità necessaria tra i viventi spiegata da un'altra teoria rispetto a quella dell'evoluzione. Sarebbe stato in grado di dirlo? Ovviamente no. Sarebbe stato in grado di discriminare tra teorie alternative? Non lo sappiamo.

Nel paragrafo 201 delle *Ricerche filosofiche*, che saranno pubblicate due anni dopo la sua morte e che la comunità filosofica attendeva con enorme curiosità viene introdotto un celebre paradosso. Wittgenstein scriveva: "Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo

d'accordo con la regola. La risposta è stata: se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa". Questo paradosso mette direttamente in questione la nostra fiducia che negli eventi e nelle azioni possano essere conosciute regolarità sussumibili in asserti generali con il valore di leggi, norme, regole. Gli asserti generali sono espressi nel linguaggio e allora dovremmo semplicemente essere scettici rispetto al linguaggio e alla sua funzione comunicativa almeno per quanto riguarda gli enunciati che dicono qualcosa sul mondo e su come nel mondo dobbiamo orientarci. Le regole, così come l'individuazione delle regolarità nel mondo della natura, sono appunto strumenti di orientamento. Ci orientiamo così male nel mondo? Siamo perennemente intrappolati dentro a una bottiglia e non riusciamo a individuare che alla fine del collo c'è un'uscita che ci conduce fuori? A queste domande io credo debba essere data una risposta risolutamente negativa. Nel mondo ci orientiamo bene, siamo capaci di costruire vite degne di essere vissute, siamo capaci di progresso morale, siamo in grado di godere della bellezza e di parlarne in maniera sensata, facendoci comprendere dagli altri. La nostra non è una vita nella bottiglia del linguaggio. È un'esistenza nella complessità che anche il linguaggio ci fa comprendere e apprezzare. Ovviamente, tutte queste esperienze hanno il loro corrispettivo negativo. C'è bisogno di dirlo? Ma la negatività di Wittgenstein era la sua. Lo stupore espresso per l'esistenza del mondo, espresso mille altre volte prima di lui, era l'espressione di come in definitiva Wittgenstein ha sempre inteso l'attività filosofica, ossia come una sorta di ispezione autobiografica. Il senso di profondità che talvolta, o anche spesso, le sue affermazioni apodittiche suscitano derivano dalla nostra parziale inaccessibilità al suo vissuto.

Uno degli aforismi fulminanti di Wittgenstein recita "Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo". Tutte le innumerevoli volte che Wittgenstein ha dichiarato di non poter essere adeguatamente compreso se non da chi ha fatto il suo medesimo percorso (cosa vuol dire? chi può mai aver fatto le medesime esperienze di Wittgenstein se non Wittgenstein medesimo?), non sono solo il lamento un po' infantile di un genio incompreso, ma la convinzione drammatica che non è possibile uscire da noi stessi se non a prezzo di inestricabili equivoci per immergersi in quel flusso vitale del quale non ha mancato di parlare, che è lì ad attenderci quando facciamo a meno della filosofia, dissolta nell'autobiografia.

WITTGENSTEIN E SISIFO: STORIA DI DUE SCONFITTE



RICCARDO DAL FERRO

Ma come si fa a dire che su di ciò di cui non si può parlare si deve tacere? Come si può pensare che l'impensato non venga espresso, che il non detto rimanga tra-le-righe, che il non espresso possa restare nel silenzio di una vita così complicata? La figura filosofica di **Wittgenstein** mi ha sempre affascinato poiché rappresenta il **Mito di Sisifo** per eccellenza, ancor più di **Albert Camus**. Infatti, se quest'ultimo è l'autore dell'omonimo testo, Ludwig Wittgenstein è l'incarnazione filosofica di quel mito e ciò risulta al tempo stesso tragico e romantico.

Ho sempre considerato la proposizione finale del *Tractatus* come la più alta aspirazione a cui una creatura pensante e linguistica possa ambire: tutto ciò che sta al di fuori del linguaggio, del simbolo, della parola e della rappresentazione dovrebbe essere lasciato in pace, in silenzio, nel dimenticatoio. Non tanto per tracotanza o superiorità, ma proprio per umiltà e consapevolezza del limite.

Il *Tractatus* è il libro scritto da un uomo ossessionato dal limite: il limite dell'agire umano, che per un individuo testimone delle trincee della Prima Guerra Mondiale è un'evidenza

tragica; il limite del linguaggio, di cui la filosofia stessa è figlia (ricordiamo che Wittgenstein è colui che meglio di tutti ha affermato il ruolo della filosofia in quanto “fraintendimento” umano per eccellenza); il limite della vita, segnata ineluttabilmente dalla fatica, dall’incomprensione e, non ultimo, dalla morte. La tagliente natura di quell’opera immensa e rivoluzionaria sanciva un prima e un dopo: il prima, intriso di una filosofia tracotante che, desiderando ignorare tutti quei limiti esposti sopra, tenta di farci portavoce di un pensiero che abbraccia l’esistenza umana e quella universale in modo onnicomprensivo; il dopo, segnato da una filosofia che finalmente sa farsi da parte, sa rimanere al proprio ruolo, comprendendo l’invalidità dei propri limiti, che poi sono quelli del pensare stesso. L’umiltà del non-poter-pensare, del non-saper-rappresentare e, di conseguenza, del non-voledire è una missione di grandissima ambizione che il *Tractatus* di Wittgenstein si è posto e nel quale, proprio come Sisifo, ha miseramente fallito.

La cosa ironica è che tale opera non ha fallito a causa dell’arroganza degli uomini, bensì per mezzo dello stesso autore. È proprio Wittgenstein che, anni dopo aver deciso di abbandonare la pratica stessa della filosofia, convinto di aver detto tutto quanto c’era da dire (ovvero poco, ma detto bene), ritorna sui suoi passi e decide di spingere nuovamente il masso verso la cima della montagna, ben sapendo di essere condannato alla sconfitta, inesorabilmente. Si sono spese così tante tonnellate di inchiostro sul “primo” e “secondo” Wittgenstein, sul filosofo del *Tractatus* e su quello delle *Ricerche filosofiche*, sul pensatore del linguaggio come limite e fraintendimento e su quello del linguaggio come gioco ed esperimento, che non mi sento adeguato a ripercorrere questo strambo labirinto dell’animo di un uomo.

Ma ciò che mi lascia basito è quanto la filosofia nasca spesso da una sconfitta. Infatti, il *Tractatus* è un’opera che nasce da una sconfitta e dalla conseguente resa: l’essere umano giunge dalla tracotante e onnipotente infanzia, ma scopre che la realtà sta lì per contraddire il suo presupposto di poter dominare tutto e tutti. La finale vergata che Wittgenstein getta nella propria opera è il definitivo abbandono dell’infanzia e del sentimento divinatorio che essa inevitabilmente nutre: io sono il centro del mondo, l’apice dell’evoluzione e della creazione, padrone di me stesso al quale l’intero cosmo si sottomette; io non ho limiti, posso espandermi indefinitamente nello spazio e nel tempo, non conosco morte né sconfitta e perdurerò in continua espansione. La realtà però giunge e stronca la tracotanza naturale dell’infante che si trova a dover valutare due alternative: o soccombere per incapacità di adattamento alla nuova realtà, o rimodulare la propria relazione con il mondo e rivedere alla radice la concezione che ha di sé.

Lì giunge una prima maturazione dell’individuo che, passando da una fase infantile a una più adulta, si rende conto che non è il mondo ad essere a sua disposizione, ma è lui ad essere uno dei prodotti collaterali del mondo e, in questo senso, è costretto a riconoscere i propri limiti e le proprie deficienze. Il *Tractatus*, per me, ha sempre rappresentato questa prima resa incondizionata al limite, alla sconfitta, alla morte. A quel punto, la strada intrapresa da Wittgenstein è quella del silenzio, dell’accettazione pacifica, del ritiro incondizionato. Ma quello che viene definito “secondo” Wittgenstein è altresì frutto di un’ennesima sconfitta

che il maturo post-infante non pensava possibile. Cosa può venire sconfitto dopo che si è accettata la resa incondizionata al limite? Le *Ricerche filosofiche* e tutti i quaderni che il filosofo raccoglie nella sua seconda fase rappresentano una seconda fase di “maturazione” e la resa ad un’ennesima evidenza prima irricognoscibile: l’accettazione della stoltezza o, come ho scritto nel mio *Elogio dell’idiozia*, dell’ignoranza incolpevole in movimento. Il cambiamento che Wittgenstein mostra nei confronti del linguaggio potrebbe sembrare un ritorno alla tracotanza infantile che precede la presa di coscienza del *Tractatus*, ma non è così. Uno sguardo superficiale potrebbe considerare la concezione del linguaggio come “gioco” un passo indietro rispetto alla lapidaria sentenza dell’opera precedente. Ma ciò di cui il filosofo si rende conto è che la resa non è ancora finita e che quell’ultimo aforisma, “su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere”, rischia di essere tanto arrogante quanto l’atteggiamento infantile che esso cerca di smontare.

Infatti, siamo limitati anche nella comprensione definitiva dei nostri limiti e considerare “definitivo” quel che posso o non posso dire diventa tanto riduttivo quanto supponente. Le *Ricerche filosofiche* rappresentano il momento in cui Sisifo, seduto ai piedi della montagna con il masso inerte accanto a sé, si rende conto che non c’è altro da fare che riportarlo verso la cima, pur consapevole della sconfitta che lo attende. In Wittgenstein, la sconfitta ci attende da entrambi i lati della ricerca di significato: è sconfitto l’infante che si illude di poter vincere sulla montagna e si rende conto che i suoi limiti avranno sempre la meglio, ed è sconfitto il filosofo che ai piedi della montagna comprende che non si può rimanere fermi, zitti e immobili di fronte all’ignoto dell’universo. È sconfitto quando si rende conto che l’essere umano deve tornare a parlare, a giocare, a sperimentare, a valicare limiti spaventosi. È costretto ad ammettere che le domande esistenziali, i dubbi oscuri, le parole dell’inesprimibile sono sentieri inevitabili perché, in fin dei conti, su ciò di cui non si può parlare si deve necessariamente giocare. È costretto a spingere nuovamente il masso verso la cima della montagna pur conoscendo l’esito finale perché i limiti toccati in precedenza non bastano per comprendere, conoscersi, esistere, e l’essere umano dovrà sempre per propria indole valicare quel che tutti hanno ritenuto invalicabile.

Wittgenstein è testimone e sopravvissuto delle due sconfitte più concenteri e naturali che un individuo possa sperimentare: la prima, quella dell’infanzia tracotante; la seconda, quella della maturità moderata. E si spinge verso l’esistenza come gioco, il linguaggio come esperimento ed esplorazione, perché in fin dei conti bisogna ritornare davvero infanti, come dice Nietzsche nello *Zarathustra*, ma solo dopo aver vissuto la prima sconfitta. Parafrasando Albert Camus: dobbiamo immaginare Wittgenstein felice. Felice, mentre trascina il masso verso la vetta, sapendo che cadrà, ma comunque desideroso di giocare con l’esistenza. Dobbiamo immaginarlo felice, proprio come Sisifo, altrimenti siamo perduti.

UNA PALESE INESATTEZZA



FRANCO FERRANT

Dalla cucina energici sciacqui e clangore di ceramiche sbattute.

“ potevi dirgli di lasciar perdere “

“ e che non gliel'ho detto?... sai com'è “

“ dovevi insistere... un'ospitalità esemplare... invitare un amico a cena e alla fine fargli lavare i piatti ...”

“ non c'è stato modo di dissuaderlo... non è stato a sentire... mi ha chiesto solo dov'è la soda...”

“ potevi almeno dargli una mano... non so... fargli compagnia “

“ ci ho provato... ma mi ha immediatamente cacciato fuori ed ha chiuso la porta “

Si sentiva indistintamente acqua scorrere in abbondanza.

“ se tiene ancora un po' le mani a mollo non potrà più toccare il violino stasera...”

“ non farti illusioni...”

“ mettiti al pianoforte intanto...”

“ è così imbarazzante insistere....”

“ il fatto è che sei tu che non vuoi...lo vuoi trascinare in una di quelle assurde discussioni che poi vanno avanti fino alle due del mattino “

“ ma no... è che l'ultima volta mi ha detto che il violino non lo suona volentieri...”

“ questa poi...”

“ sì ti dico... dice di non essere abbastanza bravo...”

“ ... comprensibile... con quegli esempi vicino...d'altra parte non potevamo mica proporgli un invito a cena con clarino...”

“ vedrai che appena finito di asciugare ci chiede di andare al cinema”

“ se lo fa è solo per evitare di finire incastrato da una delle tue stupide domande “

“ ma no... anzi certe volte prende lo spunto per...”

“...arrovellarsi... chissà poi stasera che intenzioni ha “

“ potrei andar di là e chiedergli di chiarirci l'effettivo senso dell'espressione 'aver intenzione di' “

“... e poi chi vi ferma... dai... suona piuttosto...scalda le dita... ecco... un la maggiore... potreste fare Kreutzer...”

Una voce dalla cucina stava reclamando stentorea una più cospicua quantità di sapone con argomentazioni stringenti ed inoppugnabili concernenti la necessità di assicurare una perfetta igiene alle stoviglie in ammollo.

“ mostragli dov'è il sapone e facciamola finita...voglio sentire Kreutzer “

“ non suonerà...vuoi scommettere ?”

“ è l'unica cosa che vuole...”

“ che cosa ?”

“ musica... credi che possano davvero interessarlo i tuoi argomenti?”

“ non urlare... “

“ è per evitarti che è corso a lavare i piatti... e se non gli andrà di suonare ci chiederà di andare al cinema “

Lo scroscio del rubinetto diede al dialogo un'improrogabile pausa. Si sentì distintamente in quel momento lo schiocco del tappo e nel silenzio l'acqua cominciò a gorgogliare, defluendo rapidamente dallo scarico del lavabo.

“ lo ha detto di nuovo “

“ che cosa?”

“...che ha paura di dar di matto”

“ lo è già “

“ dice sul serio...”

“ ma che cosa?”

“ dice che è la tensione... che il problema... talvolta... gli causa una tensione insopportabile”

“ quale problema?”

“ che importanza ha?...”

“ ti avrà pur detto quale...”

“ dio... che importanza vuoi che abbia?”

“ se è un problema che può far impazzire... dev'essere speciale...”

“ non ho capito bene... è una domanda... qualcosa come 'ma come si fa ad essere veramente certi di qualcosa?' o forse 'cosa voglio dire quando dico che sono certo di qualcosa?'... non so... qualcosa del genere...”

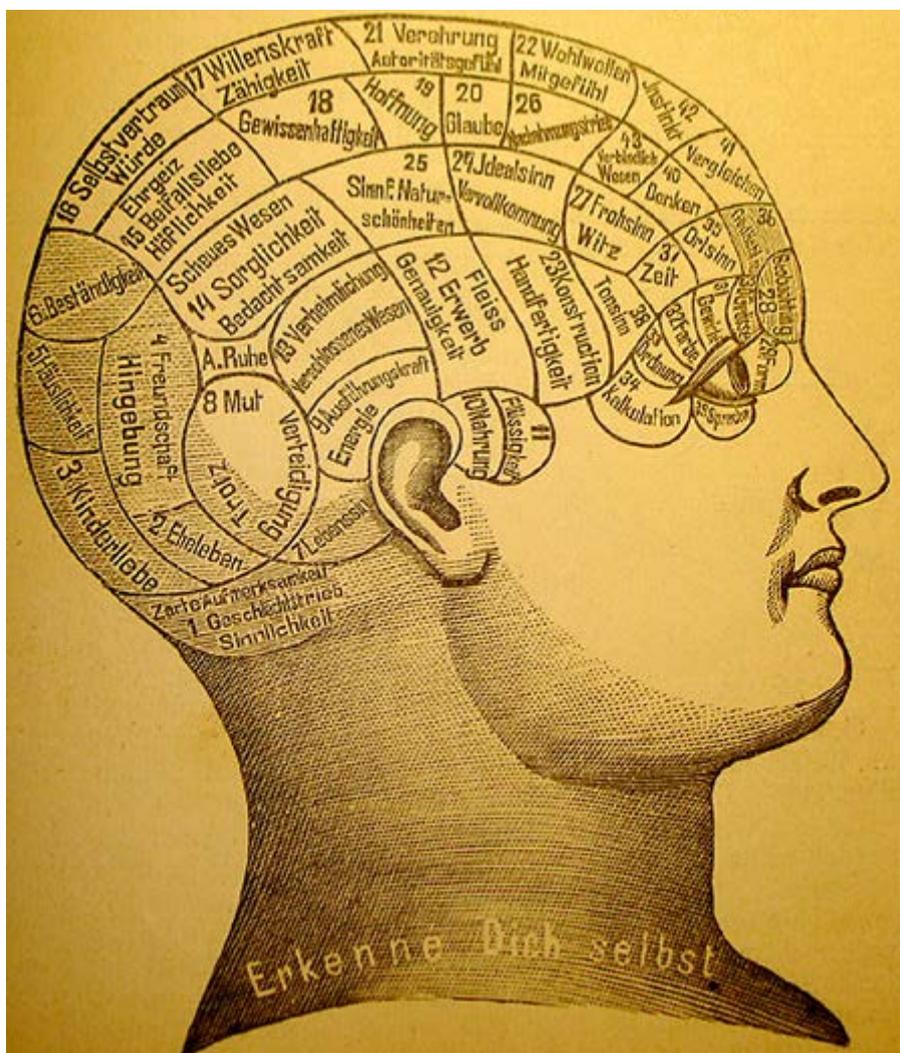
“ cer-tez-za... ecco... è un gioco che facevo da bambina... ti fissi su una parola e cominci a ripeterla senza fine... dopo un po' il senso comincia a svanire e se insisti ti viene come una vertigine... credo che per lui sia una cosa del genere... solo un po' più complessa... invece del vocabolo gioca con il concetto... lo fissa e poi prende ad avvitarci... sempre più... sempre più ... è ovvio che va fuori di testa... fai la prova... scegli una parola e dilla senza fermarti...continuativamente... fino a quando si vuota e il suono ti imprigiona... vedrai che gira la testa anche a te”

“ lascia stare....”

Una figura slanciata si profilò in quel momento nel vano della porta aprendo un cono d'ombra sul tappeto. Uno sguardo amichevole e chiaro si posò sul pianoforte semiaperto.

“ perché non facciamo Kreutzer ?” propose distrattamente una voce cordiale.

CHE ESSO È



ROBERTO MERCADINI

Sembrava tutto tranquillo. Era una mattina d'estate come tante, me ne stavo in cucina, in piedi, assorto nella lettura di un post su Facebook. Poi, improvvisamente, è successo qualcosa; sebbene non sia successo assolutamente nulla. Ho alzato gli occhi dallo schermo dello smartphone e mi sono guardato attorno. Il tavolo, le sedie, il lampadario, il frigorifero, i fornelli, i quadri alle pareti: cosa ci facevano lì? - mi sono chiesto. Perché esistevano? Perché esisteva qualcosa, e non piuttosto il nulla? E perché esistevo io, fra le cose? Tutto questo, ciò che chiamiamo mondo - avevo pensato - come può avere avuto origine? Come può essersi strappato via dal niente? Compresi che a quell'interrogativo neppure Dio poteva rappresentare una risposta soddisfacente. Perché, anche se Dio esistesse e avesse creato il mondo, come giustificare l'esistenza di Dio? Dove trovare la sua origine, la sua sorgente, la sua causa? In un Creatore del Creatore, una sorta di Dio di Dio? Ma saremmo al punto di partenza: anche ad esso mancherebbe la possibilità di un'origine, una sorgente, una causa. E

così via all'infinito. Certo, si potrebbe tentare di aggirare l'ostacolo dicendo che Dio è *causa sui*, causa di sé medesimo. Ma non se ne uscirebbe comunque. Anche il nulla, infatti, è *causa sui*. Ma allora, di nuovo, perché esiste un Dio *causa sui* e non piuttosto il nulla?

Quel mattino, nella mia cucina, tutto il mondo (compreso un eventuale **Dio Creatore**, e persino un Creatore del Creatore) mi è apparso irrimediabilmente privo di giustificazione, semplicemente impossibile. Le cose divampavano di fronte a me come un brulicare di assurdità, escrescenze tumorali dell'infondato, angeli urlanti del senza-senso. Ciò che provavo somigliava al momento in cui riceviamo la notizia che una persona a noi molto cara è improvvisamente scomparsa. In quell'attimo per noi tutto cambia: d'ora in poi toccherà vivere senza di lui (o lei), anche se la cosa ci sembra impossibile. Ci si guarda attorno smarriti; si passa lo sguardo sugli oggetti più banali. Tutto è al suo posto; eppure ogni cosa è fuori posto. Tutto ha il suo solito aspetto; eppure nulla ha un aspetto familiare, perché nulla più è in grado di rassicurarci. Ecco, provavo qualcosa di simile, ma senza il dolore del lutto. Puro straniamento, privo di angoscia.

Non era la prima volta che mi attraversavano pensieri simili. Altre volte gli oggetti che componevano il mondo, proprio perché la loro presenza risultava irragionevole, mi sono sembrati altrettanti doni del tutto inaspettati; avevo sentito il cuore gonfiarsi nel petto in un moto immenso di gratitudine verso...nessuno. Sì, mi era successo ancora, in diverse forme, di percepire l'assurdità del fatto che il mondo fosse, ma mai con quella intensità e quella persistenza. Ed è stato in quel momento, guardando attonito il mobilio della cucina, con lo smartphone in mano, che ho pensato alla proposizione 6.44 del *Tractatus Logico-Philosophicus* di Ludwig Wittgenstein: “**Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è**”.

Interpretavo l'espressione “che esso è” come “(il fatto) che esso è”. Vale a dire, il fatto stesso che il mondo esista, anziché il nulla, è il mistero, è l'assurdo, è l'inspiegabile, è il miracolo. Il passo, così inteso, si allineava perfettamente a quelli di altri filosofi contemporanei o precedenti a Wittgenstein. Qualche esempio. Martin Heidegger nella conclusione di *Che cos'è metafisica?* indica la seguente come - niente meno! - la domanda fondamentale della Metafisica: “Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?”. Sartre ne *La Nausea*: “Il mondo...questo grosso essere assurdo. Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente”. Kant della *Critica della ragion pura* che immagina il Creatore Supremo il quale dice a sé stesso: “io sono il Creatore Supremo, senza il quale nulla esiste; ma io da dove vengo?”. Non solo. Lo stesso sgomento, la stessa meraviglia sembrava riecheggiare in passi di remoti maestri dello zen. **Hakuin Ekaku**: “**Cento miliardi di mondi agonizzanti: tutto per niente**”. Layman Pang, che si sorprende del fatto stesso di esistere e poter compiere le azioni più banali: “Che meraviglia soprannaturale” Che miracolo è questo! Io attingo acqua dal pozzo! Io porto la legna!”.

Questa mirabile ghirlanda di citazioni, va detto, non è farina del mio sacco. La devo ad un amico che stimo immensamente. Si chiama Franco Bertossa, è un profugo istriano che vive a Bologna, pratica la meditazione zen, si definisce “un buddhista di frontiera”, conosce profondamente sia la filosofia occidentale sia la sapienza orientale ed è in grado di tracciare

notevoli collegamenti fra le due. Erano sue le parole che stavo leggendo sullo smartphone, prima di alzare gli occhi attonito (strano uso dei social, bisogna riconoscerlo: parlare di filosofia e di zen). Poco dopo Bertossa ed io ci siamo scritti. Lui mi ha chiesto di descrivergli l'esperienza che avevo vissuto. L'ho fatto con parole simili a quelle che stanno all'inizio di questo articolo. Mi ha riposto che "risvegli" (ha usato proprio questa parola) come quello erano, a suo giudizio, il vero senso della vita. E che, grazie alle mie parole, quella notte sarebbe andato a coricarsi con il cuore felice. Il senso profondo della vita: comprendere (il fatto stesso) che il mondo è. Grazie Wittgenstein! Tutto chiaro, dunque? Sì. Almeno in apparenza.

Perché io, strano ma verissimo, per oltre vent'anni, avevo inteso la frase di Wittgenstein in un modo completamente diverso. Per me "che il mondo è" aveva significato "che (cosa) il mondo è". Ossia, come lo dobbiamo considerare, come dobbiamo interpretarlo. In altre parole: Che senso ha che esista? Cosa dobbiamo farci? Considero queste due domande perfettamente equivalenti. Allo stesso modo, mi sembra, chiedersi "Qual è il senso della vita?" equivale a "Cosa dobbiamo farci?". Chi non trova risposta alla prima domanda, non sa che farsene della vita. E può decidere di gettarla via, di porgerle fine con il suicidio.

Questa seconda interpretazione, "che (cosa) esso è", oltretutto, mi era sembrata perfettamente allineata con alcune proposizioni che precedono di poco la 6.44 nel *Tractatus*. Prendiamo, per esempio, la 6.4312: "L'immortalità temporale dell'anima dell'uomo, dunque l'eterno suo sopravvivere anche dopo la morte, non solo non è per nulla garantita, ma, a supporla, non si consegue affatto ciò che, supponendola, si è sempre perseguito. Forse è sciolto un enigma perciò che io sopravviva in eterno? Non è forse questa vita eterna così enigmatica come la presente? La risoluzione della vita nello spazio e nel tempo è *fuori* dallo spazio e dal tempo.". Proprio così. Anche chi beneficia della vita eterna potrebbe chiedersi "che senso ha la vita?" e non trovare risposta. Anche lui potrebbe chiedersi "cosa debbo farci?" e risponderci "niente". Anche chi sta in Paradiso potrebbe bramare il suicidio.

Ma il passo più chiaro, per me, è la proposizione 6.41: "Il senso del mondo deve essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore". Ho familiarità con questo pensiero per il mio mestiere di narratore. Una delle operazioni che un narratore è abituato a fare quotidianamente, infatti, è quella di prendere una storia, cioè i nudi (e spesso caotici) fatti del mondo e attribuire a ciò un significato, una "morale delle favole", un insegnamento etico, ossia rendere una storia ragione della condotta. Così quella storia può diventare un'allegoria. E, al suo interno, un personaggio o un oggetto può diventare un simbolo. Si tratta di un atto creativo, di un'operazione artistica. Nessun narratore si illude (per lo meno non dovrebbe farlo) che la morale della favola sia già nella storia, che una persona realmente esistita sia di per sé un simbolo. No; il senso delle storie è sempre *fuori* di esse. E lo stesso vale per l'oggetto-storia più grande di tutti: il Mondo. Non ha alcun senso, ma, da narratore, posso donargliene uno; dando uno scopo alla mia vita. Mi è accaduto di fare così e di diventare un uomo felice. Il senso profondo della vita: saper dire che (cosa) il mondo è. Grazie Wittgenstein! Tutto chiaro, dunque? Direi di no.

Cos'è il Mistico, allora? Dire “che (cosa) il mondo è” o vedere “(il fatto) che il mondo è”?

Sono due questioni molto diverse, ovviamente. Un conto è chiedersi cosa un martello sia; e risponderci che si tratta di un attrezzo atto a piantare chiodi. Un altro è chiedersi come mai il martello, in quanto ente (e alla pari di qualsiasi altro ente), esista, e non piuttosto il nulla; risponderci che non c'è risposta, che la sua esistenza è assurda e infondata; e raggiungere così una sorta di illuminazione.

Quale delle due interpretazioni è quella corretta? Non conosco il tedesco e non ho modo di fare personalmente una verifica degna di questo nome. Né posso escludere a priori che il testo originale sia meno ambiguo della sua traduzione in italiano e di quel fatidico “che esso è”.

Mi risulta inevitabile, però, notare la sublime ironia di un fatto. Io che ho imboccato e percorso entrambe le strade interpretative, dovrò pur essermi sbagliato in almeno uno dei due casi. E ciò mi avvenuto studiando il filosofo che più di ogni altro tenta, disperatamente, di metterci in guardia contro l'ambiguità del linguaggio, di istruirci ad evitarne le insidie. Wittgenstein scrive: “Il linguaggio ha pronte per tutti le stesse trappole; l'enorme rete di strade sbagliate ben praticabili. E così vediamo l'uno dopo l'altro percorrere le stesse strade e sappiamo già dove adesso devierà, dove proseguirà diritto senza notare la biforcazione, ecc. ecc. Ovunque si dipartono strade sbagliate” (*Pensieri diversi*). E ancora: “Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte e non ti raccapizzi più” (*Ricerche filosofiche*). E di nuovo: “La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio” (*Ricerche filosofiche*). E: “Noi lottiamo contro il linguaggio. Siamo in lotta con il linguaggio” (*Pensieri diversi*).

“Che esso è”. “Che (cosa) esso è”? “(Il fatto) che esso è”? Sublime ironia, davvero.

PENSARE PER CONTO PROPRIO



EDOARDO GREBLO

In *Una brevissima introduzione alla filosofia*, **Thomas Nagel** osserva che chiunque, quando esce dall'infanzia, comincia a pensare per conto proprio ai problemi filosofici – se possiamo conoscere qualcosa, se la vita ha un qualche significato, se la morte è la fine di tutto, se qualcosa è davvero giusto o sbagliato. Si tratta di problemi che risvegliano l'interesse anche di chi non possiede gli attrezzi del mestiere perché il materiale filosofico sul quale investire il proprio impegno riflessivo viene fornito direttamente dall'esperienza personale del mondo. E infatti, non è casuale, a testimoniare la forma personalistica in cui s'incarna il pensiero filosofico, che le sue varie costellazioni espressive tendano generalmente a essere individuate con nomi di persone. Naturalmente, non tutti impegnano tempo ed energia per riflettere sui problemi filosofici in modo sistematico, e anzi molti rinunciano a farlo. In realtà, questa rinuncia non è praticabile. Tutti infatti esprimono osservazioni, valutazioni e giudizi che, per quanto possano essere formulati in modo vago e approssimativo, costituiscono la risorsa indispensabile per orientare scelte e opinioni. Rinunciare alla filosofia – intesa come riflessione sull'attrito provocato dal nostro contatto con il terreno scabro del mondo, avrebbe detto Wittgenstein – equivale perciò ad astenersi da ogni possibile osservazione, valutazione e giudizio e rinunciare ad acquisire una visione critica e personale di se stessi e della realtà.

Cosa, evidentemente, impossibile, a meno di non adagiarsi a vivere una vita istintuale e irriflessa. Son considerazioni di questo genere che hanno portato diversi autori a sostenere che la filosofia è un'attività, un esercizio di pensiero che può essere condotto solo in prima persona, "con un certo margine di rischio", come è stato autorevolmente sostenuto.

Quale rischio? Principalmente, a giudizio di chi scrive, del dilettantismo. Molto spesso, chi comincia a pensare ai problemi filosofici *per conto proprio* tende a ignorare un'ovvietà - e cioè che per ogni problema preso in esame esiste tutta una letteratura che non riguarda soltanto la formulazione dei problemi ma anche, in certi casi, le loro soluzioni. Occuparsi di un problema filosofico ignorando la letteratura specialistica di riferimento significa molto spesso scoprire l'acqua calda e cadere prima o poi in una qualche forma di frustrazione, inevitabile quando il dilettante convinto di aver avuto la pensata geniale scopre che l'idea luminosa brillatagli nella mente era già stata pensata, probabilmente meglio, da qualcun altro, e confutata da qualcun altro ancora. Certo, ci sono anche le eccezioni. **Wittgenstein**, che aveva studiato ingegneria, era riuscito a ottenere il brevetto di un motore per aereo e si vantava di leggere solo libri gialli, è l'esempio più noto di un autore capace di fornire un contributo filosofico straordinario nonostante il sostanziale isolamento - almeno fino al *Tractatus*. Isolamento, peraltro, fino a un certo punto: conosceva benissimo le opere di **Frege** e di **Russell**. Ma come una rondine non fa primavera - un proverbio peraltro già noto ad Aristotele, così Wittgenstein. E se qualcuno ritiene che, in un modo o nell'altro, la filosofia sia solo ed esclusivamente l'esercizio di una riflessione personale circa il proprio rapporto col mondo, quella che un tempo si chiamava *Weltanschauung*, sarà inutile invitarlo a citare la letteratura scientifica di riferimento.

Perché se è vero che chiunque può cucinare, come diceva il famoso chef francese Auguste Gusteau in *Ratatouille*, un film d'animazione del 2007, ma è meglio andare a scuola di cucina se si vogliono evitare errori grossolani, così chiunque può filosofare, ma è meglio conoscere quanto è stato scritto sull'argomento che interessa se si vuole evitare di prestare il fianco a possibili obiezioni già rilevate in passato, a contraddizioni già individuate da altri o, semplicemente, di accendere fuochi di paglia. È vero che in filosofia alcune domande, le stesse che si pone chiunque quando comincia a diventare adulto, sembrano ricorrere nel tempo e riguardano, stando almeno all'autorevolissima sintesi kantiana, che cosa possiamo sapere, che cosa dobbiamo fare e che cosa possiamo sperare. Ma rimanere all'oscuro delle risposte che ne sono state date equivale quasi certamente a cucinare male, tanto è vero che Remy, il piccolo topo con la passione della cucina e col sogno di diventare uno chef protagonista di *Ratatouille*, studia, legge e si informa. Oppure, per fare un esempio più "serio", equivale a comportarsi come un magistrato che, in un modello di ordinamento giuridico di *common law*, emetta sentenze senza tenere conto dei precedenti giurisprudenziali attinenti al caso in esame. Il filosofo dilettante o inesperto è come un giudice che si lasci volutamente alle spalle gli insegnamenti ricavabili dalle sentenze di chi lo ha preceduto e che rischia perciò di ritrovarsi in conflitto con se stesso o con la norma. Esiste certo la possibilità che, in virtù della propria intelligenza, sia capace di pronunciare sentenze coerenti con il sapere giudiziario oppure talmente innovative da costituire esse stesse un

precedente per giudici futuri. Può capitare, e in filosofia l'esempio più noto è rappresentato dal caso, già citato, di Wittgenstein.

Ma i geni, com'è noto, non spuntano come funghi dopo la pioggia. Sono notoriamente rari. Ed è per questo, se è vero che tutti gli esseri umani fanno filosofia, anche al bar o allo stadio quando esprimono commenti, opinioni e giudizi generali, è meglio che lo facciano avendo acquisito una certa familiarità con i testi filosofici in modo da assimilare sensibilità storica, senso critico, precisione concettuale e linguistica. L'acquisizione e lo sviluppo di queste capacità è fondamentale non solo per le domeniche del pensiero o per chi fa della filosofia una professione a tempo pieno, ma anche per rendere più consapevoli le valutazioni e affrontare le mutevoli circostanze nelle quali capita a chiunque di imbattersi nella vita. Si dirà: ma praticare i testi filosofici richiede tempo, energia e preparazione che non sono, come il buon senso di cui parlava Cartesio, "la cosa nel mondo meglio ripartita". Ma è proprio a questo che servono, infatti, le introduzioni alla filosofia. A evitare, cioè, di avventurarsi nel mondo delle grandi domande privi di quell'equipaggiamento culturale che serve a fornire una prima bussola di orientamento. Naturalmente, ci sono introduzioni e introduzioni: si può spaziare da *Il primo libro di filosofia* di Nigel Warburton alla *Brevissima introduzione alla filosofia* di Thomas Nagel sino ai libri di **Luciano De Crescenzo**, e gli esempi si potrebbero moltiplicare. In realtà, l'utilità di opere introduttive non nasce soltanto dalla esigenza di fare in modo che l'inesperto non finisca per ripercorrere sentieri già battuti, ripetere tesi e confutazioni già sentite o celebrare idee, concetti o astrazioni che il mondo della filosofia si è da tempo lasciati alle spalle. Forzando un po' quello che diceva Wittgenstein, molti dei problemi filosofici ai quali il dilettante o l'inesperto pensa per conto proprio si dissolvono attraverso un'analisi rigorosa del linguaggio, che ne mostra l'insensatezza o la futilità.

Ciò, tuttavia, non significa che la filosofia debba rompere i ponti con i problemi e le questioni che chiunque, nel proprio vissuto naturale e ordinario, non può fare a meno di porsi e che alimenta il desiderio di cercare risposte. E tuttavia, chi oggi comincia a occuparsi di filosofia non può non fare i conti con un'articolazione della ricerca che scorre in gran parte su binari disciplinari precostituiti e sempre più condizionati dallo specialismo, che impone a chi vi si dedica di circoscrivere il proprio oggetto di interesse e di aderire a precise convenzioni linguistiche e argomentative. Mentre però per le scienze naturali o la matematica lo specialismo non suscita difficoltà e si dà generalmente per scontato che la ricerca scientifica possa risultare inaccessibile al profano senza che ciò ne rappresenti un limite, la stessa cosa non vale per la filosofia. L'incomprensibilità, impenetrabilità o impermeabilità al senso comune caratteristica della scienza ai più elevati livelli di specializzazione non ne rappresentano un limite ma, agli occhi dei non-specialisti, una caratteristica inevitabile. La specializzazione produce invece, nel caso della filosofia, una riduzione della sua capacità di farsi ascoltare e di incidere nella discussione pubblica. Non che i filosofi debbano smettere di affrontare problemi e questioni di tipo specialistico, ovviamente. Ma non possono ridursi soltanto a questo, perché è la vocazione generalista della filosofia, il fatto cioè di occuparsi dei problemi che riguardano tutti gli esseri umani, a giustificare le sue pretese di

legittimazione culturale – e, in senso lato, anche politica. Se la filosofia risponde a una domanda di senso e di orientamento, una domanda continuamente rilanciata dagli effetti di disorientamento sempre più diffusi nella nostra società-mondo, lacerata politicamente, economicamente e socialmente, allora deve sottrarsi alla presa dello specialismo e lasciarsi contaminare dalle impurità mondane. Deve assumere una prospettiva “rasoterra”, per così dire, che richiama ogni slancio noetico verso l’alto al carattere impuro, complesso e imprevedibile dell’esperienza che alimenta la teoria e che la spinge a riformularsi. In questo senso, anche la pop-sophia rappresenta un contributo prezioso all’apertura della filosofia alle pratiche e alle esperienze del mondo, un modo per svolgere i suoi ruoli essoterici e ritrovare il suo luogo, la sua funzione e la propria legittimazione.

Quando **Canguilhem** afferma che “la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona” o quando **Deleuze** dichiara che “il filosofo deve diventare non filosofo” per continuare a fare filosofia, intendono probabilmente sostenere che l’oggetto della filosofia non deve essere visto come la manifestazione di problemi che si sono generati all’interno dei suoi regimi di discorsività, come avrebbe detto **Foucault**, all’interno di quei testi che definiscono il genere “filosofico”. Il richiamo a Foucault non è casuale: la sua proposta, di spostare lo sguardo sul rapporto tra le forme del sapere e le forme del potere, è una delle prospettive teoriche che più incisivamente mettono in crisi l’ipotetica autonomia e autosufficienza di qualunque istanza filosofica. Per questo la “pratica” filosofica non può essere interamente risolta nelle forme specialistico-accademiche di un sapere che sia soltanto scienza, che dispone di istituzioni e apparati, si serve di canoni e linguaggi istituiti e si irrigidisce in ortodossie – perché, in fondo, il gesto filosofico primario consiste nell’esteriorità rispetto a ogni risposta già predisposta nelle categorie del sapere istituzionalizzato.

Questo non significa, lo si è già detto, che la filosofia debba rinunciare allo specialismo e ai suoi luoghi istituzionali, ma la sua vocazione irrinunciabile sta soprattutto nella disponibilità a rovesciarsi fuori di sé, a prendere posizione anche nei confronti dei problemi che le derivano dalla vita delle persone o dalla società, a incrociare il mondo, i suoi linguaggi e le sue esperienze. Tutto ciò, com’è inevitabile e come avviene con sempre maggiore frequenza, la porta ad avere contatti sempre più stretti e ravvicinati non solo la politica, ma anche con gli altri saperi, dal diritto all’economia alla scienza in generale. Non certo nel senso che la filosofia possa accollarsi il compito di fornire senso e orientamento a saperi che ne sarebbero privi in nome di una sfera posta al di là e al di sopra dei singoli saperi disciplinari, si tratti della libertà esistenziale o dell’“essere” che accade. Sarebbe unicamente una forma di presunzione. Ma nel senso, piuttosto, che la filosofia può sfruttare il suo plurilinguismo e il proprio riferimento alla totalità perduta per “introdurre”, in un senso diverso da quello sopra accennato, il sapere specialistico degli esperti nel “mondo della vita”, reinterprestando le condizioni tramite le quali elementi del discorso politico, giuridico o scientifico sono risposte possibili per il mondo che accade intorno a noi. E per contribuire a mantenere vigile la coscienza critica sulle questioni poste, nella prospettiva della loro applicazione, dai saperi specializzati che la società riceve dagli esperti o dagli scienziati. È la filosofia, in buona sostanza, che può accollarsi, a suo modo, un compito “introduttivo” – quello di introdurre,

in virtù del suo plurilinguismo, i linguaggi specializzati adottati nelle culture degli esperti nel linguaggio quotidiano impiegato nelle condotte ordinarie dei normali esseri umani e recuperando, in questo modo, quella spinta a pensare per conto proprio ai problemi filosofici della quale parlava Nagel.

PROPEDEUTICA FILOSOFICA



FABIO POLIDORI

Il titolo di queste righe è il titolo di un insegnamento che, nelle università italiane, esiste da numerosi decenni ed è previsto da regolamenti e ordinamenti che risalgono a ben prima delle varie riforme che hanno scandito l'ultimo quarantennio accademico. Il significato ha la pretesa di essere chiaro, così come sono chiare le implicazioni: esiste una disciplina, la filosofia, per la quale c'è la possibilità di concepire e mettere in atto, al pari di molte o forse tutte le altre discipline insegnabili, un percorso di avvicinamento, una sorta di avviamento. Qualcosa insomma – perlopiù una pratica didattica – che possa costituire un raccordo affinché un giovane (secondo l'etimologia di “propedeutica”) o anche un non giovane possa immettersi sul terreno vero e proprio di ciò che si chiama filosofia. Questa la prima implicazione, che però ne contiene un'altra, la quale a prima vista potrebbe sembrare del tutto ovvia se non banale: che la filosofia sia una disciplina il cui apprendimento consenta una certa gradualità, come accade per esempio in matematica, dove si incomincia con l'apprendere le operazioni più elementari e alla portata di studenti ancora bambini, o come accade per esempio nell'ambito medico, dove la “Propedeutica clinica” costituisce un avviamento ai vari settori specialistici, certo non destinata ai bambini ma ad adulti neofiti.

Sulla base di queste schematiche considerazioni preliminari, si potrebbe dedurre quindi che, fatte salve le intrinseche e senz'altro amplissime differenze di contenuti e metodi, sotto l'aspetto didattico e dunque anche disciplinare alla filosofia si possa arrivare per gradi, passo dopo passo, acquisendo via via alcune nozioni di base sulle quali poi costruire progressivamente le proprie competenze tecniche, la proprie conoscenze disciplinari, insomma i contenuti del proprio sapere filosofico. Un sapere filosofico che, una volta acquisito, sarebbe per così dire pronto all'uso, applicabile nelle situazioni che lo richiedano, come appunto accade nel caso della tutela della salute o del calcolo. Ed è una idea, o una

immagine, questa della filosofia come un sapere impiegabile o utilizzabile, che trova conferma nelle costanti iniziative editoriali attraverso le quali vengono proposte agili e sicuramente ben fatte monografie su autori, testi e problemi che concorrono a formare la costellazione di ciò che diffusamente si intende con “filosofia”. A essere precisi, tali iniziative non si pretendono tanto introduttive quanto compendiali, non manifestano cioè lo scopo di avviare gli acquirenti a un percorso ma semmai di collocarli alla fine del percorso - o comunque a una altezza soddisfacente - quanto più rapidamente possibile e con il minore sforzo. In ogni caso contribuiscono a consolidare una certa immagine della filosofia, ritagliata sul modello degli altri saperi scientifici, entro i quali si può penetrare gradualmente e all'interno dei quali altrettanto gradualmente si può progredire sino a modificarne i limiti estremi, tramite innovazioni metodologiche e scoperte a vario titolo: questo, ovviamente, nel caso di studiosi di punta.

Sotto questo aspetto, però, l'assimilazione della filosofia agli altri saperi scientifici non risulta del tutto convincente. Se infatti questi ultimi si caratterizzano anche, e forse soprattutto, per la loro intrinseca gradualità, una gradualità progressiva che perfeziona via via il livello delle rispettive conoscenze disciplinari (tutto ciò va sotto il nome di progresso scientifico), non altrettanto risulta nell'ambito della filosofia, e questo già solo limitandosi alle iniziative editoriali poco fa menzionate, le quali dedicano compendi tanto a filosofi contemporanei quanto a filosofi del periodo medioevale o antico. È una semplice osservazione, oltretutto occasionale, che però può orientarci a collocare la filosofia su un piano diverso rispetto a quello del cosiddetto progresso scientifico, rispetto cioè a quella gradualità in virtù della quale le osservazioni sulla natura di **Galilei** o di **Aristotele** non sono contemplate e riportate dai manuali di fisica - tutt'al più da quelli di storia o filosofia della scienza - in quanto oramai superate e inutilizzabili nei contesti della ricerca scientifica.

Se perciò acquisiamo questo tratto - la mancanza di progresso e dunque di quella gradualità è attestata dagli sviluppi scientifici in ogni ambito - come intrinseco alla filosofia, in quali termini si pone la questione di un percorso, graduale e progressivo, che vi possa introdurre? Dove cioè individuare un passaggio, analogo a quello che avviene attraverso l'apprendimento di addizioni e sottrazioni nell'ambito del calcolo e che senza soluzione di continuità può spingersi sino ai più raffinati specialismi della matematica, che possa condurre dalle più immediate esigenze del vivere quotidiano alla (pratica della) filosofia?

Alcuni autori, alcuni passaggi contenuti in opere anche molto distanti nel tempo, riescono forse a dirci qualcosa a riguardo; e, va osservato, ci riescono anche a grande distanza di tempo proprio perché non sono toccati dal progressivo andamento delle ricerche scientifiche, che consumano in continuazione i propri precedenti. Ci riescono, insomma, grazie a quella esteriorità rispetto al cosiddetto progresso che contraddistingue il lavoro filosofico. Mi limito dunque a indicare alcuni luoghi in cui la filosofia, in maniera più o meno esplicita, si è decisamente smarcata dalla possibilità che una qualche attività o esercitazione possa svolgere una funzione propedeutica. E il primo di questi luoghi è quello in cui in maniera esplicita e completa viene allestita una immagine della filosofia destinata a rimanere fondativamente insuperata. È il cosiddetto racconto della caverna che, all'inizio del settimo libro della

Repubblica di **Platone**, racconta della nostra condizione, della condizione umana. Non lo riepilogo, né lo ripercorro, ne riporto solo un brevissimo passaggio, quello in cui compare nel testo il verbo *periagein* con il quale Socrate indica una torsione del collo, atto non privo di sofferenza, cui viene sottoposto il prigioniero liberato da quelle catene che gli consentono di guardare esclusivamente le ombre sul fondo della caverna, e che per lui sono la realtà. Sappiamo che anche il percorso che condurrà l'uomo liberato alla luce del sole sarà doloroso e faticoso, ma tutto incomincia nel momento in cui gli viene, improvvisamente e non si sa da chi né si sa perché, girata la testa: “poniamo che uno fosse sciolto e subito costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare e a levare lo sguardo in su verso la luce e, facendo tutto questo, provasse dolore...”. Uno strappo, una separazione improvvisa e quasi innaturale porta, secondo Platone, alla filosofia.

Secondo luogo, molto più vicino al nostro presente. È il 1942 e **Martin Heidegger** scrive un breve testo a commento della “Introduzione” alla *Fenomenologia dello spirito* di **Hegel**, dove a un certo punto leggiamo: “Un’“introduzione” nel pensiero filosofico è impossibile; qui infatti non si dà *alcuno* slittamento continuo e inaspettato dal pensiero quotidiano al pensiero che pensa, poiché quest’ultimo tratta dell’essere e l’essere non si lascia mai e in nessun luogo incontrare come ente tra gli enti. Qui si dà *soltanto* il salto e il saltar-dentro. Un’“introduzione” in questo caso può soltanto servire a preparare il salto, vale a dire a portare nel campo visivo il baratro che deve essere saltato”.

A fare eco a Heidegger, possiamo scegliere un filosofo (quasi) suo contemporaneo e molto distante per provenienza, orientamento e forse soprattutto stile. Ecco dunque alcune considerazioni di **Henri Bergson**, tratte da *La Pensée et le mouvant*, il libro con cui si conclude il suo lavoro filosofico e che suggella gli aspetti metodologici più rilevanti di tutto il suo percorso: “*Filosofare consiste nell’invertire la direzione abituale del lavoro di pensiero*”; “Si tratterà di *distogliere* l’attenzione dall’aspetto praticamente interessante dell’universo e di *rivolgerla* verso ciò che, praticamente, non serve a niente. Tale conversione dell’attenzione è la filosofia stessa”; “la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana”.

Un ultimo autore, a questo punto, per riequilibrare la presenza di pensatori contemporanei e dell’antichità di questa breve rassegna. **Eraclito**: “Nessuno, fra tutti coloro le cui espressioni ho ascoltato, si è spinto sino a questo: riconoscere che la sapienza [*sophon*, la filosofia] è separata da tutte le cose”.

Molti altri esempi potrebbero senz’altro rafforzare ulteriormente l’immagine della filosofia come un pensare, un agire prima ancora che un sapere, il quale richiede *in primo luogo* non già una preparazione o una formazione, bensì qualcosa che non saprei definire diversamente da un mettersi in gioco. Preparazione e formazione senz’altro dovranno seguire e seguiranno, come mi affretto sempre a dire – dopo avere letto le frasi di poco fa – agli studenti che frequentano il mio corso di Propedeutica filosofica.

ICH BIN MEINE WELT (DER MIKROKOSMOS)



PEE GEE DANIEL

Qing Shi fu il primo.

Qing Shi l'imponderabile.

Fu Qing Shi a concepire e compitare, e organizzare a suo piacimento, erigendo e disboscando e riadattando solo per assecondare le radiose circonvoluzioni del suo spirito caparbio.

Tutta una vita spremuta nello sforzo immane di inventarsi un regno. A puleggiare, ammattonare, palagiare dove prima nulla era, a estendere coltivi campi irrigui laddove erano selve o paludi e cancellare il vecchio per il nuovo. Bottinando ricchezze immani, stivate in fondo al fondo delle sue regge di alabastro, per poi sortirle nuovamente e spargerle nel regno, oltre i cancelli del dragone, e farne nuove strade acciottolate e piazze e giardini rigogliosi.

E le sue carni erano la Cina.

Ma quando si sostituisce agli dei, scartando per la strettoia del potere mondano, allora un uomo non si sente più di nervi, ossa e polpa. Rassomiglia la propria voce a un oracolo, ineccepibile. Diventa tal quale al pargolo viziato che frigna, pesta i piedi e non accetta lo scorrere delle ore: l'incalzante compiutezza di ogni sua innocenza...

Quando il medico raddrizzò il filo della schiena, risollemandosi dal petto incanutito di Qing Shi, dopo avergli a lungo esaminata quella parte di lui non già regale ma perfettamente materiale e palpabile, e aver auscultato con il massimo scrupolo i gangli palpitanti del suo organismo in rapido avvizzimento attraverso una trombetta d'osso, si trovò tra mano il gravame di dover rivelare al suo signore l'imminente appropinquarsi della morte.

Qing Shi tacque e tacque un bel po'.

Mentre si intrufolava dentro i preziosi vestimenti e le ancelle gli ungevano la barba, i piedi e le mani con oli profumati e l'ultima di loro, lasciata sola, con gesti artati gli impugnava il pube e ci giocava fino a farne esorbitare il corposo succo madreperlaceo, per poi raccogliarlo nel cavo di un vassoio lucente - perché il seme di un re non va sprecato!- Qing Shi conservava il silenzio.

Finché non scattò in piedi, d'improvviso, sgomentando i cortigiani, ma neppure allora parlò parole. Si limitò a levare le braccia sino alla spalla, indicando gli opposti punti cardinali con le punte delle mani, poste come termini d'una lancia di guerra.

Con un dito puntava verso il medico: le guardie intuirono immediatamente quel comando non verbalizzato. Anche il medico comprese, ma fu lui a non dire nulla stavolta. Neppure mentre il boia gli calava una lama dentellata contro la base del collo costretta su un ceppo di cipresso, perché sapeva che non può vivere oltre chi denuncia la mortalità di un dio.

L'altro dito era puntato verso il fondo della reggia, dove il sole e la luna si scambiano il ruolo, dietro le alte cuspidi. Ma questo non compresero le guardie, né le ancelle, né i giocolieri bilicanti sulle funi o i cantori dai toni flautati.

Ci vollero robusti manovali e carpentieri e schiere d'architetti e molteplici artisti perché la corte capisse. E capì che Qing Shi andava concependo l'ultima delle opere: la fedele ricomposizione in scala del suo regno, che gli fosse apotropaico rifugio, e sacrosanto. La spropositata, vanagloriosa materializzazione di un sogno inculcato in qualche dove, di tra le sue spoglie in disfaccimento.

E Qing Shi innalzò il palazzo novello verso la volta celeste, ma il palazzo non era che il fenomeno posticcio dei suoi strambi circuiti mentali, un duplicato sghembo di segreti silenzi. Di velleitarie smodatezze del pensiero. Dentro, la Cina riprodotta: tremulo mercurio a simulare l'oceano, i fiumi, i laghi, le risacche palustri, gemme e diademi a trafiggere con le loro liquide gibigiane il bluastro del soffitto cilestrino, come tante stelle. Una lunga teoria di foreste bonsai e deserti che apparivano come lettiere per colossali gatti immaginari, e gobbe pedemontane e monti alti fino all'anca. Bianca e pigmenti mesciuti in un pestello a polvere di metallo per restituire le tinte naturali.

Sullo sfondo, riposta ordinatamente dentro tabarri dalla foggia ben curata, la lunga falange di soldati impastati con la terra e con l'acqua, pronti e astati in difesa di Qing Shi.

Chi edificò il palazzo, architetti e operai, pittori e scultori, vi morì imprigionato, custodendo assieme alla propria condizione mortale gli arcani della costruzione: il premio supremo di fare da concime alle boscaglie di cartapesta.

E Qing Shi lì rimase, solo, a ripararsi dalla fine dei giorni, ben sapendo che nel palazzo la morte non era, che soltanto al di qua dei sigilli del palazzo la fine non può giungere.

Perché il palazzo è un alito, è uno stato di pura sospensione, la fasulla elaborazione dell'esterno che immortala, epurata delle sue recrudescenze.

Solo.

L'eco dei suoi passi, il tenue battito del suo cuore, il ritmo del suo respiro le uniche compagnie del suo udito ormai guasto.

Questo il modo che ti salva: rinchiuderti nei limiti d' un sogno.

E il sogno ti è dolce. Il sogno di una cosa è caldo e sicuro: svincolato dalle regole del mondo. Si plasma e cede soltanto alla tua mente.

Ma il sogno di una cosa è una stanzetta: la squallida anticamera della cosa. E non ti assiste, quando il mondo esterno bussa e la malinconia ti morde. Allora il sogno più non basta.

Un giorno che era marzo Qing Shi si levò dal trono posto nel centro del palazzo.

Un giorno che era marzo Qing Shi si alzò in piedi per attraversare il regno atrofizzato, scapolando i monti e i pelaghi e i deserti e gli ettari di campi seminati di una seminazione infruttifera.

Un giorno che era marzo Xing Chi attraversò il palazzo richiamato dal verso di un'allodola che canticchiava alle sue porte.

Si alzò, attraversò il palazzo e, senza pensarci sopra, riaprì i battenti per ascoltare meglio quel canto.

CHE COS'È UN'INTRODUZIONE IN FILOSOFIA? NOTE SU ALCUNI *TOPOI* DELLA TRADIZIONE OCCIDENTALE



RAOUL KIRCHMAYR

1. Chi la insegna, e dunque svolge un ruolo in un'istituzione educativa che la comprende come disciplina, almeno una volta si è posto il problema del modo in cui si potesse avviare dei neofiti alla filosofia. Nell'ordine in cui le nozioni sono impartite si suppone che vi sia un inizio: c'è un prima e un dopo, e da qualche parte bisognerà pur cominciare. Così, l'introduzione alla filosofia come disciplina è nella cosa stessa, cioè nel cominciamento, che sia di un corso o di un programma. Ogni "prima lezione" pone un discrimine e il docente è un guardiano della porta. Con il cominciamento si dischiude un'apertura e, da quel momento, forse qualcosa accadrà. In generale, si entra in un "luogo", che è lo spazio stesso della disciplina: il "prima" e il "dopo" in senso cronologico si declinano spazialmente in un "dentro" e un "fuori". Il discrimine è anche un limite o un confine che può rivelarsi una soglia attraversabile. Ma talvolta accade che, pur avendo varcato il confine, nulla avvenga a chi ha intrapreso il passo. In questo caso, l'introduzione non ha comportato alcun

mutamento qualitativo, alcuna trasformazione, e così non avrà condotto da nessuna parte. Il confine scompare, la soglia svanisce: l'introduzione alla filosofia non ha corrisposto ad alcuna discontinuità, e il cominciamento non è altro che un segnavia esteriore.

Difatti, per colui che insegna e dunque "introduce" a un sapere, questa è la posta in gioco: operare affinché delle discontinuità si producano e chi è introdotto avverta uno scarto, all'inizio oscuramente, rispetto a un "prima". Un'introduzione, quand'essa riesce e produce discontinuità, ha sempre qualcosa di memorabile. Nel momento in cui essa ha avuto luogo, qualcosa è accaduto, un confine è stato tracciato. Ma chi lo tracci e come è una questione difficile e aperta. Ciò che possiamo dire è che pare dubbio che una discontinuità sia la risultante dell'impiego di sole tecniche (pedagogiche, retoriche, discorsive ecc.) o che dipenda interamente da una padronanza del sapere. Infatti, come tale essa è incontro. Come per ogni incontro, c'è qualcosa di singolare e di non ulteriormente riproducibile, che è legato al superamento della soglia e avviene in quell'occasione e in quella circostanza determinata, non altrove e non altrimenti. L'incontro ha il suo tempo, che non coincide con quello dell'inizio cronologico. In questo senso, non c'è una "prima volta" benché una prima volta debba poter avere luogo. Ciò ci pone fin da subito di fronte a ciò che potremmo chiamare il *paradosso strutturale dell'introduzione*: da un lato, è necessario che l'introduzione sia in un qualche modo e in una qualche misura sempre codificata, e resa così ripetibile. È ciò che facciamo all'inizio di un corso: stabiliamo un punto di partenza, avviamo un discorso che permetta l'accesso alla disciplina ecc., e lo facciamo *ogni volta*. Dall'altro lato, non solo l'"ogni volta" non è mai la ripetizione del medesimo, ma si dà solo in quella circostanza e in quel momento specifici. Ogni introduzione, quindi, si pone all'incrocio tra un'iterazione (o anche una reiterazione) e un evento. Di conseguenza, è come se l'introduzione fosse una sorta di *piétiner sur place*: "ogni volta" si deve ricominciare, e ciò accade non solo all'inizio, poiché ogni incontro mette alla prova l'iterazione, contestandola. Inoltre, quella soglia che è l'introduzione si sfoglia dall'interno o si apre come un fiore che sboccia.

Scopriamo che siamo sempre all'inizio e che ogni introduzione, a sua volta, non è altro che un'introduzione. Non c'è superamento di un confine, restiamo sulla soglia. Lo spazio liminare della soglia al sapere e alla disciplina si rivela borgesiano, e il tempo stesso dell'introduzione diventa una sorta di tempo sospeso che è il tempo stesso del pensiero, come nel *Soccombente di Thomas Bernhard*, nel quale il racconto si dispiega mentre l'io narrante è in procinto di varcare una soglia. Così, quando diciamo di "approfondire" (un tema, un problema, un'opera ecc.) non facciamo altro che rendere abitabile, al pensiero, la soglia. In altre parole, si ricomincia sempre, ogni volta, anche quando supponiamo di aver compiuto un percorso o di avere svolto un programma.

L'introduzione implica sempre un accesso a un "dentro". In effetti, "si entra" in una disciplina e si può dire di averne compreso qualcosa solo dopo esservi entrati. Solamente, il paradosso dell'introduzione ci porta pure a pensare che quest'ingresso non si dà mai una volta per tutte. In effetti, l'accesso non è regolato e i guardiani della porta custodiscono un luogo illusorio. Come se a ogni "introduzione a..." fosse aggiunto un sottotitolo come un cartello affisso alla porta che indicasse che oltre la porta non c'è nulla, se non la porta

medesima. Ogni introduzione rinvia a un'introduzione successiva, ed è forse questa la stessa storia della filosofia, nella quale “si entra” solo quando si intuisce che l'entrarvi consiste nel permanere sulla soglia. È il luogo del pensiero che si fa visibile. L'introduzione è questo stesso luogo del pensiero.

2. Se ci riferiamo alla storia della filosofia come a una lunga galleria d'introduzioni, cioè di operazioni con cui si è aperto il luogo del pensiero (che, d'altronde, è sempre un tempo del pensiero), possiamo riconoscere com'essa coincida anche con dei *topoi* che sono quelli dell'inizio, del percorso e del cammino, i quali comportano tutti il problema della loro ripetibilità. Se un evento è sempre singolare, com'è possibile ch'esso sia tradotto nell'universale, e così reso visibile e disponibile, detto e comunicato? È possibile fare di quest'evento un sapere, e che questo sapere possa essere appreso e tramandato? Riferendoci a uno dei *topoi* tradizionali della retorica filosofica del cominciamento, sappiamo che, per esempio, **Aristotele** attribuisce il ruolo dell'evento al *thaumazein*. Il *thaumazein* dice, certo, lo stupore di fronte a ciò che desta meraviglia, ma dovremmo intenderlo non tanto nel senso di un “aprire gli occhi” dinanzi a qualcosa di insolito, quanto nel senso etimologico di un attonimento. Lo *stupor* è anche condizione d'afasia, è lo spegnersi della parola dinanzi a un insolito che eccede la capacità del nominare. C'è un eccesso che non può essere tradotto, il linguaggio denuncia la propria incapacità e, con ciò, mostra il proprio limite. Se, dunque, consideriamo come primo *topos* di ciò che chiamiamo “filosofia” quel passo del Libro I della *Metafisica* nel quale Aristotele fa del *thaumazein* quell'evento che corrisponde al cominciamento e all'introduzione, dobbiamo riconoscere pure ch'esso ha pure una natura traumatica.

Se la “meraviglia” è il viatico per l'esame di difficoltà che a tutta prima sono “a portata di mano” da cui, come scrive Aristotele, scaturisce la scienza; e se il possesso della scienza è ciò che permette l'insegnamento, non può sfuggire che la descrizione aristotelica trascuri la “parte maledetta” del *thaumazein*, cioè quel suo lato d'ombra che lo rende l'esperienza di un inquietante piuttosto che l'avvio a un dominio della realtà tramite la vista e la contemplazione a distanza. La “meraviglia”, significante con cui s'è tradotto tradizionalmente il lemma greco, non ha nulla a che vedere con una contemplazione pacificata, ma piuttosto con l'urto di una realtà che sovrasta e s'impone: è l'irrompere dell'evento che, frantumando la coerenza del nostro essere-al-mondo, produce quell'impatto di cui lo stupore è l'effetto. In questo senso, se la filosofia è il risveglio del pensiero, ciò accade per il *trauma* dell'evento, cioè per quella trafittura o quel perforamento che lacerano dolorosamente la superficie dell'esperienza.

Il *thaumazein* denuncia anche il limite del *logos*, che non assume e comprende l'evento se non come strappo e lacerazione, disordine importato dall'esterno nell'ordine interno del linguaggio (ma per i Greci anche della realtà stessa), forza di disunione rispetto alla sua capacità di “raccolta” (*logos, legein*) in un'unità. Il *thaumazein* implica sempre uno squilibrio, una difformità e un contrasto prodotti da un accadimento che è violento. A quando possiamo, pertanto, far risalire il cominciamento dell'introduzione? All'irrompere

dell'evento stesso o al momento in cui abbiamo superato lo stupore e siamo in grado di recuperare la parola? Il discorso non si configura, infatti, come sempre secondo rispetto al trauma dell'evento che, rispetto a quello, è precedente ed esteriore? E quando possiamo dire che siamo introdotti alla filosofia? Quando la lacerazione avviene o quando ci riprendiamo dallo stupore che da essa è stato generato? Come si capirà, in entrambi i casi questi momenti non sono codificabili, sono estranei a qualsiasi introduzione programmata o pianificata, non possono essere ricondotti a un calcolo del tempo perché sono qualità pure non altrimenti traducibili in quantità. Eppure, l'introduzione, in pari tempo, può anche assumere l'abito di un'iniziazione ai dolori provocati da un'esposizione verso una realtà non dominabile. Per questo suo aspetto può diventare rito, ed essere così codificata e trasmessa.

È in relazione al momento della discontinuità dell'esperienza che l'esteriorità rispetto al linguaggio si fa *critica*, poiché essa pone la linea di separazione tra il discorso filosofico (che è sapere, *mathesis*) e il suo "fuori". In corrispondenza dell'irrompere dell'evento che smaglia la trama dell'esperienza, è dubbio perfino che ci possa essere una qualche forma di preparazione o di esercizio del pensiero che vi si commisuri. Ogni introduzione alla filosofia non potrà, dunque, che comportare un rimando a ciò che è *senza misura* perché non può essere ricondotto a essa, ed è inerente a una condizione di *passività* rispetto all'evento.

Così, se scaviamo nella direzione della possibilità che vi sia qualcosa come un'introduzione alla filosofia, ciò che rischiamo di trovare è proprio la sua impossibilità. Se si ritiene che un'introduzione abbia il compito di avviare a un sapere, qui scopriamo che essa conduce verso il non-sapere. Se presumiamo che il sapere necessiti del linguaggio, qui siamo portati al limite di questo. L'impossibilità che il discorso della filosofia abbia qualcosa da affermare rispetto all'evento è il limite della dicibilità di ciò che è essenzialmente eterogeneo rispetto al linguaggio stesso. Il vecchio adagio di **Kant**, secondo il quale **"non si può insegnare la filosofia, ma solo insegnare a filosofare"**, appare così disarmato rispetto a tale eterogeneità assoluta e totalmente esteriore rispetto al movimento del *logos*. Infatti, ciò che l'adagio conserva quanto alla possibilità di una filosofia, cioè "l'insegnare a filosofare", appare come una riserva di significato, e forse perfino come un illusorio convincimento delle capacità della ragione, rispetto all'irrompere dell'evento. Al contrario, possiamo dubitare di avere disponibile tale riserva di senso. Pertanto, ciò che l'evento revoca in dubbio è che si possa perfino insegnare un'attività come il pensare l'*eteron* rispetto al *logos*: l'evento singolare, infatti, non conosce categorie e rifiuta la denominazione. Eppure, è questo bordo esteriore del linguaggio ciò che la filosofia non può fare a meno di tradurre in linguaggio, cosa che talvolta, come ricorda **Hegel** nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, la fa apparire come una *Vorrat von Meinungen*, ovvero, letteralmente, come una "scorta" o una "riserva" di opinioni.

Nel corso del Novecento si è ripetuto da più parti e da più voci il giudizio per cui il linguaggio è indigente. Introdurre in filosofia significa dunque introdurre alle lacune del linguaggio, e ciò può avvenire solo per mezzo di discorsi. Ma su questo suo bordo esterno, il linguaggio si smaglia indicando ciò che, pur essendo altro da sé, lo abita: la parola filosofica si fa balbuzie o singulto, danza o riso. Per esempio, diversamente da ciò che le innumerevoli "introduzioni alla filosofia" ci hanno raccontato come un lungo rito di perpetuazione del

sapere, potremmo ritrovare in un riso, quello della donna tracia, il movimento iniziale, preistorico, del pensare. E, ancora, in che modo potremmo mai essere “introdotti” in filosofia, qualora il bisogno di essa fosse generato dal momento in cui una lacrima riga una guancia? Ci potrebbe mai essere un *logos* accogliente per le lacrime? Non potrebbe essere questa, in verità, una delle tante possibili introduzioni alla filosofia?

3. Di questi momenti, in cui l'incontro con l'evento e l'esperienza del suo eccesso richiedono di essere tradotti in un discorso, la storia della filosofia fornisce un repertorio che corrisponde ad iscrizioni le quali, a loro volta, sono altrettante tracce testuali che si tramandano e, tramandandosi, formano una tradizione. La filosofia come scienza e come apprendimento (*mathema*) non ha smesso di conservare la brillante luce dell'evento. È il campo del simbolico che si smaglia e si ritesse su sollecitazione di ciò che gli è esterno. Lo fa restituendo l'eccesso del “senza misura” e impiegando la forza di un linguaggio che talvolta si apre alla poesia, evocando per descrivere.

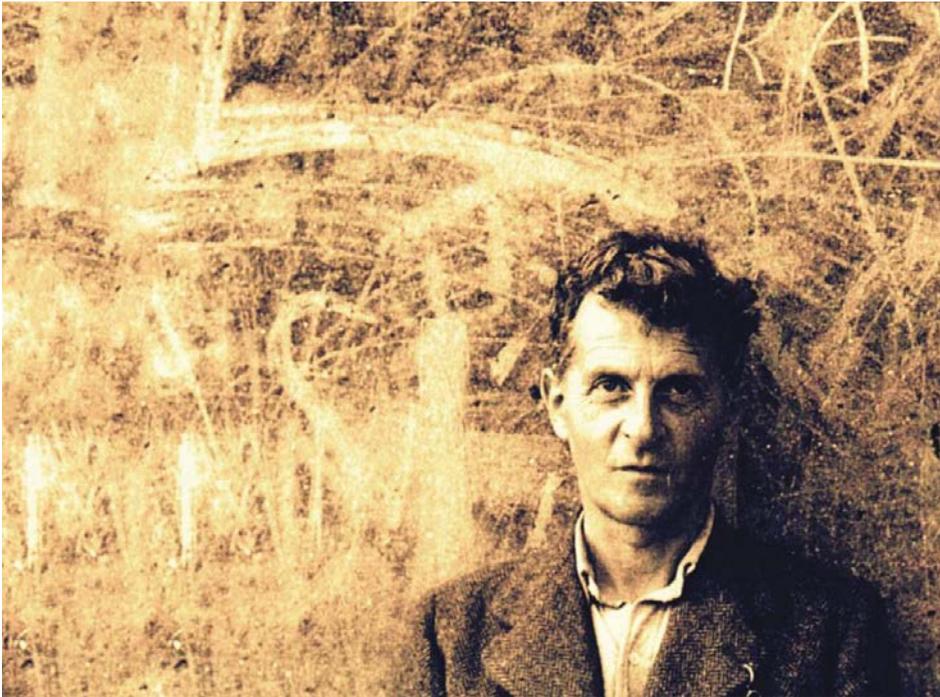
Ne è un esempio un altro luogo testuale del pensiero greco, questa volta appartenente all'epoca arcaica, a quella che Heidegger chiamava la *Frühe* del pensiero, cioè **la sua età inaugurale e sorgiva**. Sono ben noti la metafora del viaggio che trama il proemio del poema *Sulla natura di Parmenide*, le immagini e i simboli che ne compongono la scena. È soprattutto la ricerca della verità come viaggio (*odòs*) ciò di cui occorre riconoscere una potente matrice, diremmo quasi ricorrente nella storia del modo in cui il pensiero si è raffigurato e ha così circoscritto l'ambito della filosofia. Il dis-velamento (*a-letheia*) corrispondente alla visione della verità avviene grazie a un viaggio (il carro fiammeggiante accompagnato dalle figlie del sole) e a un incontro (con la dea, la cui parola indica e nomina il giusto cammino da intraprendere). Il viaggio è ciò che permette l'incontro con il divino, da cui proviene la parola che distingue e separa ciò che è vero da ciò che ne ha solo l'apparenza. La scena descritta da Parmenide contiene già l'intera successiva drammaturgia della ricerca della verità. Così, secondo questa matrice testuale non c'è verità che non sia la conseguenza di un procedere, che costituisce la condizione stessa della rivelazione della verità. Senza il viaggio, e l'allontanamento ch'esso comporta, non vi sarebbe stato il cospetto della dea e neppure il suo discorso.

Di nuovo, il discorso dell'età moderna, ossessionato dai criteri con cui stabilire un metodo, la cui validità universale avrebbe garantito una conoscenza vera del mondo, trova il suo momento iniziale nel viaggio, nella lontananza e nell'allontanamento. L'introduzione al pensare è un'esposizione allo sconosciuto, al diverso e all'altro. Nel *Discorso sul metodo* **Cartesio** descrive bene quali fossero state le precondizioni di una riflessione radicale che mirasse a rifondare l'edificio della scienza. È la stessa esigenza di costruzione *ex novo* del sapere che trova la sua condizione primitiva nell'incontro con l'estraneo. Questa volta l'evento non è metaforico, è addirittura biografico: sulla genesi della grande rifondazione cartesiana del sapere scientifico si apre lo scenario tormentato e grandioso della Guerra dei Trent'anni, e il servizio militare nell'esercito di **Maurizio di Nassau**. L'unica introduzione alla filosofia è fare esperienza del “**grande libro del mondo**” al fine di trovarvi così il proprio

cammino, pur avanzando lentamente e con circospezione nell'oscurità. Per Cartesio, il vero sapere e l'autentico metodo scaturiscono da questa moderna variante dell'*odòs* greco, che ritorna e ulteriormente tramanderà la semantica dell'itinerario e dell'orientamento, del viaggio, del cammino e della via, così come, ancora, dell'attraversamento di mari, di selve o di boschi.

Ogni introduzione in filosofia, che è sempre un'introduzione alla filosofia, rivela così ciò ch'essa cerca di nascondere, di mascherare o di trasfigurare in un sapere universale e universalmente ripetibile, cioè che la vita, là dove ce n'è, si espone senza garanzie all'evento. Di questa esposizione incondizionata, ogni volta differente e singolare, ciascuna introduzione è la traccia fatta visibile, marca iterabile d'un inizio. Ciascuna introduzione racconta dunque, obliquamente, la sua genesi spuria, incerta, fragile e passionale che la prima parola raccoglie, custodisce e immancabilmente tradisce. Ciascuna introduzione ci fa sporgere fino al punto in cui, per cogliere il senso di questa prima parola, parola inaugurale del cominciamento, la vediamo disfarsi sotto i nostri occhi, destituendosi da sé e rinviandoci al di fuori di quella stessa parola, verso quel "fuori" che il discorso filosofico custodisce senza poterlo contenere, e nomina senza poterlo dire.

IL RAMO SUL QUALE SONO SEDUTO: WITTGENSTEIN LOGICO DELL'ESTINZIONE



ANDREA RACITI

“(…) ammesso che per filosofia in quanto tale, per spirito in quanto tale, nonché per pazzia in quanto tale noi si voglia intendere ciò che questi termini in effetti designano: dei concetti storici perversi”.

T. Bernhard, *Il nipote di Wittgenstein*

“Ho già di nuovo qualcosa in testa. Forse si chiamerà *Estinzione*, pensai, cercherò di estinguere tutto ciò che mi viene in mente, tutto ciò che verrà messo per iscritto in quella mia *Estinzione* verrà estinto, mi dissi”.

T. Bernhard, *Estinzione*

A distanza di cento anni dalla pubblicazione con traduzione inglese a fronte e centouno dalla prima pubblicazione in lingua tedesca del *Tractatus logico-philosophicus* (da ora *Tlp*), in che modo l'*opus maius* di **Ludwig Wittgenstein** può ancora costituire un problema filosofico, a prescindere dall'interesse accademico specifico che suscita ancora il suo pensiero per le varie “scienze filosofiche”? Anche qui, inevitabilmente, non si potrà che considerare solo un aspetto parziale della

filosofia del linguaggio del logico viennese, senza alcuna pretesa di esaustività. Tuttavia, porsi radicalmente la domanda sul **come**, e, quindi, sul **modo**, in cui un'opera possa ancora *porsi-innanzi* e, perciò, esser davvero **problema** (dal greco *próblema* = “ciò che sta innanzi”), significa tentare di rivelare, a partire da una questione **particolare** affrontata da un filosofo, come in tale particolarità si rifletta **una totalità**, la quale a sua volta determina non solo una singola filosofia, bensì la stessa struttura del pensare e, pertanto, anche la sua storia.

Come in ogni grande filosofia, potenzialmente infiniti sono i sentieri tracciati e tracciabili all'interno di quella fitta, sconfinata selva in cui consiste il pensiero di Wittgenstein. Ma, se è vero, come nota Nicolás Gómez Dávila, negli *Escolios a un texto implícito*, che i problemi filosofici – “**metafisici**”, scrive Don Colacho – non ci assillano affinché possiamo risolverli, ma perché possiamo **viverli**, ne deriva, allora, che solo e soltanto il problema che si presenta come essenziale per la vita può ambire ad assurgere al rango di problema filosofico. Ed è l'interrogazione del problema a costituire la vita stessa, in quanto la vita da esso viene interrogata. D'altronde, secondo lo stesso Wittgenstein, “persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora **neppure sfiorati**. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta” (*Tlp*, 6.52). Quindi, ne segue che la “**risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso**” (*Tlp*, 6.521). I problemi vitali, proprio in quanto filosofici e perciò estranei alla scienza naturale, hanno una struttura paradossale: sono domande senza una risposta formulabile logicamente e scientificamente, e di “una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda” (*Tlp*, 6.5).

Si tratta di ciò che Wittgenstein chiama enfaticamente “**il Mistico**”, che rientra di certo – e in sommo grado in quanto “ineffabile” (*Tlp*, 6.522) – nell'ambito di ciò di cui non si può parlare, quindi su cui bisogna tacere (“*darüber muß man schweigen*”, *Tlp*, 7). Ciononostante, il tacere che investe il Mistico, forse, dovrebbe intendersi come il divieto di parlarne, in quanto impossibilità di riferire a proposito di un qualcosa che non corrisponde a un fatto (*Tatsache*). Sulla possibilità che il Mistico, in quanto “insensato” (*unsinnig*), venga **mostrato**, sembra che lo stesso *Tractatus* possa testimoniare a favore di tale opzione ermeneutica. Infatti, colui che comprende le proposizioni di quest'opera, se è asceso **per** esse, **su** esse e **oltre** esse, le riconosce **insensate** (*Tlp*, 6.54), poiché tali proposizioni non sono altro che tentativi di mostrare ciò di cui non può dirsi, su cui bisogna tacere, nella misura in cui non descrivono il mondo, ossia la totalità dei fatti (*Tlp*, 1.1), bensì la *forma o struttura* del mondo stesso e della proposizione. A ragione, commentando Wittgenstein, in *Was He Trying to Whistle?*, **Hacker** sostiene che le proposizioni del *Tractatus* sono insensate in modo **illuminante**: “Il nonsenso illuminante differisce dal mero nonsenso (...) in quanto può *mostrare*, anche se non *dire*, le caratteristiche essenziali del mondo e delle rappresentazioni. Mostrare (...) consiste nel trasmettere **verità necessarie ineffabili** – quelle verità che non si possono rappresentare in modo sensato”.

La questione vitale quale verità necessaria ineffabile che, ad un tempo, viene mostrata dal *Tractatus*, e che, del *Tractatus*, mostra il fondamento metafisico, si rivela nel rapporto **tra oggetti semplici e mondo**, ovvero **tra necessità e accidentalità o contingenza**. Insomma, si può avanzare l'ipotesi che la filosofia del *Tractatus* consista in un'ontologia linguistica – e, per converso, in una linguistica ontologica – la quale è governata intimamente ed irrimediabilmente da una dialettica, *prima facie* non sintetica, bensì della **collisione**, tra un ente **eterno e immutabile** e uno **contingente, mutevole, instabile**, che il filosofo definisce a più riprese “**accidentale**”.

Nell' *Introduzione a Wittgenstein*, **Perissinotto** rimarca come la sezione del *Tractatus* dedicata agli oggetti sia da sempre stata considerata tra le più controverse dell'intera opera, non solo dai suoi interpreti, ma da Wittgenstein stesso, che le dedicherà una serie di annotazioni (auto)critiche nelle *Ricerche filosofiche*, fino a domandarsi: “Ma che faccenda è mai questa dei nomi che designerebbero propriamente il semplice?”. In effetti, non è assurdo ritenere che l'argomento che regge l'intero *Tractatus* non sia altro che la presupposizione di un ambito ontologico e linguistico **irriducibile**, non ulteriormente scomponibile o analizzabile. **Ma che cos'è l'oggetto?** Per Wittgenstein, esso è **semplice** (*Tlp*, 2.02). La semplicità dell'oggetto fa immediatamente segno al suo carattere di non ulteriore scomponibilità e, perciò, al fatto di essere un ente di per sé sussistente, cioè alla sua **sostanzialità**: “Gli oggetti formano **la sostanza del mondo**. Perciò essi non possono essere composti” (*Tlp*, 2.021).

Nel solco di ciò, bisogna affermare che “il fisso, il sussistente e l'oggetto sono tutt'uno” (*Tlp*, 2.027). Poiché ha queste caratteristiche, Wittgenstein, nel *Tractatus*, non può fornire alcun esempio di oggetto semplice. I tentativi falliti di raffigurarsene alcuni, nel contesto dei *Quaderni 1914-1916* – i punti materiali della fisica o le superfici nella nostra immagine visuale quando non distinguiamo i singoli punti o, ancora, gli oggetti nel senso comune del termine – sembrano più delle ipotesi sperimentali che valgono come prove di resistenza della tesi metafisica di fondo adottata già nei *Quaderni*, in cui il filosofo così si esprime: “Sembra che l'idea del semplice sia già contenuta in quella del complesso e nell'idea dell'analisi, e in modo tale che noi (**prescindendo completamente da qualsiasi esempio** di oggetti semplici o da proposizioni dove si parli di tali oggetti) perveniamo a questa idea e intuiamo l'esistenza degli oggetti semplici **come una necessità logica – a priori** –”. Una simile necessità logica si manifesta come esigenza di un'istanza **ultima**, un ente immutabile *causa sui* che garantisca e assicuri sia il mondo in quanto totalità dei fatti contingenti sia, di conseguenza, le proposizioni della logica la cui verità dipende **dal confronto con la realtà**.

Il senso di una proposizione è dato dal fatto che **può** essere vera o **può** essere falsa: perciò le tautologie e le contraddizioni – le prime sempre vere, le seconde sempre false – non dicono nulla (*Tlp*, 6.11), sono prive di senso, ossia **non hanno alcun contenuto** (*Tlp*, 6.111), e non sono, pertanto, proposizioni o, se le riteniamo tali, ne sono i “casi estremi” o i “casi-limite” (*Tlp*, 4.46a e 4.466c).

Tuttavia, da cosa è dato questo contenuto, la realtà con la quale Wittgenstein esige il confronto per determinare la verità o la falsità di una proposizione? Anzitutto, bisogna premettere che una simile domanda è legittima solo in quanto **il senso** della proposizione, ovvero il suo poter esser vera o falsa, **sia indipendente, precinda dalla realtà**: per poter confrontare la proposizione “Piove” (“*Es regnet*”) con la realtà, devo aver **già compreso il suo senso**, ossia **sapere che cosa accade se essa è vera** (*Tlp*, prop. 4.024ab). Dalla sola proposizione, invece, non potrò mai sapere **che** essa è vera o falsa; non vi sono, perciò, proposizioni vere o false *a priori*, ossia vere o false **in virtù del loro stesso senso** – del loro poter essere vere o false – (*Tlp*, 2.224 e 2.225). La proposizione può essere vera (o falsa) solo in quanto immagine o modello della realtà (*Tlp*, 4.06). In un appunto preparatorio dei *Quaderni*, Wittgenstein sosteneva già che della proposizione si può semplicemente dire: rappresenta questo o quest'altro stato di cose e solo così la proposizione può essere vera o falsa: “(...) essa può concordare o discordare con la realtà solo essendo un'immagine di uno stato di cose”.

Allora, la determinazione della verità o della falsità dell'immagine di "un nesso di oggetti (entità, cose)" (*Tlp*, 2.01), appunto di uno stato di cose (*Sachverhalt*), viene operata sempre *a posteriori* solo a condizione che la determinazione del senso (possibilità di verità o falsità) sia fatta sempre *a priori*. E, ciononostante, financo l'apriorismo del senso **non è autofondantesi**.

Che l'interpretazione neopositivistica del *Tractatus*, soprattutto nella sua versione "verificazionista", non solo non risolve il problema, ma mistifichi *radicitus* la teoria di Wittgenstein del senso e delle condizioni di verità, qui risulta addirittura lampante. Il criterio ultimo per la determinazione del senso non rimanda in alcun modo alle relazioni che sussistono tra le esperienze elementari [*Elementarerlebnisse*], come afferma Carnap ne *La costruzione logica del mondo*, che riduce la teoria del senso di Wittgenstein alla verificabilità empirica, quindi ad un controllo rispetto alle esperienze. Né, di conseguenza, è accettabile l'interpretazione di Schlick che, in *Meaning and Verification*, afferma che il significato di un enunciato è il metodo della sua verifica e che, quindi, se l'enunciato non è empiricamente verificabile esso sarebbe privo di senso.

La mistificazione neopositivistica del *Tractatus*, come nota Marconi in *La filosofia del linguaggio*, fu strumento di lotta antimetafisica, che, come tale, rimase cieco di fronte alla formulazione epistemologicamente neutra del *Tractatus*, in cui si stabiliva l'identità tra comprensione dell'enunciato e conoscenza delle sue condizioni di verità, senza impegnarsi quanto al luogo e al modo dell'accertamento della verità o falsità.

Su cosa si fonda, allora, l'apriorismo del senso, in Wittgenstein? Sulla dialettica collidente tra oggetti semplici in quanto **totalità necessaria del possibile** e mondo come **totalità contingente sottoposta alla necessità**. Infatti, secondo Wittgenstein, **se non vi fosse una sostanza del mondo**, cioè un ente ultimo, di per sé sussistente, "l'aver una proposizione senso dipenderebbe allora dall'essere un'altra proposizione vera", cosicché sarebbe pertanto "impossibile progettare un'immagine (vera o falsa) del mondo" (*Tlp*, 2.0211 e 2.0212). Se non vi fossero oggetti semplici, si andrebbe incontro ad un *regressus ad infinitum* che non ci permetterebbe di garantire alcun senso al mondo, né di costruirne un'immagine, come la proposizione, che assurga a modello della realtà, dato che, come Wittgenstein scriverà nelle *Osservazioni filosofiche*, non vi sarebbe in tal caso nulla che potremmo designare "**senza essere costretti a temere che forse non esista**".

Insomma, se è vero che la proposizione ha un senso **indipendente dai fatti** (*Tlp*, 4.061), ossia dall'"accidentalità" del mondo come totalità di ciò che accade, quindi di ciò che è mutevole, instabile (*Tlp*, 2.0271), ciò è garantito solo dall'istanza ultima, irriducibile a qualsiasi altro fatto, costituita dall'oggetto semplice in quanto "**forma fissa**" del mondo (*Tlp*, 2.23), ossia sostanza che sussiste indipendentemente da ciò che accade (*Tlp*, 2.024). Gli oggetti semplici sono sostanza del mondo in quanto forma fissa in cui è contenuta "**la possibilità di tutte le situazioni**", tale che "**se sono dati tutti gli oggetti, con ciò sono dati tutti gli stati di cose possibili**" (*Tlp*, 2.014 e 2.0124).

Il culmine di questa concezione del rapporto tra oggetti semplici e mondo viene raggiunto nel §55 delle *Ricerche filosofiche*, in cui Wittgenstein pone nuovamente il problema a partire dalla questione del rapporto tra **i nomi** – che, come gli oggetti nella sfera dell'essere, sono le unità ultime e irriducibili del linguaggio, le quali stanno per (ossia, significano) un oggetto – e **il mondo**:

"Ciò che i nomi del linguaggio designano dev'essere **indistruttibile**: infatti **si deve poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto**. E in questa descrizione ci saranno parole; e ciò che a esse corrisponde non può essere distrutto,

perché altrimenti le parole non avrebbero significato”. **Non posso segar via il ramo sul quale sono seduto.**

Il *designatum* dei nomi è sempre un ente necessario e immutabile, come tale indistruttibile: l'oggetto semplice. Financo per descrivere la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto, il referente dell'enunciato esiste sempre: l'annientamento di ogni cosa, *sic et simpliciter*, è **anch'esso un ente**, anzi, l'eterno indistruttibile e necessario: un **non-niente**. Quest'ultimo presiede la contingenza di tutto ciò che accade – il mondo (*Tlp*, 1) – che non si esaurisce semplicemente nei fatti, bensì nei fatti nello spazio logico (*Tlp*, 1.13), con cui Wittgenstein intende lo spazio di tutto il possibile.

Perissinotto, a ragione, glossa affermando che qui Wittgenstein evoca l'assoluta contingenza o, come questi preferisce scrivere nel *Tractatus*, accidentalità dei fatti. Ogni fatto è **accidentale in senso aristotelico**, né impossibile né necessario: “Nel mondo tutto è come è e tutto avviene come avviene; (...) ogni avvenire ed esser-così è **accidentale**” (*Tlp*, 6.41ab). E tuttavia, questa contingenza/accidentalità viene garantita, in quanto tale, sempre da un ente che permane costantemente, da una necessità eterna e immutabile: l'oggetto semplice come **istanza epistemica** che si impone sulla – e presiede la – contingenza, assicurandone la permanenza, che si manifesta, nel linguaggio, come il riferirsi immutabile dei nomi alla sostanza o forma fissa del mondo.

Se si interpreta “il ramo” sul quale Wittgenstein sta seduto come la *substantia*, necessaria ed indistruttibile, che si rapporta alla totalità contingente, sotto questo riguardo si deve seguire quanto si può desumere da **Severino** in *Legge e caso*: se la storia del pensiero filosofico non è che la storia del nichilismo, un *Denkweg* fondato sull'errore radicale per cui l'ente, in quanto non-niente, sia inteso come niente, allora Wittgenstein **non rappresenta ancora** il nichilismo portato al suo punto estremo. Infatti, Wittgenstein deve presupporre ancora l'immutabile – l'oggetto semplice e il nome – che garantisca un senso al divenire inteso platonicamente come *epamphoterizein* (“oscillare”) **tra l'essere e il niente**. E, allora, il “verificazionismo” dei neopositivisti della Scuola di Vienna, pur essendo una mistificazione ermeneutica del *Tractatus*, in particolare in Carnap, si presenta anche come una forma di nichilismo **più coerente**, ossia **più estrema**, di quella di Wittgenstein, dato che non presuppone più alcuna istanza epistemica che **si imponga e blocchi il divenire**.

Ne *La costruzione logica del mondo* si perverrebbe, perciò, alla **distruzione** della necessità epistemica di Wittgenstein, in virtù della riduzione del criterio di significanza alla mera verificabilità empirica basata sul riferimento biunivoco delle proposizioni protocollari al dato empirico “atomico” (riduzione che Severino, nella sua *Filosofia contemporanea*, attribuisce erroneamente anche a Wittgenstein, prendendo per buona la mistificazione neopositivista del *Tractatus*).

Tuttavia, se di certo, in Wittgenstein, emerge ancora il tradizionale dualismo tra *epistème* e *doxa* e tra ente necessario ed ente contingente, sembra potersi intravedere **una via d'uscita**, che ci porterebbe a vedere in Wittgenstein un **precursore** dell'oltrepassamento *e* della posizione metafisica tradizionale *e* della soluzione neo-parmenidea di Severino. Un precursore che, comunque, si mantiene in un'**ambiguità metafisica di fondo**.

A questo scopo, della prova logica dell'ente sostanziale, per così dire, “*ad extinctionem*”, che abbiamo visto nel §55 delle *Ricerche*, ci sembra istruttivo proporre altre due versioni simili, una contemporanea e l'altra medievale, entrambe derivate **dalla distinzione aristotelica tra ente**

necessario ed ente accidentale, poiché ci aiutano a comprendere la peculiare posizione-limite in cui si colloca l'autore del *Tractatus*.

In *Destino della necessità*, Severino riprende un esempio tratto dalle *Categorie* di **Aristotele**, per il quale quando Socrate è completamente niente (*me óntos ólos tou Socrátou*), di esso non è possibile dire che sia alcunché (né sano, né ammalato, né cieco, né veggente, né uomo, etc.). L'assolutamente niente non è alcuno degli enti. E, tuttavia, Severino aggiunge che “per Aristotele e per l'intero pensiero occidentale, quando Socrate è completamente niente, Socrate è Socrate: è *di Socrate*, ossia di un non-niente, che si afferma che esso è completamente niente. (...) Per il nichilismo è cioè necessario che ciò di cui si afferma l'assoluta nientità (...) sia un non-niente”. La soluzione di Severino a questa contraddizione onto-fenomenologica – che Wittgenstein, invece, in piena concordanza con Aristotele, avrebbe accettato presupponendo ancora una volta la dialettica della collisione necessità/accidente – consiste nell'affermazione della tesi della cosiddetta “verità dell'essere”, ossia **l'eternità dell'essente in quanto tale e di tutti gli essenti determinati**.

Anche se la soluzione al problema del rapporto tra essere e niente non è di certo quella di Severino, circa 900 anni prima di quest'ultimo e di Wittgenstein, **Pietro Abelardo** si pone la questione in termini analoghi, pur affrontandola sotto il profilo del significato degli universali. Infatti, nella *Logica Ingredientibus*, il logico bretone si domanda se una volta annientate le singole cose nominate il significato dei termini universali sia ancora valido. In un mondo senza più rose ha significato il termine “rosa”? La risposta di Abelardo è la seguente: pur mancando la *nominatio*, il significato degli universali permane **purché la proposizione sia negativa**. Ebbene, la soluzione abelardiana, pur incentrandosi su un dilemma logico particolare, è confitta nel cuore della questione approcciata da Wittgenstein e da Severino. Ma, mentre non collima con la soluzione e, anzi, venendo travolta – pur senza crollare – dinanzi alla critica demolitrice del secondo, d'altronde mi sembra un'illuminante chiave di lettura per comprendere il rapporto tra oggetti semplici e contingenza dei fatti e per fare emergere una diversa e, quindi, inedita concezione dell'**essere accidentale** che si smarca dalla tradizione aristotelica del **misconoscimento** del *symbebekós*, di cui Severino è l'ultimo e più rigoroso esponente (insieme a **Hegel**).

Nella stessa opera, Abelardo sostiene che la *causa communis impositionis* dei nomi universali non è la sostanzialità in virtù della quale gli individui sono uguali (come sostenevano i realisti), bensì uno “**stato comune**”, quindi non un'essenza ma un **modo di essere**: un *ethos*. Quest'ultimo si esprime anche come universale negativa, la quale presuppone sempre l'**esistenza permanente degli enti nominati contemporaneamente al loro annientamento, e, viceversa, ne riconosce l'annientamento contemporaneamente alla loro permanenza necessaria**. In modo analogo, in Wittgenstein, la chiave per comprendere la natura del “ramo sul quale sto seduto” diventa accessibile solo attraverso l'**etica** del *Tractatus*, ossia **nella co-implicazione tra il Logico e il Mistico** in quanto è il modo di essere in cui **come** il mondo sia (Logico) e **che** il Mondo sia (Mistico) **si identificano**.

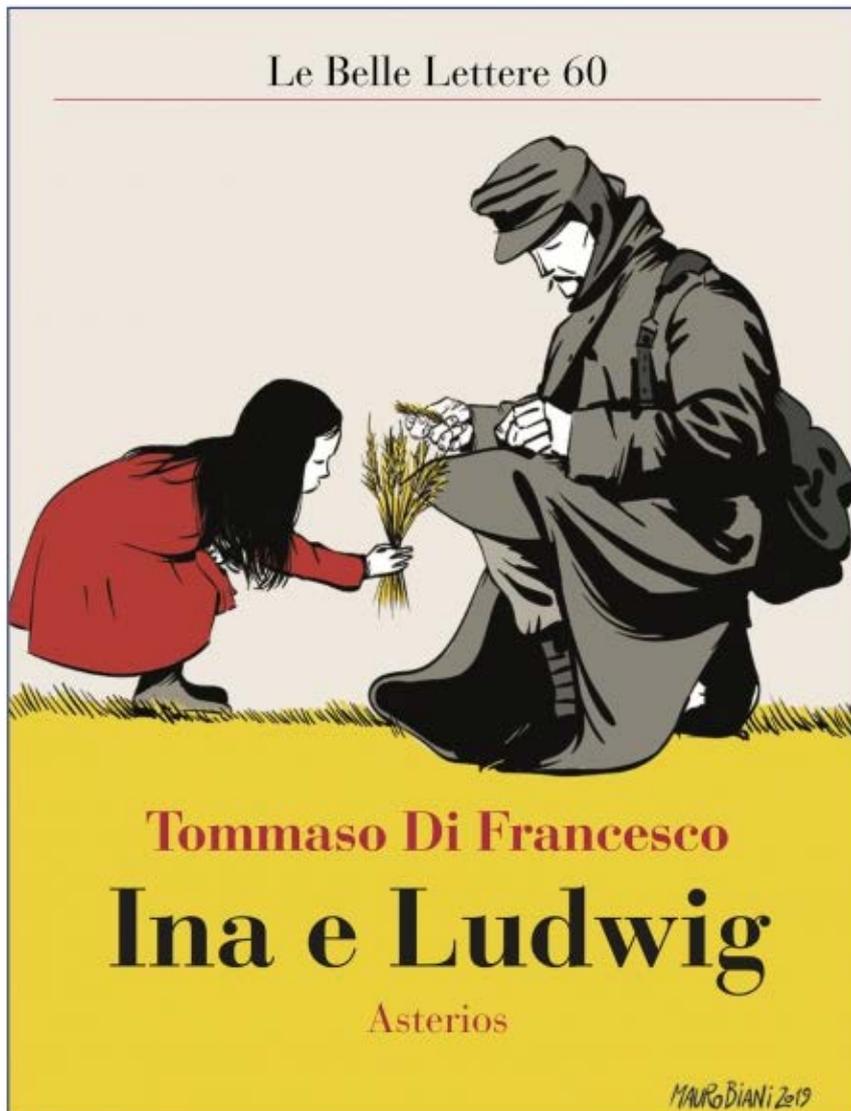
La struttura del mondo e del linguaggio viene **mostrata** nel *Tractatus* e nel §55 delle *Ricerche*: qui, il Logico si presenta come **diretta espressione** del Mistico, dato che l'insensatezza del primo non è che la rivelazione dell'ineffabilità strutturale del secondo. Ineffabilità che si mostra **articolandosi logicamente**. Il contenuto di questa co-implicazione converte immediatamente la dialettica della collisione tra necessario e contingente, tra eternità dell'essere ed eternità dell'annientamento, in una dialettica **sintetica**, contraddistinta non da una relazione o da un'irrelazione, bensì da un'**a-relazione tra l'essere dell'annientamento e l'annientamento**

dell'essere: come in Abelardo, nel §55 delle *Ricerche*, Wittgenstein traccia il punto in cui si consuma la **scissione** (*krísis*) tra eternità dell'essente ed annientamento dell'essere, che si trovano congiunti nella relazione di una non-relazione: ovvero, la reciproca negazione tra necessità e contingenza consiste nel mutuo riconoscimento della scissione costituente, ovvero dell'autentico **essere accidentale** (*symbebekós*) quale *ethos* in cui nel **preannuncio dello stare destinale** (*histemi, histáno*) si congiungono **l'essere permanente dell'annientamento** – gli oggetti semplici come sostanza necessaria – **e l'annientamento dell'essere** – la contingenza del mondo.

Insomma, pur essendo ancora sottoposto alla pervasiva influenza della distinzione aristotelica – permeante l'intero pensiero occidentale – tra necessità e contingenza, la quale comporta l'errata assimilazione dell'accidentalità alla seconda e il conseguente primato gerarchico della necessità, in Wittgenstein emerge anche un possibile punto di svolta: **il non-senso illuminante** che conduce fuori dall'*impasse* di un "concetto storico perverso".

Forse, una sezione di quella parte della sua opera che egli definì "la più importante": quella non scritta.

LUDWIG E INA



FABIO CIARAMELLI

Ludwig Wittgenstein, che s'era arruolato volontario nell'Esercito imperialregio all'inizio della Grande guerra, fu fatto prigioniero a Trento nel novembre del 1918 e poi internato per alcuni mesi in un campo di prigionia a **Cassino**. Dopo la guerra, la sconfitta e la prigionia, rientrò in Austria trasformato e subito diede un taglio netto e radicale alle sue abitudini di vita: rinunciò agli agi del suo patrimonio donando alle sorelle l'assai cospicua eredità paterna, abbandonò il palazzo viennese in cui era cresciuto, la vita cittadina, gli studi di filosofia e se ne andò per alcuni anni a fare il maestro elementare in piccoli centri alpini. L'unica cosa che

almeno all'inizio continuava a legarlo alla sua vita precedente era la sorte d'un manoscritto che negli anni della guerra e nei mesi della prigionia non aveva mai cessato di rielaborare e che solo nel 1921 sarebbe poi riuscito a far pubblicare da una rivista specialistica. L'anno seguente, tradotto in inglese, introdotto da Bertrand Russell e pubblicato come libro, quel prezioso manoscritto, sopravvissuto a tante avventure, diventò il *Tractatus logico-philosophicus*.

Al breve soggiorno italiano di colui che stava per diventare l'autore d'uno dei classici più letti e commentati della filosofia del Novecento, è dedicato un romanzo breve (*Ina e Ludwig*, Asterios Editore, Trieste 2021), apparso esattamente cent'anni dopo la prima edizione di quella che resta la sola opera filosofica pubblicata durante la vita di Wittgenstein.

Ina e Ludwig, pur parlando d'un grande filosofo, non è un libro di filosofia; pur narrando vicende storicamente accertate e documentate, non è un libro di storia. È invece un'opera letteraria, che mette a fuoco - e permette di comprendere meglio - un elemento centrale nella personalità di Wittgenstein, cioè quel qualcosa che all'indomani della guerra l'avrebbe indotto a cambiar vita. In questo "qualcosa" svolge un ruolo centrale Ina, una bimba di circa sei anni, che tutti consideravano "disabile", perché incerta sulle gambe e incapace di parlar bene, ma capacissima di sorridere e comunicare con Ludwig, che in qualche modo le faceva da maestro, e che poi avrebbe finito per trarre proprio da lei ispirazione per le sue successive scelte di vita.

L'autore di *Ina e Ludwig* è Tommaso Di Francesco (poeta, romanziere e giornalista), che s'ispira ad una vera pagina di diario sulle terribili difficoltà materiali nelle campagne romane nel periodo della fine della Prima guerra mondiale. Più precisamente, il romanzo di Di Francesco prende spunto da una pagina del diario di sua madre, Giuseppina Serrini, in cui si racconta che nel maggio del 1919 alcuni prigionieri austriaci lavorarono per due mesi come braccianti nel podere tenuto a mezzadria dalla famiglia Serrini sulla via dell'Acqua Traversa. Nel giovane ufficiale distinto e riservato, posto a capo del piccolo gruppo di militari che dal campo di prigionia di Cassino erano stati mandati a lavorare nell'Agro romano, è adombrata la figura di Ludwig Wittgenstein. La vita quotidiana del mezzadro Luigi, di sua moglie Anna, allora incinta del quinto figlio, di due adolescenti di 12 e 13 anni e della piccola Ina, tutti impegnati a governare le vacche e lavorare la terra (mentre la figlia più grande di 16 anni era a servizio dai "signori" a Roma), viene riferita in dettaglio con precisione oggettiva, mentre l'incontro di tutti loro e soprattutto di Ina col grande filosofo non è attestato da nessun documento storico. "Improbabile ma possibile": così lo definisce la quarta di copertina del libro. E se ci si ricorda che l'autore di questo romanzo breve è anche un poeta, non può non venire in mente la celebre distinzione aristotelica tra il lavoro dello storico e quello del poeta: il primo parla di ciò che è accaduto, il secondo di ciò che sarebbe potuto accadere. E, come suggerisce ancora Aristotele, è proprio l'insistenza su ciò che avrebbe potuto aver luogo a rendere lo sguardo poetico "più filosofico" del resoconto storico.

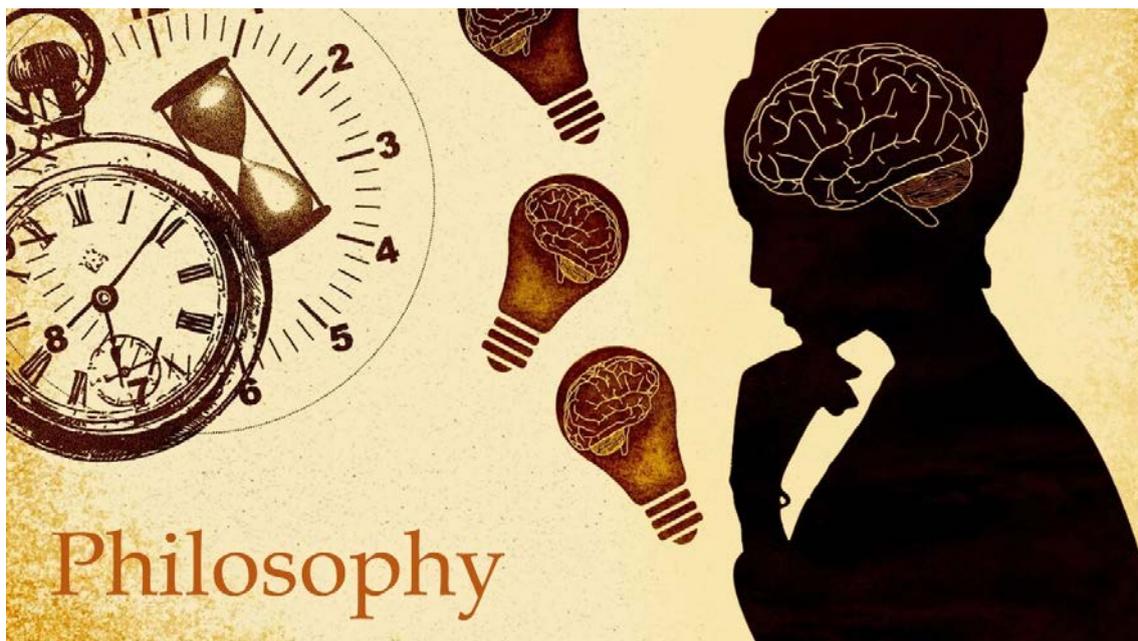
In Italia, la fine della "inutile strage", che già aveva mietuto innumerevoli vittime nelle trincee e che continuò a mieterne con le epidemie di tifo nei campi di detenzione e di spagnola tra i civili, non fu caratterizzata soltanto dai lamenti per la "vittoria mutilata" e dal

“diciannovismo”, inteso come manifestazione di “istinti violenti, eversivi, anti-istituzionali che trovavano proprio nell’esperienza bellica, e nelle tante insoddisfazione che ne erano derivate nell’immediato dopoguerra, il loro fondamento” (Claudio Vercelli). Oltre a questo, prima di questo o accanto a questo, lo sguardo poetico del romanzo di Di Francesco, indagando la dimensione del possibile, getta luce sull’ “altra metà della storia”, anch’essa documentata ma spesso rimossa, costituita dalla condivisione del lavoro dei campi, faticosissimo, subalterno e sfruttato, che in questo caso accomuna braccianti e prigionieri che parlano lingue diverse, si capiscono a gesti, e sono reciprocamente capaci di autentici gesti d’umanità. L’attenzione a ciò che può aver luogo negli interstizi della storia si rivela essenziale per la stessa comprensione di quest’ultima, mostrando la nascita di un’inaspettata solidarietà trasversale tra ex nemici.

Qualcosa di analogo vale anche per la personalità di Wittgenstein. Vedere alla base della folgorazione che cambiò la sua vita l’incontro e la relazione con la fragilità di Ina, con le sue difficoltà di apprendimento, superate attraverso l’affetto e la condivisione quotidiana, lumeggia non solo la scelta di vita del filosofo solitario e introverso, ma esplicita più in generale il vero principio del pensiero filosofico, che non si ritrova realmente mai nell’universalità della verità o delle idee, ma sempre nella concretezza delle relazioni umane, fatte delle interazioni e interlocuzioni che costituiscono l’esperienza comune. Solo da esse può nascere il pensiero filosofico, che alla loro delucidazione instancabilmente ritorna. E sicuramente questo è il senso della folgorazione che ha apportato alla vita di Ludwig l’incontro con Ina, improbabile ma possibile, e proprio per questo capace di farne meglio comprendere il senso. Lo dice bene alla fine del libro la lettera inviata da Wittgenstein ai suoi amici e mentori Bertrand Russel e John Maynard Keynes, così “reinterpretata” da Di Francesco: “Voglio essere povero, regalo il denaro che ho, non m’importa di prolungare nel tempo i beni della mia famiglia. E voglio diventare un maestro elementare. Forse è l’unica cosa che so davvero fare. Anche se sono consapevole che, messo di fronte alle difficoltà, rischio di scendere in un precipizio buio di rabbia. Ma basta il sorriso di una bambina che impara una lettera dell’alfabeto per trasformare il senso della mia vita”.

La svolta radicale di cui il libro di Di Francesco ricostruisce poeticamente i presupposti non impossibili ebbe effettivamente luogo. Wittgenstein non solo diventò maestro, ma dichiarò d’averlo voluto diventare abbandonando la filosofia accademica con l’intenzione di voler continuare a pensare in modo diverso. Che questa diversità, alla quale rimase fedele sino alla fine dei suoi giorni, gli sia stata suggerita dall’incontro con una bambina difficile, cui era inaspettatamente riuscito a comunicare il gusto dell’apprendimento, non è provato da nessun documento oggettivo. Ma il compito poetico della letteratura consiste nel parlare di ciò che sarebbe potuto accadere e bisogna anche aggiungere che in questo caso il possibile narrato da Di Francesco permette di meglio comprendere qualcosa di reale, se si pensa che dopo la pubblicazione del *Tractatus*, che per alcuni anni era stato l’unica sua vera ragione di vita, Wittgenstein diede alle stampe unicamente un *Dizionario per le scuole elementari*.

CHE COS'È LA FILOSOFIA? L'ESSENZA DELLA FILOSOFIA OLTRE LA DISTINZIONE FRA ANALITICI E CONTINENTALI



GAETANO LICATA

1. Definizioni di filosofia

Porsi la domanda che «cos'è la filosofia?» significa già fare filosofia, e trovarsi nella condizione dell'esule, dello spaesato. La filosofia, sostiene **Heidegger**, è un campo vasto e indeterminato; "indeterminato" significa che il pensatore, non appena viene posta la domanda sulla definizione della sua attività, si ritrova in qualche modo estraniato rispetto all'elemento del suo operare. La determinazione della filosofia è opera di quanti cooperano alla costruzione del sapere, nei suoi ambiti disparati, e preservano, ad un tempo, il senso stesso dell'indeterminatezza. Non esistono ambiti del sapere che non possano essere anche filosofici, né si possono limitare a priori i temi, le linee di ricerca e gli stili di pensiero. La filosofia, si dice, è ricerca della verità. Questa la definizione più comune, e quindi anche la più coprente rispetto ad un possibile punto di vista nuovo, che potrebbe affondare le sue radici nella tradizione antica. La filosofia è quella ricerca della verità che ha dato origine alla nostra scienza e quella attitudine critica che mette in dubbio, limita e determina questo stesso spirito di ricerca. La storia ed il sentire storico stabiliscono, col loro divenire di valori e di fini per l'uomo, l'adeguatezza delle linee di ricerca che estendono, di epoca in epoca, la nostra

conoscenza e l'opportunità delle scelte pratiche che guidano i nostri comportamenti, sulla base di qualcosa che rimane sempre da pensare. "Filosofia" e "scienza" sono, in definitiva, due nomi che diamo ad aspetti diversi di una medesima impresa, a qualcosa di unitario. Senonché la parola greca "philosophia" ci parla da un sostrato antico che distingue ed avvicina saggezza e conoscenza scientifica, che include la riflessione sull'agire umano e sulla vita in comune, oltre che lo studio delle forme argomentative che fondano questi saperi. Queste possono essere risposte soddisfacenti da un punto di vista "meta-filosofico", il punto di vista che cerca di stabilire il posto della filosofia fra le altre attività umane. Ma tentiamo di intraprendere un "ritorno a casa" dalla condizione di esilio e di estraniamento in cui ci pone l'inquietante domanda sull'essenza della filosofia.

2. Wittgenstein: la funzione della filosofia

Il giovane **Wittgenstein** nel *Tractatus logico-philosophicus* non vede nella filosofia nient'altro che un'attività di analisi del linguaggio e di verifica della sua sensatezza: il problema a cui Wittgenstein vuole trovare soluzione è l'individuazione delle condizioni in base alle quali le proposizioni sono dotate di senso. Le proposizioni filosofiche classiche sono dei "non-sensi" (4.003), in quanto hanno la presunzione di pronunciarsi su ciò che va al di là del mondo, al di là di quei "fatti" reali che le proposizioni sensate del linguaggio raffigurano. Questioni quali il mondo nella sua totalità, il suo senso metafisico (6. 44), l'etica (6. 42) o gli enigmi riguardanti la morte (6.4311 e 6.4312) non possono essere poste legittimamente come problemi filosofici. Per tutto ciò che appartiene al senso del mondo, della vita e della morte non esiste linguaggio sensato: è qualcosa di ineffabile cui Wittgenstein dà il nome di «mistico». Facciamo un esempio: la proposizione «la neve è bianca» è "sensata" in quanto riproduce uno stato di cose verificabile e i segni che essa contiene si riferiscono ad aspetti effettivi del mondo; lo stesso non può dirsi della frase: «dopo la morte rivedremo i nostri cari». La filosofia classica, che da sempre è stata anche e soprattutto metafisica, e che ha cercato risposte su Dio, sull'anima e sul mondo, deve dunque subire una radicale trasformazione. Il viennese paragona le proposizioni filosofiche ad una scala che ci permette di raggiungere un certo scopo ma che, nel momento stesso in cui ha assolto la sua funzione, deve essere abbandonata (6.54). Se il ruolo della filosofia è unicamente quello di fare critica del linguaggio, nel senso di ripulire e distinguere le proposizioni della scienza e, in generale, quelle dotate di senso dall'"ineffabile", allora la filosofia non si presenta più come una dottrina o come un "sistema" di pensiero: essa rimane una semplice attività di chiarificazione del significato. Wittgenstein riattualizza così l'atteggiamento empirista e pragmatista della cultura filosofica anglosassone, rilanciandolo nella successiva tradizione analitica; eppure nella proposizione 6.52 egli afferma: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati».

Nelle *Ricerche filosofiche*, trent'anni dopo, non si assiste ad un particolare spostamento di prospettiva riguardo alla funzione della filosofia: i risultati che essa consegue sono ancora la scoperta dei non-sensi, dei bernocchi che l'intelletto si fa cozzando contro i limiti del linguaggio (§ 119). La filosofia su cui riflette ora Wittgenstein, rispetto al *Tractatus*, è specificatamente “filosofia del linguaggio”: dominante è il rifiuto dell'atteggiamento normativo della teoria. I nostri giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, approssimazioni idealizzate del linguaggio perfetto: essi sono termini di paragone che, attraverso somiglianze e dissomiglianze, possono gettare luce sullo stato di fatto del nostro linguaggio (§ 130). Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio, un ordine per uno scopo determinato, uno dei molti ordini possibili: non l'ordine. A tale scopo metteremo continuamente in rilievo le distinzioni che le nostre usuali forme linguistiche ci fanno trascurare. Da ciò può sembrare che puntiamo a riformare il linguaggio. Una tale riforma volta a determinati scopi pratici, come il miglioramento della nostra terminologia per evitare fraintendimenti nell'uso pratico, è possibile; ma non sono questi i casi con i quali abbiamo a che fare quando cerchiamo comprendere il linguaggio. Le confusioni a cui abbiamo accennato sorgono quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera (§ 132). Non vogliamo raffinare o perfezionare il sistema di regole per l'impiego delle nostre parole. La chiarezza cui aspiriamo è una chiarezza completa, ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire del tutto. La vera scoperta è quella che mi permette di smettere di filosofare, quella che rende superflua la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che si interrogano sulla filosofia stessa – e col “tormento” lo spaesamento che coglie chi si domanda «cosa è la filosofia?» rischia di divenire vera e propria alienazione. Invece si indica un metodo fornendo esempi; e la serie degli esempi si può interrompere: vengono risolti problemi, non un problema. Non c'è un metodo della filosofia, ma ci sono tanti metodi, tanti differenti terapie (§ 133). La funzione della filosofia risulta essere quella di “curarci” dai nonsensi, dalla mancanza di chiarezza dei problemi scientifici e dal dogmatismo in cui si cade quando si pretende di riformare il linguaggio, credendo che esista un solo modo di mettere ordine in esso. Il fatto che quel che si può fare col linguaggio è soltanto “descriverlo” è connesso al fatto che nel linguaggio quotidiano è depositata una norma ed una struttura concettuale che nessuna filosofia e nessuna teoria normativa possono alterare, pena il fallimento della teoria, proprio come una vanga che si piega sulla roccia.

Il compito della filosofia non è, in definitiva, quello di farci giungere alla scoperta di qualcosa di nuovo, ma quello di sciogliere le stesse problematiche filosofiche attraverso una attenta descrizione del linguaggio “reale”. La risposta di Wittgenstein alla domanda sull'essenza della filosofia è così molto pragmatica, riguarda problemi concreti e specifici: il filosofare è una terapia propedeutica di chiarezza per i problemi scientifici e per la filosofia stessa che, nel momento in cui opera adeguatamente, sparisce come problema, eliminando quel senso di spaesamento che la domanda sull'essenza della filosofia provocava.

2.1 Oltre la distinzione fra analitici e continentali

La domanda “che cos’è la filosofia” riguarda l’essenza di un’attività che ci mette in contatto con la nostra intera *humanitas*, col nostro essere uomini in comunità: è questa una chiave importante per fare della risposta alla domanda sull’essenza della filosofia una risposta che “pensa” e non una tesi solo erudita. La domanda è socratica e platonica... e se noi risponderemo alla domanda dicendo che la filosofia è proprio la ricerca dell’essenza, lo stabilire le definizioni logiche degli enti dei quali ricerchiamo una conoscenza scientifica, non saremmo tanto fuori strada; ammesso che accettiamo una visione storica, colta e non improvvisata del fare filosofia. Del resto è proprio **Aristotele**, padre della filosofia e della scienza, ad affermare nel libro *Z* (Cap. 1, 1028b 2ss) della *Metafisica*, che “ciò che fin dall’antichità, e anche ora e sempre, ricerchiamo e problematizziamo è questo: che cos’è l’essere?”. Questa domanda, che secondo Heidegger chiama in causa la differenza degli essenti rispetto all’essere e la meraviglia che essa genera, provoca il cercare gli enti sulla base di una verità “greca” che è caratterizzata come *alètheia*, dunque come atteggiamento di scoprimento delle essenze della natura in un senso non religioso o magico, ma empirico. Ma la domanda è in realtà pensata da Aristotele, molto concretamente, in riferimento alla definizione logica delle sostanze: lo strumento tecnico di sistemazione della conoscenza, in vista di quella “filosofia per l’uomo” che è finalizzata alla buona vita della polis (*Etica Nicomachea*, X, 9).

Vorrei rispondere alla domanda sull’essenza della filosofia oltre certi steccati culturali, cerco una risposta unitaria che identifichi chiaramente l’attività filosofica nella differenza fra le scuole e nella comunanza della tradizione. Gli stili di pensiero che oggi, in modo approssimativo, influenzano maggiormente gli studi filosofici sono la tradizione analitica e quella continentale. Sebbene questa dicotomia contrapponga uno stile preciso (quello analitico) ad una grande varietà di stili e tradizioni, idealismo, esistenzialismo, ermeneutica, post-strutturalismo, fenomenologia, ermeneutica, neoscolastica (quelli continentali), essa è comunque densa di spunti per la comprensione di cosa significa filosofare. Queste due tradizioni odierne rimandano alla distinzione, risalente a Guglielmo da Occam, fra un indirizzo anglosassone nominalista ed empirista e il resto delle *scholae* medievali, ed alla distinzione, in epoca moderna, fra carattere empirista della filosofia inglese e carattere metafisico/innatista delle tradizioni tedesche francesi italiane e continentali in genere; rimandano inoltre, alla decisiva distinzione fra platonismo e aristotelismo che ha caratterizzato la filosofia medievale e la tradizione occidentale nel suo complesso. Queste due tradizioni si presentano oggi come inconciliabili, molto più della distinzione di stili che può esistere fra le diverse tradizioni continentali: lo dimostra il lavoro di sintesi fatto da molti filosofi continentali, Heidegger per primo. Non esistono ambiti del sapere che non possano essere anche filosofici, né si possono limitare a priori le linee di ricerca e gli stili di pensiero, ma l’indeterminatezza va riconosciuta e, in alcuni casi, custodita per mantenere un atteggiamento umile di fronte al nostro sapere e di fronte al nostro agire tecnico: è necessario accettare il nostro non sapere ed il nostro non comprendere, accogliere remissivamente il

mistero della nostra esistenza e del cosmo; è necessario accettare di spostare le linee della nostra ricerca da ambiti che possono rivelarsi poco proficui - o addirittura deleteri - ad ambiti fondamentali per la protezione dell'uomo e del mondo naturale. La ricerca del vero è sempre guidata da fini e valori etici connessi alla concezione che l'uomo ha di sé stesso e del proprio cammino storico. La custodia dell'indeterminatezza, e il porre indirizzi e limiti al sapere, è proprio uno specifico tratto della filosofia rispetto al progredire spesso cieco delle scienze.

Andare oltre la distinzione fra analitici e continentali, significa cercare qualcosa di unitario, qualcosa che vale per entrambi i versanti come decisivo. Quanto emerge dalle riflessioni wittgensteiniane sulla filosofia, dalla discussione che Heidegger conduce nella conferenza *Was ist das - die philosophie* (1955), e quanto emerge dalle riflessioni aristoteliche più generiche riguardo al fare filosofia, mi sembra qualcosa di unitario: qualcosa sul quale Pierre Hadot ha recentemente insistito in merito alla filosofia greca. Il conoscere, la messa a punto delle definizioni logiche, il mettere ordine nelle conoscenze scientifiche, cui la filosofia è votata, sono tutte azioni finalizzate ad un obiettivo riguardante la vita delle comunità ed incentrato su un principio di saggezza spirituale molto più che su un principio di ricerca della conoscenza intesa come accumulazione disordinata di informazioni. Se la parola "filosofia" significa "ricerca" essa non ha a che fare esclusivamente, né prioritariamente, con la ricerca del vero in senso conoscitivo: questa ricerca del vero è anzitutto una ricerca del bene, in un senso più profondo di "vero" per il quale vero e bene coincidono.

3. La filosofia come cura dell'anima

Dunque «che cos'è la filosofia?». Possiamo dare solo definizioni transeunti: al di sotto di esse scorre l'indeterminatezza della vita che rimane comunque da pensare. L'attività del ricercare si pone nell'alveo destinale della sua essenza - e del ritorno dallo spaesamento che la domanda sulla filosofia suscita - quando comprende che la ricerca della verità è finalizzata al bene della polis. Alla luce delle posizioni wittgensteiniane sembra che la filosofia possa rimanere inutilizzata nell'arsenale umano degli stili di vita e di soluzione dei problemi, divenendo un semplice "discorso preliminare" rispetto alla scienza. Contrariamente a quanto sostenuto da Heidegger nella Prolusione *Was ist Metaphysik* (1929), la filosofia non sarebbe in alcun modo indispensabile e naturale: le comunità umane potrebbero vivere tranquillamente senza filosofia e la nostra scienza potrebbe recidere il legame col pathos di stupore che l'ha generata. Ma rinunciare alla filosofia ci getterebbe nel pericolo storico più estremo, e sarebbe un voltare le spalle alla nostra identità e al nostro spirito. Siamo pronti a rinunciare ad una tradizione, ad un modo di fare e di risolvere i problemi così utile? Ho parlato di "utilità" e l'ho detto in cosciente contrasto con quanti sostengono che la filosofia sarebbe inutile ai fini pratici, limitandosi a rispondere ad esigenze puramente teoriche e contemplative; o in contrasto con quanti sostengono che la filosofia, come regina scientiarum,

sarebbe il fine ultimo del conoscere, non finalizzato a nient'altro. In realtà la filosofia ha innumerevoli ambiti di applicazione specifici: sono tutte le domande che le scienze e le attività specifiche lasciano senza risposta e che l'esistenza umana pone in base alla propria natura. Sì, possiamo sforzarci di trovare nomi specifici per ciascuna di queste attività col fine di escludere il nome "filosofia", e l'idea del giovane Wittgenstein, secondo cui la filosofia non sarebbe altro che una attività di chiarificazione del senso delle proposizioni, calzerebbe a pennello ad un tale riduzionismo. Ma oltre qualsiasi riduzionismo materialista, positivista, deflazionista, nominalista o antifilosofico, una tradizione di pensiero libero, di dialogo aperto e tollerante, caratterizza il fare filosofia da due millenni e mezzo. Questa tradizione si è sviluppata in Europa, così come in Europa sono germogliati il cristianesimo e l'illuminismo. Ovviamente questo non conferisce all'Europa alcuno status o alcuna dignità particolare, né fuori dall'Europa la filosofia ha meno valore o meno forza. Semplicemente diciamo che la filosofia è un portato storico specifico della cultura europea.

In definitiva la filosofia rimane, come Pierre Hadot ci ricorda, una forma di cura dell'anima; pur nella sua costituzione logico-conoscitiva, essa è un "prendersi cura della comunità a partire dal nostro personale operare in vista degli altri e del mondo naturale". Se la filosofia come ricerca del vero è, in senso più proprio, ricerca del bene, e la ricerca del bene riguarda anzitutto la comunità di coloro che coabitano lo stesso luogo, allora la filosofia acquista quel carattere imperituro – questa volta non legato alla prototipia storica degli stili di pensiero – di "cura dell'anima" perché, come Platone insegna nella Repubblica, solo la cura dell'anima può essere il bene della città. Il primo Coro dell'Antigone di Sofocle fa riferimento a questo stesso senso del bene della polis (anche in connessione alle capacità tecniche) come legato alle leggi della terra comune e alla giustizia degli dèi; bene che può essere violato, pena l'esilio e la perdita della polis, dalla tracotanza di chi lo sfida. Ed ecco il rischio di un ulteriore esilio, legato ma distinto rispetto a quello del filosofo, che mette l'uomo non più umano fuori dalla comunità.

3.1 Il principio nascosto della filosofia

Ed è questo il principio nascosto della filosofia cui ho accennato in studi passati: il fatto che sotto l'essenza della filosofia, intesa come ricerca della verità (principio improntato all'epistème), si cela quel principio più profondo e vivificante della filosofia che è la ricerca del bene (improntato alla phrònesis). Perché la filosofia, come l'umanismo cui fa riferimento Heidegger nel *Brief über den "Humanismus"* (1946), è anzitutto cura che l'uomo rimanga umano e non divenga non-umano, in nessuna circostanza... nemmeno se ci si trovasse a difendersi in una guerra nella quale si è aggrediti. Ed il nascondimento di questo ulteriore principio sotto il primo non richiede ulteriori articolazioni di contenuto: esso richiama costantemente il pensiero e l'attenzione proprio a partire dal suo celarsi; la storia lo riscopre alla civiltà di volta in volta, in modo nuovo: ed è questo specifico "rispettoso scoprire" la tradizione più importante e più liberante che può essere trasmessa alle nuove generazioni,

“libere” proprio grazie al loro dialogo col passato storico. Non è questa cura che l'uomo rimanga umano, e non divenga disumano, un obiettivo che può essere perseguito senza intendere la cura dell'anima come focalizzata intorno alla “compassione”, intorno a quell'umanitarismo solidale, coinvolgente il creato, che proviene dalla *humanitas* antica e che viene tradotto nella cultura europea moderna grazie alle *scholae* medievali. La compassione, come inquietudine e cura per gli altri, è la sola virtù in grado di fare crescere le nostre comunità in armonia col mondo naturale nel quale si radicano: essa, come *sympàtheia*, può essere un allargamento alla comunità di quel *pathos* che Platone (ripreso da Heidegger) indica come nome dello stupore e del domandare inquieto che dà principio al pensiero filosofico; una virtù, la compassione, sulla quale ha fortemente insistito il cristianesimo nel suo secolare coinvolgimento con la filosofia e con la cultura dell'occidente europeo.

GROUND CONTROL TO MAJOR TOM: SOMIGLIANZE DI FAMIGLIA



TONY KARED

Albero. Tu dici questa parola a una persona e nella sua mente si apre l'immagine di un salice lussureggiante, una quercia ingiallita in autunno, un ulivo; e così via. Questo perché conosce già quell'immagine, tu semplicemente la evochi. Oppure gli dici simpatia o odio. Sono sentimenti, non entità tangibili come un albero, eppure quella persona si fa, a modo suo, un'idea del significato di quello che gli stai dicendo. Il nostro linguaggio è fatto di figure retoriche.

Mi occupo da quasi quattro anni di mia madre malata di Alzheimer e la cosa più dura, al momento, è questa difficoltà di comunicazione che si accentua sempre più: cosa è una tazzina? A cosa serve il rotolone di scottex? Dal lampadario viene giù la luce o il fuoco? Immagina per un momento che una persona ti dica amore e tu non hai idea di cosa significhi: è una metafora terrificante. Resta una base però, che ho notato essere ancora in funzione: un abbraccio, un bacio, un contatto: non hanno bisogno di figure retoriche. Non ancora.

"[tree sun - albero sole - árbol sol - drzewo słońce](#)" by [altotemi](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#).

COMPRENDERE IL GESTO FILOSOFICO: UN INSEGNAMENTO DAL TRACTATUS



RICCARDO FANCIULLACCI

1. Una virgola può fare una grande differenza. Ormai quasi vent'anni fa, una giornalista inglese, **Lynne Truss**, ne ha fatto il tema di un libro di grande successo, ma anche la storia della filosofia offre esempi interessanti in proposito. Su uno di questi ha più volte portato l'attenzione **Gianni Vattimo**. Si tratta di una frase di **Gadamer** che in italiano suona così: **"l'essere che può venir compreso è linguaggio"**. Vattimo ha insistito sull'importanza di due virgole che ora non ho scritto e che servono a rendere la subordinata un inciso, così: "l'essere, che può venir compreso, è linguaggio". Intesa in questo modo, la frase di Gadamer diventa un manifesto della cosiddetta svolta linguistica imboccata da gran parte della filosofia del XX secolo. Con una manciata di parole, Gadamer riuscirebbe a richiamare un grappolo di tesi teoriche di vasta portata. Grosso modo, queste: la filosofia ha già accertato la comprensibilità dell'essere, cioè il suo non rifiutarsi al pensiero (lo ha fatto, dapprima durante la stagione

classica e poi attraverso la risoluzione idealistica della separazione tra mente e mondo), ma ora bisogna aggiungere che questa comprensibilità dell'essere si apre nel linguaggio, cioè che è attraverso il linguaggio che possiamo comprendere l'essere. Grazie a quelle due virgole, insomma, l'affermazione di Gadamer appare riguardare niente meno che l'essere stesso, cioè il tema della filosofia prima. Senza quelle virgole, invece, la frase riguarderebbe solo quel che è comprensibile, lasciando del tutto indeciso se l'essere includa in sé anche delle regioni che comprensibili non sono. La posta in gioco non è piccola, perché qualcuno sostiene che l'ipotesi stessa che esista qualcosa che non si può comprendere o pensare è un'ipotesi che si distrugge da sé: non lo si deve forse pensare questo qualcosa, se gli si vuole assegnare, anche solo in via ipotetica, la caratteristica di essere impensabile? Ad ogni modo, per Vattimo, questa seconda lettura, prima ancora che esporre la tesi a un possibile sviluppo problematico, è anche e soprattutto in sé stessa banalizzante: la frase di Gadamer starebbe dicendo qualcosa di "pacifico", ossia che ciò che comprendiamo è quel che è espresso nel linguaggio. Ma questa è davvero un'ovvietà? Talvolta ci può capitare, davanti a un quadro o dopo aver ascoltato una sinfonia, di pensare che non li abbiamo capiti, oppure, magari dopo esserci tornati su, di averli invece come compresi. Anche di un ecosistema può aver senso dire di averlo (o non averlo) capito. E persino di una città o di un quartiere, soprattutto se molto connotato. Non voglio sostenere che la comprensione di tutti questi tipi di cose abbia sempre le stesse caratteristiche, ma solo suggerire che in tutti questi casi non sembra essere comprensione di un pezzo di linguaggio. Certamente, la comprensione si esprime e articola nel linguaggio verbale, ma forse non è sempre vero che l'essere-che-comprendiamo è linguaggio.

Mi faccio queste domande perché, da quando insegno, il problema della comprensione mi si impone sotto angolazioni nuove. Certo, mi domando ancora, quando leggo un testo, se lo sto comprendendo e da qui mi capita ancora di arrivare a chiedermi che cosa sia la comprensione, ma l'esperienza nuova è quella per cui mi domando che cosa significa far capire o tentare di condurre altri alla comprensione. Sono ben consapevole che la comprensione da parte degli studenti non dipende solo da me; ma a me spetta cercare di produrre almeno alcune delle condizioni in cui possa aver luogo. Ma che cos'è esattamente che spero abbia luogo? In che cosa consiste la comprensione che cerco di favorire? In aula, non mi capita di frequente di parlare di ecosistemi, città o quartieri e neppure di sinfonie, talvolta invece parto da un quadro, ma perlopiù ho a che fare con testi e con discorsi. Alcuni sono testi tradizionalmente considerati molto difficili e quando mi appresto a commentarli, mi chiedo spesso che cos'è che spero di ottenere o che cerco di promuovere. Considerati nel modo più esteriore, quei testi sono sequenze ordinate di parole, ma mi domando se, per capire in che cosa consista capirli, non sia importante provare a riflettere anche su quel che accade o non accade quando ci sembra di capire un quadro o un luogo. O una persona.

2. Quando ragiono su queste cose, che sono per me molto importanti perché ne va del senso di ciò che faccio come insegnante e del desiderio che mi muove, finiscono sempre per venirmi in mente due citazioni. Una è di **Freud** e anche se non la commenterò, ci tengo a

riportarla. È tratta da *Analisi terminabile e interminabile*, del 1937, uno dei testi in cui Freud mette a tema la relazione clinica. Scrive: “Il paziente ascolta il messaggio, ma esso rimane in lui senza eco”. E poco dopo aggiunge: “Secondo me si possono fare analoghe esperienze quando si danno spiegazioni sessuali ai bambini”. Per quanto Freud non ritenesse dannose o superflue tali spiegazioni, invitava a non sopravvalutarne gli effetti: “I bambini conoscono ora qualche cosa che prima non conoscevano, ma non sanno che farsene di queste nuove nozioni che sono state loro elargite”. I miei studenti non sono bambini, ma per non essere in malafede quando mi dico che sta a loro fare sì che quel che apprendono non resti lettera morta, devo almeno avere un’idea solida di che cosa possa essere quella comprensione che trapassa nel sapersene fare qualcosa del sapere filosofico. E non mi basta averne un’idea solida generale, deve essere valida e pregnante qui e ora, in un luogo e un tempo in cui è forte il disorientamento su che cosa il sapere sia in generale, al di là della sua utilità tecnica o del suo impiego nel marketing.

La seconda citazione è una delle più celebri proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, ma poiché di primo acchito sembra non aver nulla a che spartire con il problema posto da Freud, costruirò il passaggio ricordando prima un’altra affermazione di Wittgenstein, del 1940, che mi ha sempre colpito molto. Dice così: “Per essere un buon maestro non basta ottenere dei buoni risultati, o addirittura sorprendenti, durante l’insegnamento. Perché è possibile che un maestro elevi i suoi scolari, quando si trovano sotto il suo influsso diretto, a un’altezza per loro immatura, senza però portare il loro sviluppo fino a quell’altezza; così che quelli precipitano appena il maestro lascia l’aula. Questo vale forse per me; ci ho pensato”. Non vorrei dover precisare che non immagino certo di portare gli studenti e le studentesse che seguono i miei corsi alle altezze cui Wittgenstein portava i suoi. La cosa importante è quest’altra: talvolta a lezione ti accorgi che si è prodotto un effetto: negli occhi o nell’espressione di qualcuna, nel cambio di postura di qualcun altro, hai la forte impressione che traluca qualcosa per cui viene da usare la parola comprensione. È stata colta la necessità di un passaggio speculativo, è stata apprezzata la novità di un gesto teorico, è stata riconosciuta la problematicità di un esempio o di un’analogia: in un modo o nell’altro, un’autentica esperienza di pensiero ha avuto luogo. In quei momenti, mi chiedo come si potrebbe fare sì che la temporalità di tale esperienza non sia solo quella di un momento di grazia. Non do affatto per scontato che l’ideale sarebbe capitalizzarla o farne un possesso stabile, vorrei però che avesse degli effetti in chi la vive e in tali effetti trovasse il modo di durare.

In questo possibile prolungamento, le parole hanno un ruolo importante, anche se non esclusivo. La singolarità di quell’esperienza, bisogna che ciascuno e ciascuna trovi le parole per dirla. E non è un equilibrio facile, perché queste parole devono essere insieme le proprie, ma anche quelle giuste per salvare la differenza del contenuto esperito. Quando ero studente, forse anche sotto l’influenza di un noto racconto di Borges sul Don Chisciotte, mi ero convinto che l’ideale di comprensione di un passaggio fosse arrivare a sentire come proprie esattamente le parole usate dal filosofo per esporlo. Procedere di parafrasi in parafrasi, fino a tornare alla formulazione originale colta finalmente come quella necessaria e spontanea.

Ma c'è qualcosa di sbagliato in questo sogno: trascura la differenza tra la circostanza della propria comprensione e la circostanza della formulazione da parte del filosofo o della filosofa. In ultima analisi, è un sogno di evasione. Ma se la comprensione della filosofia ti obbliga senz'altro ad oltrepassare quel che racconti a proposito di te stesso, non può terminare col tuo identificarti con il filosofo. Devi capirlo, non (sognare di) trasferirti nei suoi panni. E con questo, torniamo al *Tractatus*.

3. Il *Tractatus* è un'opera di estrema difficoltà, lo sa bene chiunque sia arrivato alla seconda pagina. Eppure, non sempre si riesce ad ammetterlo. Forse la causa è nella messa in scena: la numerazione delle proposizioni, la stringatezza che ne caratterizza molte, il rigore con cui sembra che Wittgenstein si sia attenuto ai significati via via introdotti, tutto questo produce la forte impressione di trovarsi all'interno di un gioco di simmetrie e proporzioni in cui il pensiero trova finalmente un'espressione chiara ed univoca, per cui, se ancora qualcosa ti lascia perplesso, non può che essere per i tuoi limiti. A corroborare questa impressione sembra poi esserci quel che, nella prefazione, Wittgenstein stesso dice per riassumere "tutto il senso del libro", cioè che "ciò che può essere detto, può essere detto chiaramente; e su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere". In realtà, proprio questa affermazione ci segnala quanto le cose siano più complicate, infatti, se assumessimo il modo in cui, nel *Tractatus*, è circoscritto l'ambito di ciò di cui si può parlare, risulterebbe che il *Tractatus* stesso non doveva essere scritto o, meglio, che le frasi di cui è fatto non rientrano in quel che può essere detto. Credo si cominci a intravedere perché quest'opera sia così interessante per chi si chiede che cosa voglia dire comprendere e far comprendere.

Nessuno è mai stato tanto severo con il *Tractatus* quanto lo stesso Wittgenstein dopo il suo ritorno alla filosofia, meno di una decina di anni dopo la pubblicazione di quel libro. Tra le accuse rivolte al sé di allora, c'è l'essersi fatto incantare da alcune distinzioni e aver cercato di farsele bastare per render conto di che cos'è il linguaggio e degli usi che ne facciamo. In un certo senso, è ovvio che questa obiezione vada a segno. Anzi, è talmente ovvio, che forse questa obiezione non costituisce un buon modo per entrare nel *Tractatus*. Se ci si limita a rilevare che con il linguaggio non facciamo solo asserzioni su fatti contingenti, si prende troppo poco sul serio quello che Wittgenstein si è drammaticamente sforzato di fare in quel libro parzialmente scritto in trincea. Vorrei dire che il senso e il valore delle distinzioni tracciate nel *Tractatus* non sta nella loro completezza o, meno ancora, nell'accuratezza della classificazione che dovrebbero consentire, ma nel gesto di tracciarle e in ciò che fa vedere. Provo a spiegarmi.

Come è noto, l'austera concezione del linguaggio che Wittgenstein espone in questo libro ammette due soli tipi di proposizione: le proposizioni munite di senso (come: "piove"), che sono raffigurazioni di fatti del mondo e che perciò possono essere vere o false a seconda che il fatto raffigurato accada o non accada, e poi le proposizioni della logica, la cui struttura sintattica rende alcune di esse, le tautologie, sempre vere, mentre le altre, le contraddizioni, sempre false. Le tautologie (come: "piove o non piove") e le contraddizioni (come: "piove e non piove") non raffigurano alcun fatto e dunque non dirigono l'attenzione verso il mondo:

per questo, Wittgenstein le determina come prive di senso. Queste proposizioni “non dicono nulla”, ma mostrano le proprietà formali del linguaggio. Se comprendere una proposizione munita di senso equivale a sapere quale fatto la renderebbe vera, comprendere una proposizione priva di senso sembra piuttosto significare che si sono afferrate o colte le proprietà logiche della sua struttura sintattica e dunque del linguaggio in generale. Wittgenstein, comunque, ammette che non usiamo il linguaggio solo per formulare proposizioni dell’uno o dell’altro tipo: vi sono, aggiunge, anche proferimenti insensati. Tra questi ultimi, sono di particolare interesse quelli che sono insensati non perché violino banalmente le regole della grammatica superficiale (come: “il tu piove”): ne sono esempi le “proposizioni” della metafisica, dell’etica, dell’estetica, ma anche quelle che pretendono di parlare della logica, cioè di fare delle proprietà logiche del linguaggio il loro contenuto – e tra queste ultime “proposizioni” ci sono ovviamente anche quelle che compongono lo stesso *Tractatus*. Tutte queste “proposizioni” non costituiscono veramente una terza classe di proposizioni (per questo ho virgolettato l’uso del sostantivo): delle proposizioni vere e proprie hanno solo la parvenza. Questa parvenza viene riconosciuta come tale e dissolta dall’attività filosofica di critica del linguaggio, un’attività che ha dunque un effetto pratico di liberazione. Ad esempio, mostrando che l’etica non ruota intorno alla presunta attestazione di qualche verità (giacché le uniche verità sono quelle relative agli accadimenti contingenti), l’attività filosofica consente al soggetto di capire che “ciò che è più alto” non è un fatto, né dipende da come è fatto il mondo e dunque che l’atteggiamento appropriato verso ciò che è più alto non è un attestare o addirittura un asserire, ma ha piuttosto a che vedere con l’atteggiamento generale che si assume nei confronti degli accadimenti del mondo.

Ora, a proposito di queste proposizioni apparenti, smascherate come tali da un’attività filosofica come quella dello stesso Wittgenstein, dobbiamo osservare che non possono venire autenticamente comprese. La loro ricezione potrà corrispondere a tante cose, ma di certo non a una loro comprensione, almeno stando ai due significati di questa parola che il *Tractatus* ha posto come legittimi (quello esemplificato dalla comprensione di “piove” e quello esemplificato dalla comprensione di “piove o non piove”). Ma se anche quelle che compongono il *Tractatus* e che sono numerate in esso, non sono autentiche proposizioni e dunque non possono essere veramente comprese, allora, la domanda: “che cosa significa capire il *Tractatus*?” ci si impone carica di una speciale drammaticità.

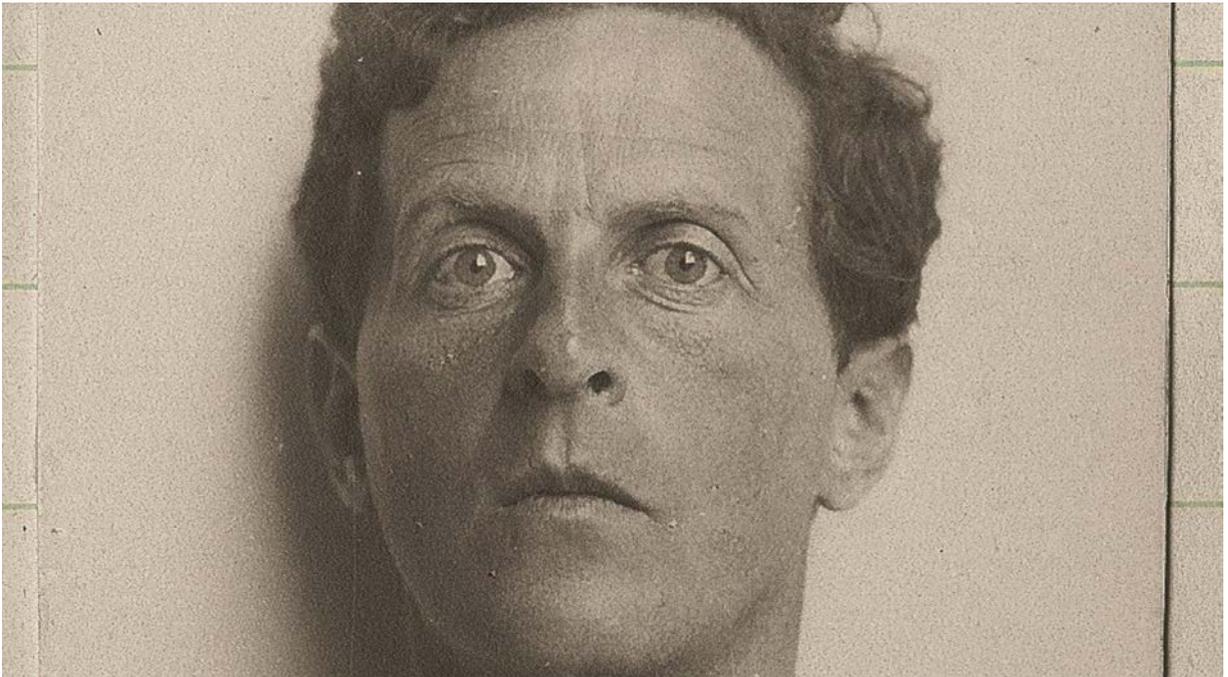
La risposta a questa domanda si trova nella seconda citazione che, insieme a quella di Freud, mi viene sempre in mente avvolta dall’impressione che contenga anche un pezzo importante della soluzione al mio problema. Si tratta dell’inizio della penultima proposizione del *Tractatus*, la 6.54: “Le mie proposizioni delucidano così: colui che mi comprende le riconosce infine insensate”. Poco dopo Wittgenstein aggiunge: “Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v’è salito”. La chiave, a mio parere, è in questa locuzione: “chi mi comprende”. Se accettiamo che quel pronome personale si riferisce a chi ha scritto e ordinato quelle “proposizioni”, allora l’idea sembra poter essere riformulata così: non si possono comprendere tali proposizioni, ma si può comprendere il senso del gesto in cui consiste la loro elaborazione ed enunciazione. Si tratta di un’idea che, anche sganciata dal

Tractatus, getta luce su quella singolare attività che è la lettura pensante di un libro pensoso. Un libro siffatto, che ti invita e ti obbliga a pensare con lui, è un libro che ad un certo punto ti costringe a chiederti se, mentre comprendi le sue singole proposizioni e i complessi in cui sono organizzate, stai anche comprendendo il gesto o il movimento che ne orienta la composizione. Per Wittgenstein, questa eventualità, che ho proposto di intendere come un cogliere il senso dell'atto di enunciazione in quanto atto il cui senso appunto non trapassa per intero nel significato dell'enunciato, si connette alla condivisione di una visione. È innanzitutto la visione che ha orientato l'enunciazione e la composizione, anche se lui vi si riferisce come al "vedere rettamente il mondo".

4. La figura di colui che comprende il gesto che anima il *Tractatus* compare anche all'inizio della prefazione: "Questo libro, forse, lo comprenderà solo chi a sua volta abbia già pensato i pensieri che vi sono espressi – o almeno pensieri simili. – Esso non è, dunque, un manuale". Nel mio lavoro, io assumo l'ipotesi che questa osservazione non valga solo per il *Tractatus*, ma anche per molti altri libri di filosofia, che condividono con quello il non essere manuali. Ma quell'osservazione, per me, non serve a isolare fin dall'inizio coloro che farebbero meglio a non dedicare tempo alla lettura perché, non avendo pensato pensieri simili, non ne ricaverebbero nulla. Non può essere questo il senso perché nessuno sa, prima di leggere, se ha pensato pensieri simili. Il senso di quella frase ha piuttosto a che vedere con il tentativo, che ogni lettore ha da fare, di riportare i pensieri di cui legge la formulazione nel libro di filosofia ai pensieri che pensa in proprio, per mettere alla prova tanto gli uni, quanto gli altri, sfregandoli insieme. In modo che non restino lettera morta, anche se magari immagazzinata per bene come accade quando si studia diligentemente un manuale.

E quando si insegna? Che cosa può significare favorire il fatto che gli studenti e le studentesse divengano lettori di questo tipo, cioè lettori che cercano il gesto che dà necessità a quei pensieri per poi far agire questi sui propri e viceversa? Io provo a moltiplicare le formulazioni di una tesi, di un problema o di un'argomentazione perché si colga il pensiero al di là della lettera (al di là della scala) e perché sia più probabile che ciascuno e ciascuna possa trovare quell'ingresso nel testo, che più gli o le risponde in quanto richiama alla sua memoria i pensieri più simili che ha già cominciato a pensare. È questo un pezzo della mia soluzione. Ce ne sono anche altri e su uno di questi è ancora Wittgenstein a portare l'attenzione. Subito dopo aver detto che il *Tractatus* non è un manuale, aggiunge che "conseguirebbe il suo fine se donasse piacere ad uno che lo legga comprendendolo". Nella comprensione, insomma, c'è anche del piacere. E quindi pure l'insegnare, quale tentativo di far comprendere, va anche inteso come l'apparecchiare uno spazio in cui del piacere possa aver luogo. Mi chiedo se questo piacere non possa essere un filo da seguire per riorientarsi nel campo del sapere.

WITTGENSTEIN SU YOUTUBE: FILOSOFIA DEI NUOVI MEDIA (BOZZA DI SCENEGGIATURA – VERSIONE 1)



GIACOMO PEZZANO

0. *Trailer*. Ti faccio una domanda diretta, a bruciapelo: ma tu, te lo immagineresti Wittgenstein oggi su YouTube? Intendo proprio *a farci filosofia*: ce lo vedresti intento a produrre qualcosa come un *Tractatus youtubico-philosophicus*, per il quale chiede di “spollicciare” mettendo like, iscrivendosi o abbonandosi al canale e attivando la campanella? Io no, onestamente. Sai perché? *Come tutti i filosofi*, Wittgenstein ha condiviso e alimentato **un radicato pregiudizio mediale, che determina una vera e propria discriminazione espressiva!**

1. *Titoli di testa*. Ci sono frasi che passano alla storia, frasi che fanno la storia – che ovvietà! Indubbiamente, il *Tractatus* di Wittgenstein offre diversi esempi di questa evidenza banale, anche per via di un impianto e uno stile che paiono costruiti apposta per favorire una delle pratiche preferite dai professionisti della filosofia: *la citazione*. Ne scelgo una, che **sembra una frasetta innocente, da niente, ma in realtà nasconde nientemeno che il bias dei filosofi: «il pensiero è la proposizione munita di senso» (prop. 4)**. Infatti, se prestiamo attenzione a una simile convinzione, la banalità iniziale diventa un problema, lo scontato punto esclamativo si trasforma in dubbioso punto interrogativo, perché ci

accorgiamo di un aspetto più profondo: la filosofia passa alla storia *tramite frasi*; la storia della filosofia è *fatta di frasi*.

2. *Scena iniziale*. Già, quella frasetta di Wittgenstein mette *nero su bianco* (aspetto da non sottovalutare, capirai perché) **la cosa più ovvia per i filosofi: pensare filosoficamente significa avere in mente proposizioni – parole scritte**. «*I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo*» (prop. 5.6): è un perfetto esempio di deformazione professionale, analoga a quella dell'ingegnere strutturale che entra in un museo e non vede altro che materiali, tubature, controsoffitti, crepe, ecc. È cioè il mondo *filosofico* a essere delimitato dal linguaggio e – più precisamente – da quello *verbale scritto*: **se in filosofia dici “linguaggio”, stai dicendo “frasi”, parole scritte**. La mente filosofica è una macchina spara sentenze, in fondo: per questo ci si può far prendere la mano e dire che il pensiero in quanto tale si esprime preferibilmente o esclusivamente in forma proposizionale, o persino che limiti linguistici e reali coincidono, ossia che il linguaggio genera addirittura il mondo stesso (segno che si è davvero esagerato con l'uso di sostanze filosofiche stupefacenti, sballandosi di parole scritte). È dunque *il filosofo* a dire «*i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo*».

Non che sia una novità: già Platone sanciva la natura discorsiva del pensiero, descrivendo il *logos* come dia-logo della mente con se stessa, perché **parlare da soli fa talora sembrare fuori di testa, ma per i filosofi equivale a esporre un cartello indicante “Lavori di riflessione in corso”**. Ciò per i filosofi è tanto scontato che, per esempio, l'immagine più ricorrente da secoli e millenni (da Platone a Dennett) per provare a descrivere la natura e il funzionamento della mente è quella della “tavoletta scrittoria”: la mente è come un foglio capace di rielaborare e trasmettere le stesse parole scritte che registra e di produrne di proprie. Insomma, l'autocoscienza è una sorta di libro animato. E ciò vale a maggior ragione per il pensiero filosofico: **concepire significa leggere-scrivere; avere in mente concetti significa leggere-scrivere interiormente** – o, più precisamente, interiorizzare l'atto esteriore della lettura-scrittura, che a propria volta esternalizza quello interno e così via, in un circolo virtuoso. O vizioso?

3. *Drammatizzazione*. Davvero si può e deve dare tanta importanza alla scrittura? Sembra chiederselo lo stesso Wittgenstein, in appunti presi tra il 26 e il 29 settembre del 1914: «**su che cosa si fonda la nostra fiducia – sicuramente ben fondata – che potremo esprimere qualsiasi senso nella nostra scrittura a due dimensioni?**». Ma il suo è appunto un dubbio fittizio: per lui la scrittura è capace di *raffigurare* gli stati di cose fornendone un «*ritratto logico*», nel senso che «*nella proposizione un mondo è composto sperimentalmente*», un po' «*come quando al tribunale di Parigi un incidente d'automobile è rappresentato con pupazzi etc.*». Ora, insiste Wittgenstein, «*noi non abbiamo, è vero, la certezza di poter mettere sulla carta tutti gli stati di cose in immagini*»; eppure, «*certo*

abbiamo la certezza di poter raffigurare in una scrittura a due dimensioni tutte le proprietà *logiche* degli stati di cose».

Insomma, Wittgenstein dice che la fiducia nella scrittura è decisamente ben riposta perché **in mancanza di strumenti per registrare su carta tutto quel che succede, l'alfabeto offre un dispositivo rapido ed efficiente per registrarne almeno lo scheletro logico**: magari non è il massimo, ma è già qualcosa. Anche perché non possiamo pensare di passare il tempo a costruire rappresentazioni degli stati di cose fatte di pupazzi e annessi, o a scolpirli, dipingerli, e così via: il modo più funzionale per comporre sperimentalmente un mondo *sono le frasi*. **Niente è in grado di simulare la realtà meglio delle proposizioni: perciò pensare significa avere in mente frasi**.

Ma...*plot twist* in arrivo! Il *Tractatus* del 2022 dovrebbe riprendere dal finale tranciante di quello del 1921: **«su ciò, di cui non si può parlare, si deve audiovisualizzare»**, ossia **ciò che non si può registrare-esprimere scrivendo, si può registrare-esprimere audiovisualizzando**.

4. *Colpo di scena*. Infatti, **oggi abbiamo ben altri modi per rappresentare gli stati di cose, dunque anche per pensarli**: a 101 anni dal *Tractatus* e 108 da quelle note preparatorie, ne è passata di acqua sotto i ponti. Anzi, ne sono passate di *immagini sugli schermi*: nel 1928, P. Valéry immaginava un futuro in cui avremmo conquistato l'ubiquità perché immagini visive o uditive di vario tipo sarebbero arrivate nelle case con la stessa fluidità e comodità di acqua, gas ed elettricità. Era stato addirittura troppo poco immaginifico: **le immagini oggi arrivano e circolano nelle nostre mani e ovunque, non certo soltanto in casa**. Ai tempi di Wittgenstein, era ancora ragionevole riscontrare una netta differenza antropologica tra parole e immagini: il nostro corpo può emettere le prime, non le seconde. Certo, oggi la facilità di produrre, modificare e diffondere immagini è pari a quella con cui eravamo ormai abituati a produrre, modificare e diffondere parole scritte, ma non possiamo cambiare colore a piacimento stile camaleonti; al contempo, **non ci sembra troppo assurdo pensare che presto troveremo a buon mercato un dispositivo neurale o simile grazie a cui le immagini intra-mentali potranno tradursi direttamente in immagini extra-mentali**, proiettate magari anche sul nostro stesso corpo.

Come che sarà, noi non dobbiamo preoccuparci se siamo effettivamente in grado di mettere su carta tutti gli stati di cose in immagini: **ormai possiamo già mettere su schermo immagini multimediali e multisensoriali**. È un cambiamento tanto semplice quanto epocale, che i filosofi tuttora non hanno cominciato a digerire e forse nemmeno a ingerire: ancora un trentennio fa, le lettere dell'alfabeto erano il codice più a portata di mano, sia per disponibilità sia per utilizzabilità, per registrare, conservare, rielaborare, produrre e trasmettere le informazioni; ma poi, sono via via emersi codici e supporti che hanno saputo o sanno farlo meglio, come dischetti, CD, film, videocassette, videogiochi, ...*Un tempo* (ah, i bei tempi che furono!), per registrare, elaborare, comunicare, ecc. un evento (intra-

mentale o extra-mentale) occorre affidarsi a carta, penna e lettere, oppure – servivano già abilità più marcate – a disegni; *con i (brutti!) tempi che corrono*, quel gesto è stato sostituito da **rapidi movimenti delle dita su schermo, che permettono di scegliere se fare una foto, un video, un reel, un TikTok, un vocale, un’audio-nota, una nota testuale (anche quella, certo!), ecc.**

Credere che tutto ciò non cambierà il modo in cui si produce e diffonde la conoscenza anche più sofisticata, *compresa quella filosofica*, o dare per scontato che non ci saranno mutamenti, dunque nemmeno porsi il problema, è – mi scuso per la mancanza di *giri di parole* – quantomeno sciocco. D’altronde, chi già ai primi vagiti di questo cambiamento ne aveva colto esito e portata aveva cominciato a ipotizzarlo: **le immagini avrebbero presto potuto assumere quel ruolo meditativo precedentemente riservato alle parole, dando così vita a un “dialogo” per immagini persino più ricco di quello tipico delle linee scritte**. Ossia: come il Russell_{Alfabetico} scriveva un’introduzione al *Tractatus logico-philosophicus* del Wittgenstein_{Alfabetico}, così un (ancora ipotetico) Russell_{Post-alfabetico} girerà e monterà un videocommento al *Tractatus youtubico-philosophicus* del Wittgenstein_{Post-alfabetico}.

5. *Plot point*. La domanda sorge spontanea: **perché mai i filosofi hanno tutti questi problemi di ingestione e digestione?** La risposta è duplice (almeno).

Per cominciare, c’è il bias mentale. I filosofi manifestano *da che mondo scritto è mondo scritto* un pregiudizio profondo verso le immagini (intese in senso ampio) non solo come veicolo generalmente espressivo, ma anche come strumento specificamente razionale e argomentativo: la conoscenza sarebbe fondata solo all’infuori del campo “visivo”, perché le immagini sono ambigue, emotive, distraenti, ecc. (illogiche e irrazionali). **Per i filosofi, dove c’è concetto non c’è immagine**, anzi il primo è tale proprio perché capace di astrarre, generalizzare, chiarire, spiegare e così via, allontanando dalla concretezza, particolarità, oscurità e seduttività tipiche della seconda: questa può al limite – proprio con generosità – essere utile per rappresentare qualcosa di già dato, agendo come “immagine-di”, non certo per produrre conoscenza genuina, agendo come “immagine-per”.

Ciò è vero al punto che – facci caso – in filosofia la dimensione intimamente *grafica* della scrittura sembra dannosa, come nel divieto di variare **carattere**, formato e dimensioni della font, o comunque irrilevante, come se leggere una serie di caratteri continui scritti su un rotolo di carta esteso orizzontalmente, senza divisione e organizzazione in parole, linee, capoversi, paragrafi, capitoli e parti fosse equivalente a leggere un testo che presenta una struttura che è visuale sia per l’occhio della testa sia per l’occhio della mente. **Che lo spazio mentale delle idee si distribuisca nello spazio fisico delle pagine e viceversa è talmente assodato da non meritare nessuna attenzione**: non è questa la matrice dei *bias* più radicati?

Proseguendo, c'è l'incompetenza tecnica, che va ben oltre l'incapacità di usare certi media. Infatti, la difficoltà pratica che possono avere i filosofi odierni alle prese con le nuove tecnologie digitali dipende da ciò: **la mente filosofica vive sin dalla propria nascita un rapporto monogamo stretto, morboso e totalizzante con il medium alfabetico**. È esattamente perciò che essa ha potuto portare agli estremi il divorzio e la sfida per la supremazia tra iconico (lo sconfitto) e discorsivo (il vincitore) che appunto la tecnologia alfabetica aveva inaugurato e il suo *boost* tecnologico (la stampa a caratteri mobili) ha poi radicalizzato. Eh sì, perché – nonostante i timori del primo boomer della storia del pensiero ([aka Socrate](#)) – *assecondando* la “cerebrotecnica” alfabetica, abbiamo via via imparato a – limitandoci alla cognizione: mettere in sequenza, allineare e organizzare idee-parole e pensieri-frasi; astrarre; classificare; formalizzare; sistematizzare; enumerare; mettere a fuoco e inquadrare mentalmente; isolare significati; definire; analizzare e sintetizzare; interpretare la mente altrui; criticare; meditare; riflettere; ...

In breve, *tramite* la scrittura alfabetica abbiamo imparato a ragionare, dunque *a filosofare*: quel medium che all'epoca si pensava avrebbe raso al suolo la mente ha finito per liberarla e aprirla a nuovi usi, così che oggi l'atto stesso del pensare logicamente, criticamente, riflessivamente e autonomamente consiste nel saper leggere, analizzare, comprendere e interpretare testi e sottotesti – ovvero **nell'avere in mente quel medium e nell'avere una mente capace di pensare tramite quel medium, quindi, in ultima istanza, nell'avere una mente foggata da quel medium**.

7. *Finale tragicomico?* Tutto ciò, però, ha appunto portato i filosofi a ritenere – in senso pratico ed etologico, prima ancora che teorico – che la mente filosofica possa esteriorizzarsi *esclusivamente* scrivendo: **diventa così letteralmente impensabile che si possa fare filosofia con mezzi diversi**. Se vuoi entrare nel circolo dei pensatori filosofici di professione, devi [leggere-scrivere ebbasta](#). Non giriamoci troppo intorno: Wittgenstein non azzarderebbe mai – come tutti i colleghi – che il pensiero filosofico è qualcosa come – poniamo – «il disegno munito di senso», «la scena filmica munita di senso», «la vignetta fumettistica munita di senso», «la sfida videoludica munita di senso», ecc. **Siamo dunque arrivati al più tremendo dei vicoli ciechi?** La filosofia rimarrà ancorata al suo medium privilegiato dando vita a una sorta di comunità Amish intellettuale? O saprà aprirsi a una sorta di *poliamore mediale*? In quel caso, sarà ancora “filosofia”, o [servirà chiamarla in altro modo](#)?

8. *Titoli di coda*. Sì: ci sarebbero e ci sono molte cose da discutere in questa bozza di sceneggiatura, a partire dal fatto che non sono proprio *tutti* d'accordo che la filosofia esista innanzitutto o soltanto nei testi scritti – e provano a manifestarlo *a parole e con i fatti*. **Lasciami allora mettere le mani avanti**: quanto hai appena letto è un succinto estratto da una serie-tv in più stagioni dedicata al tentativo di aprire le porte a una filosofia ~~dei~~ media

(sì, con la barra!), cioè non più soltanto “di” o “su” i nuovi media, ma finalmente *mediante* e *secondo* essi. Ecco il piano generale, a oggi:

Filosofia dei media		
Fasi progetto	Contenuto	
1. Fase teoretico-discorsiva (il problema della “disalfabetizzazione” del pensiero filosofico)	Definizione del “mito della parola scritta” [→ <i>Livello 0</i>]	
	Analisi del passaggio dalla filosofia “2D” a quella “3D”	Piano “trascendentale”: oltre la filosofia “alfabetica” [→ <i>Livello 1</i>]
		Piano “empirico” (I): filosofie “post-alfabetiche” <i>analogiche</i> (alternative filosofico-pratiche, neo-orali) [→ <i>Livello 2</i>]
2. Fase pratico-laboratoriale (sperimentazione di medialità filosofiche alternative)	Elaborazione e produzione di “artefatti” filosofici alternativi	Piano “empirico” (II): filosofie “post-alfabetiche” <i>digitali</i> (alternative ipertestuali, grafiche, cinematografiche e videoludiche) [→ <i>Livello 3</i>]
		“Artefatti” <i>diversamente discorsivi</i> [→ <i>Livello 4</i>]
		“Artefatti” <i>non-discorsivi</i> [→ <i>Livello 5</i>]

(Al momento, ci sono materiali parziali o parzialissimi dei livelli 0, 1, 3, 4 e 5: per saperne di più, [non esitare a contattarmi!](#))

Se ci fosse la classica freccia che indica “tu sei qui”, ti direbbe che **hai appena letto assaggi di alcuni elementi dei livelli 0 e 1, che solcano un terreno ancora di tipo discorsivo**. Questo giustifica anche la contraddizione performativa di prendere a male parole scritte la scrittura: il “divorzio” tra alfabeto e mente filosofica, o perlomeno l’apertura del loro rapporto, non può che passare *anche* attraverso la scrittura. Perché **solo una volta che saremo arrivati al punto di non avere altro da dire potremmo accorgerci che ciò significa che abbiamo ancora tanto, tantissimo altro dal dire**. Sì, anche in filosofia.

In attesa del *Tractatus* del 2022 (o di chissà quando), si può riservare l’ultimo tra i *final credits* alla penultima proposizione del *Tractatus* del 1921: «le mie proposizioni illuminano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.)» (prop. 6.54).

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori