

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in FILOSOFIA, 22° ciclo

(A.A. 2006/2007 – A.A. 2008/2009)

Il bisogno di dire

La questione dell'indicibile nella filosofia di Adorno e Wittgenstein

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/05

Tesi di dottorato di VIVIANA CEPPA, 955361

Coordinatore del dottorato

prof. CARLO NATALI

Tutore della dottoranda

prof. LUIGI PERISSINOTTO

A Luigi Perissinotto e Lucio Cortella,
Wittgenstein e Adorno, le cui parole
hanno dato voce alle mie.

Indice

5 *Elenco delle abbreviazioni*

11 Introduzione

14 Ringraziamenti

Parte prima

Dire l'indicibile

La paradossalità dell'impresa filosofica

16 I. ADORNO CRITICO DI WITTGENSTEIN

16 1. Il lavoro di Sisifo ed il gioco semiserio della filosofia

23 2. L'informulabilità dell'etica

32 II. LA DOMANDA SUL SENSO

32 1. «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» («Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»)

34 2. Il limite oltre il quale non sarà che nonsenso

36 3. Dalla domanda sulla verità alla domanda sul senso

38 4. «L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi con i quali ogni senso può esprimersi»

40 5. Il metodo ascientifico della filosofia

42 6. Il carattere atemporale delle osservazioni filosofiche

45	III.	L' ARTE DI ESPRIMERSI CHIARAMENTE
45	1.	«La filosofia delimita il campo disputabile della scienza naturale»
49	2.	La profondità filosofica
52	3.	Filosofia e linguaggio
54	4.	Filosofia e chiarezza
57	5.	L'attualità della filosofia
59	6.	Filosofia come «arte dell'esprimersi chiaramente»
61	IV.	IL BISOGNO DI DIRE
61	1.	Verità come momento espressivo
64	2.	Filosofia e sistema
68	3.	Filosofia ed esperienza

Parte seconda

La cura del linguaggio

72	I.	WITTGENSTEIN E LA GRAMMATICA
72	1.	«Nel mio libro ho proceduto ancora in modo dogmatico»
75	2.	Dalla forma logica alla grammatica
79	3.	Arbitrarietà e non arbitrarietà della grammatica
81	4.	Proposizioni empiriche e proposizioni grammaticali
87	5.	La dicibilità dell'indicibile

93	II.	ADORNO E LA DIALETTICA
93	1.	Una ferita curabile
97	2.	Il progetto di una dialettica negativa
100	3.	L'autoriflessione della dialettica
104	4.	La sintesi
105	5.	Un esempio di contraddizione nel concetto: il concetto di libertà
107	6.	La testimonianza della cosa
117	III.	ADORNO E WITTGENSTEIN
117	1.	«Un' <i>immagine</i> ci teneva prigionieri»
121	2.	Costellazioni e somiglianze di famiglia
126		Conclusioni
127		Bibliografia

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Adorno:

- ADF *Die Aktualität der Philosophie*, in *Philosophische Frühschriften; Gesammelte Schriften*, Bd. 1, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973. Tr. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 37-58 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- APF *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, relazione per la radio tedesca, trasmessa il 9 ottobre 1964; in *Neue deutsche Hefte*, n. 107, ottobre 1965, p. 5 e sgg. Tr. it. *Annotazioni sul pensiero filosofico*, in PC, pp. 7-20.
- DI *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969. Tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- DN *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, pp. 7-411. Tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- ICDF *Der Begriff der Philosophie*, in *Frankfurter Adorno Blätter II*, Theodor W. Adorno Archiv, (a cura di), Edition Text+Kritik, München 1992, pp. 9-91. Tr. it. di P. Ciccarelli, *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma 1999 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- IDPS *Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, edito originariamente in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied-Berlin 1969 ed ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, pp. 280-353. Tr. it. di A. M. Solmi, *Introduzione a Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, pp. 9-82 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca presente nelle *Gesammelte Schriften*)

- KKRV *Kants «Kritik der reinen Vernunft» (1959)*, in *Nachgelassene Schriften IV.4*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995 (cito indicando il numero della pagina)
- MM *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1951. Tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- MTC *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, pp. 7-245. Tr. it. *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Mimesis, Milano 2004 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- OD *Ontologie und Dialektik*, in *Nachgelassene Schriften IV.7*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002 (cito indicando il numero della pagina)
- PC *Stichworte. Kritische Modelle*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969. Tr. it. Di M. Agrati, con un saggio introduttivo di T. Perlini, *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo Edizioni, Milano 1974 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- TE *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970. Tr. it. di G. Matteucci, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- TF *Philosophische Terminologie*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973. Tr. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- TSH *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, pp. 247-381. Tr. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 1971 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione tedesca)
- VND *Vorlesung über Negative Dialektik, Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, in *Nachgelassene Schriften IV. 16*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003 (cito indicando il numero della pagina)

Wittgenstein:

- AOFL *Some Remarks on Logical Form*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volume 9 (1929) [*Knowledge, Experience, and Realism*], pp. 162-71. Tr. it. di M. Rosso, *Alcune osservazioni sulla forma logica, 1929*, in *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976, pp. 259-66 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- BT *The Big Typescript*, Springer-Verlag, Wien 2000. Tr. it. di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- CR *Recollections of Wittgenstein*, a cura di R. Rhees, Oxford University Press 1984. Tr. it. di E. Coccia e V. Mingiardi, *Conversazioni e Ricordi*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2005 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- F *Philosophie*. Tr. it. di M. Andronico, *Filosofia*, Donzelli Editore, Roma 1996 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- LB *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958. Tr. it. a cura di A. G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 1983 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- LC *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford 1966. Tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2001 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- LLV *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J. C. Klagge e A. Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 1993, pp. 427-44. Tr. it. di A. Voltolini, *Lezioni sulla libertà del volere*, in *Causa ed effetto* seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006, pp. 53-78 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- LvF *Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G. H. von Wright e W. Methlagl, Otto Müller Verlag, Salzburg 1969. Tr. it. di D. Antiseri, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando Editore, Roma 1974 (cito indicando il numero della lettera)

- NF *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»,* a cura di R. Rhees, «Synthese» 17, (1967), pp. 233-253. Tr. it. di S. de Waal, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 2000 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- OF *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1964. Tr. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- Q *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford 1961. Tr. it. di A.G. Conte, *Quaderni 1914-1916 in Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998 (cito indicando la data della annotazione)
- RF *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright e R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1953. Tr. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2002 (cito indicando per la prima parte il numero del paragrafo e per la seconda parte il numero della pagina)
- T *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961. Tr. it. a cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998 (cito indicando il numero della proposizione)
- UG *On Certainty*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1969. Tr. it. di M. Trinchero, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 2001 (cito indicando il numero del paragrafo)
- VB *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977. Tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2001 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi quadre la pagina della traduzione tedesca)
- WL 30-32 *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, a cura di D. Lee, Basil Blackwell, Oxford 1980. Tr. it. a cura di A. G. Gargani, *Lezioni 1930-1932, dagli appunti di John King e Desmond Lee*, Adelphi, Milano 1995 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)

- WWK *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Colloqui annotati da Friedrich Waismann. A cura di B. F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford 1967. Tr. it. di S. de Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, con una *Presentazione* di B. F. McGuinness, La Nuova Italia, Firenze 1975. Contiene gli *Appunti di conversazioni con Wittgenstein, di Friedrich Waismann* pubblicati in LC alle pp. 19-25 (cito indicando il numero della pagina della traduzione italiana)
- Z *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford 1967. Tr. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986 (cito indicando il numero del frammento)

Le diverse filosofie [...] non sono affatto separate nettamente le une dalle altre come le pietanze elencate in un menù; fra di esse c'è invece una connessione di senso o di fondazione, nel senso che in una misura straordinariamente ampia una filosofia è la risposta all'altra, che una comincia con i problemi che non sono stati risolti da un'altra, dà risposte che non si trovano in un'altra, o che [...] una filosofia diventa, in un senso molto radicale, critica dell'altra. (TF 90 [Bd. I, 95])

INTRODUZIONE

L'ideale filosofico sarebbe che il rendiconto di ciò che si fa divenga superfluo nell'atto del fare. (DN 46 [58])

Il presente lavoro vuole operare un confronto tra la filosofia di Theodor W. Adorno e quella di Ludwig Wittgenstein sul tema dell'indicibile. Il motivo di un tale confronto è da ricercare nella necessità di dare una risposta a quelle tante, troppe interpretazioni della *Dialettica negativa* di Adorno, che se per lo meno hanno avuto il buonsenso di prendere l'opera in considerazione – rispetto alla sterminata quantità di saggi sul filosofo francofortese che vi sorvolano direttamente – si meritano però il rimprovero di non essere stati fedeli ad essa fino in fondo. Il limite di queste letture consiste – a mio parere – nel loro consiglio di seguire il pensiero di Adorno fino ad un certo punto, fin dove convince, per abbandonarlo poi non appena in esso si incontrano delle difficoltà; si preferisce così andare alla ricerca di nuove strade più lineari, piuttosto che porsi all'interno di quelle contraddizioni che, secondo l'insegnamento dello stesso Adorno, racchiuderebbero invece la vita del pensiero ed il suo momento di verità; a mio parere, coloro che offrono tali interpretazioni si comportano alla fin fine, come chi, per evitarsi la fatica di sbrogliare la matassa, finisce per buttar via tutto il lavoro a maglia. La mia idea è che un'interpretazione non unilaterale di Adorno non possa che partire dai testi cercando di seguirli riga per riga senza abbandonarli neppure laddove essi sembrano deludere o sorprendere, ma anzi lasciandosi stupire da essi e seguendoli con maggiore impegno proprio là dove contrastano le nostre aspettative. Un confronto con Wittgenstein si rivela fruttuoso proprio in tal senso: esso fornisce da un lato la costellazione di motivi utili a dischiudere il testo di Adorno e a farlo parlare, mentre permette dall'altro di riportare l'attenzione su quei passaggi del pensiero wittgensteiniano la cui interpretazione non può che trarre vantaggio da un confronto diretto con i testi e dello stesso autore e del pensatore francofortese. Il lavoro si presenta dunque come il tentativo di leggere

Adorno attraverso Wittgenstein e Wittgenstein attraverso Adorno. Consci del fatto che «rendere ragione a un pensatore significa sempre anche fargli torto»,¹ di fronte alle evidenti differenze che sussistono tra i due autori presi in considerazione, la scelta è stata quella di sottolinearne piuttosto le profonde somiglianze anche laddove questa operazione finiva per scontrarsi inevitabilmente contro le esplicite intenzioni dei pensatori stessi. L'operazione non è stata per nulla facile: come emergerà ad esempio dall'analisi di concetti quali quelli di "profondità", "chiarezza" o "verità", dietro ad un uso assai differente dei medesimi si celano affinità non da poco che è però molto difficile mettere in luce proprio a causa dei forti condizionamenti terminologici. I due filosofi infatti, fanno uso dei medesimi concetti ma danno ad essi significati radicalmente diversi, che si rivelano essere poi, ad un'ulteriore analisi, il modo di dare espressione allo stesso pensiero.

Di fronte al fiume di inchiostro che è stato versato nella produzione critica su questi due autori, e di fronte alla totale assenza di testi che possano essere davvero di aiuto per operare un confronto proficuo tra i due, la scelta è stata quella di escludere dall'elaborato qualsiasi riferimento alla critica che non fosse indispensabile al prosieguo del lavoro per evitare di appoggiare una linea interpretativa piuttosto che un'altra, e lasciare ancora una volta che fossero i testi stessi a parlare. Non si è agito così per negligenza o per privare il lettore di una guida, ma piuttosto perché non è questo il tipo di guida che gli si intende dare.

Al lettore esperto di Adorno di certo non sfuggirà che la prima parte, pur nel raffronto continuo con il pensiero di Wittgenstein e pur senza farne quasi mai menzione, ricalca quasi passo passo la scansione tematica della lunga *Introduzione alla Dialettica negativa*; mentre quanto nella seconda parte è dedicato al pensiero di Adorno, ne segue il movimento del capitolo centrale: *Dialettica negativa. Il concetto e le categorie*. Si è tentato di non leggere nei testi la conferma delle proprie intenzioni, ma di permettere che fossero essi a dare qualcosa da intendere lasciandoli parlare, poiché avevano molto da dire. I momenti di stupore, bisogna ammettere, non sono stati rari, trattandosi da un lato di un'opera dialettica fino al midollo e dall'altro del precipitato di ricerche filosofiche di chi, a riconsiderare il proprio pensiero, ha passato l'intera vita.

¹ TF 431 [Bd. II, 237]

Orientato da questo modo di procedere, il lavoro che qui si presenta nasce proprio dalla selezione e rielaborazione di una serie pressoché sterminata di quelli che si potrebbero chiamare “appunti di lettura” o “note a margine”. Essi sono stati rivisti e riordinati più volte, nel tentativo di dargli un assetto che riuscisse a trasmettere nel modo più chiaro possibile quanto si cercava di esprimere. Poiché ci si ritrovava a giungere da strade diverse sempre al medesimo punto, la difficoltà maggiore era quella di riuscire a comporre insieme i differenti sentieri intrapresi per cercare di offrire l’immagine dell’intero percorso; essi erano come tante tessere che si trattava di andare a ricomporre; ogni tessera rappresentava un’analogia o una differenza tra i due pensatori ed era al tempo stesso la parte di un mosaico che, nel formarsi, doveva dare vita ad un’immagine unitaria.

Questo, in sintesi, è il modo in cui si è deciso infine di procedere. Il testo si presenta suddiviso in due parti: la prima è dedicata a cercare di comprendere se la filosofia possa o meno avere ancora senso dal momento che, a parere di Adorno, il linguaggio scientificizzato sembra essere diventato un «ceppo che proibisce al pensiero di pensare»². Muovendo da un esame della critica che Adorno rivolge alla proposizione 7 del *Tractatus*, si perviene al riconoscimento dell’obiettivo comune che guida i due pensatori: sottolineare la differenza che intercorre tra la filosofia e la scienza. A partire da un tale riconoscimento, quanto nella filosofia di Adorno e Wittgenstein si presenta come indicibile o inesprimibile si svela essere tale solo per il linguaggio formalizzato della scienza; quel compito paradossale di dire l’indicibile che Adorno assegna alla filosofia ed il cui proposito si è mostrato essere nel frattempo per nulla estraneo a Wittgenstein, viene a perdere in tal modo la sua paradossalità. Nella seconda parte si cerca allora di mostrare per quali vie Adorno e Wittgenstein siano riusciti a portare ad espressione l’inesprimibile: l’uno elaborando il progetto di una dialettica negativa e l’altro richiamando l’attenzione sulla distinzione che sussiste tra proposizioni che svolgono funzione empirica e proposizioni che svolgono funzione grammaticale. In entrambi i casi, il momento espressivo del linguaggio viene salvaguardato per mezzo di una cura nei confronti del linguaggio.

² MTC 82 [49-50]

Ringraziamenti

L'idea che un confronto tra Adorno e Wittgenstein potesse risultare fruttuoso per una migliore comprensione della filosofia di entrambi, è nata dopo che ho avuto la fortuna di seguire nel 2002 un corso su *Della certezza* di Wittgenstein e nel 2004 uno sulla *Dialettica negativa* di Adorno, tenuti rispettivamente dai proff. Luigi Perissinotto e Lucio Cortella; tali insegnamenti sono stati lo stimolo prima di ulteriori ricerche e poi di questo lavoro. Mi sento di ringraziare il prof. Perissinotto ed il prof. Cortella non solo per avermi introdotto al pensiero di Wittgenstein e Adorno, ma anche per l'aiuto prezioso ed il sostegno che essi hanno voluto darmi. A loro va tutto il mio affetto e la mia gratitudine. Sono particolarmente riconoscente nei confronti del prof. Luigi Perissinotto, per essere stato per me, nella sua qualità di tutor, una valida guida; il suo esempio mi è sempre servito di sprone a proseguire le mie ricerche e a superare le difficoltà che via via mi si presentavano. Ricordo, che nell'estate in cui mi sono laureata, quando gli manifestai il mio desiderio di occuparmi oltre che del pensiero di Wittgenstein anche di quello di Adorno, fu lui a suggerirmi di leggere la *Terminologia filosofica* ed aggiunse di non prestare la benché minima attenzione alle insensatezze che Adorno in quel testo veniva dicendo su Wittgenstein, poiché era chiaro che Wittgenstein, da Adorno, era stato profondamente frainteso. Mi auguro dunque che non me ne vorrà per aver deciso di cominciare e di far ruotare tutto il mio lavoro proprio attorno a quelle assurdità, persuasa del fatto che spesso è proprio nei nonsensi che si annidano quelle che per il pensiero sono le questioni più importanti e più urgenti che abbisognano solo di trovare in qualche modo espressione.

Ci tengo inoltre a ringraziare il prof. Martin Seel della *Goethe Universität* di Francoforte – mio tutor nel periodo di ricerca che ho svolto presso la suddetta università – per l'interesse che ha sempre mostrato nei confronti del mio lavoro e per gli utili consigli che ha saputo darmi.

Voglio ricordare inoltre Claudio per avermi esortato quotidianamente ai miei doveri di dottoranda, i miei genitori per il loro appoggio morale ed economico, mia sorella Cristiana per il suo aiuto concreto e tutti gli amici che ho avuto la fortuna di conoscere in questi tre anni e che tanto hanno significato e continuano a significare per me: Paola, Mimmo, Numa, Francesca e Samuele, Nicolò e Niccolò, Andrea, Valentina, Roberta, Elisabetta, Carlos, Bianca, Giacomo, Luca, Paolo, Riccardo B. e Riccardo M., Federica, Vanni, Carlo, Anja e Danilo.

Un ultimo e doveroso ringraziamento va invece a loro, i fedeli compagni delle mie giornate, Wittgenstein e Adorno: al primo per avermi aiutato oramai innumerevoli volte ad uscire da quelle situazioni in cui non si riesce «a superare un certo fatto» e dalle quali non sembra esservi dunque alcuna via d'uscita; ed al secondo per avermi insegnato come prendermi cura dell'altro, e dunque l'importanza di quella forma d'amore che se non brucia le distanze nella smania di possesso, non si converte però nel disinteresse per il fatto di mantenerle. Credo che il riuscire a trasmettere ad un altro un tale insegnamento sia il primo passo verso la realizzazione di quel mondo riconciliato nel quale tutti noi speriamo un giorno di poter vivere.

PARTE PRIMA

Dire l'indicibile

La paradossalità dell'impresa filosofica

Il paradosso è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma la potenziamento estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. E' questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare.

(Kierkegaard 1844, p. 219)

CAPITOLO PRIMO

Adorno critico di Wittgenstein

1. *Il lavoro di Sisifo ed il gioco semiserio della filosofia*

Tra il semestre estivo del 1962 e quello invernale del 1962-63 Adorno tenne presso l'università di Francoforte sul Meno un corso introduttivo alla terminologia filosofica. Le lezioni di tale corso sono state trascritte e pubblicate in Germania già nel 1973 in un volumetto che ha per titolo proprio *Terminologia filosofica*. A partire dalla discussione dei termini filosofici, tale corso si propone di fornire una vera e propria introduzione alla filosofia, introduzione che costituisce una risorsa preziosa per comprendere la concezione della filosofia propria del filosofo Adorno, attraverso un linguaggio più divulgativo ed un'esposizione meno oscura rispetto a quella dei testi da lui scritti. Tra le pagine di queste lezioni troviamo qua e là dei riferimenti alla filosofia di Wittgenstein che sono di estremo interesse e che non devono passare inosservati: da tali accenni, infatti, appare chiaro che Adorno sta tentando di portare avanti una concezione della filosofia che si strutturi – a suo parere – in netta opposizione a quella che egli ritiene propria di Wittgenstein. Se la filosofia ha un compito, tale compito è esattamente l'opposto di quello che Wittgenstein sembra assegnarle. Eppure, nel suo prendere distanza dalla posizione che attribuisce a Wittgenstein, Adorno si limita sempre alla critica di una singola proposizione, come se in essa fosse racchiusa l'essenza della concezione che Wittgenstein aveva della filosofia.³ La proposizione incriminata e da respingere con forza è la proposizione 7

³ Sull'unilateralità della critica adorniana vedi Perissinotto 2003, in particolare le pp. 104-108; sulla ricezione di Wittgenstein da parte della filosofia continentale ed in particolare da parte della Scuola di Francoforte vedi, oltre al già citato Perissinotto 2003, anche Perissinotto 1997b; per un confronto specifico tra Adorno e Wittgenstein vedi Demmerling 1994, Wiggershaus 2000 e Wellmer 1989; per un confronto che, oltre ad Adorno e Wittgenstein include anche Heidegger vedi Glauner 1997 e Schwarte 2000.

del noto *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»⁴. Nelle pagine della *Terminologia filosofica* il nome di Wittgenstein compare solo sei volte, ma in ben quattro occasioni esso viene citato allo scopo di opporsi esplicitamente proprio a tale proposizione.⁵

Contro il tono rinunciatario che Adorno sente emergere da questa proposizione, egli afferma risoluto che se la filosofia ha un compito, questo è l'esatto opposto della rinuncia a parlare. Tacere, dunque, è proprio ciò che il filosofo *non* deve fare. Il filosofo deve parlare anche se ciò significa cadere nel paradosso di dire con i concetti ciò che con i concetti non può essere detto; di fronte a tale paradosso la filosofia, lungi dal professare l'epochè, dichiarando così implicitamente la propria sconfitta, ha il dovere di immergersi totalmente in esso. Il compito che Adorno assegna alla filosofia è quindi propriamente un compito paradossale: si tratta nientemeno che di *dire l'indicibile*.

Pur con la consapevolezza che tali similitudini rischiano di esporre al ridicolo tanto la filosofia quanto chi se ne occupa, Adorno non manca di istituire due insoliti paragoni: uno tra il lavoro del filosofo e quello di Sisifo⁶, e l'altro tra la filosofia e la farsa clownesca⁷. Come Sisifo, anche il filosofo compie una fatica, uno sforzo senza speranza che, per il solo fatto di essere destinato all'insuccesso, non cessa però di essere un dovere ineluttabile: «catturare ciò che a rigore catturare non si può»;⁸ al tempo stesso però la filosofia si avvicina alla farsa clownesca: essa è sì «la cosa più seria di tutte, ma non lo è poi nemmeno tanto». Allo sforzo, alla fatica della filosofia, che sembra contraddistinguersi principalmente per il carattere della serietà, non è dunque estraneo il momento del gioco: momento serio e momento giocoso vanno anzi tenuti assieme e la filosofia è proprio il prodotto di questa singolare unità. La filosofia può quindi essere vista, a ragione, come il gioco più serio di tutti, una sorta di gioco del «come se»: essa «sa di non arrivare al pensato e deve perciò sempre parlare, come se lo possedesse interamente».

⁴ T 7

⁵ Cfr. TF 50, 77, 379, 482-483 [Bd. I, 56, 82 Bd. II, 183, 288-289]; sulla critica di Adorno a Wittgenstein vedi anche SH 148, 149 [336]; DN 11 [21]; KKR 271; VND 100, 111-112; IDPS pp. 11, 14-15, 30-31, 53-54, 57, 65-67, 79 [282, 285-286, 301-302, 324-325, 328, 336-338, 350]; OD 60-61; MTC 81 [49].

⁶ Come noto, Sisifo era stato condannato dagli dei a far rotolare senza sosta un macigno sino alla cima di una montagna, montagna dalla quale la pietra sarebbe poi caduta, costringendo Sisifo a compiere nuovamente il lavoro.

⁷ DN 15-16 [26]

⁸ Cfr. DN 99 [114-115]

Nella filosofia movimenti di pensiero in sé coerenti possono apparire come semplici giochi intellettuali; ma poiché si tratta invece delle cose più serie, in realtà uno si trova in una situazione simile a quella della farfalla che di sera picchia continuamente la testa contro il vetro e non riesce a passare. – Forse il vero compito della filosofia non è altro che l'imitazione di quel movimento; poiché rinunciare semplicemente a questo movimento equivarrebbe a rimanere nell'oscurità, ma se si vuole uscire dall'oscurità si deve necessariamente correre questo rischio. [...]

Questo rischio è proprio l'elemento vitale della filosofia, [...] la filosofia comincia, diventa interessante [...] solo quando affronta anche il rischio di fallire, mentre quando dispone di conoscenze assolutamente sicure e positive si riduce preliminarmente a un puro accertamento fattuale o a una pura operazione logica.⁹

Di fronte al dominio totale del metodo la filosofia contiene, come correttivo, il momento del gioco che la tradizione della sua scientificizzazione le vorrebbe allontanare.¹⁰

Ebbene, a parere di Adorno, la filosofia di Wittgenstein sarebbe proprio quella filosofia che, per paura di fallire, ha scelto di astenersi dal gioco e di non affrontarne il rischio. Nell'*Introduzione a Dialettica e positivismo in sociologia*¹¹, la critica che Adorno muove a Wittgenstein si fa sempre più serrata, particolareggiata e radicale: la filosofia di Wittgenstein, si sarebbe lasciata sedurre dal «celebre postulato della chiarezza: “Tutto ciò che può venire pensato, può venire pensato chiaramente. Tutto ciò che può essere espresso, può essere espresso chiaramente»¹², destinando in tal modo se stessa a rimanere confinata nell'oscurità. Wittgenstein avrebbe ipostatizzato il «momento conoscitivo della chiarezza a canone della conoscenza» trascurando di domandarsi: «se il pensiero di ciò che in se stesso non è chiaro possa mai essere chiaro a se stesso»;¹³ in tal modo avrebbe vincolato la filosofia ad occuparsi solo di ciò che accade (*was der Fall ist*), dei singoli dati di fatto positivi, senza rendersi conto che essi non sono altro che un'astrazione e restano perciò un che di soggettivo che non gode affatto di quell'oggettività di cui gli si fa vanto.¹⁴ Inoltre egli avrebbe mancato di vedere che «nessuna astrazione è mai interamente chiara, ogni astrazione è anzi vaga e indistinta a causa della molteplicità dei possibili contenuti a cui si riferisce». Mentre «l'esigenza di chiarezza» espressa da Wittgenstein, o, meglio, «l'esigenza che

⁹ TF 273-274 [Bd. II, 73-74]

¹⁰ DN 15 [25-26]; cfr. anche VND p. 129-143. Il momento giocoso è quello stesso momento irrazionale o mimetico che Adorno riconosce come indispensabile alla filosofia.

¹¹ IDPS pp. 9-82

¹² IDPS 65 [336]; Quello che Adorno chiama il “celebre postulato della chiarezza” non è altro che la proposizione 4.116 del *Tractatus*.

¹³ IDPS 66 [337]

¹⁴ Cfr. IDPS 67 [338]

l'espressione debba rendere rigorosamente conto della cosa, è legittima», a non essere legittimata è la mossa successiva che soddisfa questa esigenza con un che di immediato ed astratto. In tal modo, Wittgenstein avrebbe soddisfatto una legittima esigenza di chiarezza con qualcosa che, lungi dall'esser chiaro, è piuttosto intricato e confuso;¹⁵ egli non avrebbe compreso che «la chiarezza pertiene esclusivamente alla coscienza soggettiva» ed è solo «un momento nel processo della conoscenza; non è tutta la conoscenza».¹⁶ Per questa sua svista Wittgenstein non sarebbe riuscito a superare quel soggettivismo latente che si aggira «come uno strano spettro» tra le pagine del *Tractatus* e sarebbe stato vittima della medesima contraddizione che colpisce il Positivismo:

Il Positivismo, per il quale le contraddizioni sono bestemmie, ha la sua contraddizione più profonda e inconsapevole in ciò, che ritiene di essere votato all'obiettività più completa, purificata da tutte le proiezioni soggettive, ma proprio per questo è tanto più prigioniero della particolarità di una ragione meramente soggettiva, strumentale.¹⁷

Anche ammesso che Wittgenstein sia «il più critico dei positivisti»¹⁸ egli resta pur sempre, per Adorno, un positivista, e come tale votato alla scienza. Per amore della scienza egli ha sacrificato la filosofia rendendola in ultima analisi «impermeabile a se stessa». Ma questa non è che una faccia della medaglia. Se è vero che Adorno annovera Wittgenstein tra i positivisti, egli non manca però di riconoscerne al tempo stesso la superiorità. Se Wittgenstein sbaglia a trattenersi nel paradosso senza tentare alcun movimento per uscirvi, egli ha avuto per lo meno il merito di mostrare che tale paradosso è l'esito necessario del programma positivisticò. Per Adorno, infatti:

Wittgenstein esaspera, scientificamente, l'esigenza di oggettività al punto che essa va in pezzi, e lascia il posto a quella totale paradossalità della filosofia che costituisce il nimbo di Wittgenstein.¹⁹

¹⁵ IDPS 65 [336]

¹⁶ IDPS 14, 66 [285, 337]

¹⁷ IDPS 14 [285]

¹⁸ IDPS 11 [282]

¹⁹ IDPS 14 [285]

Per amore della non contraddittorietà, il Positivismo vorrebbe attenersi al dato immediato, privo di contraddizioni e di aggiunte soggettive; ogni dato è però mediato tanto dal soggetto – e pertanto necessariamente soggettivo –, quanto dall’oggetto perché costituito a sua volta da quell’oggettività che in esso non si risolve; non avendo riconosciuto questa duplicità inevitabile, il Positivismo cade in una aperta contraddizione, la stessa pericolosa trappola da cui avrebbe voluto liberare definitivamente la filosofia. Giungendo «alle soglie di una coscienza dialettica dei cosiddetti problemi di costituzione», Wittgenstein avrebbe quindi mostrato che «quanto più il positivismo è realizzato coerentemente, tanto più esso tende a uscire da se stesso».²⁰

La necessità del paradosso che Wittgenstein dichiarò apertamente prova che, in genere, la non-contraddittorietà non può avere, per il pensiero conseguente, l’ultima parola, nemmeno là dove esso riconosce la sua norma. La superiorità di Wittgenstein sui positivisti del Circolo di Vienna appare qui in tutta la sua evidenza: il logico si rende conto dei limiti della logica.²¹

Nonostante la critica di soggettivismo, quindi, a Wittgenstein viene comunque riconosciuto un duplice merito: egli si sarebbe reso conto sia del fatto che il linguaggio fa riferimento a qualcosa che non è da capo linguaggio, ed è dunque mediato oggettivamente, sia del fatto che ciò che non è linguistico può essere a sua volta conosciuto solo attraverso il linguaggio, e quindi attraverso la mediazione soggettiva.

Sebbene Wittgenstein abbia il merito di aver portato all’assurdo la pretesa di oggettività avanzata dallo scientismo, la critica che Adorno gli muove non diviene perciò meno radicale: Wittgenstein rimane pur sempre il sostenitore della proposizione 7, colui che ha imposto alla filosofia di restare confinata entro i taciti margini del paradosso e di dimenticarsi una volta per tutte di quelli che sono i suoi problemi vitali, ma – e questa è la sentenza conclusiva ed inappellabile emessa da Adorno – «i problemi filosofici non vengono liquidati per il fatto che [...] ci si impone con la violenza di dimenticarli».²² Adorno giunge persino a tacciare la proposizione 7 di «indicibile volgarità intellettuale», poiché negherebbe per principio alla filosofia di

²⁰ IDPS 31, 79 [302, 350]

²¹ IDPS 30 [301]

²² IDPS 67 [338]

occuparsi di quello che invece è propriamente l'ambito del suo interesse: *l'espressione dell'inesprimibile*.²³ Con l'ingiunzione a tacere su tutto ciò che non può essere detto, Wittgenstein avrebbe vietato alla filosofia «lo sforzo permanente e quanto si voglia disperato»²⁴ di esprimere ciò che non può essere espresso concettualmente, ovvero tutto ciò che la filosofia propriamente è: Wittgenstein avrebbe negato alla filosofia la filosofia stessa.²⁵

Se questi sono i presupposti, non stupisce affatto che il programma affidato da Adorno alla *dialettica negativa* sia precisamente questo: «contro Wittgenstein [...] dire ciò che non può essere detto».²⁶ Per Adorno tutto il compito della filosofia consisterà essenzialmente nello sfinirsi lavorando a questa contraddizione; «tocca a lei», infatti, «la fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto».²⁷

Eppure le cose non sono esattamente così semplici come Adorno tenta di farle sembrare. Prendere una singola proposizione e farne la portavoce di una definizione della filosofia non è certo il modo di argomentare che ci si aspetterebbe da un pensatore dichiaratamente dialettico.²⁸ Il sospetto è che Adorno abbia dato volutamente una lettura semplicistica di quella concezione complessa della filosofia che emerge dai testi wittgensteiniani; ciò che gli premeva, infatti, era sostanzialmente di trovare una tesi da confutare per potervi poi, in opposizione, costruire la propria, e la proposizione 7, il cui significato appare così chiaro ed evidente ad una prima lettura, ben si prestava ad un tale uso e/o abuso. Adorno, infatti, era assolutamente conscio del fatto che ogni cosa, e quindi anche questa lapidaria proposizione, acquisisce il suo senso solo dal contesto in cui è inserita: l'importanza del contesto può anzi essere considerata come una delle linee guida dell'intera sua filosofia,

²³ Cfr. TF 50-51 [Bd. I, 56]; DN 99-101 [114-116]

²⁴ TF 77 [Bd. I, 82]

²⁵ Nel fare questo Wittgenstein ha disertato là dove Hegel ha quanto meno tentato. Per Adorno tutta la filosofia di Hegel non sarebbe stata altro che un grande sforzo «di dire ciò di cui non si può parlare; di aiutare il non-identico ad esprimersi [...] Poiché il non identico non si lascia mai dire immediatamente, poiché ogni immediato è falso – e perciò necessariamente non-chiaro nell'espressione – egli lo dice, instancabile, in modo mediato». (TSH 148 [336]) È in ciò che risiede a parere di Adorno il merito della filosofia hegeliana, anche laddove quest'ultima non è riuscita a mantenere completamente la sua promessa; anch'essa infatti avrebbe mancato il segno, anche se in modo diverso rispetto al Positivismo: invece che cercare invano di soddisfare l'esigenza di chiarezza in modo immediato, Hegel avrebbe tentato l'arte del rinvio, nell'illusione che la chiarezza potesse essere raggiunta una volta per tutte nell'intero; (cfr. TSH 142-149 [331-336])

²⁶ DN 11 [21]

²⁷ Cfr. VND 100; DN 16 [27]

²⁸ «La famosa definizione della filosofia che si trova alla fine del *Trattato* di Wittgenstein, secondo cui si deve parlare solo di quello che si può esprimere chiaramente, mentre su ciò che non può essere espresso chiaramente bisogna tacere, a mio giudizio è addirittura l'opposto della filosofia» (TF 482-483 [Bd. II, 288-289])

nonché la base della stessa dialettica.²⁹ Apponendo alla filosofia di Wittgenstein l'etichetta: «su ciò di cui, non si può parlare, si deve tacere», Adorno si è precluso la possibilità di comprenderla, contravvenendo in questo modo ad uno dei principi del suo stesso pensiero secondo il quale:

Ci si preclude la possibilità di capire la filosofia, se prima di cominciare a leggere una filosofia la si colloca sotto una certa etichetta. In genere si trarrà dalla filosofia un beneficio tanto maggiore, essa diventerà tanto più feconda, quanto meno la si riduce all'etichetta, al concetto generale e astratto sotto cui appare.³⁰

Il primo passo da compiere, per comprovare o meno la validità della critica che Adorno muove al filosofo austriaco, sarà dunque quello di considerare la proposizione 7 all'interno del contesto in cui è inserita. Compiuto questo primo passo saremo in grado di rispondere alle seguenti domande: a) se la storia della filosofia «è fatta di insuccessi permanenti»³¹, se il lavoro del filosofo è senza speranza e destinato necessariamente allo scacco, che senso può avere ancora l'impresa filosofica? Ovvero: perché mai qualcuno dovrebbe continuare ad occuparsi di questo «precario mestiere»³²? b) se, nonostante tutto, la filosofia ha ancora un senso, e se questo senso, come afferma Adorno, consiste nell'articolazione del paradosso di dover dire ciò che dire non si può, com'è che Adorno si propone di venirne a capo?; e ancora: c) il compito che Adorno assegna alla riflessione filosofica è realmente in opposizione a quello assegnatole da Wittgenstein? O non è vero piuttosto che tra le due filosofie sussiste una profonda sintonia che si tratta solo di lasciare affiorare in superficie?

A giudizio di chi scrive, se Adorno fosse stato coerente col dettato del proprio pensiero si sarebbe reso conto, non solo che Wittgenstein non ha mai aderito alla corrente del Positivismo³³, né può essere, a maggior ragione, considerato uno

²⁹ TF 13-14 [Bd. I, 17], 218 [Bd. II, 15]

³⁰ TF 221 [Bd. II, 19]

³¹ DN 100 [115]

³² TF 483 [Bd. II, 289]

³³ Sebbene sia innegabile che Wittgenstein abbia influito in maniera rilevante sulla corrente del neopositivismo logico, non lo si può per questo considerare né un positivista, né un neopositivista, non solo perché Wittgenstein non si lasciò mai persuadere a partecipare agli incontri del "Circolo di Vienna" «cioè di quel gruppo di filosofi e matematici che condividevano un approccio di tipo positivista alla problematica filosofica e una *Weltanschauung* di matrice scientifica» (Monk 1990, p. 243), ma anche perché il riconoscimento da parte dei neopositivisti, di Wittgenstein quale padre del movimento viennese si fonda su un fraintendimento preconcepito delle finalità ultime del *Tractatus*, ed in particolar modo su un'interpretazione ingenua dell'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della metafisica; si potrebbe quasi dire che alla base dell'accusa di scientismo che Adorno rivolge a Wittgenstein stia il

scienziata³⁴, ma anche che il movimento descritto da Adorno, come proprio della filosofia, è il medesimo movimento che caratterizza in toto la filosofia di Wittgenstein; essa è infatti, al tempo stesso, sia l'imitazione del movimento dell'insetto che «picchia continuamente la testa contro il vetro e non riesce a passare», sia l'indicazione di come sia possibile liberarsi dalla necessità di quel movimento. Come ammesso dallo stesso Wittgenstein, infatti, lo scopo della sua filosofia consiste precisamente nell'«indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola».³⁵

Mostrare questo sarà lo scopo di quanto segue; ma cominciamo per gradi.

2. *L'informulabilità dell'etica*

Le proposizioni del *Tractatus* che cadono sotto 6.4 e 6.5, dunque quelle che avviano il libro alla chiusura e ne segnano il punto di arrivo concludendo e convalidando i pensieri contenuti nelle proposizioni precedenti, trattano del valore, dell'etica, del Mistico, del senso del mondo e della volontà. Sembra alquanto strano ritrovare tali argomenti al termine di un libro che, a partire dal titolo e da quanto ammesso dallo stesso autore³⁶, dovrebbe trattare sostanzialmente di questioni inerenti alla logica. Eppure, se un filosofo come Wittgenstein, che tornava continuamente a riorganizzare i propri pensieri e per il quale l'ordine con cui essi erano esposti era altrettanto

medesimo fraintendimento che ha portato i membri del Circolo a considerare Wittgenstein come l'ispiratore del loro movimento. Monk 1990 scrive che, una volta entrati in contatto personale con Wittgenstein, a Carnap, Feigl e Waismann risultò subito piuttosto evidente «che l'autore del *Tractatus logico-philosophicus* non era precisamente quel positivista che si aspettavano. [...] Per i positivisti, la chiarezza era in pratica tutt'uno col metodo scientifico, e, soprattutto per Carnap, fu veramente un colpo rendersi conto che l'autore del libro ritenuto paradigmatico della precisione e della chiarezza filosofica era in realtà risolutamente non scientifico sia dal punto di vista del metodo sia per carattere». (Monk 1990 p. 244); Come ricorda Carnap: «quando avevamo letto il libro di Wittgenstein nel "Circolo" mi ero convinto, in maniera affatto erronea, che il suo atteggiamento nei confronti della metafisica fosse simile al nostro. Non avevo prestato la dovuta attenzione alle varie affermazioni di stampo mistico presenti nel suo libro; credo perché quanto egli pensava e sentiva in questo campo divergeva troppo dai miei pensieri e sentimenti [...] Il suo modo di considerare e di rapportarsi alla gente, come del resto ai problemi, voglio dire anche ai problemi teorici, era molto più affine a quello di un artista che non di uno scienziato e, si potrebbe persino dire, affine a quello di un profeta religioso o di un veggente. [...] Talvolta avevo l'impressione che l'atteggiamento scientifico che si suole rigorosamente razionale ed esente da emozioni, come del resto qualsiasi idea in odore di 'illuminismo', suscitassero in Wittgenstein una netta ripugnanza». (Schilpp 1963, pp. 24-30; ora in Fann 1967, pp. 33-39; citato in Monk 1990 p. 244-245). Sui rapporti tra Wittgenstein ed i membri del Circolo di Vienna vedi McGuinness 1967; Voltolini 1997, pp. 289-299; Monk 1990, pp. 242-245, 282-294, 303-306, 317-319, 321, 354-355.

³⁴ Cfr. TF 364 [Bd. II, 167]

³⁵ RF 309

³⁶ «*Tutto il mio compito consiste nello spiegare l'essenza della proposizione*» (Q 22. 1. 15)

determinante del contenuto ivi espresso, ha compiuto la scelta di trattare tali argomenti proprio a quel punto, ciò non può essere un caso: forse sono proprio queste ultime proposizioni quelle che racchiudono o rappresentano al meglio il senso dell'unico libro che egli abbia deciso di pubblicare in vita.³⁷ Quel che è certo è che sono proprio queste le proposizioni del *Tractatus* che più delle altre sembrano dare ragione ad Adorno. Tramite esse, infatti, l'etica viene delimitata "dall'interno": tutto ciò che se ne dice è che essa non può dirsi, «non può formularsi» e che di conseguenza non «vi possono essere proposizioni dell'etica».³⁸ Tale concetto viene ribadito ed ampliato ad un tempo, in una lettera inviata da Wittgenstein a Ludwig von Ficker, direttore della rivista «Der Brenner» e possibile editore del *Tractatus*; in tale lettera Wittgenstein scrive:

il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente* solo* in questo modo.

In breve credo che: tutto ciò su cui *molti oggi parlano a vanvera*, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne.³⁹

Da questo passaggio si possono trarre due importanti conclusioni: a) l'etica rientra a pieno titolo nell'ambito di ciò che non può essere detto/espresso mediante il linguaggio; b) quel "ciò" di cui non si può parlare e su cui si deve tacere a cui fa riferimento la proposizione 7 è in primis proprio l'etica.

Per Wittgenstein «è chiaro che l'etica non può formularsi»⁴⁰ e su questo punto non può sussistere il benché minimo dubbio. Pensare che l'etica si lasci formulare significherebbe negare uno per uno tutti gli assunti fondamentali del *Tractatus*, significherebbe innanzi tutto affermare che il linguaggio sia in grado di esprimersi su ciò che è necessario, ma questo è impossibile: per avere senso una proposizione deve poter essere vera o falsa, deve poter rappresentare correttamente o falsamente ciò che accade nel mondo. "Dire qualcosa" significa allora dire qualcosa del mondo, di come stanno le cose nel mondo, ma nel mondo tutto è contingente e «una necessità

³⁷ Sulla decisione di pubblicare il *Tractatus* e sulle difficoltà incontrate nell'impresa vedi Monk 1990, cap. 8; Sul modo di lavorare di Wittgenstein vedi Rosso 1988 e Perissinotto 1997a, p. 66.

³⁸ T 6.42, 6.421

³⁹ LvF 23

⁴⁰ T 6.421

cogente, per la quale qualcosa debba avvenire poiché qualcos'altro è avvenuto, non v'è»⁴¹. Una proposizione necessaria sarebbe una proposizione vera per tutte le possibilità di verità delle proposizioni elementari che la compongono, una proposizione che resterebbe vera comunque stiano le cose nel mondo, indipendentemente da quelli che sono i fatti del mondo, ma una proposizione del genere verrebbe tutt'al più ad asserire una necessità *logica* ed in nessun caso una necessità naturale. Una proposizione che fosse sempre vera, non essendo in grado di dirci nulla su come stanno le cose nel mondo, sarebbe del tutto priva di senso, una mera tautologia, utile tutt'al più a mostrare «le proprietà formali – logiche – del linguaggio»⁴². Non solo essa non ci direbbe nulla sul mondo, non sarebbe in alcun modo informativa, ma – cosa ancor più grave per una proposizione che volesse essere “etica” e valere dunque come norma dell'agire – non potrebbe in alcun modo determinare la realtà, essendo del tutto incapace di governare gli eventi, di far sì che qualcosa debba o non debba avvenire.⁴³ Affinché ciò che noi desideriamo possa avvenire, sarebbe necessario che tra la nostra volontà – il «portatore dell'etico» – ed il mondo, sussistesse una relazione causale, una sorta di «necessità *interiore*», che ci consentisse non solo di conoscere gli eventi futuri, ma anche di poterli determinare; Wittgenstein è però fermamente deciso su questo punto:

Il mondo è indipendente dalla mia volontà.

Anche se tutto ciò che noi desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato, poiché non v'è, tra volontà e mondo, una connessione *logica* che garantisca ciò, e la supposta connessione fisica non potremmo certo volerla a sua volta.⁴⁴

Questa presa di posizione da parte di Wittgenstein è evidentemente connessa con la sua valutazione dei tentativi operati dalla scienza di dare una spiegazione del mondo in termini di causa-effetto. Altrettanto radicale è infatti il suo giudizio sulla questione del nesso causale: «un nesso causale [...] non v'è» e «la credenza nel nesso causale è la *superstizione*», che vi sia libero arbitrio dipende in sostanza proprio dal fatto che sia

⁴¹ T 6.37; che nel mondo tutto ciò che accade sia accidentale è per Wittgenstein, una diretta conseguenza dell'indipendenza logica scorta tra gli argomenti di verità delle proposizioni, ovvero tra le proposizioni elementari, tra le quali non sussistono leggi di inferenza. (Cfr. T 5.134, 5.135)

⁴² Cfr. T 6.12

⁴³ Cfr. T 4.46-4.4661, T 5.142-5.143

⁴⁴ T 6.373, 6.374

impossibile conoscere ora le azioni future.⁴⁵ «La legge di causalità è non una legge, ma la forma d'una legge», fa parte della rete con la quale cerchiamo di catturare il mondo per descriverlo in forma unitaria, fa parte dunque del nostro sistema di descrizione del mondo; che il mondo si lasci descrivere in termini di causa-effetto però, non enuncia nulla intorno al mondo, ma ci dice semmai qualcosa della rete che usiamo per descriverlo.⁴⁶ Certo: ci sono reti che ci permettono di descrivere il mondo più semplicemente di altre, reti che in un certo senso ci agevolano il lavoro; che il mondo si lasci descrivere più semplicemente da un sistema piuttosto che da un altro non può che dipendere da come il mondo è fatto, ma questo non ci autorizza in alcun modo ad ascrivere alla realtà le proprietà del sistema (della rete) che usiamo per descriverla. A parere di Wittgenstein «tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali»;⁴⁷ questa però è e rimane un'illusione, infatti le così dette leggi naturali non sono in grado di spiegare alcunché: esse si limitano ad «assumere la legge *più semplice* che possa essere accordata con le nostre esperienze»⁴⁸ ed in questo modo riescono con maggiore o minore precisione a descrivere la realtà, ma sempre a partire da un sistema di descrizione dato a priori e perciò del tutto arbitrario. Le leggi naturali sono quindi il frutto di un procedimento che «ha un fondamento non logico, ma solo psicologico» mediante il quale viene registrata una regolarità negli eventi e viene dato un nome a quella regolarità. In realtà, chiarirà Wittgenstein qualche anno più tardi, l'errore della “moderna concezione del mondo” non consiste tanto nel credere che esistano delle leggi naturali: «noi effettivamente abbiamo leggi naturali», «c'è un grande dominio, gradualmente crescente, in cui abbiamo trovato leggi naturali»⁴⁹; l'errore consiste semmai nel lasciarsi fuorviare da quella che è una semplice metafora, la metafora che ci porta a vedere nelle leggi naturali «dei binari lungo cui le cose devono muoversi».⁵⁰ Sulla base di questa metafora noi siamo indotti a credere che la regolarità che constatiamo negli eventi naturali sia in qualche modo costretta: «deve muoversi così perché i binari sono stati fissati così», ma questo è indice di un modo di guardare agli eventi che non è in grado di dirci nulla di più del

⁴⁵ Cfr. T 6.423, 5.136-5.1362

⁴⁶ T 6.32-6.36

⁴⁷ T 6.371

⁴⁸ Cfr. T 6.363

⁴⁹ LLV p. 62

⁵⁰ LLV p. 59

fatto che «la cosa va come va».⁵¹ Le regolarità che possiamo constatare nel mondo, quindi, non solo non giustificano la credenza che le leggi naturali siano la spiegazione dei fenomeni naturali, ma neppure autorizzano la mossa successiva, che consiste nel credere che per il fatto che le cose vanno così, debbano continuare ad andare sempre così.⁵²

Che non vi possano essere proposizioni dell'etica, non è allora un postulato, di cui si ammette a priori la validità, o un divieto che si proibisce di infrangere, ma è bensì l'ultimo anello della catena di pensiero che, nel succedersi delle proposizioni forma il *Tractatus*. Se le cose stanno così, come il *Tractatus* afferma che stiano, allora «è chiaro che l'etica non può formularsi»⁵³. L'etica non si lascia formulare perché le proposizioni non possono esprimere nient'altro che stati di cose, niente che non abbia la caratteristica di poter essere vero o falso. Ma l'etica non ha questa caratteristica, essa concerne non l'ambito del vero e del falso, non l'ambito dei fatti, ma bensì qualcosa di più alto, la sfera di ciò che ha valore, una sfera che le nostre proposizioni sono però inadeguate ad esprimere poiché esse tutte «sono di pari valore»⁵⁴. «Le nostre parole, usate come noi le usiamo nella scienza», afferma Wittgenstein durante la sua conferenza sull'etica⁵⁵, «potranno esprimere solamente fatti» «sempre fatti, semplicemente, fatti e fatti, e non etica» e questo perché «nessuna asserzione di fatti può mai essere, o implicare, un giudizio di valore assoluto».⁵⁶ Se le proposizioni con cui noi abbiamo a che fare sono proposizioni scientifiche, descrizioni del mondo, immagini di fatti contingenti, che potrebbero essere come non essere, è evidente che qualsiasi tentativo di volervi leggere dei giudizi di valore assoluto è del tutto insensato, infatti:

⁵¹ «Che diavolo significherebbe che la legge naturale costringe una cosa ad andare come va? La legge naturale è corretta, e questo è tutto. Perché mai si dovrebbe pensare alle leggi naturali come ad eventi costrittivi? Se ciò che dico è corretto sembrerebbe che si sia preso un granchio. Prima di tutto, l'idea di una costrizione risiede già nella stessa parola "legge". [...] Si potrebbe dire che l'uso dell'espressione "legge naturale" è connesso a un certo tipo di fatalismo. Ciò che succederà è già fissato da qualche parte... se solo ci impossessassimo del libro in cui le leggi naturali sono state davvero fissate. Le regole sono state fissate da una Divinità – scritte in un libro. [...] Questo (libro) conterrebbe davvero una descrizione autorevole di quei binari su cui scorrono tutti gli eventi» (LLV p. 61; cfr. anche pp. 60, 62)

⁵² «La seduzione che esercita la prospettiva causale sta nel fatto che essa porta a dire: "È ovvio – così doveva succedere". Mentre si dovrebbe pensare: può essere andata *così*, oppure in molti altri modi» (VB p. 77)

⁵³ T 6.421

⁵⁴ Cfr. T 6.4

⁵⁵ È questa una conferenza che Wittgenstein ha tenuto a Cambridge presumibilmente fra il settembre 1929 e il dicembre 1930 per i membri di un'associazione chiamata "The Heretics", ed il cui testo è ora pubblicato in LC 2-18.

⁵⁶ LC 9-11

Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore.

Se un valore che abbia valore v'è, esso dev'esser fuori da ogni avvenire ed esser-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale.

Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel* mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale.

Dev'essere fuori del mondo.⁵⁷

Se esiste qualcosa capace di privare ciò che accade della sua accidentalità, se esiste qualcosa che sia “il senso del mondo” questo deve trovarsi fuori dal mondo ed il linguaggio non lo può dire. Il linguaggio infatti, non è in grado di asserire alcunché di ciò che si trova fuori dal mondo: «*i limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo», «la logica pervade il mondo; i limiti del mondo sono anche i limiti di essa».⁵⁸ Il linguaggio può dire solo ciò che appartiene al mondo, «solo ciò che possiamo pensare anche altrimenti»⁵⁹, laddove un giudizio etico sarebbe piuttosto qualcosa di cui «non posso immaginare il contrario». Tutte le proposizioni del nostro linguaggio hanno pari valore, e la loro conseguente neutralità le rende inadeguate a rappresentare giudizi di tipo etico. «Non vi sono proposizioni che, in qualsiasi senso assoluto, sono sublimi, importanti o correnti»;⁶⁰ se vi fosse una proposizione più importante o sublime di altre, questa sarebbe una proposizione a cui dovremmo attenerci per forza, qualsiasi cosa accada; una tale proposizione godrebbe di un valore assoluto; sarebbe per così dire espressione della volontà di Dio. Sarebbe essa stessa la parola di Dio.

Se vi è una proposizione che esprime proprio ciò che intendo, è: Bene è ciò che Dio ordina.⁶¹

E ora debbo dire che se osservo ciò che l'etica veramente dovrebbe essere, se ci fosse una scienza del genere, il risultato mi sembra del tutto ovvio. Mi sembra evidente che nulla di ciò che noi potremmo pensare o dire sarebbe la cosa; che noi non possiamo scrivere un libro scientifico, il cui tema possa essere intrinsecamente sublime e superiore a qualsiasi altro tema. [...]

⁵⁷ T 6.41

⁵⁸ T 5.6, 5.61

⁵⁹ Cfr. OF 35

⁶⁰ LC 9-10; cfr. T 6.4

⁶¹ LC 23

Vediamo ora che cosa potremmo eventualmente voler dire con l'espressione «la via assolutamente giusta». Penso sarebbe la via che ciascuno, vedendola, dovrebbe, per necessità logica, percorrere, o vergognarsi di non farlo. E, similmente, il bene assoluto, se è uno stato di cose descrivibile, sarebbe quello che chiunque, indipendentemente dai propri gusti e dalle proprie inclinazioni, dovrebbe necessariamente conseguire, o sentirsi colpevole per non conseguirlo. Voglio dire, inoltre, che un simile stato di cose è una chimera. Nessuna situazione possiede, in quanto tale, quello che mi piacerebbe chiamare il potere coercitivo di un giudice assoluto.⁶²

Sembrerebbe allora che non vi sia via di scampo: se l'etica non è formulabile non ci resta che trovare rifugio nelle proposizioni della scienza, dunque in «qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare» e mettere fine, in questo modo, a qualsivoglia impresa filosofica, a qualsiasi tentativo di esprimersi sul valore e sul senso della vita e del mondo.⁶³ La proposizione 6.53 sembra confermare proprio questo punto d'approdo:

Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare –, e poi, ogni volta che un altro voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro – egli non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo filosofia –, eppure *esso* sarebbe l'unico metodo rigorosamente corretto.⁶⁴

Può dunque sembrare, come vorrebbe suggerire Adorno, che Wittgenstein qui stia chiedendo alla filosofia né più né meno che un atto di rinuncia e non una rinuncia da poco, dato che essa dovrebbe rinunciare a trattare di ciò che più le importa, ovvero l'ambito di ciò che ha valore, di ciò che è importante e rilevante nella nostra vita; la filosofia dovrebbe insomma rinunciare a se stessa, poiché impossibilitata ad

⁶² LC 10-11

⁶³ Una tale posizione sembrerebbe approdare ad una prospettiva simile a quella espressa dal relativismo etico; in realtà, come mostrato da Luckhardt nel suo saggio su *Wittgenstein e il relativismo etico*, la posizione di Wittgenstein non si accorda con tale relativismo; infatti, i relativisti commetterebbero l'errore di estendere la valutazione morale agli standard che vengono usati per compiere valutazioni morali, ma solo: «di singole azioni ha senso chiedere se siano giuste o sbagliate, ma non ha senso chiederlo degli standard morali in sé» (Luckhardt 1988, p. 301). Come si cercherà di mostrare più avanti, la posizione di Wittgenstein, pur presentando con questa apparenti analogie, non è vicina neppure a quella versione estrema di relativismo etico sostenuta da Ayer in *Linguaggio, verità e logica* (Ayer 1936) e, secondo la quale, i giudizi morali non avrebbero un vero e proprio significato, ma sarebbero la semplice espressione dei sentimenti di chi li formula. Per ora possiamo anticipare che relegare l'etica nella sfera dei sentimenti la farebbe ricadere nel campo della psicologia, cosa che Wittgenstein non sarebbe in nessun caso disposto a concedere. Certo, l'etica si può ed anzi, il più delle volte si accompagna a dei sentimenti, ma non per questo ciò che è in questione qui è una pura faccenda di sentimenti. Si potrebbe dire che per Wittgenstein l'etica è più una questione logica che psicologica, in un senso che verrà chiarito meglio in seguito.

⁶⁴ T 6.53

esprimere quella che è una sua esigenza profonda: esprimere col linguaggio quel senso che col linguaggio non può essere detto. Ma, scrive Adorno:

In verità si può filosofare solo se si è già consapevoli di quell'impossibilità, e tuttavia si cerca ugualmente di esprimere l'inesprimibile. Chi capitola, chi non intraprende l'impossibile in piena coscienza appunto di questa impossibilità, farà bene a non occuparsi di questo precario mestiere. Costui è realmente terre à terre, down to earth, è dunque l'opposto di colui di cui si parla nell'allegoria del cocchio trainato dai due cavalli, che com'è noto deve sollevarsi fino al sole. E se in una filosofia non è contenuto questo momento – anche se essa non afferma di riuscire a raggiungere il suo scopo, anche se sa fin troppo bene che non lo raggiungerà –, dunque senza questo momento dell'autoelevazione il pensiero in senso forte non è affatto possibile.⁶⁵

Eppure i conti non tornano: se l'intenzione che aveva mosso Wittgenstein a scrivere il *Tractatus* era stata solo quella di sbarazzarsi una volta per tutte della filosofia per lasciare che la scienza regnasse sovrana; se con il *Tractatus* Wittgenstein non voleva fare altro che dare una mano al progresso, spazzando via una volta per tutte quelle ragnatele di falsi problemi e di fraintendimenti, che i filosofi con la loro mente contorta non cessavano di tessere, rimanendovi poi essi stessi prigionieri,⁶⁶ qual è stata allora la ragione che ha spinto Wittgenstein ad affermare, nella già citata lettera indirizzata a von Ficker, che «il senso del libro è un senso etico»?⁶⁷ Un tale appunto non rivaluta infatti l'etica – e con essa la filosofia – facendola, per così dire, rientrare dalla finestra subito dopo averla sbattuta fuori dalla porta? Sulle prime, infatti, una tale ammissione non può che stridere, se confrontata con l'affermazione, che non solo l'etica qui e ora non è formulabile, ma che neppure lo sarà, dato che qualsiasi tentativo di volerla esprimere non può che generare nonsensi. Come potrebbe un nonsenso diventare il senso di un libro? Non è forse questa un'affermazione paradossale? Di fatto, era stato Wittgenstein stesso a dichiarare, nella penultima proposizione del *Tractatus*:

Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo.⁶⁸

⁶⁵ TF 483 [Bd. II, 289]

⁶⁶ Cfr. KKR 268

⁶⁷ LvF 23

⁶⁸ T 6.54

Ma è tutto qui? Porre l'accento ad un tempo, e sull'insensatezza delle proposizioni del *Tractatus*, e sul senso etico di un libro costituito di proposizioni dichiaratamente insensate, non equivale piuttosto a mostrare che c'è dell'altro? Nel mostrare che, per dirla con Adorno, «ciò che è, è più di quel che è»? Non equivale forse, tanto al riconoscimento di quel paradosso, di quell'impossibilità propria della filosofia, quanto al tentativo di intraprendere comunque l'impossibile nella piena coscienza di questa impossibilità? Ma allora, se Adorno muove a Wittgenstein l'accusa di essersi lasciato sedurre dalla scienza e di aver in tal modo pervertito la filosofia, facendole dimenticare ciò che solo le interessa – l'espressione dell'inesprimibile – e facendole in tal modo rinnegare a priori il suo proprio concetto; se Adorno accusa Wittgenstein di essersi fatto, dell'impossibilità dell'impresa filosofica «un tabù della ragione – il quale mentre pone un divieto alla filosofia elimina virtualmente la stessa ragione»,⁶⁹ tale accusa può davvero essere ancora sostenibile?

Certo, se il senso del *Tractatus*, racchiuso a detta della *Prefazione* nella proposizione 7, è un senso etico, rimane ancora da chiarire in che modo lo sia, ovvero in che modo una tale asserzione possa avere a che fare con l'etica; chiarire questo sarà precisamente l'intento del prossimo capitolo.

⁶⁹ TSH 148, 149 [336]

CAPITOLO SECONDO

La domanda sul senso

1. «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» («Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»)⁷⁰

La proposizione 7 è quella che chiude il *Tractatus* e si distingue dalle altre che l'hanno preceduta per essere l'unica priva di commenti. Essa si limita a riassumere in modo perentorio quello che nella *Prefazione* veniva affermato essere il senso del libro: «Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»⁷¹.

Un primo tentativo di rendere ragione del senso etico del *Tractatus* potrebbe quindi essere questo: tutto il senso del libro è racchiuso nelle parole “su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere” e tale sentenza ha carattere etico. Lo scopo del libro sarebbe quello di mettere al riparo da tentativi fallimentari di espressione una regione del senso che non può essere espressa sensatamente dal linguaggio, quella regione «fuori dal mondo» «fuori da ogni avvenire ed essere-così», in cui ne sono però racchiusi il senso ed il valore.⁷² Date queste premesse la critica che Adorno muove a Wittgenstein sembra essere del tutto legittima: tutte le proposizioni del *Tractatus* avrebbero come unica finalità quella di mettere a tacere quanti parlano a vanvera su ciò di cui non si può parlare; il carattere etico di un tale obiettivo starebbe allora ad indicare che la proposizione 7 va letta come una «legge etica generale della forma “Tu devi...” (*du sollst...*)».

In realtà, però, qui non ci troviamo affatto di fronte ad una legge etica di questo tipo. Come ci ricorda Wittgenstein, infatti, il primo pensiero che nasce di fronte ad una

⁷⁰ T 7

⁷¹ T p. 23

⁷² Cfr. T 6.41

massima di questo genere è: «E se non lo faccio?» e qui ci rendiamo conto che, mentre per l'etica il problema delle conseguenze di un'azione deve essere del tutto irrilevante, in quanto premio etico e pena etica devono trovarsi nell'azione stessa e non essere dunque eventi conseguenti all'azione, nel caso della proposizione 7 ad essere rilevanti sono proprio le conseguenze che derivano dal trasgredirla.⁷³ Secondo Wittgenstein, ogni qualvolta si è tentato, nella storia della filosofia, di dire ciò che non può essere detto, le proposizioni che ne sono scaturite non sono state mai né vere, né false, ma bensì insensate.⁷⁴ L'intenzione che muove Wittgenstein a formulare la proposizione 7 non è allora quella di enunciare una legge etica generale, ma piuttosto quella di mostrare per quale ragione l'etica non possa essere sensatamente enunciata. Wittgenstein non sta dunque imponendo un divieto a parlare, ma sta piuttosto mostrando una necessità⁷⁵: la necessità di tacere su ciò, di cui non si può parlare. Detto in altri termini: Wittgenstein ci sta mostrando che non tutto può dirsi, che vi è qualcosa che sfugge al tentativo di essere detto, qualcosa di ineffabile che non si piega allo sforzo del linguaggio di esprimersi sensatamente su di esso.⁷⁶ Non solo: Wittgenstein ci sta dicendo anche che tutto quanto rientra nell'ambito dell'inesprimibile è proprio ciò che riguarda i nostri «problemi vitali», il senso ed il valore del mondo e della nostra vita, dunque tutto ciò che più conta ed è massimamente importante per noi. La proposizione 7 non ha dunque lo scopo di vietare l'espressione dell'inesprimibile, ma piuttosto quello di mettere in mostra il carattere paradossale di un tale tentativo, tentativo che peraltro Wittgenstein rispetta profondamente e che mai e poi mai vorrebbe, a costo della vita, porre in ridicolo.⁷⁷ Ma se le cose stanno così, fin qui Wittgenstein ed Adorno verrebbero a dire nientemeno che il medesimo: vi è qualcosa che non può essere detto dal linguaggio o che il linguaggio fatica a dire e questo qualcosa è proprio ciò che più conta per noi e di conseguenza ciò che più conta per la filosofia, la quale (e su ciò i due filosofi, anche se tacitamente, concordano appieno): «deve trattare di cose che sono essenziali,

⁷³ Cfr. T 6.422

⁷⁴ Cfr. T 4.003

⁷⁵ Necessità ben espressa dal verbo "müssen"; non dunque: "du sollst...", ma piuttosto: "du musst..."; vedi a questo proposito Perissinotto 2003, p. 105.

⁷⁶ Cfr. T 6.522

⁷⁷ Cfr. LC p. 18

essenziali per ogni essere umano»⁷⁸ e le cui risposte: «devono essere fondamentali per la vita di ogni giorno e per la scienza».⁷⁹

Come abbiamo visto, però, quello che Adorno critica a Wittgenstein non è l'aver dato della filosofia l'immagine di un'impresa paradossale, anzi, questa è semmai la parte buona del pensiero di Wittgenstein, quel risultato da tener fermo e che Adorno condivide appieno. Quella che Adorno critica è invece l'ingiunzione che Wittgenstein sembra far seguire ad una tale presa d'atto. La critica che Adorno muove a Wittgenstein è allora sostanzialmente questa: consapevole della paradossalità dell'impresa filosofica, Wittgenstein chiede alla filosofia di abdicare al proprio incarico proprio perché impossibilitata ad adempiere il proprio ruolo di paladina dell'indicibile; a parere di Adorno però, un pensiero filosofico onesto, il pensiero in senso forte, dovrebbe prendere le mosse proprio dalla presa di coscienza di questa impossibilità. La presa di coscienza dell'impossibilità di esprimere l'inesprimibile, lungi dal costituire il punto di arrivo della riflessione filosofica, lungi dall'essere quell'ultima proposizione che mette la parola fine ad un libro che con l'esortazione a tacere ritiene di aver definitivamente risolto i problemi della filosofia⁸⁰, dovrebbe piuttosto costituire il punto di partenza dell'attività filosofica stessa.

Per verificare se la critica di Adorno sia o meno fondata ci rimane allora da analizzare un ultimo punto: la proposizione 7 appone o meno la parola fine ad ogni tentativo di esprimere l'inesprimibile? Ebbene, la risposta a questa questione si trova, ancora una volta, racchiusa tra le pagine del *Tractatus*.

2. Il limite oltre il quale non sarà che nonsenso

Come indicato da Adorno, il compito che Wittgenstein si era prefisso di portare a termine con il *Tractatus* era stato proprio quello di tracciare un limite all'«espressione dei pensieri», limite che avrebbe separato nettamente ed una volta per tutte il senso (il dicibile) dal nonsenso (l'indicibile). L'idea era sostanzialmente questa:

⁷⁸ TF 5 [Bd. I, 9]

⁷⁹ WL 30-32, p. 62

* "solo": sottolineato due volte

⁸⁰ «La verità dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile ed irreversibile. Io ritengo, dunque, d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi» (T p. 24 [S. 10])

esprimere in un adeguato simbolismo ciò che nel linguaggio comune ingenera fraintendimenti senza fine. In altri termini: dove il linguaggio traveste e maschera la struttura logica, dove esso consente la formazione di pseudo proposizioni, dove esso ambiguamente usa un unico e stesso termine in una infinità di significati differenti, là noi dobbiamo sostituire al linguaggio comune un simbolismo il quale ci offra una chiara immagine della struttura logica, escluda pseudo proposizioni, ed usi i termini in modo non ambiguo.⁸¹

Una tale operazione non aveva però come scopo quello di sostituire al linguaggio comune imperfetto, un linguaggio perfetto che fosse capace di escludere *a priori* ogni possibile fraintendimento. Quanto a Wittgenstein interessava non era infatti di costruire un linguaggio ideale⁸², ma piuttosto di pervenire alla struttura logica del linguaggio, a ciò che fa sì che un linguaggio sia un linguaggio, per comprenderne il funzionamento. La «sostituzione d'un simbolismo chiaro all'attuale simbolismo impreciso» aveva allora lo scopo di mettere in luce la forma logica del linguaggio, quella forma che il linguaggio ha in comune con la realtà e sulla base della quale gli è possibile essere un'immagine vera o falsa di essa.⁸³ L'idea di Wittgenstein era infatti che mediante l'indagine logica dei fenomeni linguistici fosse possibile desumere quella logica del linguaggio, quella forma generale della proposizione alla quale era impossibile pervenire immediatamente.⁸⁴ Una volta portata alla luce una tale logica sarebbe stato facile chiarire quei fraintendimenti e quelle confusioni «delle quali la filosofia tutta è piena» e che nascono proprio dal fatto che «noi non comprendiamo la nostra logica del linguaggio».⁸⁵ La maggior parte delle domande e delle proposizioni della filosofia si basavano, a parere di Wittgenstein, sull'ambiguità con cui i termini venivano usati nel linguaggio comune, ambiguità che rendeva tali proposizioni né

⁸¹ AOFL p. 117

⁸² Che l'analisi del linguaggio non avesse lo scopo di costruire un linguaggio ideale, è cosa che Wittgenstein ripete in più luoghi: «Credo che abbiamo essenzialmente un solo linguaggio, il linguaggio comune. Non abbiamo bisogno di inventarne uno nuovo o di costruire una simbolica: il linguaggio quotidiano è già *il* linguaggio, a condizione che sia liberato dalle ambiguità che contiene» (WWK p. 34); «Che strano se la logica si occupasse di un linguaggio "ideale" e non del *nostro*! Cosa dovrebbe esprimere, infatti, quel linguaggio ideale? Di certo quello che ora esprimiamo nel nostro linguaggio ordinario; ma è questo linguaggio, allora, che la logica deve indagare. [...] L'analisi logica è l'analisi di qualcosa che abbiamo, non di qualcosa che non abbiamo. Sarà dunque l'analisi delle proposizioni *così come sono*. (Sarebbe strano se l'umanità avesse parlato fino a oggi senza mettere insieme neppure una proposizione corretta).» (OF p. 5; cfr. anche LB p. 40, BT p. 73) Contrariamente quindi a quanto viene affermato da Russell nella sua *Introduzione* al *Tractatus*, secondo la quale: «Wittgenstein si occupa delle condizioni d'un linguaggio logicamente perfetto». (T p. 4)

⁸³ Cfr. T 2.18

⁸⁴ Cfr. AOFL p. 117; T 4.002; RF 65

⁸⁵ T 3.324, 4.003

vere né false, ma bensì prive di senso. Era sulla base di questi presupposti che alla filosofia veniva assegnato quel particolare compito di delimitazione e di «critica del linguaggio» che la allontanava dalla filosofia tradizionale: essa doveva «delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile»⁸⁶ escludendo così quelle combinazioni di significato del tutto prive di senso che erano all'origine di molti grattacapi filosofici. La filosofia veniva ad essere così non una dottrina ma un'attività: l'attività di «chiarire e delimitare nettamente i pensieri» delimitando così al tempo stesso «il campo disputabile della scienza naturale».⁸⁷

3. *Dalla domanda sulla verità alla domanda sul senso*

Veniva in tal modo precisata la differenza sussistente tra scienza e filosofia. Mentre è proprio della scienza produrre proposizioni vere, tanto che «la totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali)», i risultati della filosofia non sarebbero stati proposizioni, ma bensì «il chiarificarsi di proposizioni»⁸⁸. Questo aveva naturalmente a che fare con quella che era la natura propria dell'indagine filosofica, i cui problemi non erano certo problemi della scienza naturale, ma inerivano piuttosto a «qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali».⁸⁹ I problemi della filosofia erano infatti da sempre o i più profondi, o i più sublimi, quelli che non riguardavano il mero esser così del mondo, il suo darsi accidentale, ma piuttosto il suo stesso esserci, ciò che fa sì che il mondo esista, ovvero la necessità che sta alla base del darsi accidentale del mondo.⁹⁰ Ciò che fin dagli albori aveva mosso gli uomini alla filosofia non era stata la meraviglia per il “come” del mondo, ma per la sua stessa esistenza, per il fatto che ci fosse qualcosa piuttosto che il nulla, la meraviglia dunque per l'esistenza di qualcosa che era e che non si poteva pensare essere altrimenti. Che la filosofia si interrogasse su questioni, le quali non avevano, né potevano avere di principio alcuna risposta, poiché non erano rivolte a stabilire se qualcosa fosse vero piuttosto che falso, ma si basavano piuttosto sulla constatazione di qualcosa che non potendo essere altrimenti, non era né vero né falso,

⁸⁶ T 4.114

⁸⁷ Cfr. T 4.112, 4.113

⁸⁸ T 4.11, 4.112

⁸⁹ Cfr. T 6.4312, 4.111

⁹⁰ «Non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è» (T 6.44)

faceva sì che i suoi problemi, i quali erano – lo ricordiamo – i più profondi, non fossero, agli occhi di Wittgenstein, propriamente dei problemi. Un problema è infatti un quesito che attende una soluzione, ma laddove non sussiste soluzione non sussiste a rigore neppure il problema. È questa la ragione che aveva portato Wittgenstein ad affermare che: «l'*enigma* non v'è. Se una domanda può porsi, *può* anche avere una risposta» e «d'una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda».⁹¹ Tale affermazione non aveva in alcun modo lo scopo di minimizzare i “problemi” della filosofia, ma era atta piuttosto a sottolineare ancora una volta il fatto che le questioni di cui si occupava la filosofia non erano in alcun modo le questioni della scienza; laddove infatti la scienza era rivolta al mondo, al contingente, a ciò che, potendo essere vero o falso, può essere o non essere, la filosofia indagava il senso del mondo, quel ciò che è e non può non essere, e su cui, dunque, a rigore, non si può parlare. Se le proposizioni sono in grado di rappresentare solo il sussistere ed il non sussistere di stati di cose, è chiaro che tutto ciò che non è un tale stato non possa essere espresso mediante il linguaggio;⁹² conseguentemente: una proposizione che non rappresentasse uno stato di cose possibile (ma esprimesse ad esempio una necessità logica), verrebbe ad essere non falsa, ma bensì insensata. Ciò significa che se molte proposizioni filosofiche erano *prive di senso*, poiché ponevano domande che non rispettavano la logica, ovvero la grammatica del linguaggio⁹³, la restante parte delle proposizioni filosofiche veniva ad essere *insensata*, poiché poneva domande su ciò su cui non si può domandare.

Se infatti la risposta ad una domanda deve fissare la realtà «sino al sì o al no»⁹⁴, le risposte e le domande della filosofia fanno piuttosto riferimento a quello sfondo «al di là del giustificato e dell'ingiustificato» che, stando «a fondamento di ogni chiedere e di ogni pensare», «non è né vero né falso» e si trova dunque “*prima* del sì e del no”, alla base di ogni possibile distinzione tra vero e falso.⁹⁵ È questo uno sfondo indubitabile, sul quale è insensato porre domande, «ché dubbio può sussistere solo ove sussista una domanda; domanda, solo ove sussista una risposta; risposta, solo ove qualcosa *possa essere detto*».⁹⁶

⁹¹ T 6.5

⁹² Cfr. T 4.1

⁹³ «(Esse sono come la domanda, se il bene sia più o meno identico del bello.)» (T 4.003)

⁹⁴ Cfr. T 4.023

⁹⁵ Cfr. UG 359, 415, 205

⁹⁶ T 6.51

Contrariamente a quanto affermato da Adorno dunque, se c'era una cosa che a Wittgenstein era perfettamente chiara era proprio il fatto che la filosofia si occupasse e si dovesse occupare di qualcosa di totalmente altro, rispetto a ciò che semplicemente accade e che può essere detto. Laddove la scienza si interrogava sul *mondo* ed era interessata alla *verità o falsità* delle proposizioni, la filosofia si interrogava sul *senso del mondo* ed il suo interesse era rivolto quindi alla *possibilità* della verità o falsità. Ma il senso, indagato dalla filosofia, era proprio ciò che, potendo essere mostrato, non poteva essere detto.⁹⁷

4. «L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi con i quali ogni senso può esprimersi»⁹⁸

Uno degli assunti fondamentali del *Tractatus* era, come noto, che la proposizione, pur potendo «rappresentare la realtà tutta», non fosse però in grado di «rappresentare ciò che, con la realtà, essa deve avere in comune per poterla rappresentare – la forma logica».⁹⁹ La proposizione, che in quanto immagine della realtà, rappresenta le proprietà e le relazioni *esterne* dei fatti, degli stati di cose, non può rappresentare le proprietà e le relazioni *interne* di tali fatti. È questo che viene enunciato da Wittgenstein attraverso la formula: «ciò, che nel linguaggio esprime sé, noi non lo possiamo esprimere mediante il linguaggio».¹⁰⁰ A detta del *Tractatus*, dunque, così come un volto possiede dei tratti che lo contraddistinguono da ogni altro volto, anche il linguaggio e la realtà possiedono dei tratti che è impensabile che essi non abbiano. Questi, che pure sono i tratti essenziali, necessari della realtà e del linguaggio, non possono essere però espressi *con* il linguaggio, perché questo presupporrebbe che noi ci potessimo porre «con la proposizione fuori dalla logica, ossia fuori del mondo»¹⁰¹; nondimeno tali tratti non sono destinati a rimanere inaccessibili o nascosti, poiché essi *esprimono sé linguisticamente nel linguaggio*: il

⁹⁷ «La proposizione *mostra* il suo senso. La proposizione *mostra* come le cose stanno, *se* essa è vera. E *dice che* le cose stanno così.» (T 4.022; cfr. anche T 4.1212)

⁹⁸ T 4.002

⁹⁹ Cfr. T 4.12

¹⁰⁰ T 4.121

¹⁰¹ Cfr. T 4.12

linguaggio li mostra, proprio come un volto esibisce quelli che sono i suoi tratti caratteristici.¹⁰²

Ebbene: è proprio a quanto nel linguaggio si mostra e non a ciò che con il linguaggio può essere detto, che si rivolge, secondo Wittgenstein, l'interesse della filosofia. Ma allora: laddove l'attività delimitativa della filosofia ha lo scopo di escludere le combinazioni di significato ambigue e prive di senso, onde prevenire confusioni e fraintendimenti, la sua attività chiarificatrice viene a svolgere il compito ben più fondamentale, di rappresentare chiaramente tutto ciò che è dicibile, per far sì che ciò che non è dicibile (ovvero ciò che realmente interessa alla filosofia) si mostri nel modo più chiaro possibile.¹⁰³ Per usare un'espressione del *Tractatus*, attraverso questa attività di chiarificazione, la filosofia viene a significare «l'indicibile rappresentando chiaramente il dicibile».¹⁰⁴ Wittgenstein è ben conscio del fatto che ogni tentativo di esprimersi in merito al senso ed al valore del mondo, in merito dunque a quelli che sono i temi cari alla filosofia, non potrebbe fare altro che ingenerare nonsensi, proprio per questo, non forza la filosofia a dire ciò che non potendo essere detto sarebbe insensato tentare di dire, ma le indica la via da seguire per far sì che quanto non si lascia dire/esprimere con il linguaggio si mostri, esprima sé nel linguaggio. Se il metodo filosofico inaugurato da Wittgenstein «consiste, essenzialmente, nel passaggio dalla domanda sulla *verità* a quella sul *senso*»¹⁰⁵, la risposta a questa domanda non consisterà nel *dire* il senso – proposito del tutto fallimentare e per l'appunto privo di senso – ma bensì nel *mostrarlo*.¹⁰⁶ Poiché “dire l'indicibile” è un'impresa di natura paradossale, la filosofia non si propone di dirlo, ma bensì di mostrarlo, anzi, una volta delimitato chiaramente l'ambito del dicibile, ciò che è indicibile si mostrerà da sé.

¹⁰² Cfr. T 3.34, 3.341, 4.122, 4.1221, 4.123, 4.124, 4.125; considerazioni interessanti su questo tema si possono trovare in McGinn 2009.

¹⁰³ Cfr. T 4.112

¹⁰⁴ T 4.114, T 4.115

¹⁰⁵ [traduzione modificata sulla base dell'originale: «Diese Methode ist im Wesentlichen der Übergang von der Frage nach der *Wahrheit* zur Frage nach dem *Sinn*»] (VB p. 17 [21])

¹⁰⁶ L'unico modo che avremmo per *dire* il senso di una proposizione starebbe nel ripetere la proposizione o nel formulare proposizioni che esprimono lo stesso senso, ma con ciò non avremmo in alcun modo *detto* il senso, ma lo avremmo semplicemente *mostrato*. (Vedi a questo proposito quanto Wittgenstein scrive in VB p. 32-33)

5. *Il metodo ascientifico della filosofia*

Nell'eterogeneità che sussiste tra la domanda che chiede la verità e la domanda che si interroga sul senso si mostra tutta la distanza che, stando a Wittgenstein, separa la filosofia dalla scienza. Come abbiamo visto, le domande della filosofia sono domande di natura qualitativamente diversa rispetto alle domande della scienza; esse, infatti, a differenza di quelle scientifiche, non possono essere messe a tacere da una qualsivoglia risposta, perché più che domande in attesa di risposta, più che problemi in attesa di soluzione, sono espressioni di meraviglia per qualcosa che non può essere altrimenti e su cui dunque non ha senso domandare. Le domande dei filosofi piuttosto che attendere risposta, esprimono una sensazione di disagio mentale; esse, afferma Wittgenstein, sono come le domande dei bambini che tramite i loro «Perché?» non richiedono tanto delle informazioni precise, ma esprimono piuttosto delle perplessità.¹⁰⁷ Ma allora, se le nuove scoperte della scienza non possono esercitare alcuna influenza su quelli che sono i problemi della filosofia, non stupisce affatto che, per Wittgenstein, la scienza non sia in alcun modo in grado di dare una soluzione a quelli che sono i nostri problemi vitali. Questa inadeguatezza della scienza è qualcosa che viene avvertito da ogni essere umano che si trovi ad interrogarsi seriamente sul senso e sulla problematicità della vita, da ogni essere umano, quindi, che si trovi in preda ad un'inquietudine filosofica e che aspiri a trovare la parola liberatrice.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cfr. WL 30-32, p. 40

¹⁰⁸ Sebbene l'inadeguatezza della scienza sia qualcosa che in linea di massima può essere intuita da chiunque, Wittgenstein ritiene però che, a conti fatti, siano ben pochi gli esseri umani capaci di una tale presa di coscienza: sono questi quei pochi «amici dispersi negli angoli del mondo», che costituiscono quella «piccola cerchia di persone» per la quale egli scrive e dalla quale si aspetta di poter essere compreso; i pochi amici che Wittgenstein sente appartenere alla sua patria – di contro alla moltitudine di uomini che gli sono invece stranieri – sono coloro che sono «amichevolemente disposti» verso lo spirito da lui condiviso, uno spirito che si contrappone alla cultura dominante ed a quella che ne è la parola d'ordine: la parola “progresso” (Cfr. VB pp. 27, 32; OF CXLIII). È proprio a questi pochi “compatrioti” che, come lui, non si lasciano trasportare dalla «grande corrente della civiltà europea e americana», che Wittgenstein si riferisce allorché, nel testo, usa il pronome “noi” e scrive: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati» (T 6.52).

Che la presa di coscienza dell'inadeguatezza della scienza sia un'esperienza accessibile a pochi viene affermato anche dallo stesso Adorno in quel paragrafo dell'*Introduzione alla Dialettica negativa* che ha per titolo: *Il privilegio dell'esperienza*. Qui si sostiene che l'esperienza filosofica non è alla portata di tutti, ma è piuttosto un privilegio concesso a pochi; non si tratta insomma di «una qualità naturale», ma di qualcosa di cui sono capaci solo coloro che non sono stati modellati del tutto dal mondo amministrato. Infatti: «sarebbe fittizio supporre che tutti possano capire o anche solo notare tutto», ma «è compito di coloro che hanno avuto nella loro costituzione spirituale l'immeritata fortuna di non adattarsi completamente alle norme vigenti [...] esprimere con slancio morale, per così dire in funzione di suppellettili, ciò che quei più per i quali lo dicono non riescono a vedere o si vietano di vedere per conformità alla realtà» (DN 39 [51]).

È importante sottolineare che, se il dare una risposta al “problema della vita” non è in potere della scienza, ciò non implica affatto che a questo problema non si possa trovare una soluzione, ma semplicemente che tale soluzione non è una soluzione scientifica. Su questo Wittgenstein non ha alcun dubbio: se vi è una risoluzione del problema della vita – e una tale risoluzione vi è – questa non è ottenibile per mezzo di un progresso della scienza¹⁰⁹, ma bensì mediante un cambiamento di prospettiva, o di atteggiamento, nei confronti della vita e di ciò che in essa costituisce un problema. Scrive infatti Wittgenstein:

difficoltà della filosofia: non la difficoltà intellettuale delle scienze, ma la difficoltà di cambiare atteggiamento. Si devono superare le resistenze della volontà.¹¹⁰

Certo, che la volontà sia centrale nella risoluzione dei problemi filosofici non è qualcosa che risulti immediatamente evidente. Lo «spirito della grande corrente della civiltà europea e americana», quella che nel *Tractatus*, Wittgenstein chiama la «moderna concezione del mondo», è talmente accecata dall’idea di progresso, da non accorgersi neppure che esiste un modo di guardare al mondo che non è il modo di guardarvi proprio della scienza;¹¹¹ l’abitudine di guardare al mondo con occhio scientifico, di descrivere gli eventi in termini di causa-effetto, l’eccessiva influenza accreditata a tutto ciò che accade, a quelli che sono i fatti del mondo, porta a misconoscere il ruolo di primo piano rivestito dalla volontà nelle questioni etiche e filosofiche. Se è vero infatti che la nostra volontà non influisce su quelli che sono i fatti del mondo, non è in grado di cambiare gli eventi, di far sì che essi rispondano alle ipotesi scientifiche anticipate, ad essa però Wittgenstein riconosce un ruolo di tutto rispetto nella risoluzione tanto dei nostri problemi vitali quanto delle difficoltà filosofiche.¹¹² A suo parere, infatti, le difficoltà filosofiche nascono dal contrasto che sussiste tra ciò che gli uomini vedono e ciò che invece *vogliono* vedere¹¹³; per questo il lavoro filosofico viene ad essere propriamente «un lavoro su se stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose. (E su che cosa si pretende da esse)».¹¹⁴

¹⁰⁹ «Le risposte che la filosofia dà alle nostre domande [...] devono essere indipendenti dalle scoperte sperimentali della scienza» (WL 30-32, p. 62).

¹¹⁰ F p. 3

¹¹¹ Cfr. OF p. CXLIII

¹¹² Cfr. OF p. 10; T 6.371, 6.372; VB p. 43, 45, 104

¹¹³ VB p. 45

¹¹⁴ VB p. 43

Wittgenstein è però consapevole del fatto che lavorare su se stessi, «pensare, o *tentar* di pensare, con vera onestà alla nostra vita e a quella degli altri» non è né semplice, né appassionante, ma anzi «spesso senz'altro disgustoso», poiché implica il riconoscimento di quelli che sono i propri limiti, e dunque un'implicita ammissione della propria incapacità.¹¹⁵ È questo che, se da un lato rende il lavoro filosofico così complicato, ne fa al tempo stesso qualcosa di «*estremamente importante*»; infatti: se è vero che il lavoro filosofico comporta necessariamente la demolizione dell'edificio del proprio orgoglio, cosa che «dà un lavoro tremendo», perché «niente è così difficile come non ingannare se stessi», è vero anche che tale ardua impresa è la preconditione per diventare persone decenti, per vivere in modo tale «che la vita cessi di essere problematica», e quindi, in sostanza, per vivere felicemente.¹¹⁶

Se la risoluzione delle difficoltà filosofiche si ottiene in virtù della scelta coraggiosa di essere ciò che si è, e dunque di descrivere ciò che si vede realmente – piuttosto che cercare in ciò che si guarda la conferma delle proprie aspettative – è chiaro che il metodo scientifico, che consiste proprio nell'anticipare modelli di descrizione del mondo ed ipotesi che si vogliono verificate dall'esperienza, non solo non è di alcun aiuto all'indagine filosofica, ma è per essa addirittura fuorviante: esso infatti pretende che tutto venga spiegato, che tutto ciò che accade sia filtrato e ricondotto al sistema scientifico di riferimento, laddove invece in filosofia tutto ciò che si dovrebbe fare sarebbe solo «*descrivere e dire: così è la vita umana*».¹¹⁷

6. *Il carattere atemporale delle osservazioni filosofiche*

Non solo allora il metodo corretto in filosofia non può essere il metodo adottato dalle scienze, ma, poiché l'interesse della filosofia è rivolto non a ciò che accade nel mondo, ma piuttosto a quell'immagine del mondo che sta a fondamento di tutto ciò che nel mondo accade, la parola “filosofia” assume una caratterizzazione del tutto particolare, in virtù della quale: «“filosofia” potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta o invenzione»¹¹⁸, *prima* «d'ogni esperienza che

¹¹⁵ Malcolm 1984, p. 59; cfr. VB p. 129, 113.

¹¹⁶ Cfr. VB p. 72, 58; Q 6.7.16, 8.7.16, 29.7.16, 30.7.16.

¹¹⁷ NF p. 19; cfr. T 6.372

¹¹⁸ RF 126

qualcosa è *così*»¹¹⁹, tutto ciò quindi, che è possibile *prima* di ogni considerazione scientifica. Occorre precisare che qui l'avverbio "*prima*" non è usato per indicare anteriorità nel tempo, ma piuttosto *atemporalità*: la filosofia si interroga precisamente su quella sfera del senso che concerne l'ambito del possibile, non l'ambito del contingente, e che è dunque *prima del tempo* nel modo fondamentale di essere *al tempo sottratta*.¹²⁰ Proprio perché è in questa sfera del senso che fa da substrato ad ogni possibile indagine e discorso scientifico¹²¹ che si decide la possibilità o meno dei discorsi della scienza, è alla filosofia, alla quale per l'appunto questa sfera compete, che spetta delimitare il campo disputabile della scienza naturale.¹²² Ciò significa non solo, che le interrogazioni della filosofia si sottraggono costitutivamente al gioco del vero e del falso che è il gioco proprio della scienza, ma anche che esse concernono proprio ciò che questo gioco rende possibile: quell'insieme di pratiche che vanno a costituire la logica o la grammatica del gioco del vero e del falso, stabilendo in tal modo il «*metodo* del nostro dubitare e del nostro ricercare»¹²³. Che lo «scopo della filosofia» sia «il rischiaramento logico dei pensieri»¹²⁴, equivale a dire quindi, per usare un'espressione cara a Wittgenstein, che il compito della filosofia è precisamente quello di rendere perspicua la logica/la grammatica del nostro linguaggio, essendo l'indagine della filosofia propriamente un'indagine logica/grammaticale. La particolarità dell'indagine filosofica si manifesta nel fatto che, diversamente dalle scienze, «la filosofia non è depositata in proposizioni, ma in un linguaggio»¹²⁵, il quale presuppone un accordo originario tra gli uomini che «non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita».¹²⁶ Ma allora non vi sono proposizioni filosofiche così come vi sono invece proposizioni scientifiche: le osservazioni filosofiche non possono essere considerazioni ipotetiche, verificabili o falsificabili dall'esperienza allo stesso modo in cui lo sono invece le

¹¹⁹ T 5.552

¹²⁰ In filosofia, annota Wittgenstein nella *Ricerche*: «è come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle '*possibilità*' dei fenomeni». Sulla questione del tempo e del senso della vita in Wittgenstein vedi Perissinotto 2002.

¹²¹ Cfr. UG 162

¹²² Cfr. T 4.113

¹²³ UG 151

¹²⁴ T 4.112

¹²⁵ F p. 61

¹²⁶ RF 241; «Le proposizioni vere descrivono la realtà. La grammatica è uno specchio della realtà. La grammatica ci mette in grado di esprimere proposizioni vere e false; e che faccia questo ci dice qualcosa sul mondo. Quello che può essere espresso dalla grammatica circa il mondo è, infatti, che ciò che esso è non può essere espresso in una proposizione. Poiché questa proposizione presupporrebbe la propria verità, cioè presupporrebbe la grammatica» (WL 30-32, p. 25).

proposizioni della scienza naturale e questo perché le osservazioni filosofiche descrivono proprio quello sfondo sul quale si decide della nostra interpretazione dell'esperienza e si determina tanto che cosa valga come controllo di una proposizione, quanto dove tale controllo debba avere un termine¹²⁷. Questo spiega anche quell'affermazione di Wittgenstein racchiusa nelle *Ricerche* secondo la quale: «se in filosofia si volessero proporre *tesi*, non sarebbe mai possibile metterle in discussione, perché tutti sarebbero d'accordo con esse»;¹²⁸ mentre una tesi è qualcosa che si enuncia e si discute per dimostrarne la validità contro chi gliela nega, una tesi filosofica, sarebbe una tesi del tutto particolare: su di essa tutti dovrebbero già convenire prima ancora di poterla negare, il che equivale a dire che nessuno sarebbe davvero in grado di negarla in modo ragionevole; ne consegue che sia la negazione, sia la stessa enunciazione di una tesi siffatta, verrebbero ad essere del tutto prive di senso, essendo privo di senso tanto il voler negare qualcosa su cui tutti convengono, quanto l'asserire qualcosa di cui non abbiamo ragione di dubitare. Una tesi può sempre essere negata ma, proprio perché la filosofia è sedimentata in un linguaggio, colui il quale intendesse negare una tesi filosofica intraprenderebbe il fallimentare tentativo di negare qualcosa che deve essere presupposto per poter essere negato: egli si troverebbe nell'aporetica situazione di dover negare col linguaggio lo stesso linguaggio. In filosofia dunque, diversamente che in ambito scientifico, non possono esservi "tesi", spiegazioni o deduzioni, e questo perché propriamente non vi è nulla da scoprire, nessun progresso da fare¹²⁹; l'unica vera scoperta che davvero si può compiere in filosofia è, scrive Wittgenstein: «quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa*»¹³⁰.

¹²⁷ Cfr. UG 109-110, 164

¹²⁸ RF 128

¹²⁹ Cfr. VB pp. 40-41

¹³⁰ RF 133

CAPITOLO TERZO

L'arte di esprimersi chiaramente

1. «La filosofia delimita il campo disputabile della scienza naturale»¹³¹

Come è emerso dal capitolo precedente, l'obiettivo del *Tractatus* non è quello positivistico di «liquidare la filosofia»¹³², ma piuttosto, quello di portare l'attenzione sulla distinzione che sussiste tra filosofia e scienza naturale. Ben lungi dal voler liquidare la filosofia, il *Tractatus* le conferisce piuttosto un ruolo di primo piano nel ridimensionare le pretese della scienza di avere sempre l'ultima parola sul mondo: alla filosofia spetta nientemeno che il compito di delimitare «il campo disputabile della scienza naturale»¹³³. La critica di Adorno dunque non è sostenibile poiché manca di vedere qualcosa di fondamentale, ovvero che quel limite che il libro traccia all'espressione dei pensieri non taglia fuori la filosofia, ma è piuttosto un limite tracciato dalla stessa filosofia. È questo quanto si evince dalle proposizioni 4.113-4.115 del *Tractatus*, dove si legge:

La filosofia delimita il campo disputabile della scienza naturale.

Essa deve delimitare il pensabile e, con ciò, l'impensabile.

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

Essa significherà l'indicibile rappresentando chiaramente il dicibile.¹³⁴

Mediante questa operazione di delimitazione, che la filosofia compie dall'interno del linguaggio scientifico stesso, essa riesce a dare significato a tutto quanto è

¹³¹ T 1.113

¹³² Cfr. IDPS 14 [285]

¹³³ T 4.113

¹³⁴ T 4.113-4.115

indicibile: è nel dire, infatti, che dicibile ed indicibile acquistano significato. Si chiarisce in tal modo il senso etico del *Tractatus*: indicando i limiti della scienza il libro mette in piena luce il senso ed il valore di tutto ciò che si sottrae al discorso scientifico sul mondo. Il *Tractatus* mostra che la scienza non sarà mai in grado di influenzare, determinare, conferire o privare di senso i fatti del mondo, per il semplice motivo che questo senso è qualcosa che sta fuori dall'ambito dei fatti e dunque dal campo di pertinenza della scienza.

Con il *Tractatus* Wittgenstein sgombra il campo da un possibile equivoco: quello di considerare la filosofia come scienza o come alternativa complementare alla scienza.

a) La filosofia non è una scienza perché, differentemente da quest'ultima non è una ricerca volta a compiere nuove scoperte. I suoi problemi sono sì grandi ed essenziali, ma non in senso scientifico¹³⁵, tanto è vero che la scienza non è in alcun modo in grado di risolverli:¹³⁶ la soluzione dei problemi filosofici non consiste infatti in quella che potremmo chiamare una scoperta scientifica, ma piuttosto in un modo di atteggiarsi di fronte al problema, in un modo di vivere il problema.¹³⁷ b) La filosofia non è neppure un'alternativa al discorso scientifico: l'idea che vi sia un linguaggio della filosofia, altro, rispetto a quello che usiamo quotidianamente, l'idea che la filosofia parli di cose che sono diverse rispetto ai fatti di cui parla la scienza, che la filosofia tratti di questioni metafisiche, laddove la scienza si occupa piuttosto di fisica, è un'idea che per Wittgenstein è all'origine di confusioni ed equivoci. Se l'attività della filosofia è volta a prevenire e guarire i fraintendimenti della logica del linguaggio, se la sua azione è rivolta principalmente ai fenomeni linguistici, è però importante sottolineare che la filosofia «non tratta del linguaggio – o del pensiero – nel senso in cui una scienza della natura tratta di un fenomeno naturale».¹³⁸ La filosofia in un senso molto generale non tratta di nulla; essa non produce proposizioni vere o false, o meglio, non produce proposizioni affatto: la sua attività consiste infatti nel chiarire la logica del linguaggio dall'interno del linguaggio medesimo. La modalità di questo suo intervento all'interno del linguaggio viene chiarita meglio nelle pagine delle *Ricerche*; qui Wittgenstein precisa ulteriormente in che senso la ricerca filosofica sia qualcosa di qualitativamente diverso rispetto alla ricerca scientifica e lo fa partendo proprio da

¹³⁵ Cfr. VB p. 33

¹³⁶ T 6.52

¹³⁷ Cfr. VB pp. 60-61

¹³⁸ RF 81

una critica al *Tractatus*. Il filosofo si rende conto che tra le pagine del suo primo libro serpeggia ancora l'idea che alla ricerca logica competa una particolare profondità, profondità tale da far sì che si possa pensare erroneamente alla logica come ad una sorta di scienza suprema a fondamento di tutte le altre. Scrive Wittgenstein:

Con queste riflessioni siamo arrivati al punto in cui si pone il problema: In che senso la logica è qualcosa di sublime?

Sembra, infatti, che ad essa competa una particolare profondità – un significato universale. Essa starebbe – così sembrava – a fondamento di tutte le scienze. Perché la ricerca logica indaga l'essenza di tutte le cose. Vuol vedere le cose nella loro ragion d'essere e non è tenuta ad affliggersi con i particolari di ciò che effettivamente accade. Non nasce da un interesse per i fatti naturali, né da un bisogno di cogliere nessi causali, bensì dallo sforzo di comprendere il fondamento, o l'essenza, di tutto ciò che è empirico. Ma non nel senso che per far ciò dobbiamo andare alla ricerca di nuovi fatti: essenziale alla nostra ricerca è piuttosto il fatto che con essa non vogliamo apprendere nulla di *nuovo*. Vogliamo *comprendere* qualcosa che sta già davanti ai nostri occhi. Perché proprio *questo* ci sembra, in qualche senso, di non comprendere.¹³⁹

È vero che la logica cerca di comprendere la funzione e la struttura del linguaggio e quindi in un certo senso il fondamento o l'essenza del linguaggio, ma questa essenza non è qualcosa di nascosto che si tratta di scoprire e di portare alla luce, ma è piuttosto qualcosa di già aperto alla vista che diventa *perspicuo* una volta rimesso in ordine.¹⁴⁰ Diversamente da quella scientifica, la ricerca logica non va a caccia di nulla di nuovo, ma è piuttosto volta a chiarire ciò che già c'è; essa si indirizza alle forme di espressione nel tentativo di prevenire quei fraintendimenti che spesso riguardano l'uso delle parole. Per chiarire questo punto, Wittgenstein cita quel passo delle *Confessioni* in cui Agostino si domanda: «Che cos'è dunque il tempo? Quando nessuno me lo chiede lo so; quando voglio spiegarlo a qualcuno che me lo chiede, non lo so». «Questo» afferma Wittgenstein, «non si potrebbe dire di una questione di scienza naturale (per esempio, di una questione circa il peso specifico dell'idrogeno). Ciò che si sa quando nessuno ce lo chiede, ma non si sa più quando dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che si deve *richiamare alla mente*. (E si tratta evidentemente di qualcosa che, per una ragione qualsiasi, è difficile richiamare alla mente)»¹⁴¹. Noi tutti quotidianamente proferiamo enunciati inerenti alla nozione del tempo, ci domandiamo ad esempio: “quanto tempo è passato dall'ultima volta che ci siamo

¹³⁹ RF 89

¹⁴⁰ Cfr. RF 92

¹⁴¹ RF 89

visti?”, “quanto manca alla fine della partita?”, oppure produciamo affermazioni del tipo: “sei in ritardo!”, “stranamente questo treno è in perfetto orario”, “ai miei tempi le cose andavano ben diversamente!”, etc. e tutto questo senza porci minimamente il problema di definire che cosa sia effettivamente il tempo; semplicemente facciamo uso di questa nozione. Ebbene, l’attività della filosofia consiste proprio nel portare l’attenzione sull’uso che facciamo delle parole all’interno dei differenti contesti; «è come», scrive Wittgenstein, «se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle “*possibilità*” dei fenomeni. Richiamiamo alla mente, cioè, il *tipo di enunciati* che facciamo intorno ai fenomeni. Pertanto anche Agostino richiama alla memoria diversi enunciati che si fanno intorno alla durata degli eventi, al loro passato, presente o futuro. (Non sono, naturalmente, enunciati *filosofici* intorno al tempo, al passato, al presente, al futuro.)». ¹⁴² Gli enunciati ai quali si rivolge la filosofia non sono, ribadisce qui Wittgenstein, enunciati *filosofici*; diversamente dalla scienza, la filosofia non produce linguaggio ¹⁴³, ma, in quanto domanda sul senso, si impernia sui differenti fenomeni linguistici allo scopo di chiarirne la logica. È in questo senso che l’azione della filosofia è interna al linguaggio, ed è questo che intende Wittgenstein allorché nel *Tractatus* scrive che «il risultato della filosofia sono non “proposizioni filosofiche”, ma il chiarificarsi di proposizioni.» ¹⁴⁴ Anche la chiarezza a cui aspira la filosofia si differenzia dalla chiarezza ricercata nelle scienze; diversamente da quest’ultima infatti, essa è fine a se stessa, non è volta a gettare le fondamenta di qualcosa di più complesso, ma consiste piuttosto nel guardare sempre alla stessa cosa da angolature ogni volta diverse, per comprendere la cosa nella sua molteplicità. Come appunta Wittgenstein in un’annotazione del 1930, uomo di scienza e filosofo procedono in modi diversi: mentre il primo «costruisce prendendo in mano una pietra dopo l’altra, l’altro afferra sempre la stessa pietra»; diversamente che all’uomo di scienza dunque, al filosofo non interessa innalzare edifici, ma piuttosto «vedere in trasparenza [...] le fondamenta degli edifici possibili» ¹⁴⁵: è questo un modo di cogliere l’essenza della cosa, ma quell’essenza che non è qualcosa di nascosto che si celerebbe nel cuore della

¹⁴² RF 90

¹⁴³ «Non c’è neanche bisogno che in filosofia vengano impiegate parole nuove, ma ci bastano le vecchie, solite parole del linguaggio» (F p. 45; cfr. BT p. 419)

¹⁴⁴ T 4.112

¹⁴⁵ Cfr. VB pp. 27-28

cosa, ma piuttosto, un che di aperto alla vista che si tratta solo di osservare e descrivere. Perciò, conclude Wittgenstein nelle *Ricerche*:

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. [...] E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio.¹⁴⁶

«Il linguaggio», scriverà Wittgenstein altrove, «ha pronte per tutti le stesse trappole»:¹⁴⁷ esse risiedono da un lato, nel fatto che spesso nel nostro modo di esprimerci, ci lasciamo trasportare dalle analogie che intravediamo tra le parole e finiamo per usare parole diverse allo stesso modo; dall'altro, nel fatto che alcune parole, come ad esempio “esperienza”, “mondo”, “linguaggio”, “verità”, ci sembrano dotate di una particolare profondità che ci induce a porci interrogativi filosofici che non hanno risposta, poiché nascono semplicemente dal fatto che non comprendiamo la logica del nostro linguaggio.

2. *La profondità filosofica*

Per Wittgenstein la profondità che pertiene alla filosofia è qualcosa di diverso rispetto a quella che le è stata attribuita nei secoli. Si è sempre pensato che i problemi della filosofia fossero i più profondi poiché riguardavano quanto si celava nel profondo delle cose, e che allora per risolvere i problemi della filosofia fosse necessario trovare qualcosa, un'essenza o un fondamento, capace di spiegare una volta per tutte il funzionamento della realtà. A parere di Wittgenstein, però, questo modo di intendere la profondità si basa sull'illusione che a certi termini del nostro linguaggio sia associato un qualche significato metafisico che ci fa credere che essi si riferiscano a qualcosa di più di ciò a cui si riferiscono nel linguaggio quotidiano. La

¹⁴⁶ RF 109

¹⁴⁷ F p. 55; cfr. BT p. 422

filosofia, così come la intende Wittgenstein, ha allora il compito di criticare questa presunta profondità delle questioni filosofiche e di smascherarne l'illusorietà. Poiché il filosofo ritiene che siano le nostre forme d'espressione «a impedirci, in un modo o nell'altro, di vedere che si tratta delle solite cose, e a mandarci a caccia di chimere»,¹⁴⁸ la filosofia diviene propriamente, nelle sue pagine, «una lotta contro il fascino, contro l'incantesimo che le forme d'espressione esercitano su noi»;¹⁴⁹ ma per lui, «affermare che la filosofia riguarda i problemi dell'espressione non significa minimizzare quei problemi».¹⁵⁰ Se da un lato Wittgenstein afferma che i problemi più profondi della filosofia non sono propriamente problemi¹⁵¹, poiché nascono dall'illusione che a certe parole sia associata una particolare profondità che in realtà non gli compete affatto, dall'altro lato egli non nega però che tali «problemi che nascono a causa di un fraintendimento delle nostre forme linguistiche» abbiano «il carattere della *profondità*». Si tratta infatti di «inquietudini profonde» «radicate così profondamente in noi come le forme del nostro linguaggio; e il loro significato è tanto grande quanto l'importanza del nostro linguaggio»¹⁵². L'idea di Wittgenstein è che gli uomini siano «profondamente irretiti nelle confusioni filosofiche», e che possano esserne liberati solo una volta che si sia riuscito cogliere le difficoltà *nel profondo*.

Cogliere la difficoltà *nel profondo*, questo è il problema. Colta in superficie, infatti, rimane appunto una difficoltà. Dev'essere estirpata alle radici; e ciò vuol dire che si deve cominciare a pensare a queste cose in modo nuovo. È un mutamento decisivo, come ad esempio il passaggio dal modo di pensare dell'alchimia a quello della chimica. – È il nuovo modo di pensare che è così difficile da fissare.

Una volta fissato il nuovo modo di pensare, i vecchi problemi spariscono; e diventa perfino difficile afferrarli di nuovo. Perché quei problemi risiedono nella maniera di esprimersi; e, se ne indossiamo una nuova, si gettano i vecchi problemi insieme col vecchio vestito.¹⁵³

Come emerge dal passo citato, cogliere la difficoltà nel profondo non significa per Wittgenstein andare alla ricerca di un fondamento ultimo del reale o di essenze nascoste, ma equivale piuttosto a pensare alle stesse cose in modo nuovo: se i problemi in cui la filosofia rimane invischiata sono problemi che hanno origine nella

¹⁴⁸ RF 94

¹⁴⁹ LB p. 40

¹⁵⁰ WL30-32 p. 16

¹⁵¹ «Né meraviglia che i problemi più profondi propriamente *non* siano problemi» (T 4.003)

¹⁵² RF 111

¹⁵³ VB p. 97

nostra maniera di esprimerci, è chiaro che la risoluzione dei problemi filosofici consisterà nel «dare forma ad un'espressione in modo tale che certe inquietudini /problemi/ spariscano»¹⁵⁴; nel mettere ordine all'interno del linguaggio, in modo tale da prevenire il sorgere di dubbi e di questioni che nascono unicamente dalla nostra cecità nei confronti di ciò che in realtà sta sotto gli occhi di tutti e che proprio per questo ci è difficile mettere a fuoco.

Proprio per questo modo nuovo di intendere la profondità filosofica, a parere di Adorno, «l'opera di Ludwig Wittgenstein, che a ben vedere è stata pensata come mordace polemica contro la profondità, può essere nondimeno considerata un'opera profonda».¹⁵⁵ Wittgenstein ha visto che la profondità di un pensiero non consiste nell'andare alla ricerca di qualcosa che si celerebbe sotto alla superficie, in uno sprofondarsi del soggetto all'interno dell'oggetto per carpirne una presunta essenza, o in uno sprofondarsi del soggetto in se medesimo a caccia di una supposta concretezza che non è poi altro se non la maschera di una vuota astrazione. Egli ha intuito che qualsiasi fondamento o principio primo che il pensiero trova al fondo delle sue indagini non è altro che la reificazione di un'esigenza; ma soprattutto Wittgenstein ha compreso quello che per Adorno è un punto fondamentale, ovvero che in filosofia il criterio della profondità non può mai consistere in un risultato, perché:

Questo procedimento, per cui si parte da ciò che può essere solo il punto di arrivo del pensiero, per cui il risultato è dunque trasformato preliminarmente nel criterio del pensiero, blocca, propriamente, il pensiero stesso; poiché in questo modo esso viene determinato a partire dal suo terminus ad quem, dal suo possibile risultato, e viene così privato proprio e precisamente di quella profondità che necessariamente raggiunge se si propone solo di essere pensiero coerente.¹⁵⁶

«Profondo» allora «non è ciò che si richiama a una pretesa profondità, ai fondamenti originari, all'essenzialità, e se possibile ne deriva le proprie pretese, ma

¹⁵⁴ F p. 47; cfr. BT p. 420.

¹⁵⁵ TF p. 126 [Bd. I, p. 133]. In realtà, afferma Adorno, è stato Nietzsche il primo a mettere in crisi il concetto di profondità in senso tradizionale e a scoprire quella che si potrebbe chiamare «la profondità della superficie»¹⁵⁵: da un lato egli ha smascherato la tentazione della profondità, quella che spinge gli uomini a non accontentarsi della facciata e ad andare sempre alla ricerca di qualcosa che si celi dietro di essa, mentre dall'altro lato ha mostrato come molte categorie che generalmente vengono attribuite alla superficie, siano in realtà molto più profonde di quelle che generalmente si spacciano come tali. (Cfr. TF 129-130 [Bd. 136-137])

¹⁵⁶ TF 132 [Bd. I, p. 139]

profondo è solo ciò che è pensato con intransigenza, senza riserve né compromessi»¹⁵⁷. La profondità è insita nel rapporto che la filosofia intrattiene con il suo oggetto, ma «non è invece a sua volta un oggetto, una cosa da raggiungersi»;¹⁵⁸ essa sta nell'insistenza con cui il pensiero si rapporta alla realtà «senza però ipostatizzare e presupporre qualcosa che risiederebbe all'interno della cosa, oppure, viceversa, nel soggetto stesso»¹⁵⁹. L'insistenza del pensiero richiesta alla filosofia è quella che Wittgenstein così sintetizza in un'annotazione del 1948: «dove gli altri proseguono, là io mi fermo».¹⁶⁰ Pensare in modo profondo, non significa allora scavare col pensiero in profondità al di sotto di quanto appare, al di sotto del mondo fenomenico, ma piuttosto fermarsi a guardare sempre le stesse cose ogni volta da prospettive differenti. È la natura della ricerca filosofica, per Wittgenstein, a richiedere un tale modo di procedere: essa «ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni», ad avvicinare gli stessi punti «sempre di nuovo, da direzioni differenti» e a schizzarne sempre nuove immagini.¹⁶¹ Il movimento richiesto al pensiero filosofico non è orientato né verso il basso, né verso l'alto: non è il lavoro di scavo che potrebbe compiere una talpa, cieca nei confronti di tutto quanto sta in superficie, e neppure il lavoro di costruzione messo in atto dall'uomo di scienza, il quale cerca di salire sempre più in alto; «dove debbo tendere davvero», scrive Wittgenstein, «là devo in realtà già essere».¹⁶²

3. *Filosofia e linguaggio*

Se la profondità della filosofia sta nell'insistere sempre sullo stesso punto, nel prendere di mira ogni volta il medesimo bersaglio,¹⁶³ si vede bene come l'esposizione linguistica le sia in un certo qual modo essenziale. Su questo punto Adorno è pienamente concorde con Wittgenstein: il pensiero filosofico è un pensiero che insiste sulla cosa con una costanza che «non è né un muoversi solerte, né un ostinarsi

¹⁵⁷ TF pp. 130-131 [Bd. I, p. 137]

¹⁵⁸ TF p. 135 [Bd. I, p. 142]

¹⁵⁹ TF p. 132 [Bd. I, p. 139]

¹⁶⁰ VB p. 126

¹⁶¹ RF p. 3

¹⁶² Cfr. VB p. 28

¹⁶³ Cfr. UG 387

caparbio, bensì lo sguardo prolungato e non violentemente tirannico sull'oggetto»¹⁶⁴; questa costanza, con cui il pensiero si rivolge alla cosa da conoscere trova la sua oggettivazione proprio nella capacità espressiva del linguaggio. La filosofia, scrive Adorno, «non consiste nella restituzione di uno stato di cose, bensì in un processo»¹⁶⁵ il quale include tanto il conoscente quanto il conosciuto; questa sua caratteristica fa sì che in essa il linguaggio acquisti una dignità molto maggiore, rispetto a quella che gli è conferita dalle scienze naturali; nella filosofia infatti il linguaggio non si riduce ad un mero sistema di segni indifferente alla cosa da conoscere, ma è bensì il medio attraverso il quale soggetto ed oggetto trovano espressione.

Dato che il pensiero filosofico si realizza sempre e solo nell'elemento del linguaggio e che l'oggetto della filosofia non è mai scindibile dalla sua formulazione linguistica, Adorno ritiene, proprio come Wittgenstein, che i problemi della filosofia siano problemi essenzialmente legati al linguaggio. Le varie formulazioni con cui Adorno si esprime su questo argomento spiccano per il loro tono marcatamente wittgensteiniano. Oltre a riconoscere che «alla filosofia il suo linguaggio è essenziale»¹⁶⁶ e che «se la filosofia è un pensiero che riflette su se stesso deve necessariamente riflettere sul proprio elemento e strumento», ovvero, «sul linguaggio»¹⁶⁷, Adorno non manca di pronunciare frasi che non sarebbe strano trovare piuttosto tra le pagine del filosofo viennese, come: «i problemi della filosofia sono in larga misura problemi di linguaggio»¹⁶⁸; oppure: «il linguaggio si accumula come una massa densa e ci pone una quantità di difficoltà»¹⁶⁹.

Per Adorno il linguaggio della filosofia si differenzia tanto dal linguaggio determinato delle scienze particolari, quanto dal linguaggio quotidiano, infatti, nonostante abbia forti affinità con quest'ultimo per il comune riferimento al tutto¹⁷⁰, il linguaggio della filosofia finisce per differenziarsene, non riuscendo a sottrarsi completamente al processo di specializzazione. Se da un lato la filosofia, proprio in virtù della sua relazione al tutto, è l'esatto opposto di una specializzazione, d'altro lato

¹⁶⁴ PC 13 [14]

¹⁶⁵ ICDF 45 [25]

¹⁶⁶ TF 3 [Bd. I, 7]

¹⁶⁷ TF 210 [Bd. II, 7]

¹⁶⁸ TF 3 [Bd. I, 7]

¹⁶⁹ ICDF 47 [27]

¹⁷⁰ Il riferimento del pensiero filosofico al tutto viene messo in evidenza anche da Wittgenstein; così si esprime infatti, al fine di distinguere il proprio movimento di pensiero – che è poi quello del filosofo – dal movimento che caratterizza il pensiero dell'uomo di scienza: «ogni frase che scrivo intende già il tutto, e dunque di continuo la stessa cosa. Non sono altro, per così dire, che vedute di un unico oggetto osservato sotto angoli diversi» (VB p. 28).

però essa storicamente «si specializza nei confronti dell'uso linguistico generale». Venendo fissate a significati particolari, le sue parole «escono dal linguaggio comune» e «diventano parole straniere, anche se filologicamente non lo sono affatto»¹⁷¹. In tal modo, il linguaggio filosofico si cristallizza «in una terminologia particolare, che porta infine [...] alla reificazione di questo linguaggio, e cioè veramente alla filosofia come una sorta di gergo»¹⁷². «La terminologia filosofica», non manca di commentare Adorno, «da un certo punto di vista è simile al gergo di una banda di malfattori; nel senso che un certo linguaggio serve ad assicurare ai membri di una determinata scuola il privilegio di impossessarsi della verità, poiché essi soltanto parlano tale linguaggio, mentre gli altri ne restano esclusi»¹⁷³. A cristallizzarsi nei termini non sono però solo le parole con cui il pensiero filosofico trova espressione, ma anche e soprattutto i problemi con i quali di volta in volta si è confrontata la storia della filosofia. L'idea di Adorno, infatti, è che ogni termine filosofico sia propriamente «la cicatrice di un problema irrisolto».¹⁷⁴ Il filosofo francofortese ci invita ad osservare che nella storia della filosofia, gli stessi termini ricompaiono a distanza di tempo in pensieri molto diversi tra loro pur mutando di volta in volta significato; a suo parere, un termine che ricompare continuamente, che pure assume significati diversi, è indice di qualcosa di cui i filosofi non sono ancora riusciti a venire a capo: mentre l'invarianza dei termini esprimerebbe l'identità dei problemi tramandati, il cambiamento dei significati starebbe ad indicare i differenti modi in cui sono stati storicamente affrontati quei problemi.¹⁷⁵

4. *Filosofia e chiarezza*

Poiché le terminologie filosofiche non sono altro che monumenti di problemi irrisolti,¹⁷⁶ che sono poi da capo problemi di linguaggio, la questione della formulazione diventa per la filosofia una questione cruciale. Per Adorno, «le questioni filosofiche, nelle quali si tratta di esprimere un che di "ultimativo", dove sono in gioco

¹⁷¹ TF 43 [Bd. I, 48]

¹⁷² TF 44 [Bd. I, 49]

¹⁷³ TF 44 [Bd. I, 49]

¹⁷⁴ TF 213 [Bd. II, 10-11]

¹⁷⁵ Cfr. TF 215 [Bd. II, 12]

¹⁷⁶ Cfr. TF 216 [Bd. II, 13]

le espressioni ultime, sono sempre propriamente questioni di formulazione. Esse non possono essere separate dal medium del linguaggio»; dato che in filosofia «l'oggetto non si fa mai presentare indipendentemente dal linguaggio», «la filosofia fallisce quando non si giunge alla più rigorosa relazione con l'espressione».¹⁷⁷ Se il compito della filosofia consiste nel portare ad espressione nel modo più fedele possibile quello che ne costituisce l'oggetto, tale compito non viene però adempiuto producendo giudizi chiari. La chiarezza infatti, per Adorno, non può mai essere lo scopo della filosofia, neppure nel caso in cui si tratti di pervenire alla chiarezza ultima¹⁷⁸; il pensiero che così debba essere può nascere solo sulla base del fraintendimento del rapporto che la filosofia ha da intrattenere con la scienza. È importante che la filosofia non prenda a modello la scienza, perché il suo interesse e le sue finalità sono diverse da quelle che muovono la ricerca scientifica. Diversamente da quanto avviene nelle scienze positive, la filosofia non richiede la neutralizzazione del soggetto: essa infatti non si riduce ad un mero accertamento di fatti; al tempo stesso però neppure si risolve nella pura trasparenza del soggetto a se stesso. Poiché l'oggetto della filosofia coinvolge al tempo stesso il soggetto, tale oggetto si differenzia da quello di cui si occupa la scienza: la filosofia non ha mai a che fare con oggetti statici e definiti; essa è pensiero in movimento che deve portare ad espressione quel movimento in cui lei stessa consiste. La ricerca della chiarezza dunque, non può assurgere a scopo della filosofia perché il concetto di chiarezza presuppone proprio quella staticità tra soggetto e oggetto che inevitabilmente fa sì che la filosofia manchi il suo obiettivo. Per Adorno:

Si può pretendere chiarezza solo in quanto si è stabilito che le cose sono scovre da ogni dinamica che le sottrarrebbe allo sguardo che tien fermo in modo univoco il fenomeno. Il *desideratum* della chiarezza diventa doppiamente problematico non appena il pensiero conseguente scopre che ciò su cui esso filosofa non passa davanti allo sguardo come su un veicolo, ma si muove in se stesso [...] Correlativamente a questa visuale si forma l'altra che anche il soggetto non giri come una macchina

¹⁷⁷ Cfr. ICDF 46 [26]

¹⁷⁸ L'oggetto esplicito della polemica è la definizione di filosofia proposta da Hans Cornelius (1863-1947), professore universitario di Adorno con il quale questi si era addottorato nel 1924. Tale definizione «si basava sul concetto della scienza come sforzo di raggiungere la chiarezza, e allora la filosofia era intesa, nei confronti delle scienze particolari [...] come sforzo di raggiungere l'ultima chiarezza» (TF 199 [Bd. I, 209]) A parere di Adorno, se è da tener fermo il momento della filosofia come «arte dell'esprimersi chiaramente», il compito della filosofia non può essere però quello di «produrre giudizi chiari. Essa adempie alla propria destinazione solo quando produce qualcosa inerente alla cosa stessa» (ICDF 42 [24]); cfr. a questo proposito anche le considerazioni che Adorno elabora in ICDF nelle pagine successive, pp. 42-48 [24-28]).

fotografica su un supporto, ma grazie alla sua relazione con l'oggetto in sé mosso anch'esso si muove – il che è proprio una delle tesi centrali della *Fenomenologia* hegeliana. Di fronte a questa la semplice richiesta della chiarezza e distinzione diventa un'anticaglia.¹⁷⁹

Pensare che la filosofia debba produrre giudizi chiari, significa per Adorno promuovere l'identità di soggetto e oggetto a scopo della filosofia; infatti: «la “chiarezza” può essere pretesa come alcunché di definitivo per la filosofia solo se il pensiero e il pensato risultano identici, se il pensato si risolve definitivamente mediante l'analisi del pensiero».¹⁸⁰ Il concetto di chiarezza quindi presuppone, agli occhi di Adorno, l'idea di una conciliazione forzata ed astratta: un'armonia tra soggetto e oggetto che non è altro che un appianamento delle contraddizioni. «Le controversie all'interno della filosofia» però, «non possono essere appianate nel modo netto e definitivo in cui siamo abituati [...] a pensare che possano esser risolte le controversie delle scienze positive» e «questo carattere di inappianabilità» è «connesso con l'oggetto della filosofia, che ha il suo vero campo proprio e soltanto nei problemi che rifiutano una soluzione univoca in senso scientifico».¹⁸¹

Se l'analisi del concetto di chiarezza compiuta da Adorno sembra tracciare un solco invalicabile tra la sua posizione e quella di Wittgenstein, ad un esame più approfondito essa si rivela piuttosto come un ulteriore elemento di contatto con quella; ad un primo esame troviamo due posizioni contrapposte: da un lato quella di Adorno, il quale nega che la filosofia debba essere ricerca della chiarezza, e dall'altro Wittgenstein, il quale ci dice invece che la sua filosofia ha come finalità nientemeno che il raggiungimento della chiarezza completa (*vollkommene Klarheit*);¹⁸² se però guardiamo le cose più da vicino ci accorgiamo che quanto Wittgenstein intende, allorché stabilisce quello che Adorno chiama il «celebre postulato della chiarezza»¹⁸³, non è poi diverso da quello che ha in mente Adorno allorché invece rifiuta di definire la filosofia come ricerca della chiarezza ultima. Come Adorno, Wittgenstein ritiene che il filosofo non debba andare alla ricerca né della chiarezza a cui aspirano le scienze,

¹⁷⁹ TSH 145 [334]; l'idea di Adorno è che il concetto di chiarezza continui a guidare la prassi della conoscenza anche dopo che Hegel, ne ha messo in luce la problematicità. La coscienza reificata infatti continua a trattare gli oggetti come se fossero degli in sé che si tratta solo di fotografare: essa «congela gli oggetti a *in sé*, affinché diventino, come un *per-altro*, disponibili per la scienza e la prassi» (TSH 146 [335]); da qui l'importanza per la filosofia di ripensare il concetto di chiarezza.

¹⁸⁰ ICDF 57 [33]

¹⁸¹ TF 273 [Bd. II, 73]

¹⁸² Cfr. RF 133

¹⁸³ IDPS 65 [336]

né tantomeno della chiarezza ultima: il pensiero che così debba essere infatti, nasce proprio da quell'equivoco che il *Tractatus* si era proposto di scansare: quello di considerare la filosofia come scienza o peggio ancora come scienza suprema; Wittgenstein sa bene, proprio come Adorno, che «la trasformazione della filosofia in scienza, e foss'anche [...] in scienza prima e fondante le scienze singole oppure suprema e coronante [...] scalza insieme anche il concetto stesso della filosofia».¹⁸⁴ La chiarezza a cui aspira il filosofo dunque «è certo una chiarezza *completa*. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire *completamente*».¹⁸⁵ I problemi filosofici hanno origine dalla mancanza di chiarezza che caratterizza la grammatica del linguaggio; già nel *Tractatus* Wittgenstein afferma che la filosofia ha precisamente il compito di «chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti sarebbero torbidi e indistinti»:¹⁸⁶ questa chiarezza non viene però ottenuta né andando a caccia di «nuovi profondi //inauditi// chiarimenti (*Aufschlüsse*)»,¹⁸⁷ né rendendo trasparente alla coscienza il non chiaro determinandolo in un in sé astratto, quanto piuttosto enunciando o scrivendo il medesimo pensiero «in forme espressive molto diverse».¹⁸⁸ La risoluzione dei problemi filosofici sta dunque nel riformulare gli elementi che costituiscono il problema, in modo tale che sia il problema stesso a sparire. «I problemi filosofici», scrive Wittgenstein, «possono essere paragonati alle serrature delle casseforti che vengono aperte componendo una certa parola o un certo numero, di modo che nessuna forza può aprire la porta prima che sia stata trovata proprio quella parola; e una volta che è stata trovata, ogni bambino la può aprire».¹⁸⁹ La chiarezza completa a cui aspira la filosofia è dunque quella in cui i problemi vengono dissolti «come una zolletta di zucchero nell'acqua»¹⁹⁰.

5. *L'attualità della filosofia*

La concezione che abbiamo visto essere propria di Wittgenstein va nella stessa direzione di quella indicata da Adorno ne *L'attualità della filosofia*: in questo scritto

¹⁸⁴ MTC 81 [48-49]

¹⁸⁵ RF 133

¹⁸⁶ T 4.112

¹⁸⁷ F p. 43; BT p. 419

¹⁸⁸ F p. 37; BT p. 417

¹⁸⁹ F p. 35; BT p. 416

¹⁹⁰ F p. 49; BT p. 420

del 1931, Adorno si domanda se la filosofia possa ancora considerarsi attuale dopo che, in seguito al crollo dei sistemi idealistici, è venuta meno per lei la speranza di riuscire ad «afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero»;¹⁹¹ la sua risposta è che essa può ancora essere attuale solo se ripensa a fondo quello che è il suo obiettivo, il quale non può più consistere nell'edificare un sistema, ma deve piuttosto assumere i caratteri dell'interpretazione della realtà. Il presupposto da cui parte Adorno è il medesimo che muove le riflessioni del *Tractatus*, ovvero l'idea che la realtà sia priva di senso: venuta meno la possibilità di cercare il senso interno della realtà, l'attività della filosofia non può più consistere nell'offrire un senso positivo, nel «giustificare e spiegare la realtà come se fosse “dotata di senso”»¹⁹²; il suo compito è piuttosto quello di rintracciare quegli elementi isolati della realtà che in sé sono privi di senso accostandoli in modo tale da formare immagini e figure sensate capaci di gettare luce su di essi. Per adempiere al suo compito la filosofia non deve svincolarsi dalla scienza. L'idea di Adorno è che la filosofia, pur essendo qualcosa d'altro rispetto alla scienza¹⁹³, debba intrattenere però con essa uno stretto rapporto, poiché è solo sperimentando l'attrito che ne deriva, che le sue riflessioni riescono a mantenere la concretezza necessaria senza degenerare in una visione del mondo (*Weltanschauung*) priva di qualsivoglia valore.¹⁹⁴ È dalle domande della scienza allora che la filosofia deve ricevere il materiale da interpretare, perché è proprio in esse che si annidano quei problemi filosofici irrisolvibili che vanno dissolti tramite l'interpretazione. Adorno ritiene che l'azione della filosofia debba essere analoga a quella della risoluzione degli enigmi, dove la risoluzione non avviene introducendo nuovi elementi, ma ricomponendo quelli già noti così che svanisca d'un lampo la configurazione enigmatica; allo stesso modo la filosofia deve «assumere gli elementi che riceve dalle scienze e [...] trasferirli in ordini di ricerca (*Versuchsanordnungen*) modificabili fino a quando essi non vengano a trovarsi in quella figura che sola diviene leggibile come risposta mentre, allo stesso tempo, scompare la domanda».¹⁹⁵

¹⁹¹ ADF p. 37

¹⁹² ADF p. 48

¹⁹³ Per Adorno: «la filosofia non è solo la riflessione, l'autoriflessione del soggetto pensante, ma è sempre anche la riflessione della scienza; non è dunque né una pura scienza di base, come si è voluto far credere nel XIX secolo, né una scienza suprema, un supremo sistema di proposizioni a cui fa capo la scienza, e infine non si riduce neanche a critica della scienza. È invece una terza cosa, è appunto ciò che consiste nella riflessione della scienza, con la quale deve essere incessantemente nel più stretto contatto, e a cui tuttavia non si può abbandonare del tutto» (TF 84-85 [Bd. I, 90])

¹⁹⁴ Cfr. TF 86 [Bd. I, 92]

¹⁹⁵ ADF p. 49

6. *Filosofia come «arte dell'esprimersi chiaramente»*

Se anche la filosofia non può essere definita come ricerca della chiarezza, perché la chiarezza ci dice qualcosa solo sul modo in cui l'oggetto viene percepito dalla coscienza, ma non ci dice ancora nulla su quello che è poi il contenuto dell'oggetto medesimo,¹⁹⁶ Adorno ritiene che essa possa però essere adeguatamente intesa come «arte dell'esprimersi chiaramente».¹⁹⁷ All'interno del concetto di chiarezza vi è dunque un momento che va salvato e salvaguardato, ovvero:

l'obbligo che l'espressione colga esattamente la cosa espressa, anche quando questa contrasta per suo conto alla veduta corrente di un qualcosa da esporre chiaramente. Anche in questo la filosofia incappa in un paradosso: dire chiaramente il non-chiaro, non circoscritto, recalcitrante alla cosificazione; così che i momenti che si sottraggono allo sguardo fissante, o non sono accessibili, vengano egualmente indicati con la massima distinguibilità. Non è questa un'esigenza meramente formale, ma proprio una parte del contenuto al quale mira la ricerca filosofica.¹⁹⁸

La filosofia ha l'obbligo di esprimere adeguatamente l'inteso, anche quando esso si presenta come qualcosa di poco chiaro; essa non deve però farlo mettendolo a fuoco e fissandolo una volta per tutte in un'immagine – seppure nitida –, ma portandone ad espressione i vari momenti, di modo tale che siano questi a gettare luce gli uni sugli altri. «Il comandamento della chiarezza esige, invano, dal linguaggio – senza interruzione, ora e qui, immediatamente – qualcosa che esso, nella immediatezza delle sue parole e delle sue proposizioni, non può assolutamente fornire; perché lo può unicamente fare, e in modo anche abbastanza frammentario, nella configurazione che esse assumono»;¹⁹⁹ è importante allora che la filosofia rinunci a voler esprimere in maniera immediata quanto non si lascia dire immediatamente e che faccia piuttosto della richiesta di chiarezza un compito che anche se non può essere mai assolto una volta per tutte va però eseguito di volta in volta nell'esposizione. A parere di Adorno, nella filosofia: «si tratterebbe davvero sia di ultima chiarezza che di maggiore oscurità, e l'acrobazia di sviluppare l'identità di questi due desiderata fra loro vistosamente contraddittori in ultima analisi non sarebbe affatto una cattiva

¹⁹⁶ Cfr. TF 201 [Bd. I, 210]

¹⁹⁷ ICDF 45 [25]

¹⁹⁸ TSH 146-147 [335]

¹⁹⁹ TSH 153 [340]

definizione della filosofia»²⁰⁰. Onde riuscire nell'impresa di tenere assieme entrambi i momenti della chiarezza e dell'oscurità, la filosofia deve perciò «dire contemporaneamente anche ciò che non può dire, tentare di chiarire i limiti immanenti della chiarezza. È meglio che essa chiarisca espressamente che non può non deludere l'aspettativa di un'espressione che adegui in ogni istante, in ogni concetto e in ogni proposizione, l'intenzionato; piuttosto che, intimorita dal successo delle singole scienze, prendere a prestito una norma al cui confronto deve poi fare bancarotta».²⁰¹ L'oggetto della filosofia non è mai una datità in sé definita e conclusa di cui si può disporre a piacimento, esso è piuttosto quell'inesprimibile che si sottrae costitutivamente a quell'esigenza di chiarezza che vale invece come norma presso le scienze; proprio per questo il pensiero che tenta di tematizzarlo direttamente rendendolo esplicito e compatto «lo stravolge fino a trasformarlo in ciò che meno desidera, nell'assurdo di un oggetto assolutamente astratto»²⁰².

²⁰⁰ TF 202-203 [Bd. I, 213]

²⁰¹ TSH 146-147 [335-336]

²⁰² DN 101 [116]

CAPITOLO QUARTO

Il bisogno di dire

1. *Verità come momento espressivo*

Dietro al problema della chiarezza si cela per Adorno nientemeno che il problema della verità. Il concetto di chiarezza e quello di verità sono infatti strettamente intrecciati, perché se da un lato l'oggetto si sottrae all'esigenza di chiarezza, d'altro lato però Adorno ritiene che si lasci esprimere chiaramente solo ciò che è vero.²⁰³ Diviene dunque importante comprendere quale sia propriamente la verità di cui la filosofia va da sempre in cerca.

Per Adorno, la filosofia è pensiero in senso enfatico, ovvero un pensiero che, a differenza di quello delle scienze naturali, «non è già stato manipolato secondo le esigenze di qualche disciplina o finalità»; esso non è «uno specchio rivolto all'esterno e che rifletta una qualche realtà, ma, assai più, il tentativo di dare un valore oggettivo stringente all'esperienza».²⁰⁴ È chiaro quindi che quando Adorno utilizza il termine "verità" in rapporto alla filosofia sta dando ad esso una connotazione ben diversa rispetto a quella che le viene conferita dalla scienza.²⁰⁵ Diversamente da quest'ultima, la filosofia non pretende di possedere la verità «come si possiede un oggetto stabile e definito»²⁰⁶, perché la sua è la ricerca di qualcosa che non avrà mai la certezza di

²⁰³ «Mentre la richiesta di chiarezza s'impiglia nel linguaggio, poiché il linguaggio delle parole non consente propriamente chiarezza [...] linguisticamente la chiarezza è ugualmente in dipendenza dalla posizione del pensiero rispetto all'oggettività; in quanto si lascia dire come chiaro, senza residui, solo ciò che è vero. La piena trasparenza dell'espressione dipende non solo dal rapporto fra questa e lo stato di cose rappresentato, ma anche dalla validità del giudizio. Se questo è infondato o conclude falsamente, si preclude la possibilità della formulazione adeguata; finché questa non possiede la cosa al completo, rimane vaga rispetto a quella. Il linguaggio stesso, che è un indice del vero, è indice del falso. [Sprache selbst, kein Index des Wahren, ist doch einer des Falschen]» (TSH 151 [339])

²⁰⁴ TF 78-79 [Bd. I, 83-84]

²⁰⁵ TF 79 [Bd. I, 84]

²⁰⁶ Cfr. TF 77 [Bd. I, 82]

possedere del tutto; «tuttavia la filosofia non rinuncia alla verità, piuttosto illumina i limiti di quella scientifica».²⁰⁷ Adorno sottolinea l'importanza di distinguere la domanda sulla verità propria del filosofo da quella propria dell'uomo di scienza; egli sa che la verità di cui si pasce la scienza, non è in alcun modo in grado di soddisfare il filosofo, perché «la forma dell'organizzazione immanente alla scienza che la filosofia assorbe, impedisce il conseguimento della meta che sta dinanzi agli occhi della filosofia».²⁰⁸ Qualcosa è vero, per la scienza, se e solo se può anche essere falso; la verità scientifica è quindi limitata perché legata alla contingenza degli stati di cose ed alla mutevolezza degli eventi; inoltre le indagini scientifiche non nascono dall'amore per la verità, ma piuttosto dal desiderio di controllare e manipolare tutto ciò che accade. Quanto la scienza cerca nella verità, non è altro che una garanzia del suo dominio sulla realtà, così, nell'atto del conoscere, «non si indugia presso il suo oggetto per renderlo accessibile. Anzi in sostanza essa non lo prende affatto di mira ma lo riduce a pura e semplice funzione dello schema del quale sovranamente lo riveste; più essa si atteggiava a oggettiva, a purificata da ogni illusione e ogni aggiunta dell'osservatore, e più diviene soggettiva nella totalità del procedimento»²⁰⁹. Diversamente, la filosofia insiste sul suo oggetto, perché quanto le interessa non è sentirsi garantita, ma piuttosto conoscere davvero la cosa alla quale si rivolge; proprio a questo scopo si trattiene presso di lei, le presta le sue parole affinché anch'essa abbia una voce e possa finalmente esprimersi; dato che la sua fedeltà alla cosa è mantenuta grazie alla capacità espressiva del linguaggio, la filosofia è strettamente connessa con quell'esigenza della coscienza umana che sia Adorno che Wittgenstein riconoscono come un «bisogno di dire».²¹⁰ Così, scrive Adorno,

se partiamo dal presupposto che la coscienza si è scissa nella mimeticità o capacità espressiva da un lato, quale viene in genere aggiudicata all'arte secondo la teoria ufficiale, e nella concettualità filosofica dall'altra, allora si potrebbe dire che la filosofia [...] è propriamente il tentativo di salvare o riprodurre con i mezzi del concetto quel momento dell'espressione, quel momento mimetico che in verità è connesso con l'amore nel modo più profondo. Forse il filosofo non cerca la verità nel senso usuale, come qualcosa di oggettivo, ma cerca piuttosto di esprimere la propria esperienza con i mezzi del concetto; forse cerca di creare un'oggettivazione mediante l'espressione nel

²⁰⁷ DN 100 [115]

²⁰⁸ MTC 83 [51]

²⁰⁹ MTC 83 [51]

²¹⁰ Cfr. LC 18 [19]; TF 78 [Bd. I, 83]

linguaggio del concetto. In questo modo anche il concetto filosofico della verità verrebbe certo a distinguersi in modo assai rigoroso.²¹¹

Come Wittgenstein, Adorno sa che la domanda sulla verità è la domanda propria non del filosofo, ma dell'uomo di scienza; sa pure che «il concetto della filosofia non coincide affatto o non coincide senz'altro con il concetto della verità» e che dunque se la filosofia cerca una verità, questa non può in alcun modo conformarsi «con il concetto della verità nel suo uso prefilosofico o extrafilosofico».²¹² La verità ricercata dalla filosofia non può consistere per Adorno né in verità di ragione né in verità di fatto; nulla di quanto la filosofia dice, infatti, «si piega ai criteri tangibili di quanto accade; nessuna delle sue proposizioni sul concettuale si piega a quelli del rapporto logico di cose, come nessuna di quelle sul fattuale a quelli della ricerca empirica»;²¹³ «Se la filosofia cerca una verità, questa non consiste primariamente nell'adeguazione di proposizioni o giudizi o pensieri a stati di fatto dati e precostituiti, ma si tratta assai di più del momento espressivo».²¹⁴ Per Adorno, la filosofia vuole essere espressione ed oggettivazione di quelle esperienze originarie che ciascuno fa intorno al mondo. Proprio per questa ragione, essa «coinvolge il soggetto in modo ben diverso di quanto accade nelle scienze particolari, oggettivate e oggettivanti»: ²¹⁵ la verità che essa cerca «non è ciò che avanza dopo l'allontanamento di tutto il soggettivo, non è un concetto residuale»²¹⁶, ma bensì qualcosa a cui la partecipazione attiva del soggetto è essenziale.²¹⁷ È questa una verità oggettiva «dove il momento della soggettività appare come momento di mediazione, ma non come ciò che costituisce lo stesso contenuto filosofico».²¹⁸ Proprio perché la filosofia vuole rendere conto di quelle esperienze originarie in cui la coscienza soggettiva «incontra ciò che non è coscienza, e si sforza di venirne a capo»,²¹⁹ il suo contenuto, ovvero, la sua verità, non è «l'estratto, ciò che resta alla fine»²²⁰, ma è piuttosto processo, «costellazione in divenire»,²²¹ e dunque mai qualcosa che la filosofia possa prendere e mettere in

²¹¹ TF 76 [Bd. I, 81]

²¹² TF 77 [Bd. I, 82]

²¹³ DN 100 [115]

²¹⁴ TF 78 [Bd. I, 83]

²¹⁵ TF 77 [Bd. I, 82]

²¹⁶ ICDF 41 [24]

²¹⁷ DI 262 [261]

²¹⁸ TF 201-202 [Bd. I, 211-212]

²¹⁹ TF 202 [Bd. I, 212]

²²⁰ TF 356 [Bd. 2, 159]

²²¹ PC 15 [16]

tasca.²²² Se è evidente da un lato che, con il concetto filosofico della verità, Adorno intenda qualcosa di assai diverso dal concetto di verità di cui fanno uso le scienze naturali – le quali, lo ricordiamo, sono volte principalmente non all’espressione, ma alla manipolazione – risulta anche piuttosto chiaro come tale accezione del termine “verità” sia usata per descrivere un ambito che somiglia molto a quello che Wittgenstein nel *Tractatus* tratteggia come proprio del senso;²²³ è questo l’ambito di ciò che ha valore ed ha valore perché riguarda il singolo, la sua esperienza particolare, quella sorta di ricchezza che costituisce propriamente la sua vita e che dunque non si lascia trattare come cosa tra cose, fatto tra fatti.²²⁴ Sia Wittgenstein che Adorno sono allora concordi nel ritenere che la filosofia debba guardare alle cose con uno sguardo diverso da quello scientifico; è questo uno sguardo che, a differenza del primo, che nel tentativo di cogliere l’essenza delle cose non fa altro che imprimere su di esse quell’essenza falsa che risponde alle proprie esigenze di controllo, lascia essere tutto così com’è. La via d’accesso ad una tale prospettiva altra, a quell’atteggiamento che Adorno chiama “mimetico”, si ottiene mediante quel passaggio dalla *spiegazione* alla *descrizione*, di cui Wittgenstein nelle *Ricerche* ha sottolineato la necessità²²⁵.

2. Filosofia e sistema

La filosofia non deve ricondurre ad un sistema prefabbricato di categorie tutto ciò che le si trova dinnanzi, ma deve piuttosto mantenersi aperta nei confronti di quanto le si presenta nell’esperienza. Ciò implica per Adorno, l’abbandono di quella pretesa

²²² «La filosofia è veramente e nel senso più rigoroso la forma della coscienza che non tiene affatto e in nessun modo in pugno la verità. E solo chi si persuade di questo, chi è profondamente convinto del fatto che proprio ciò di cui si tratta, le conoscenze, sono appunto le conoscenze che non stanno scritte nere su bianco e si possono portare tranquillamente a casa, solo chi ha capito questo dovrebbe occuparsi di filosofia» (TF 107 [Bd. I, 112]).

²²³ Se da un lato è stato lo stesso Adorno ad escludere che la filosofia coincida con il «problema del senso» nella sua accezione tradizionale, è anche vero però che con tale affermazione egli non intendeva in alcun modo negare la capacità della filosofia di dare senso alla realtà, ma semplicemente frenare l’illusione che la realtà celi in sé un senso che sarebbe compito della filosofia scoprire. È importante ovviamente tenere a mente il modo in cui la filosofia sviluppa questa sua facoltà: non si tratta infatti di conferire alla realtà un senso positivo che metta a tacere tutto ciò che lo contraddice, quanto piuttosto di far emergere il senso della realtà dalle sempre nuove configurazioni che i suoi elementi – di per sé isolati e privi di senso – acquistano per mezzo dell’esposizione linguistica. (Cfr. ADF pp. 48-49)

²²⁴ Cfr. TF 173 [Bd. I, 181]

²²⁵ Cfr. RF 109

di sistematicità che aveva caratterizzato i sistemi idealistici.²²⁶ Come sistemi chiusi, essi pretendevano di catturare l'infinito attraverso un sistema finito di categorie scontrandosi inevitabilmente con quell'antinomia tra totalità e infinità che aveva l'esito di rendere finita la stessa filosofia.²²⁷

Se si vuole che il sistema sia effettivamente chiuso, che non tolleri niente al di là del suo circolo magico, allora in quanto infinità positiva diventa finito, statico, per quanto lo si concepisca dinamicamente. Che si sostenga da sé, cosa che Hegel vantava del proprio, lo fa morire. I sistemi chiusi, detto volgarmente, sono *fertig*, rovinati.²²⁸

Nella loro furia di racchiudere in sé la totalità del reale, i sistemi finivano inevitabilmente per violentare quell'oggettività alla quale si riferivano; essi infatti, potevano raccogliere il molteplice al di sotto delle proprie categorie solo al costo di espellerne tutte le determinazioni qualitative: la molteplicità veniva integrata all'interno del sistema a patto di essere stata prima disintegrata dalla razionalità. Proprio per questo loro carattere dispotico e repressivo, i sistemi erano già di per sé condannati alla non verità: essi infatti non aprivano le porte all'oggetto, ma vi proiettavano sopra l'ombra di un pensiero che avvolgeva l'oggetto fino a strozzarlo.²²⁹

Il sistema, forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterno, assolutizza il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublima il contenuto nel pensiero: è idealistico ancor prima di ogni argomentazione a favore dell'idealismo.²³⁰

I sistemi presentavano come un in sé qualcosa che in verità era stato posto dalla ragione; una ragione paradossale, che quanto più si avvicinava al reale per comprenderlo, tanto più inevitabilmente se ne allontanava; essa infatti, per affermarsi come sistema, non conosceva altro modo che quello di fagocitare il reale dopo averlo assoggettato al principio di identità, costringendolo dunque in un impianto in cui esso non poteva più riconoscersi. L'ordine imposto dal sistema era il prodotto di quella

²²⁶ Cfr. DN 20-28 [39];

²²⁷ Cfr. DN 26-28 [36-39]; VND 114-128

²²⁸ DN 26-27 [37-38]

²²⁹ Nella *Terminologia filosofica*, Adorno, con quell'attenzione che gli è tipica verso il mondo dell'infanzia, non manca di istituire un insolito paragone tra i sistemi e la «regina di Biancaneve, che non può assolutamente sopportare l'idea che al di là delle montagne, presso i sette nani, ci sia una fanciulla che è più bella di lei – anche se è solo una povera ragazza». Per Adorno la favola di Biancaneve contiene in nuce la preistoria del pensiero sistematico e totalitario. (TF 458 [Bd. II, 264])

²³⁰ DN 24 [35]

medesima ragione malata da cui avrebbe poi preso origine il pensiero formale, quel pensiero che nel tentativo di conoscere il contenuto si stacca da esso e riconducendolo a grandezze astratte finisce immancabilmente per perderlo. Se il sistema idealistico proietta sulle cose un'unità e un'univocità che a queste non appartengono – perché sono solo il frutto dell'azione repressiva del pensiero – esso ha però il pregio, rispetto alle procedure proprie della scienza, di ricordare legittimamente quell'«affinità reciproca degli oggetti che il bisogno scientifico di ordine considera tabù, per poi far posto al surrogato dei suoi schemi»;²³¹ Adorno è infatti dell'idea che «la comunicazione degli oggetti» presupposta dalla forma del sistema, sia «la traccia della determinatezza degli oggetti in sé»; l'oggetto non è «l'atomo conformato dalla logica classificante», ma piuttosto elemento in relazione ad altri elementi. Che la filosofia debba rinunciare alla pretesa di sistematicità, non implica allora che essa debba rinunciare a descrivere i suoi oggetti all'interno del loro sistema di riferimento; questo è anzi proprio ciò che essa deve fare: non più imporre un sistema a cui ricondurre i suoi oggetti, ma piuttosto comprendere gli oggetti all'interno del sistema di relazioni che gli è proprio.

Comprendere una cosa stessa, non semplicemente inserirla o riportarla al sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua relazione immanente con altri. Un siffatto antisoggettivismo si agita sotto l'involucro frusciante dell'idealismo assoluto nell'inclinazione a schiudere le cose da trattare, ricorrendo a come sono divenute. La concezione del sistema ricorda, in figura capovolta, la coerenza del non identico, violata proprio dalla sistematicità deduttiva.²³²

La filosofia ha il compito di portare ad espressione l'intima connessione e la forte interdipendenza degli oggetti tra loro. Per farlo non deve né erigere sistemi, né «essere esaustiva secondo l'uso scientifico», riducendo «i fenomeni a un minimo di proposizioni»;²³³ essa deve piuttosto aprirsi a ciò che le si presenta nell'esperienza rapportandosi ai fenomeni «disarmata»²³⁴. L'esaustività non si addice alla filosofia perché la completezza a cui essa aspira non è, né può essere di tipo *quantitativo*;²³⁵ il primo ad averlo intuito, per Adorno, è stato Kant²³⁶; a parere del filosofo

²³¹ DN 25 [36]

²³² DN 25 [36]

²³³ DN 14 [24]

²³⁴ DN 20 [31]

²³⁵ Cfr. VND 113

²³⁶ Cfr. Kant 1787

francofortese, nella dottrina kantiana del blocco e nella teoria dell'inconoscibilità della cosa in sé, è già possibile riconoscere un confuso presentimento²³⁷ del fatto che le scienze della natura non sono in grado di dirci l'ultima parola sulla natura medesima. Kant avrebbe presentito che quanto più noi ci avviciniamo alla natura nel tentativo di catturarla tramite le nostre reti categoriali, tanto più essa finisce per sfuggirci e per divenirci estranea; tra le pagine della *Critica* si celerebbe quindi il duplice riconoscimento che: a) quanto noi catturiamo tramite le nostre categorie non è in realtà quanto noi pensiamo di aver catturato; b) la nostra conoscenza è già preformata da quel bisogno di dominare la natura che fa sì che si conosca solo quanto si può dominare. Sebbene Kant ha insistito, proprio come i positivisti, tanto sulla finitezza della conoscenza, quanto sul rifiuto della metafisica, la sua posizione è, per Adorno, del tutto diversa da quella del Positivismo: la dottrina del blocco, infatti, esprime ancora quel lutto della conoscenza che il Positivismo ha invece rimosso del tutto: quel sentimento di perdita che colpisce inevitabilmente il soggetto nel momento in cui esso si accorge che quanto più si avvicina all'oggetto per farlo suo, tanto più questo gli si rivela estraneo sfuggendogli inesorabilmente. Rispetto al Positivismo, Kant si rifiuta di portare il pensiero alle sue estreme conseguenze: se da un lato afferma l'inconoscibilità del noumeno, non per questo lo bandisce a favore del fenomeno; questa incoerenza del suo atteggiamento, che può suggerire l'impressione che si abbia a che fare con un pensatore titubante ed indeciso, è piuttosto il suo punto di forza: essa infatti evita che venga instaurata quell'assoluta identità tra mondo e pensiero che segnerà poi il fallimento dei sistemi idealistici e la non verità del Positivismo. A Kant, Adorno riconosce precisamente quanto invece nega a Wittgenstein: di aver quanto meno tentato di esprimere l'inesprimibile; Kant ha cercato di tenere fermo il progetto della filosofia di comprendere il tutto, mostrando che l'unico modo che rimane al pensiero per riuscire nella sua impresa è quello di comprendere che il tutto in definitiva non può essere compreso. Il valore della filosofia di Kant sarebbe quindi racchiuso, per Adorno, proprio nelle fratture e nelle antinomie immanenti al suo pensiero; un pensiero che giustamente avrebbe rifiutato l'esaustività come criterio di verità.²³⁸

²³⁷ Questo confuso presentimento è per Adorno qualcosa come un'«esperienza metafisica» (metaphysische Erfahrung) che Kant avrebbe fatto senza esserne peraltro consapevole. (Cfr. KKRv 266)

²³⁸ Per tutte le osservazioni contenute in questo paragrafo vedi KKRv 258-273.

3. *Filosofia ed esperienza*

Alla pretesa di sistematicità imperante nella filosofia, Adorno contrappone l'esigenza di un pensiero aperto che lungi dal ricondurre la molteplicità al di sotto di un numero finito di categorie, si consegna piuttosto ad essa priva di garanzie e riserve. È questo il progetto di una filosofia che sia rivolta realmente alle cose e non sempre e solo alla loro astrazione nel concetto; una filosofia che, sottrattasi alla tentazione di tessere da sé ogni contenuto, si immerga effettivamente nei fenomeni lasciandoli parlare. Per Adorno, solo una tale trasformazione qualitativa, può fare assumere davvero alla filosofia quel carattere di infinitezza che le rimane altrimenti necessariamente precluso.

Il contenuto filosofico si può afferrare solo là dove la filosofia non lo impone. È da abbandonare l'illusione che essa possa imprigionare l'essenza dentro la finitezza delle sue determinazioni. [...] La filosofia tradizionale crede di possedere il suo oggetto come infinito e diventa così, come filosofia, finita e conclusa. Una filosofia trasformata dovrebbe cassare quella pretesa, non convincere più sé e altri che essa disponga dell'infinito. Ma potrebbe diventare invece, debolmente intesa, anch'essa infinita nella misura in cui rifiuta di fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili. Il suo contenuto potrebbe averlo nella molteplicità di oggetti non conformata da schema alcuno, che le s'impongono o che essa cerca; a essi potrebbe abbandonarsi veramente, se non li usasse come specchio in cui vedere ancora una volta se stessa, scambiando il suo riflesso con la concrezione. Essa non sarebbe altro che l'esperienza piena, integrale nel *medium* della riflessione concettuale.²³⁹

Il progetto di Adorno è quello di una filosofia come «esperienza spirituale»: una filosofia che rivolgendosi realmente all'esperienza, per descriverla ed interpretarla, venga a fare tutt'uno con essa; quanto la filosofia deve descrivere non ha nulla a che spartire con il comune concetto di esperienza, perché la nozione di dato sensibile, che per quest'ultimo è canonica, qui non ha invece alcun peso; si ha a che fare, piuttosto, con un'esperienza già mediata spiritualmente, in cui lo spirito – sceverato dalle sue componenti idealistiche – non si limita a registrare dei semplici fatti, ma supera l'immediatezza dell'esperienza sensibile nel mentre che riflette su di essa. Tanto Adorno quanto Wittgenstein sono concordi nell'affermare che la filosofia non deve essere descrizione di fatti, ma deve piuttosto tentare di descrivere quelle esperienze originarie che ciascuno fa del mondo che sono qualcosa di più di un semplice dato

²³⁹ DN 14-15 [25-25]

d'esperienza. Nella sua *Conferenza sull'etica*, Wittgenstein, per illustrare cosa egli intenda per valore etico, richiama l'attenzione su tre differenti esperienze che a suo parere presentano la medesima caratteristica di «possedere, in un certo senso, un valore intrinseco, assoluto»²⁴⁰ tale, da far sì che esse siano valide comunque stiano le cose: a) l'esperienza di meraviglia per l'esistenza del mondo, ovvero «l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo»; b) l'esperienza di sentirsi assolutamente al sicuro; c) l'esperienza di sentirsi colpevoli.²⁴¹ È chiaro, egli afferma, che qui non abbiamo in alcun modo a che fare con asserzioni di fatti, di esperienze nel senso scientifico del termine, ma piuttosto, con espressioni che la scienza si limiterebbe a rifiutare come insensate. A parere di Wittgenstein, però, queste espressioni non sono insensate perché non si è ancora trovata la loro espressione corretta, ma piuttosto perché la loro mancanza di senso è «la loro essenza peculiare»; esse infatti sono insensate solo agli occhi della scienza e semplicemente perché «il modo scientifico di guardare un fatto non è il modo di guardarlo come un miracolo».²⁴² Queste formulazioni non sono altro che un tentativo di dare espressione a quanto la scienza, con tutte le sue teorie e spiegazioni, non è in alcun modo in grado di esprimere, e dunque un modo di esprimere quell'inesprimibile che rimane tale solo finché non viene abbandonata la pretesa di far aderire la filosofia ai canoni ed ai metodi della scienza e ci si ostina ad usare quest'ultima come norma esclusiva di descrizione del mondo.²⁴³ Il balbettio, a cui, a detta di entrambi gli autori si riduce il tentativo della filosofia di esprimere l'inesprimibile, lungi dall'essere l'indice della sua impossibilità, è semmai la forma attraverso la quale esso riesce a trovare propriamente espressione.²⁴⁴

Poiché una ragione sana è una ragione in cui i due momenti della quantità e della qualità si compenetrano e si integrano l'un l'altro, come «esperienza spirituale» la filosofia deve essere in grado di rendere conto di quel momento qualitativo della ragione che le procedure scientifiche, con la loro tendenza alla quantificazione, sopprimono inesorabilmente.

²⁴⁰ LC p. 16

²⁴¹ LC pp. 12-17

²⁴² LC p. 17

²⁴³ Cfr. LC p. 18

²⁴⁴ Se Adorno scrive che tutta la filosofia, come tentativo di dire ciò che dire non si può, è propriamente solo un infinito balbettio (cfr. KKR 271), Wittgenstein d'altro canto riconosce questa caratteristica alla sua stessa produzione; scrive infatti: «quel che voglio esprimere lo esprimo sempre e solo "a metà"! Anzi, neppure tanto, forse riesco a esprimerne solo la decima parte. Questo vorrà pur dire qualcosa. Il mio scrivere è spesso solo un "balbettare"». (VB 47)

Abbandonarsi all'oggetto equivale a rendere giustizia ai suoi momenti qualitativi. L'oggettivazione scientifica, seguendo la tendenza alla quantificazione di tutta la scienza a partire da Decartes, tende a escludere le qualità, a trasformarle in proprietà misurabili. La stessa razionalità viene sempre più assimilata *more matematico* alla capacità di quantificare. Sebbene ciò tenga esattamente conto del primato della trionfante scienza della natura, non è riposto nel concetto di *ratio* in sé. Non in ultimo essa è abbagliata, perché si chiude ai momenti qualitativi, a loro volta razionalmente pensabili. La *ratio* non è soltanto *synagoge*, ascisa dai fenomeni dispersi al loro concetto di genere. Altrettanto essa esige la facoltà di differenziare. Senza di essa la funzione sintetica del pensiero, l'unificazione astrattiva, non sarebbe possibile: mettere insieme l'uguale significa necessariamente separarlo dal diseguale. Ma questo è il qualitativo; il pensiero che non lo pensa è già castrato e in disaccordo con sé.²⁴⁵

Un pensiero che renda conto delle qualità non può fare a meno, per Adorno, di quel momento irrazionale o mimetico che è essenziale alla ragione tanto quanto il suo momento razionale.²⁴⁶ Il momento mimetico, per mezzo del quale la coscienza si rende simile all'altro da sé al fine di conoscerlo, è momento integrale della verità. Grazie alla mimesi, il pensiero riesce a sostituire all'*identificazione della cosa* operata dal concetto, quell'*identificazione con la cosa* che sola permetterà ad esso di dischiuderla e farla parlare.

²⁴⁵ DN 40-41 [53]

²⁴⁶ Sul concetto di "mimesi" in Adorno vedi: TE 72-77 [86-90]; DI 18, 195-201 [27, 188-196] DN 16, 42-44 [54-57]; VND 129-143; TSH 74 [285].

PARTE SECONDA

La cura del linguaggio

Il filosofo tratta una questione; come una malattia (RF 255)

CAPITOLO PRIMO

Wittgenstein e la grammatica

1. «Nel mio libro ho proceduto ancora in modo dogmatico»

Come già abbiamo visto, nelle *Ricerche* Wittgenstein si oppone recisamente a quell'idea, da lui bollata come "metafisica", secondo la quale all'indagine logico/grammaticale che caratterizza la ricerca filosofica competerebbe una particolare profondità; secondo questa idea la logica deterrebbe un significato universale e starebbe, per così dire, a fondamento di tutte le scienze: essa, infatti, indagherebbe l'essenza di tutte le cose, laddove la scienza naturale si limiterebbe invece a studiare ciò che effettivamente accade.²⁴⁷ Certo, l'idea che vi sia una essenza del linguaggio, e che il compito del filosofo consista precisamente nel riportare alla luce questa essenza nascosta, è il pensiero che, in un certo senso fa da sfondo a tutta la prima opera di Wittgenstein²⁴⁸, ed è noto che il bersaglio polemico di gran parte delle annotazioni contenute nelle *Ricerche* sia in primis proprio l'autore del *Tractatus*; ciò che impegna Wittgenstein a partire dal 1929 – data che segna ad un tempo il suo ritorno a Cambridge ed alla filosofia – è proprio una revisione ed una critica costante dei pensieri contenuti nel *Tractatus*. L'autore delle *Ricerche* è convinto che l'idea che aveva guidato le riflessioni del *Tractatus* sia la *superstizione* da cui ora ci si deve liberare: la superstizione che vi sia una *forma logica*, un'essenza del linguaggio; la superstizione quindi, che il linguaggio funzioni sempre in un unico modo e che il compito del filosofo consista precisamente nello spiegare tale funzionamento. Il modo di procedere del *Tractatus* è ancora affetto, dunque, dal medesimo atteggiamento

²⁴⁷ Cfr. RF 89

²⁴⁸ Si veda a questo proposito quanto Wittgenstein annota nei *Quaderni 1914-1916* in data 22.1.15: «*Tutto* il mio compito consiste nello spiegar l'essenza della proposizione. Vale a dire, nel dar l'essenza di tutti i fatti la cui immagine è la proposizione. Nel dar l'essenza d'ogni essere».

dogmatico che pretenderebbe di smascherare; Wittgenstein ritiene che tale atteggiamento possa essere giustificato solo dal fatto che tramite esso gli è stato possibile fissare qualcosa che riusciva faticosamente ad intravedere senza essere peraltro ancora in grado di metterlo a fuoco. In una conversazione avuta con Waismann nel 1931, Wittgenstein, riesaminando i «gravi errori»²⁴⁹ commessi nel suo primo libro, si trova ad ammettere:

Nel mio libro ho proceduto ancora in modo dogmatico. Questo procedimento è legittimo solo se si tratta di fissare per così dire la fisionomia di quello che si riesce appena, faticosamente, a riconoscere, e questa è la mia giustificazione. Da lontano vedevo qualcosa in modo molto indeterminato e ne volevo estrarre tutto il possibile. Ma una seconda infusione di tesi di questo genere non è più legittima.²⁵⁰

Il ritorno alla filosofia deve quindi, innanzitutto, segnare l'abbandono di questa forma residuale di dogmatismo. Per il Wittgenstein delle *Ricerche*, la superstizione che opera sullo sfondo del *Tractatus* non è molto diversa da quella che opera in ambito scientifico: essa infatti induce a sublimare la logica, a scorgere nella proposizione qualcosa di assolutamente singolare, ed a concepire, di questo passo, l'essenza del linguaggio e della proposizione, come qualcosa che, se oggi ci è nascosto, un domani potrebbe però, grazie a nuove ricerche, essere definitivamente scoperto.²⁵¹ Oltre ad un errore per così dire "formale", che consiste nell'aver conferito al tutto un aspetto dogmatico, vi è quindi un errore ben più grave che Wittgenstein sente di aver commesso nello scrivere il *Tractatus*, errore che interessa non tanto la forma, quanto il contenuto, infatti:

Ad una presentazione dogmatica si può rimproverare anzitutto di essere in una certa misura arrogante. Ma questo non è ancora la cosa peggiore. È molto più pericoloso un altro errore che permea anche tutto il mio libro ed è la concezione secondo cui vi sarebbero domande alle quali si troverà una risposta in seguito. Non si ha il risultato ma si pensa di avere la strada che conduce ad esso. [...] Mi sono staccato da questo errore solo negli ultimi anni. Nel manoscritto del mio libro ho scritto a suo tempo (ma non l'ho fatto stampare nel trattato): Le soluzioni dei problemi filosofici non devono

²⁴⁹ Cfr. RF p. 4

²⁵⁰ WWK p. 173

²⁵¹ «'L'essenza ci è nascosta': questa è la forma che ora assume il nostro problema. Chiediamo: «Che cos'è il linguaggio?» «Che cos'è la proposizione?» E la risposta a queste domande dev'essere data una volta per tutte; e indipendentemente da ogni esperienza futura» (RF 92).

mai sorprendere. Nella filosofia non si può scoprire nulla. Ma io stesso non lo avevo ancora compreso abbastanza chiaramente e ho peccato a riguardo.²⁵²

L'indagine sulla natura della logica a cui Wittgenstein si dedica nel *Tractatus*, è quindi affetta dalla stessa illusione su cui si fonda la scienza, l'illusione per la quale: «si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo».²⁵³ Non solo l'autore del *Tractatus* è ancora vittima della medesima illusione che vorrebbe smascherare, ma tale illusione, traslata in ambito filosofico assume dei contorni particolari, dei tratti in un certo senso "metafisici": da un lato, infatti, la logica viene considerata alla stregua di una scienza, e viene persa così di vista quella differenza che si voleva invece salvaguardare, ma dall'altro essa si trasforma addirittura, nelle pagine dell'autore, in una sorta di super-scienza, la quale starebbe a fondamento di tutte le altre. Nel *Tractatus*:

Il pensiero è avvolto da un'aureola. – La sua essenza, la logica, rappresenta un ordine, e precisamente l'ordine a priori del mondo, vale a dire l'ordine delle *possibilità* che devono essere comuni al mondo e al pensiero. Ma quest'ordine dev'essere, pare, *estremamente semplice*. È *anteriore* ad ogni esperienza; deve compenetrare tutta l'esperienza, e, a sua volta, non deve venir contaminato da oscurità o incertezze di natura empirica. – Dev'essere anzi di cristallo purissimo. Ma questo cristallo non si presenta come un'astrazione; ma come qualcosa di concreto, anzi come la cosa più concreta, per così dire, *la più dura* (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.5563).²⁵⁴

Wittgenstein si rende conto che l'impostazione del *Tractatus* è forviante; le intuizioni che stanno alla base del libro sono corrette, ma a non essere corretto è l'argomento mediante il quale esse vengono introdotte: si presuppone ad esempio che l'analisi logica del linguaggio debba pervenire a delle proposizioni elementari dando per scontato che tali proposizioni vi siano; esse però vengono date per scontate non in virtù del loro essere a priori, nozione che sarebbe coerente con l'affermazione dell'apriorità della logica, ma piuttosto perché si crede che, se anche oggi non siamo in grado di fornire esempi di proposizioni elementari, un giorno potremmo però esserlo. In tal modo la determinazione di ciò che si intende mediante la nozione di "proposizione elementare" viene fatta dipendere da qualcosa che si potrà forse

²⁵² WWK pp. 171-172

²⁵³ RF 114

²⁵⁴ RF 97

scoprire in futuro, contravvenendo così al principio secondo il quale «in logica *non* possono *mai* esservi sorprese»²⁵⁵ e trattando di conseguenza la logica come se fosse una scienza empirica. Il superamento del dogmatismo «in cui si cade così facilmente facendo filosofia»²⁵⁶, comporta quindi innanzi tutto l'abbandono definitivo di:

quella concezione sbagliata secondo cui saremmo in grado di scoprire qualcosa che oggi non vediamo ancora, di *trovare* qualcosa di nuovo. Questo è un errore. In realtà noi abbiamo già tutto e lo abbiamo *attualmente*, non abbiamo alcun bisogno di aspettare. Ci muoviamo nell'ambito della grammatica del nostro linguaggio comune e tale grammatica c'è già. Quindi abbiamo già tutto e non abbiamo bisogno di aspettare il futuro.²⁵⁷

Se dunque nel *Tractatus*, sono già presenti molti dei temi che ritroveremo poi nelle *Ricerche*, è anche vero che là, forse, il pensiero di Wittgenstein non è ancora abbastanza maturo per essi. Involontariamente infatti, nella prima formulazione di quella che può essere vista come "la sua filosofia", Wittgenstein si ritrova ad essere infedele ai suoi stessi principi, principi che ora, se si tratta di tornare alla filosofia, vanno assunti fino in fondo e condotti fino alle loro estreme conseguenze. Prendere sul serio il *Tractatus* significa innanzi tutto riconoscere che la nozione di forma logica non è più sostenibile così come nel libro era stata formulata.

2. Dalla forma logica alla grammatica

Per il *Tractatus* ogni proposizione era, come noto, immagine della realtà. Nel tentativo di dare una giustificazione di come la proposizione potesse essere immagine ed essere dunque connessa con la realtà, Wittgenstein era giunto alla conclusione che, per poter rappresentare correttamente o falsamente la realtà, la proposizione dovesse avere qualcosa in comune con essa ed aveva individuato questo qualcosa precisamente nella *forma di raffigurazione* propria dell'immagine²⁵⁸; «l'immagine», infatti, «può raffigurare ogni realtà della quale ha la forma. L'immagine spaziale, tutto

²⁵⁵ T 6.1251

²⁵⁶ RF 131

²⁵⁷ WWK p. 172

²⁵⁸ «La forma di raffigurazione è la possibilità che le cose siano l'una con l'altra nella stessa relazione che gli elementi dell'immagine» (T 2.151)

lo spaziale; la cromatica, tutto il cromatico; etc.». ²⁵⁹ Vi sono dunque differenti forme di raffigurazione, ognuna delle quali rappresenta la realtà nel modo che le è peculiare, ma «ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente –, è la forma logica, ossia la forma della realtà». ²⁶⁰ La *forma logica* viene ad essere tanto ciò che è comune all'immagine ed alla realtà, quanto ciò che è comune ad ogni forma di raffigurazione; essa eredita dunque il ruolo che storicamente è stato assegnato alla nozione di essenza ed in essa Wittgenstein riconosce precisamente «l'essenza incomparabile del linguaggio», quell'essenza quindi a cui mira l'analisi logica del linguaggio così come è stata elaborata nel *Tractatus*.

Per Wittgenstein, riconoscere i «gravi errori» presenti nel *Tractatus* significa innanzi tutto riconoscere: «che ciò che chiamiamo «proposizione», «linguaggio», non è quell'unità formale che immaginavo, ma una famiglia di costrutti più o meno imparentati l'uno con l'altro.» ²⁶¹ Ma, si domanda Wittgenstein, se non c'è qualcosa che sia *il* linguaggio, se propriamente non vi è qualcosa che sia l'essenza del linguaggio e se dunque la nozione stessa di forma logica viene fatta saltare, «che ne è allora della logica? Qui il suo rigore sembra dissolversi. – Ma in questo caso essa non svanisce del tutto? – Come può infatti la logica perdere il suo rigore?»; in realtà, conclude Wittgenstein, a dover svanire non è la logica, ma «il *pregiudizio* della purezza cristallina» ²⁶², quell'idea quindi, che esista qualcosa come «l'essenza incomparabile del linguaggio» e che lo scopo dell'analisi logica consista nel portare alla luce questa essenza nascosta. A doversi dissolvere è quindi quella domanda che nel chiedere «*che cos'è il linguaggio?*» «*che cos'è la proposizione?*» pensa di poter ottenere una risposta cercando «qualcosa che sta *sotto* la superficie. Qualcosa che sta all'interno, che possiamo vedere se penetriamo la cosa con lo sguardo, e che un'analisi deve portare alla superficie». ²⁶³ Se il dissolversi di questa domanda porta sicuramente con sé la nozione di forma logica, non vale lo stesso per la logica in quanto tale. Il «pregiudizio della purezza cristallina» svanisce, infatti, scrive Wittgenstein, «facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni», e riconoscendo quindi che quella che nel *Tractatus* gli appariva come la purezza cristallina della logica in realtà non gli si era «affatto

²⁵⁹ T 2.171

²⁶⁰ T 2.18

²⁶¹ RF 108

²⁶² RF 108

²⁶³ RF 92

data come un risultato», ma era bensì, nient'altro che «un'esigenza». ²⁶⁴ A Wittgenstein appare ora chiaro che la logica sia tutt'altro che «una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali», ma sia piuttosto paragonabile ad un «terreno scabro», dove l'attrito, se da un lato ne compromette la purezza, dall'altro ci permette quanto meno di camminare ²⁶⁵. Se nel *Tractatus* Wittgenstein era ancora convinto che il linguaggio travestisse il pensiero, e che lo travestisse in modo tale che «dalla forma esteriore dell'abito» non si potesse «inferire la forma del pensiero rivestito» ²⁶⁶, egli si rende ora conto che al di sotto dell'abito non vi è proprio alcuna forma da mettere a nudo, perché tutto ciò che c'è da vedere fa già bella mostra di sé attraverso il vestito. «Rotare tutte quante le nostre considerazioni» comporta una presa d'atto del fatto che «la filosofia della logica parla di proposizioni e di parole in un senso per nulla diverso da quello in cui ne parliamo nella vita quotidiana», infatti quando parliamo del linguaggio «parliamo del fenomeno spaziotemporale del linguaggio; non di una non-cosa fuori dello spazio e del tempo. [...] Ma ne parliamo come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del giuoco, e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche». ²⁶⁷

Man mano che Wittgenstein prende consapevolezza dei limiti che condizionano il *Tractatus*, il termine “grammatica” viene ad occupare sempre più stabilmente nei suoi scritti, il posto rimasto vacante dopo l'abbandono della nozione di forma logica. Non si tratta semplicemente dell'adozione di una nuova terminologia, ma di un vero e proprio superamento della posizione precedente. Il riferimento alla grammatica permette infatti di abbandonare definitivamente l'idea che il linguaggio sia qualcosa di unico nel suo genere, che ci sia quindi «qualcosa come un'analisi ultima delle nostre forme linguistiche, e dunque una forma completamente scomposta di un'espressione. Cioè, che le nostre forme di espressione di uso corrente siano essenzialmente ancora non analizzate; che vi sia in esse qualcosa di nascosto che va portato alla luce.» ²⁶⁸ Già a partire dalle lezioni del 1930-32, Wittgenstein si rende conto che riconoscere il ruolo rivestito dalla grammatica fa tutt'uno col riconoscimento della molteplicità del linguaggio, in quanto «la molteplicità del linguaggio è data dalla grammatica»; è infatti ad essa che spetta fissare le regole per

²⁶⁴ Cfr. RF 107

²⁶⁵ Cfr. RF 107

²⁶⁶ Cfr. T 4.002

²⁶⁷ RF 108

²⁶⁸ RF 91

l'uso di una certa parola, poiché è essa che «ci consente con il linguaggio di fare alcune cose e non altre».²⁶⁹ Se da un lato la grammatica «fissa il grado di libertà» essa lascia però al linguaggio il grado di libertà necessario: il linguaggio infatti, non è fissato ovunque da regole;²⁷⁰ Wittgenstein abbandona molto presto l'idea del linguaggio come di un calcolo delimitato ovunque da regole, che aveva guidato le sue riflessioni all'inizio degli anni Trenta e secondo la quale operare con le parole del linguaggio sarebbe lo stesso che operare con il segno del calcolo;²⁷¹ egli si rende conto che come nei giochi le regole vi sono, ma non predeterminano in toto lo svolgimento del gioco, così nel linguaggio le regole che pure vi sono, sono tali da non delimitare completamente l'applicazione di una parola. Una regola infatti «sta lì, come un indicatore stradale»²⁷² e «l'indicatore stradale è a posto, – se, in circostanze normali, adempie al suo scopo»;²⁷³ ciò significa che, così come noi generalmente seguiamo un segnale senza domandarci in che modo lo dobbiamo seguire, senza quindi che sorga in noi il dubbio se, ad esempio, seguirlo significhi andare nella direzione che esso indica o non piuttosto nella direzione opposta, allo stesso modo noi usiamo una parola senza sentire la previa necessità di consultare una tabella in cui siano indicate le regole per l'uso di quella data parola.²⁷⁴ Seguire le indicazioni di un segnale stradale, così come seguire una regola, non è altro che un'abitudine che abbiamo contratto sulla base dell'osservazione e dell'addestramento. Certo, un segnale stradale può lasciar adito a dubbi su come debba essere seguito, ma ciò non implica che per seguirlo io debba prima consultare, a monte, un altro cartello che mi indichi come seguirlo; il cartello stradale io lo seguo *ciecamente*, così come ciecamente seguo

²⁶⁹ WL 30-32, p. 21

²⁷⁰ Cfr. RF 68, 84

²⁷¹ Così si esprime Wittgenstein in una conversazione con Waismann del 1931: «Fra il modo di usare le parole del nostro linguaggio e un calcolo non sussiste una mera analogia, anzi, posso formulare il concetto di calcolo in modo tale che comprenda l'uso delle parole [...] Quel che faccio con le parole del linguaggio, in quanto le *comprendo*, è la stessa cosa che faccio con il segno del calcolo: opero con essi» (WWK pp. 159-160). L'immagine del linguaggio come calcolo e quindi come un sistema limitato ovunque da regole non è ancora riuscita a disancorarsi dalla superstizione che vi sia una forma logica e quindi un'essenza immutabile del linguaggio; essa va abbandonata, perché è ancora troppo vicina alla posizione erronea del *Tractatus*: tale immagine infatti presuppone che, sulla base di un presunto sistema di regole che permetterebbe il nostro operare con il linguaggio, sia possibile predeterminare quali siano le combinazioni linguistiche permesse e quali quelle non consentite e che sia quindi possibile tracciare quel limite capace di separare una volta per tutte senso e nonsenso, che Wittgenstein credeva di aver definitivamente tracciato con il *Tractatus*. (Cfr. WL 30-32, pp. 67-68)

²⁷² RF 85

²⁷³ RF 87

²⁷⁴ Cfr. RF 53

una regola.²⁷⁵ Esiste infatti «un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo "seguire la regola" e "contravvenire ad essa"»²⁷⁶: «"seguire la regola" è una prassi»²⁷⁷. Per Wittgenstein, quindi, il gioco del linguaggio non ci è reso accessibile dal fatto che ci siano state prima dettate le regole del gioco, ma è piuttosto un gioco che abbiamo imparato da un lato, guardando altri giocare e dall'altro giocandolo: partecipando ai giochi che ci venivano proposti e sperimentandone a nostra volta di nuovi.²⁷⁸

3. Arbitrarietà e non arbitrarietà della grammatica

È così che lentamente, passando attraverso l'esame della nozione di grammatica e di regola, Wittgenstein giunge a formulare quella di "gioco linguistico". Il filosofo si rende conto che il modo di impiego del concetto di "linguaggio" è simile a quello del concetto di "giuoco"; vi sono differenti processi che chiamiamo «giuochi»: «giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo»²⁷⁹, ma questo non significa che sia possibile individuare qualcosa di comune a tutto ciò che chiamiamo «giuoco»; allo stesso modo il termine «linguaggio» non ha un unico impiego, ma viene utilizzato per indicare fenomeni differenti, fenomeni «che sono *imparentati* l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti "linguaggi"».²⁸⁰ Non c'è dunque qualcosa che sia *il* linguaggio, ma ci sono piuttosto differenti giochi linguistici all'interno dei quali valgono regole differenti,

e questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giuochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. [...] Qui la parola «*giuoco* linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.²⁸¹

²⁷⁵ Cfr. RF 219

²⁷⁶ RF 201; cfr. RF 198-242

²⁷⁷ RF 202

²⁷⁸ «Noi apprendiamo/insegniamo il linguaggio usandolo» (WL 30-32, p. 18)

²⁷⁹ RF 66

²⁸⁰ RF 65

²⁸¹ RF 23

Le regole della grammatica non sono mai stabilite una volta per tutte, ma valgono sempre e solo all'interno di un determinato gioco linguistico. Non solo è possibile immaginare che si diano giochi linguistici differenti, ma anche che si diano grammatiche differenti all'interno delle quali si danno regole differenti, ed anzi, a parere di Wittgenstein, immaginare differenti giochi linguistici e differenti grammatiche è un ottimo modo per sottrarsi al rischio di sublimare il linguaggio, e di peccare di dogmatismo. La possibilità che si diano grammatiche differenti, rispetto alla grammatica del nostro comune linguaggio, pone ovviamente il problema dell'arbitrarietà della grammatica. Wittgenstein si domanda: «la grammatica è dunque arbitraria?»²⁸² E la sua risposta è che la grammatica del linguaggio è al tempo stesso arbitraria e non arbitraria: arbitraria perché non può essere giustificata e non arbitraria,

nella misura in cui non è arbitraria la determinazione delle regole della grammatica di cui posso fare uso. La grammatica, se la si descrive per se stessa, è arbitraria; ciò che la rende non arbitraria è il suo uso. Una parola può essere usata in un senso entro un sistema grammaticale, in un altro senso entro un altro sistema».²⁸³

Le regole della grammatica sono arbitrarie nel senso in cui sono arbitrarie le regole di un gioco. Possiamo stabilirle in modo differente. Ma si tratterà allora di un gioco differente.²⁸⁴

Chi crede che la grammatica sia arbitraria, presuppone che essa debba essere giustificata tramite un sistema di regole supplementare, ma un tale sistema non può darsi, perché altrimenti necessiterebbe a sua volta di essere giustificato da un altro sistema e così via in un regresso all'infinito. Che la grammatica non possa essere giustificata, non comporta però per Wittgenstein una sua totale arbitrarietà, essa infatti non viene usata dalla comunità di parlanti in maniera arbitraria: la comunità di parlanti non è interessata a che cosa accadrebbe «se *non* giocassimo questo gioco»,²⁸⁵ e questa è, per Wittgenstein, la sola «giustificazione della grammatica» che noi possiamo dare; tutto ciò che potremmo rispondere a chi domandasse «che cosa

²⁸² WL 30-32, p. 70

²⁸³ WL 30-32, p. 70

²⁸⁴ WL 30-32, p. 81

²⁸⁵ Questo intende Wittgenstein quando scrive: «Le regole della grammatica si possono chiamare "arbitrarie", se con ciò si vuol dire che lo *scopo* della grammatica è soltanto quello del linguaggio» (RF 497).

accadrebbe se non seguissimo la grammatica, oppure se la nostra grammatica non fosse ciò che è?» è che «se non avessimo la nostra grammatica dovremmo passare a un'altra grammatica».²⁸⁶ Certo, qualcuno potrebbe essere tentato di controbattere che «se il nostro linguaggio non avesse questa grammatica, non potrebbe esprimere questi fatti», ma anche a questa obiezione Wittgenstein saprebbe come replicare: egli inviterebbe l'interlocutore a domandarsi quale significato abbia nella sua affermazione la parola «*potrebbe*» e l'interlocutore sarebbe in tal modo portato a rendersi conto del fatto che il suo stesso enunciato in realtà non era altro che un enunciato grammaticale, un enunciato quindi condizionato dalla grammatica in uso, che ne mette in luce le caratteristiche, ma che non può in alcun modo predeterminare quelle che potrebbero essere altre grammatiche ed altri eventi possibili.²⁸⁷

4. *Proposizioni empiriche e proposizioni grammaticali*

Come diretta erede della nozione di forma logica, a partire dagli anni Trenta, la grammatica assume i contorni di quanto nel *Tractatus* veniva a configurarsi come *indicibile*: essa, infatti, è ora «ciò, che nel linguaggio esprime *sé*», «ciò che *può* essere mostrato» e che si mostra nel linguaggio.²⁸⁸ Tramite questo passaggio si chiarisce però il senso di questa impossibilità di dire e si vede come questa impossibilità corrisponda ad una insensatezza: noi non possiamo dire la grammatica non perché sia ineffabile e misteriosa, ma perché essa fa da sfondo ai nostri giochi linguistici. Non ha alcun senso dire ciò che per poter dire qualcosa dobbiamo presupporre, o meglio, può avere senso solo all'interno di un particolare gioco linguistico, solo in determinate circostanze nelle quali ad esempio siamo chiamati a rendere conto del perché abbiamo agito in un determinato modo: generalmente e perlopiù la grammatica resta sullo sfondo e permette in tal modo al gioco linguistico di funzionare. Normalmente dunque la grammatica non viene esplicitata ma si mostra nel linguaggio e nell'uso che di esso facciamo. Rispetto all'impostazione del *Tractatus*, quella delle *Ricerche* ha il vantaggio di far vedere come in realtà non vi sia nulla che sia di per sé inesprimibile: ciò che rimane inespresso fa da substrato a tutto ciò che

²⁸⁶ Cfr. WL 30-32, pp. 110-111

²⁸⁷ Cfr. RF 497

²⁸⁸ Cfr. T 4.121, 4.1212

viene asserito e lungi dall'essere un misterioso *x* che si sottrae alla nostra facoltà di dire, ne è piuttosto un presupposto facente parte delle tacite intese che rendono possibile il funzionamento dei vari giochi linguistici.

Abbiamo visto che in base al *Tractatus* tutte le proposizioni sensate sono proposizioni della scienza naturale, proposizioni empiriche, passibili di essere verificate o falsificate dall'esperienza; questo fa sì che le proposizioni della logica, le quali non rappresentano alcuna possibile situazione, vengano invece classificate come prive di senso. Esse, scrive Wittgenstein, sono tautologie, proposizioni analitiche che non dicono nulla.²⁸⁹ Tali proposizioni appartengono al simbolismo, e, rispetto a tutte le altre proposizioni occupano una posizione speciale: si tratta infatti di proposizioni che siamo in grado di riconoscere come vere a partire da loro stesse e quindi indipendentemente dal confronto con la realtà, cosa invece impossibile per le proposizioni non logiche.²⁹⁰ Nel loro non dire nulla, e dunque nel loro essere tautologie, le proposizioni della logica mostrano «le proprietà formali – logiche – del linguaggio, del mondo», mostrano quindi quella che Wittgenstein definisce precisamente come la «logica del mondo».²⁹¹ Ciò significa che è il loro stesso essere sempre vere a caratterizzare la logica, a mostrare e delineare quale aspetto abbia la logica di cui facciamo uso. È ora importante notare che, diversamente da quanto potrebbe sembrare, nel riconoscere i gravi errori che erano presenti nel suo primo libro, Wittgenstein non ritratta affatto questo punto, ma piuttosto lo rielabora in modo del tutto nuovo; anche in questo caso, infatti, il superamento della posizione precedente viene ottenuto «facendo rotare»²⁹² le considerazioni contenute nel *Tractatus*. Il filosofo si rende conto che vi sono proposizioni che pur avendo la forma delle proposizioni empiriche hanno il medesimo carattere tautologico delle tautologie menzionate nel *Tractatus*²⁹³: si tratta infatti di proposizioni delle quali sarebbe del

²⁸⁹ Cfr. T 6.1, 6.11

²⁹⁰ Cfr. T 6.112 - 6.113

²⁹¹ Cfr. T 6.12, 6.22

²⁹² Cfr. RF 108

²⁹³ Nel § 401 di *Della certezza* Wittgenstein cerca di chiarire questo punto: «Voglio dire: Del fondamento di tutto l'operare con i pensieri (con il linguaggio) fanno parte non soltanto le proposizioni della logica, ma anche certe proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche» (UG 401); ma subito si sente costretto a correggersi: «in quest'osservazione l'espressione: "proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche" è già del tutto cattiva». Affermare che vi siano proposizioni che pur avendo la forma di proposizioni empiriche svolgono una funzione logica infatti non farebbe altro che riammettere quella nozione di forma logica che è oggetto di critica nelle *Ricerche* e di conseguenza l'idea «che ci sia qualcosa come un'analisi ultima delle nostre forme linguistiche, e dunque una forma completamente scomposta di un'espressione» (Cfr. UG 401-402; RF 91).

tutto insensato dubitare, proposizioni “sempre vere” non perché concordano incondizionatamente con i dati di fatto, ma piuttosto perché *non possono* essere false. È quindi vero che in un senso molto generale tutte le proposizioni sensate sono proposizioni della scienza naturale, ma è anche vero che tra le proposizioni empiriche ve ne sono alcune che «stanno fuori della strada lungo la quale procede la ricerca»²⁹⁴, che «hanno cessato di far parte del traffico» e che «per così dire, sono state deviate su un binario morto»²⁹⁵. Sono queste le proposizioni che invece che venire controllate fungono da regola di controllo per le altre proposizioni. Esse sono sempre vere non in virtù della loro particolare struttura logica, ma piuttosto per il ruolo che svolgono all'interno del sistema del nostro linguaggio. In un certo senso quindi, Wittgenstein tiene ferma l'idea che le proposizioni logiche siano tautologie, ma al tempo stesso specifica che ciò che le rende sempre vere indipendentemente dall'esperienza e dunque da quelli che sono i fatti del mondo, non è la specificità della loro forma, ma è piuttosto la funzione che tali proposizioni vengono a svolgere nel linguaggio; una proposizione quindi è una proposizione *logica* non perché ha una forma logica, ma bensì perché è una proposizione che all'interno del sistema delle nostre proposizioni empiriche svolge una *funzione logica* del tutto particolare.²⁹⁶ Se le cose stanno così è chiaro che tali proposizioni sono sempre vere non in virtù del loro contenuto di verità (proposizioni empiriche vere) o del loro essere prive di tale contenuto (tautologie del *Tractatus*), ma piuttosto perché, più semplicemente, non vengono messe in dubbio e non vengono messe in dubbio perché, come chiarirà Wittgenstein in *Della certezza*, un dubbio è possibile solo laddove qualcosa sia già stato dato per assodato. Si tratta quindi di proposizioni che non hanno condizioni di verità, perché paradossalmente sarebbero vere anche se si dimostrassero false; anche in un caso del genere infatti noi non saremmo *obbligati* a cambiarle;²⁹⁷ tali enunciati, scrive Wittgenstein, sono fondamentali, ma «non servono come fondamenti nello stesso modo in cui vi servono le ipotesi che, quando si dimostrano false, vengono sostituite da altre»²⁹⁸; ma se le proposizioni logiche sono vere comunque stanno le cose, allora è chiaro che il loro stesso valore di verità è del tutto particolare: su di esse noi non ci possiamo sbagliare

²⁹⁴ Cfr. UG 88

²⁹⁵ Cfr. UG 210

²⁹⁶ Cfr. UG 136

²⁹⁷ Cfr. UG 512

²⁹⁸ UG 402

semplicemente perché da esse l'errore è stato «escluso *logicamente*»²⁹⁹. Va da sé che affermare di tali proposizioni che siano «certamente vere»³⁰⁰ viene ad essere nient'altro che un banale nonsenso; qui infatti, «l'uso di "vero o falso" ha qualcosa di forviante, perché è come se si dicesse: "concorda o non concorda con i fatti", e il problema è, appunto, che cosa sia, qui, "concordanza"». ³⁰¹ Secondo quella che era l'impostazione del *Tractatus*, la «concordanza e non-concordanza, con le possibilità del sussistere, e non sussistere, degli stati di cose»³⁰² erano i criteri stessi del senso della proposizione: una proposizione sensata era una proposizione che poteva concordare o non concordare con lo stato di cose rappresentato; una proposizione rappresentava uno stato di cose possibile: se aveva senso allora doveva avere senso anche la sua negazione e viceversa. Una tautologia era priva di senso proprio perché non stava in alcuna relazione di rappresentazione con la realtà e perché in essa «le condizioni della concordanza con il mondo – le relazioni di rappresentazione –» si annullavano «l'una l'altra». ³⁰³ Ora Wittgenstein si rende conto che è proprio il fatto che certe proposizioni siano state, per così dire, sottratte alle relazioni di rappresentazione e di conseguenza al gioco del senso, a stabilire la nozione ed i criteri della concordanza con i fatti, a mostrare, che cosa voglia dire in ultima analisi "avere senso" e "concordare". ³⁰⁴ Ma allora la stessa nozione di concordanza ne risulta sostanzialmente mutata; che una proposizione concordi *incondizionatamente* con il mondo dei dati di fatto non consiste infatti in altro che in questo: «che ciò che in questi giochi linguistici è una prova parla in favore della nostra proposizione». ³⁰⁵ Qualcosa vale come prova, non perché certe cose ci saltano immediatamente agli occhi come vere, ma piuttosto perché vi è qualcosa che viene accettato come criterio valido per discernere il vero dal falso, e dunque in ultima istanza perché vi è tutta una «nidiata di proposizioni»³⁰⁶ per noi incontestabile che va a costituire «l'*impalcatura* di tutte le nostre considerazioni»³⁰⁷.

²⁹⁹ Cfr. UG 194

³⁰⁰ Cfr. UG 197

³⁰¹ UG 199

³⁰² T 4.2

³⁰³ Cfr. T 4.462

³⁰⁴ Cfr. UG 203

³⁰⁵ UG 203

³⁰⁶ Cfr. UG 225

³⁰⁷ Cfr. UG 211

Le proposizioni sulle quali è stato, per così dire, impresso «il marchio dell'incontestabilità»³⁰⁸ non esprimono né fatti contingenti, né fatti necessari³⁰⁹, ma piuttosto necessità logiche; se nel *Tractatus* queste proposizioni erano dette insensate, occorre tuttavia riconoscere che esse sono tanto insensate quanto il tentativo di negarle; sembra che in merito ad esse io abbia il diritto di dire: «qui non posso sbagliarmi»³¹⁰ anche qualora io fossi in errore, anche qualora io mi stessi effettivamente sbagliando. Si tratta di proposizioni che esercitano una funzione *simile*³¹¹ nel sistema dei nostri giudizi empirici: quella di fungere da paradigmi; noi non giungiamo a queste proposizioni per mezzo di una ricerca³¹² ma sono piuttosto esse a formare il sistema sulla base del quale ci è possibile compiere delle ricerche, effettuare controlli, dubitare di qualcosa. Ciò fa sì che abbia senso parlare di tali proposizioni come dei «principi fondamentali della ricerca umana»³¹³. Wittgenstein richiama l'attenzione sul fatto che ogni qualvolta noi ci troviamo ad affermare in merito ad una proposizione: «questo non può essere falso», non significa che il contenuto della proposizione sia certamente vero, che su questo punto io sia, per così dire, infallibile; il nodo centrale del *Tractatus* resta fermo: noi non abbiamo alcun potere su quelli che sono i fatti del mondo, non possiamo far sì che qualcosa accada o non accada. Tramite questa asserzione quindi noi non stiamo condizionando gli eventi e neppure stiamo argomentando in favore del nostro assunto, ma stiamo piuttosto compiendo una *determinazione concettuale*, e lo facciamo mettendo in primo piano quella che è la nostra immagine del mondo, quel sistema di proposizioni che teniamo ferme perché costituiscono l'intelaiatura sulla cui base operiamo giudizi, e distinguiamo il vero dal falso. In definitiva, infatti, scrive Wittgenstein nel paragrafo 241 delle *Ricerche filosofiche*: «vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita».³¹⁴ Se non vi fosse una concordanza di base tra gli uomini nell'uso del linguaggio, nulla di quanto asserito dai singoli individui potrebbe essere vero o falso,

³⁰⁸ Cfr. UG 655

³⁰⁹ Wittgenstein manterrà sempre ferma l'idea espressa nel *Tractatus* sulla contingenza dei fatti del mondo: «nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene» (T 6.41) e «una necessità cogente, per la quale qualcosa debba avvenire poiché qualcos'altro è avvenuto, non v'è. V'è solo una necessità *logica*». (T 6.37)

³¹⁰ Cfr. UG 663

³¹¹ Cfr. UG 137

³¹² Cfr. UG 138

³¹³ Cfr. UG 670

³¹⁴ RF 241

perché verrebbero a mancare i criteri su cui distinguere una proposizione vera da una proposizione falsa. È da qui che si sviluppa tutta la critica di Wittgenstein nei confronti della possibilità che si dia un linguaggio essenzialmente privato. I criteri sulla cui base opera il linguaggio sono criteri intersoggettivi, condivisi dalla comunità linguistica. Il linguaggio è un fatto sociale perché la sua grammatica non è acquisita dal singolo individuo nella sua solitudine; Wittgenstein richiama l'attenzione su come un bambino apprenda l'uso del linguaggio: il bambino impara a parlare perché cresce tra persone che parlano, perché le osserva parlare e da queste viene addestrato a farlo; non gli viene insegnata una grammatica, ma egli apprende piuttosto la grammatica assieme al linguaggio, prendendo parte ai molteplici e differenti giochi linguistici degli adulti. Giocando assieme agli adulti il gioco del linguaggio, il bambino acquisisce una gran quantità di proposizioni tra loro connesse che vanno a costituire il sistema della sua credenza e delle sue convinzioni: la sua immagine del mondo. Ma, osserva Wittgenstein:

la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso.

Le proposizioni che descrivono quest'immagine del mondo potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite.

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide.

La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è.

Se però qualcuno dicesse: «Dunque, anche la logica è una scienza empirica», avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra come una regola di controllo.³¹⁵

³¹⁵ UG 94-98

Wittgenstein è ancora persuaso che le più grandi confusioni della filosofia nascono dal fatto che generalmente noi fraintendiamo la logica del nostro linguaggio³¹⁶, ma riesce ora a precisare più chiaramente in che cosa consista questo fraintendimento: esso consiste nel fatto che spesso noi trattiamo come proposizioni empiriche, e dunque come proposizioni che vanno sottoposte a controllo, proposizioni che invece nel sistema del nostro linguaggio svolgono una funzione logico-grammaticale. Ma allora, si domanda Wittgenstein:

Che cosa significa il dire: «Non posso immaginare il contrario», oppure: «Come sarebbe, se fosse diversamente?» [...]

Naturalmente: «Non posso immaginare il contrario» non vuol dire, qui: non ho sufficiente forza d'immaginazione. Con queste parole ci difendiamo contro qualcosa che, ingannati dalla sua forma, scambiamo per una proposizione empirica, ma che in realtà è una proposizione grammaticale.³¹⁷

Nel lavoro di analisi il filosofo è tenuto a prestare la massima attenzione nei confronti delle molteplici differenze che soggiacciono all'uso del linguaggio perché, a parere di Wittgenstein, è proprio dalla nostra cecità nei confronti di queste sottili differenze che nascono i problemi filosofici: questi ultimi hanno origine da quelle false analogie che ci portano a credere che il linguaggio funzioni sempre e solo in un unico modo³¹⁸. Onde prevenire le confusioni ed i fraintendimenti di cui la filosofia è tutta piena, si tratta quindi innanzitutto di riconoscere che non tutto quello che ha la forma di una proposizione empirica è una proposizione empirica.³¹⁹

5. La dicibilità dell'indicibile

Come abbiamo visto, una stessa proposizione può essere usata una volta con funzione empirica ed un'altra volta con funzione grammaticale, ma dalla sola proposizione non ci è possibile prevedere in anticipo se essa verrà usata in un modo o nell'altro. Se ora riprendiamo in mano il testo della *Conferenza sull'etica*, diviene subito chiaro che è a questa importante differenza tra uso empirico e uso logico-

³¹⁶ Cfr. T 4.003

³¹⁷ RF 251

³¹⁸ Cfr. RF 304

³¹⁹ Cfr. UG 308

grammaticale del medesimo enunciato che Wittgenstein allude allorché afferma che la stessa proposizione può essere usata in due sensi molto diversi: «il senso corrente, o relativo, da una parte, e il senso etico o assoluto, dall'altra»³²⁰. È evidente che all'epoca della *Conferenza* la distinzione tra funzione empirica e funzione grammaticale non era ancora stata elaborata da Wittgenstein, eppure ritengo che rileggere i primi testi del filosofo alla luce delle conquiste concettuali di quelli successivi non sia né infruttuoso né arbitrario. È lo stesso Wittgenstein infatti, a suggerire che il richiamo alle fasi successive del suo pensiero possa essere utile per chiarirne le riflessioni precedenti;³²¹ basti ricordare a questo proposito quanto egli aveva detto a Waismann nel corso di quella conversazione del 1931 che già abbiamo citato: in tale occasione il filosofo aveva giustificato il dogmatismo presente nel *Tractatus* affermando che un tale modo di procedere gli era servito per fissare qualcosa che gli sarebbe stato chiaro solo in seguito, ma che nel suo primo libro era riuscito soltanto vagamente ad intravedere³²². È dunque lecito supporre che le affermazioni dogmatiche del *Tractatus* possano essere adeguatamente comprese e sceverate dal dogmatismo di cui sono affette, se combinate assieme ai risultati ottenuti nelle opere successive; se ora infatti proviamo a rotare le sentenziose considerazioni che Wittgenstein compie in merito all'etica e dunque al così detto "indicibile", facendo perno sulla nozione di uso e sulla differenza rilevata tra empiria e grammatica, vediamo bene come tali affermazioni ci appaiano da subito sotto una nuova luce e diventino immediatamente meno oscure e più comprensibili.

La proposizione 6.4 del *Tractatus* afferma che: «tutte le proposizioni sono di pari valore». Wittgenstein ritiene che il fatto che le proposizioni abbiano pari valore e non possano quindi «esprimere nulla di ciò che è più alto» sia la giustificazione del fatto che non vi possano essere «proposizioni dell'etica» e che dunque l'etica non possa formularsi. Affermare che non vi sono proposizioni dell'etica, non è però diverso dal dire che non vi sono proposizioni della grammatica. Ed in effetti per Wittgenstein

³²⁰ LC pp. 7-8

³²¹ Se questo è vero, è però vero anche il contrario; scrive infatti Wittgenstein nella *Prefazione dell'autore alle Ricerche filosofiche*: «quattro anni fa ebbi l'occasione di rileggere il mio primo libro (il *Tractatus logico-philosophicus*) e di spiegare le idee che vi sono espresse. Improvvisamente mi parve che avrei dovuto pubblicare quei vecchi pensieri insieme coi nuovi, e che questi ultimi sarebbero stati messi in giusta luce soltanto dalla contrapposizione col mio vecchio modo di pensare, e sullo sfondo di esso». (RF p. 4) Pare quindi lecito pensare al pensiero di Wittgenstein come ad un unico pensiero che di certo si evolve e si modifica, ma nel quale vi è sempre qualcosa che resta saldo e che è forse quel medesimo bersaglio al quale egli, nelle sue ultime annotazioni, riconosce di aver «incessantemente continuato a mirare» (Cfr. UG 387).

³²² Cfr. WWK p. 173

proposizioni della grammatica non vi sono: dalla sola forma della proposizione noi non possiamo sapere se quella determinata proposizione sia una proposizione empirica o grammaticale, o meglio, non possiamo sapere se essa verrà trattata come una proposizione da controllare con l'esperienza o se non fungerà piuttosto da regola di controllo. Questo non significa però che sia impossibile distinguere una proposizione empirica da una proposizione grammaticale, ed anzi imparare a riconoscere se una proposizione stia svolgendo l'una o l'altra funzione è per Wittgenstein della massima importanza. È quindi vero che il valore di una proposizione non è mai contenuto nella proposizione: esso infatti sta piuttosto nel modo in cui quella proposizione viene trattata all'interno della nostra forma di vita. Affermare dunque che l'etica non si possa formulare non significa che tutto quanto concerne l'ambito dell'etica non possa essere detto, che tutto quanto è importante e rilevante per la nostra vita sia *indicibile* ed *inesprimibile*: significa piuttosto ribadire il fatto che l'etica non è una scienza e che guardare al mondo dalla prospettiva dell'etica non è lo stesso che guardarvi dal punto di vista scientifico.³²³ Una medesima proposizione può essere guardata da angolazioni differenti e può svolgere uffici differenti, a seconda del ruolo che quella proposizione svolge nella mia vita. La proposizione: «non si deve uccidere», non mi impedisce di uccidere qualcuno; come dice Wittgenstein: «nessuna situazione possiede, in quanto tale, quello che mi piacerebbe chiamare il potere coercitivo di un giudice assoluto»³²⁴; eppure, se quella proposizione è uno dei cardini attorno al quale faccio ruotare la mia vita, se essa è parte dello sfondo delle mie convinzioni sulla base del quale io agisco nel mondo, allora è chiaro che in situazioni normali non compierò omicidi. Poniamo però che mi trovi in una situazione eccezionale, che ad esempio sia di fronte ad un nemico che mi spara contro in uno stato di guerra. In questo caso i miei commilitoni potrebbero esortarmi ad ucciderlo ed a questo punto io potrei decidere di sparare, ma potrei anche rispondere che «non *posso* farlo». È evidente che tramite una tale affermazione io non starei affermando che vi è un impedimento fisico al mio compiere l'azione: ho l'arma carica in pugno e nulla mi ostacola nel premere il grilletto; la mia affermazione sarebbe un'annotazione grammaticale che porterebbe in primo piano quella che è la mia immagine del mondo, ciò a cui io attribuisco valore e dunque quello che è il

³²³ Cfr. a questo proposito il breve saggio di R. Rhees, *La conferenza di Wittgenstein sull'etica*, riportato in LC pp. 27-43.

³²⁴ LC p. 11

sistema della mia credenza. Affermare che l'etica sia trascendentale, che i fatti espressi in una proposizione siano sempre e comunque accidentali e che ciò che li rende non accidentali non possa essere nel mondo, ma debba trovarsi fuori di esso, in ultima analisi non vuol dire altro se non che il valore di una proposizione non è, per dirlo con le parole del *Tractatus*, una "proprietà interna" della proposizione, e non è neppure un qualcosa che si aggiunge alla proposizione dal di fuori, ma fa piuttosto tutt'uno con la funzione che la proposizione svolge nel linguaggio, con l'uso che di tale proposizione viene fatto e dunque con il fatto che nella nostra forma di vita la proposizione valga come regola di controllo per le altre proposizioni, piuttosto che come ipotesi da controllare. La distinzione operata nel *Tractatus* tra ciò che può essere detto con il linguaggio e ciò che invece nel linguaggio si mostra è ancora valida: il valore di una proposizione infatti non è espresso dalla proposizione, ma si mostra nel linguaggio, nella funzione che la proposizione svolge nei differenti giochi linguistici a cui prendiamo parte. Ma questo non rende l'etica qualcosa di indicibile ed incomunicabile; certo, non vi possono essere proposizioni *dell'etica*, ma vi sono però proposizioni che nella nostra vita svolgono una funzione etica: le proposizioni che appartengono al nostro sistema di riferimento, e che decidono della nostra prospettiva sul mondo, del nostro modo di guardare e di giudicare quelli che sono i fatti del mondo.

È probabile che in un senso molto generale le proposizioni che formano il sistema della mia credenza e delle mie convinzioni possano anche non essere mai state enunciate, di sicuro non le ho mai enunciate tutte, non ho mai avuto ragione di farlo; mi sarà però di certo capitato di enunciarne qualcuna, perché richiesto dal gioco linguistico che stavo giocando.³²⁵ Per tornare all'esempio di prima, nella mia quotidianità io non ho alcuna ragione di proferire la proposizione: «non si deve uccidere», anche se questa è per me una proposizione fondamentale; il suo carattere fondamentale infatti, «si mostrerà», non dal fatto che io pronuncio la proposizione, ma piuttosto «dal modo in cui agisco e parlo delle cose», dal fatto quindi che io non uccida nessuno e che quanto dico sia conforme alla mia convinzione che non si debba uccidere;³²⁶ io potrei anche affermare che non si deve uccidere e nel frattempo

³²⁵ Come scrive Wittgenstein: «Le proposizioni che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, così come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante. Quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinarne l'immobilità» (UG 152).

³²⁶ Cfr. UG 395

uccidere qualcuno; potrei addirittura pronunciare quelle parole nell'attimo stesso in cui premo il grilletto: tra il mio pronunciare quella frase e l'atto di uccidere non vi è alcun nesso causale che impedisca l'azione. Riecheggiano qui le parole del *Tractatus*: «una necessità cogente, per la quale qualcosa debba avvenire perché qualcos'altro è avvenuto, non v'è».³²⁷ Eppure se non vi è alcuna necessità fisica, vi è però quella che Wittgenstein chiama «necessità logica»: tale necessità fa sì che sia quanto appartiene alla logica a decidere cosa sia possibile e cosa non lo sia; la logica (la grammatica) «non è l'espressione di ciò che accade, bensì di ciò che è possibile»;³²⁸ è quindi il fatto che la proposizione «non si deve uccidere» appartenga alla logica (alla grammatica) del mio linguaggio a far sì che io non possa compiere omicidi³²⁹.

Se generalmente e per lo più la grammatica resta sullo sfondo delle mie azioni e dei miei proferimenti senza essere tematizzata, non per questo non possiamo immaginare casi in cui sia giustificato riportarla in primo piano e discuterne. Non è certo difficile pensare a casi in cui io sia legittimato a rivedere o quanto meno a discutere la proposizione «non si deve uccidere» e tutto l'attuale dibattito sull'eutanasia ne è una conferma; immaginiamo ad esempio che mio figlio, vittima di un incidente, sia rimasto in uno stato vegetativo persistente: di certo questo fatto mi porterebbe a rivedere la mia logica, a farmi domande intorno ad essa, a cercare risposte, a prendere decisioni. Potrei decidere di riesaminare la mia proposizione, di rivedere i confini della sua applicazione ma da questa operazione la mia intera immagine del mondo ne verrebbe modificata. Come metterà in evidenza Wittgenstein in *Della certezza*, ogni singola proposizione logica non se ne sta isolata, ma è piuttosto parte di un sistema «in cui le conseguenze e le premesse si sostengono reciprocamente»³³⁰; è per questo che anche la più piccola modifica apportata alla logica incide inevitabilmente tanto sul sistema quanto su tutte le domande e tutte le risposte a cui il sistema è ancorato. Ma allora, se la mia logica è la prospettiva a partire dalla quale guardo il mondo, se ogni modifica della logica modifica necessariamente la mia immagine del mondo, anche le proposizioni finali del *Tractatus* suonano assai meno paradossali: è chiaro infatti che nel modificare la logica è il mondo stesso a divenire un altro mondo, a «crescere o decrescere *in toto*. Come

³²⁷ T 6.37

³²⁸ Cfr. WL 30-32, p. 26

³²⁹ «Come v'è solo una necessità logica, così v'è solo una impossibilità logica» (T 6.375).

³³⁰ Cfr. UG 142; «Non già che io possa descrivere il sistema di queste convinzioni. Ma le mie convinzioni formano un sistema, un edificio» (UG 102).

per aggiunta o caduta d'un senso».³³¹ Il mutamento di prospettiva fa sì che la totalità del mondo assuma un aspetto nuovo. È questo il senso in cui l'etica è trascendentale: essa, come atto di volontà «è una presa di posizione del soggetto verso il mondo»³³² e in quanto tale, ne è, come la logica, una sua condizione.³³³ Se «il soggetto che pensa è certo vana illusione», «il soggetto che vuole», invece senza alcun dubbio «c'è»³³⁴. È questi che rende il mondo o buono o cattivo; «bene e male non interviene» infatti che attraverso il *soggetto*»,³³⁵ e «"significato" le cose acquistano solo per il loro rapporto alla mia volontà».³³⁶ È chiaro che poiché «lo sguardo dell'uomo ha questo di peculiare, che può rendere le cose preziose»³³⁷, è sempre possibile, in linea di principio, che il mondo dell'infelice possa diventare il mondo del felice. Come si vedrà nel prossimo capitolo, la premessa perché ciò accada sta in una cura nei confronti del linguaggio, che diventi un modo di prendersi cura del mondo. Si tratterà allora di prestare attenzione innanzitutto a come vengono usati i nostri concetti; se la logica, come l'etica, è una condizione del mondo, un intervento su di essa non potrà che portare ad una modifica del mondo in cui viviamo; poiché «all'interno dell'impianto identificante non si può recuperare, integrandolo, ciò che esso elimina essenzialmente» si tratterà di «cambiare l'impianto a partire dalla conoscenza della sua imperfezione».³³⁸

³³¹ Cfr. Q 5.7.16.

³³² Q 4.11.16.

³³³ Cfr. Q 4.11.16.

³³⁴ Q 5.8.16.

³³⁵ Q 2.8.16.

³³⁶ Q 15.10.16

³³⁷ VB 18

³³⁸ DN 348 [380]

CAPITOLO SECONDO

Adorno e la dialettica

1. Una ferita curabile

All'interno della *Dialettica dell'illuminismo* Horkheimer e Adorno avevano cercato di risalire agli albori della nostra ragione nel tentativo di comprendere «perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie»;³³⁹ l'esito della loro indagine era stato il riconoscimento del fatto che la nostra ragione, lungi dall'essere il simbolo dell'emancipazione dell'uomo dalla natura, non è altro che *autoconservazione rinselvatichita* (*verwilderte Selbsterhaltung*),³⁴⁰ ovvero natura dimentica di essere tale. Al fine di liberarsi dalla natura, di emanciparsi da essa, la ragione non avrebbe fatto altro che usare contro la natura la natura stessa ribadendo con ciò la propria naturalità; essa si sarebbe affrancata dalla natura portandone avanti le istanze di fondo del dominio e dell'assoggettamento. Lo strumento usato dalla nostra ragione per effettuare un controllo sulla natura – sia per sottrarsi all'imprevedibilità degli eventi naturali sia per controllarla per scopi manipolativi – viene individuato da Adorno nell'istanza logica della ragione e più precisamente in quel pensiero identificante (*identifizierendes Denken*) o pensiero d'identità (*Identitätsdenken*) che non sopporta nulla di estraneo e di diverso, nulla insomma che si sottragga alle sue leggi.

Il circolo dell'identificazione, che in fondo identifica sempre e solo se stessa, è stato tracciato da quel pensiero che non tollera niente fuori; la sua prigionia è opera sua. Questa razionalità totalitaria, e perciò particolare, fu dettata storicamente dalla natura minacciosa. Questo è il suo limite. Il pensiero identificante, l'omologare ogni diseguale, perpetua nell'angoscia la deiezione naturale. Una ragione irriflessa viene abbagliata

³³⁹ DI 3 [1]

³⁴⁰ DN 258-259 [285]

sino alla follia da tutto ciò che si sottrae al suo dominio. Per il momento la ragione è patologica; solo il curarla sarebbe ragionevole.³⁴¹

Il circolo magico dell'identificazione è stato tracciato da quella razionalità totalitaria che si è imposta come necessaria per sfuggire alla minaccia naturale. Si tratta di una razionalità patologica, limitata, irriflessa, che, per sfuggire alla natura si è costruita da sola la propria cella di sicurezza all'interno della quale trovare riparo. Essa si è isolata dal mondo esterno e si è in tal modo resa prigioniera, ma tale prigionia è opera sua, per cui nulla le vieta, per principio, di evadere dal carcere che si è creata. Essa «non tollera niente fuori», ovvero omologa tutto a se stessa, identifica tutto ciò che non le è uguale e non ammette nulla che le sia differente; così facendo, però, non fa altro che ribadire la propria naturalità esercitando su ogni diseguale lo stesso dominio dal quale cerca follemente di sottrarsi. Adorno ci dice che questa ragione può essere curata, e che solo questo sarebbe davvero *ragionevole*. La ragione patologica, totalitaria, è una ragione *particolare*, circostanziale, che si è storicamente determinata come malata, ma che può guarire; per guarire essa non necessita di un aiuto esterno, ma può curarsi da sé. Poiché si tratta di una ragione irriflessa, la sua cura sta nella riflessione, nel prendere coscienza di sé come ragione particolare e patologica, come prosecuzione del dominio naturale.

Il pensiero, nel cui meccanismo coattivo la natura si riflette e si perpetua, riflette, proprio in virtù della sua coerenza irresistibile, anche se stesso come natura immemore di sé, come meccanismo coattivo. Certo la facoltà rappresentativa [*Vorstellung*] è solo uno strumento. Gli uomini si distanziano col pensiero dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Come la cosa, lo strumento materiale, che si mantiene identico in situazioni diverse, e separa così il mondo – caotico, multiforme e disparato – da ciò che è noto, uno ed identico, il concetto è lo strumento ideale, che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare.³⁴²

Lo strumento usato dalla ragione per separare da sé il mondo e riuscire in tal modo a dominarlo è il concetto; per mezzo del concetto la ragione riesce a catturare la molteplicità dispersa del reale, a classificarla e a tradurla nei suoi schemi; in tal modo essa può portare a compimento il progetto illuministico di «dissolvere i miti e di

³⁴¹ DN 155-156 [174]

³⁴² DI 46-47 [45-46]

rovesciare l'immaginazione con la scienza».³⁴³ Per sottrarsi al dominio naturale, la natura viene matematizzata, resa calcolabile e perciò stesso prevedibile. Nel compiere questo processo però, il pensiero «arriva tuttavia a ravvisare, nella logica dell'alternativa (coerenza e antinomia), con cui si è radicalmente emancipato dalla natura, questa natura stessa, inconciliata ed estraniata a se stessa».³⁴⁴ Il pensiero, mettendosi di fronte alla natura per dominarla, si ritrova di fronte anche a quella parte di sé che non è altro che natura dimentica di essere tale; in tal modo esso ha la facoltà di prendere coscienza di sé come dominio e di moderare la propria smania di controllo.

La condanna della superstizione ha significato sempre, insieme al progresso del dominio, anche lo smascheramento del medesimo. L'illuminismo è più che illuminismo; natura che si fa udire nella sua estraniamento. Nella coscienza che lo spirito ha di sé come natura in sé scissa, è la natura che invoca se stessa, [...] ma come qualcosa di mutilo e cieco. La condanna naturale consiste nel dominio della natura, senza il quale non ci sarebbe spirito. Nell'umiltà con cui esso si riconosce dominio e si ritrae in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserve alla natura. Anche se l'umanità non può fermarsi nella fuga davanti alla necessità [...] senza rinunciare alla conoscenza stessa, essa almeno non vede più, nei valli che erige contro la necessità [...] i pegni della libertà futura. Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, col dominio, anche la prospettiva di placarlo.³⁴⁵

Se è vero che lo spirito può costituirsi come tale solo a patto di emanciparsi dalla natura e dunque di dominarla, è anche vero però che ad esso è dato di prendere consapevolezza dell'inevitabilità di questo processo; nel compiere questo atto di riconoscimento, questo atto di anamnesi, esso può sciogliere la sua pretesa di dominio, che è poi proprio quella che gli impedisce di essere davvero spirito. La tesi della *Dialettica dell'illuminismo* non consiste solo nella constatazione che quanto si spaccia per illuminismo non è ancora davvero illuminismo e quanto si presenta come spirito non è ancora davvero spirito, ma anche nell'indicazione del percorso che lo spirito ha da compiere per poterlo diventare; lo spirito può diventare davvero spirito – non per mezzo di una sua rinuncia alla conoscenza della natura – ma piuttosto tramite una presa di consapevolezza della ferita che la conoscenza arreca inevitabilmente a se stessa e a quanto vuole conoscere, ogni qualvolta tenta di farlo. Il

³⁴³ DI 11 [9]

³⁴⁴ DI 46 [45]

³⁴⁵ DI 47 [46]

mezzo dato a quest'ultima per sanare e ridurre quella ferita inevitabile, è lo stesso che la produce, ovvero il concetto. Il concetto infatti:

non si limita a distanziare, come scienza, gli uomini dalla natura, ma come presa di coscienza di quello stesso pensiero che – nella forma della scienza – rimane legato alla cieca tendenza economica, permette di misurare la distanza che eterna l'ingiustizia. Mercé questa anamnesi della natura nel soggetto, nel compimento della quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio.³⁴⁶

La prospettiva di placare il dominio non ha altro strumento per attuarsi che quello della conoscenza; «la prassi che rovescia», infatti, «dipende dall'intransigenza della teoria verso l'incoscienza con cui la società lascia indurirsi il pensiero».³⁴⁷

La *Dialettica negativa* di Adorno sarà proprio l'occasione per quella teoria intransigente di portare il pensiero a riflettere su di sé al fine di «sostituire il principio unico e il dominio universale del concetto sovraordinato con l'idea di ciò che potrebbe essere al di fuori del bando di questa unità».³⁴⁸ La dialettica negativa, come «autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento»³⁴⁹ dovuto al «mitico rispetto scientifico dei popoli per il dato che essi producono»³⁵⁰ avrà come obiettivo quello di spezzare dall'interno il meccanismo coattivo dell'identità usando i mezzi del linguaggio medesimo; essa combatterà contro quell'istanza identificante riprodotta incessantemente dal linguaggio scientifico, per mezzo della quale «ciò che potrebbe essere altrimenti viene livellato», tutto viene reso identico con tutto e «nulla può essere» più «identico con se stesso».³⁵¹ La *Dialettica negativa* si impegnerà precisamente in quella «battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»³⁵² in cui Wittgenstein ritiene debba consistere la stessa filosofia. Che la filosofia sia precisamente una tale battaglia è un'affermazione che Adorno non potrebbe che condividere; tale asserto può avere infatti un duplice

³⁴⁶ DI 47-48 [47]

³⁴⁷ DI 49 [48]

³⁴⁸ DN 4 [10]

³⁴⁹ DN 364 [398]; «La dialettica è un automovimento fra termini opposti; e quindi non è affatto pensabile senza il momento della riflessione, e cioè senza il momento per cui una cosa diventa il proprio altro in forza della propria autocoscienza. Ma poiché la riflessione nel proprio altro può avvenire solo in una coscienza, la dialettica comprende necessariamente il momento della soggettività o della riflessione». (TF 409 [Bd. II, 215])

³⁵⁰ DI 49 [48]

³⁵¹ DI 20 [18]

³⁵² RF 109

significato: può significare sia che l'incantamento da cui è affetto il nostro intelletto è originato dal nostro linguaggio, sia che l'unico mezzo che abbiamo a disposizione per contrastare un tale incantamento, e curare così il nostro intelletto, è il linguaggio medesimo; e questo, come abbiamo visto, è proprio ciò che intende Adorno allorché scrive: «solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce. La conoscenza è un *troas iasetai* ». ³⁵³ Il linguaggio arreca alla conoscenza una ferita che può essere curata solo dallo stesso linguaggio, ma da ciò consegue evidentemente che si tratti di una ferita curabile.

2. *Il progetto di una dialettica negativa*

Coerente con la sua idea che la filosofia debba «esprimere, con le sue mediazioni o, se si preferisce, in qualche altro modo, ciò che non può essere espresso immediatamente o a rigore non può essere espresso affatto», ³⁵⁴ Adorno affida alla *Dialettica negativa* proprio tale compito paradossale di dire ciò che non si lascia dire, di dare voce all'inespresso. «La dialettica, quale modo filosofico di procedere», è precisamente, «il tentativo di districare con il più antico *medium* dell'*Aufklärung*, l'astuzia, il nodo di questa paradossalità». ³⁵⁵ È già dal titolo che l'opera si configura come paradossale e di questo Adorno è pienamente consapevole; come ci ricorda egli stesso, infatti, l'«espressione dialettica negativa viola la tradizione». Storicamente la dialettica – a partire da Platone – è stata sempre intesa in senso positivo; ciò a cui essa mirava, passando attraverso il negativo e la negazione era proprio il raggiungimento di un positivo. ³⁵⁶ Di contro, la dialettica negativa – e di qui il suo carattere paradossale – intende fermarsi al momento negativo «senza perdere» però con ciò «neanche un po' di determinatezza» ³⁵⁷. Adorno ritiene che sia indispensabile fermarsi al momento negativo della dialettica, per non pagare il prezzo che è stato invece pagato dalla dialettica hegeliana, la quale alla fine si è trovata ad affermare la concettualità del tutto. A parere di Adorno un tale esito non fa altro che ribadire il dominio del principio di identità e dunque l'assoluta illibertà di quanto viene

³⁵³ DN 49-50 [62]

³⁵⁴ TF 482 [Bd. II, 288]

³⁵⁵ DN 128 [145]

³⁵⁶ DN 3 [9]

³⁵⁷ DN 3 [9]

sussunto sotto il concetto. Quella conciliazione che per Hegel doveva seguire all'«l'inclusione di tutto il non identico e dell'oggettivo nella soggettività elevata e ampliata a spirito assoluto»³⁵⁸ è per Adorno una conciliazione falsa che ha origine dalla violenza con cui l'«l'insaziabile principio d'identità perpetua l'antagonismo reprimendo ciò che lo contraddice. Ciò che non tollera niente che non sia come lui scaccia quella conciliazione che crede di essere. L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa».³⁵⁹ La filosofia di Hegel dunque sarebbe colpevole nei confronti di quanto si sottrae al principio di identità almeno quanto il positivismo: elevando ad assoluto il risultato della dialettica, essa avrebbe messo a tacere la contraddizione di quanto dialetticamente non si lascia risolvere nel pensiero, inferendo al non identico una ferita ulteriore.³⁶⁰ Una dialettica che si metta davvero al servizio del non identico, non può terminare in un positivo: essa ha da essere «più positivista del positivismo che la disprezza»; a parere di Adorno la logica dialettica ha però precisamente questa caratteristica; essa infatti «come pensiero rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero. La sua analisi tocca le regole del pensiero. Il pensiero non deve più accontentarsi della sua legalità; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via».³⁶¹ Se la dialettica vuole mettersi davvero al servizio del non identico, essa deve però mantenersi negativa. Ciò che fa della dialettica una dialettica negativa è precisamente il suo imprescindibile rapporto con la contraddizione. È proprio nel tentativo di rendere giustizia alla figura della contraddizione, messa a tacere troppo semplicemente dalla filosofia hegeliana, o da questa strumentalizzata a «veicolo di identificazione totale», che Adorno tratteggia il suo progetto di una dialettica negativa: è questo il progetto di una filosofia che non termina nel concetto di identità, né intende presupporlo, ma si oppone al concetto hegeliano di sintesi per rendere ragione di quanto nella sintesi viene inesorabilmente perduto: il «Diverso» (*das Verschiedene*).³⁶² Lo scopo di una tale filosofia è quello di fermarsi alla contraddizione, senza aggirarla o zittirla, ma piuttosto dandole voce al fine di articolare, descrivere l'inconciliabilità, l'essere separato di concetto e cosa e di soggetto e oggetto: è questo il senso della dialettica come «logica della disgregazione»

³⁵⁸ DN 129 [145]

³⁵⁹ DN 129 [146]

³⁶⁰ Cfr. DI 32 [30]

³⁶¹ DN 128 [144]

³⁶² Cfr. DN 138-139 [156]

(*Logik des Zerfalls*). Fermarsi alla contraddizione non significa creare contraddizioni dall'alto per «ostinazione speculativa», ma piuttosto tentare di riconoscere la contraddizione intrinseca al particolare e di comprenderla. Si tratta di comprendere che “ciò che è è più di quel che è”, e che «niente di particolare è vero, niente è se stesso, come pretende la sua particolarità». ³⁶³ È da tenere ben presente però che il reale si presenta come contraddittorio solo di fronte ad un pensiero che lo pensa e che vuole renderne ragione in termini identificanti ed è proprio sotto questo aspetto che la dialettica si configura come “ontologia dello stato falso”. ³⁶⁴ La dialettica rispecchia le reali contraddizioni di una società che è falsa, costituita in modo coatto; è questa una società antagonista fin nelle sue radici, perché reprime la libertà dei soggetti, mina la loro individualità negandone la differenza e spaccia per universalità il prodotto dell'interesse particolare. La critica operata dalla dialettica ha allora un duplice scopo: nel mentre che si fa critica del pensiero identificante diventa per ciò stesso critica della società. È così che “dialettica negativa” e “teoria critica” finiscono per designare il medesimo. A differenza del termine “teoria critica”, però, il termine “dialettica negativa” non si limita ad indicare il lato soggettivo del pensiero, la *teoria*, ma denota al tempo stesso la *realtà* colpita da questa teoria, diventando critica in un triplice senso: a) critica della pretesa di identità di concetto e cosa; b) critica a quell'ipotesi dello spirito come l'assolutamente primo, che si nasconde in una tale pretesa di identità; c) critica della realtà antagonista. ³⁶⁵ Se la società è attraversata intimamente dalla contraddizione, se dunque la contraddizione investe non solo il lato del soggetto, ma anche quello che Adorno chiama il lato dell'oggetto, ovvero la realtà oggettiva, questo dipende in ultima istanza dal medesimo principio che regola entrambi i lati: il principio del dominio sulla natura, lo stesso principio quindi che ha dato origine alla logica. La logica è regolata sulla base del principio dell'identità; secondo questo principio tutto ciò che non si piega alla costrizione di identità (*Identitätszwang*) assume necessariamente il carattere della contraddizione e viene per ciò stesso rifiutato ed escluso dalla logica. La tesi di Adorno è che lo stesso

³⁶³ DN 138 [155]

³⁶⁴ «Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità; finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione. [...] L'identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico.» (DN 7-8 [17-18])

³⁶⁵ Cfr. VND 25-39

pensiero logico che regola il lato soggettivo della dialettica regoli poi di fatto anche le relazioni: tra la società e gli individui che la compongono e tra gli stessi individui. Il principio del dominio, sulla base del quale si è costituita la logica, si propaga nel tessuto sociale e investe la realtà oggettiva rendendola contraddittoria. Lo stesso sforzo che anima il pensiero di rendere uguale a sé tutto ciò su cui si posa e di dominare quindi tutto ciò che è altro, si fa dominio dell'uomo nei confronti dell'uomo, e repressione della società sugli individui. Il ruolo centrale che la figura della contraddizione riveste all'interno di una dialettica negativa è allora doppiamente giustificato: noi siamo condotti al pensiero dialettico sia dal fatto che la nostra logica si è costituita sulla base del principio di non contraddizione (lato del soggetto), sia dal fatto che viviamo in una società antagonista, immanentemente contraddittoria (lato dell'oggetto). La dialettica dunque rispecchia ad un tempo le contraddizioni in cui si involve il pensiero e le contraddizioni che lacerano la società. In entrambi i casi abbiamo a che fare con una contraddizione di tipo immanente, ovvero con una contraddizione nella cosa stessa.

3. *L'autoriflessione della dialettica*

Il principio del dominio è all'origine sia delle contraddizioni in cui si involve il pensiero logico allorché imprime sulla cosa il marchio dell'identità, sia delle contraddizioni che ritroviamo sul piano sociale sotto forma di antagonismo, ma se questo è vero, per superare la contraddizione occorre riconoscere che quella del dominio non è la strada giusta da percorrere ai fini della conciliazione. È da questa presa di consapevolezza che si apre per Adorno la possibilità di un'autoriflessione del pensiero che ha come esito finale un'autoriflessione della stessa dialettica. Se dapprima la dialettica è utile a mostrare le contraddizioni di un pensiero che imprime su ogni cosa il marchio dell'identità ed a smascherarne quindi le pretese di assolutezza, in un secondo momento essa non va elevata a verità del tutto, ma va abbandonata, in quanto vittima dello stesso contesto di accecamento dal quale permette di scampare.³⁶⁶ Sono numerosi i passi della *Dialettica Negativa* in cui si accenna alla possibilità di accedere, proprio tramite un atto di autoriflessione, ad uno

³⁶⁶ Cfr. DN 363-365 [397-400]

stato di cose giusto, conciliato, ad un pensiero libero che non sia più prigioniero dell'identità. L'opera stessa «mira a realizzare questa forma di pensiero»:³⁶⁷ in quanto programma di una dialettica negativa, essa è il programma di un «antisistema»³⁶⁸ in cui si mostra «come dovrebbe presentarsi una filosofia che da un lato si liberasse dall'idea del sistema senza d'altro lato rinunciare a quella stringenza del pensiero» che è però la stringenza di un pensiero libero e non di uno «scientificamente controllato»³⁶⁹. La *Dialettica Negativa* mette le carte allo scoperto e mostra la necessità, per un pensiero che opera sulla base del principio dell'identità, di pensare contro se stesso: essa ha il «compito di spezzare con la forza del soggetto l'inganno di una soggettività costitutiva» di modo tale che il soggetto risarcisca «il non identico di ciò che gli ha inferto».³⁷⁰ Ciò a cui mira la critica dell'identità non è la scomparsa pura e semplice di una tale pretesa, ma è piuttosto una sua *trasformazione qualitativa*. «Criticandola, l'identità non scompare», ma «si trasforma qualitativamente»³⁷¹. Per dirla con le parole di Wittgenstein attraverso la critica del principio del dominio e dell'identità, il mondo dell'infelice ha da divenire il mondo del felice.³⁷² Le risorse utili ai fini di una tale trasformazione sono tutte interne al pensiero. Quella che Adorno chiama "l'autoriflessione dell'illuminismo" «non è la sua revoca: lo diventa quando viene corrotto per favorire lo *status quo* attuale. Anche la svolta autocritica del pensiero unico non ha altra risorsa che i concetti»;³⁷³ ciò significa che il passaggio ad uno stato di cose giusto, conciliato, razionale, non passa in alcun modo attraverso l'irrazionalità, attraverso una ricaduta nel mito, ma solo attraverso una autocritica della ragione. È il pensiero stesso che, nel mentre impone la propria forma sulla cosa da conoscere si avvede della propria insufficienza ed è spinto da questa a rivedere la propria pretesa.³⁷⁴ La presa di consapevolezza passa necessariamente attraverso la dialettica, la quale mette in luce le contraddizioni da cui è affetto un pensiero che si appaga di quella falsa identità con cui copre il non-identico. Al pensiero è richiesto un atto di autoriflessione che è al tempo stesso un atto di anamnesi: ciò che occorre

³⁶⁷ TF 461 [Bd. II, 267]

³⁶⁸ DN 4 [10]

³⁶⁹ TF 461 [Bd. II, 267]

³⁷⁰ DN 4, 132 [10, 149]

³⁷¹ DN 135 [152]

³⁷² Cfr. T 6.43

³⁷³ DN 143 [160]

³⁷⁴ « "Una cosa è identica a se stessa". – Non c'è più bell'esempio di una proposizione inutile, la quale però è connessa con un gioco dell'immaginazione. È come se immaginassimo di mettere la cosa nella sua propria forma e vedessimo che conviene a essa» (RF 216)

ricordare è che ciò a cui mira la conoscenza non è l'identità, ma il non identico, ovvero ciò che sta oltre la formalizzazione del linguaggio per scopi operativi.

La regressione della coscienza è il prodotto della sua mancanza di autoriflessione. Questa è ancora in grado di scorgere il principio d'identità, ma non si può pensare senza identificazione, ogni determinazione è identificazione. Comunque proprio essa si avvicina anche a quel che l'oggetto è in quanto non identico: mentre lo plasma, vuole lasciarsi plasmare da lui. Segretamente è la non identità il *telos* dell'identificazione, ciò che è da salvare in lei; è l'errore del pensiero tradizionale considerare l'identità come suo scopo.³⁷⁵

La conoscenza del non identico a cui mira la dialettica non prescinde in alcun modo dal principio di identità, ed anzi, a differenza del pensiero identificante, identifica persino di più, poiché non si appaga di dire sotto quale categoria cade una certa cosa, «di cosa è esemplare o rappresentante», e dunque di ciò che la cosa non è,³⁷⁶ ma vuole raggiungere l'identità vera della cosa, ciò che essa è. La trasformazione qualitativa del pensiero di identità si ha proprio nel momento in cui il pensiero si avvede che l'identità a cui mira la conoscenza è quella del non identico e non quella imposta ad esso dal pensiero identificante; il pensiero deve prendere consapevolezza che l'identificazione non è fine a se stessa, ma ha un fine che sta oltre sé e che è la non-identità. Solo una volta che la ragione avrà preso coscienza di quello che è il suo vero scopo, ovvero la conoscenza del non-identico, essa potrà essere davvero razionale. L'errore del pensiero, il suo autoinganno, sta nel considerare quello che è un momento necessario della conoscenza, ovvero l'identificazione, come un momento ultimo; necessariamente il pensiero allorché pensa identifica, ma il momento identificante è solo un momento nel processo della conoscenza, non tutta la conoscenza; il pensiero deve proseguire oltre questa soglia che egli stesso, identificando, ha frapposto tra sé e la cosa, per accedere a quell'identità vera della cosa che si cela al di là di essa. L'ideale dell'identità non è quindi da buttar via. Nel giudizio di identità sono compresenti due elementi: a) l'elemento *pragmatico* del dominio; b) un elemento *utopico*: il desiderio che la cosa sia ciò che ancora non è, ovvero identica al suo concetto.³⁷⁷ Nello stesso momento ideologico presente nel pensiero puro, che consiste nel presupporre che l'identità vera della cosa sia

³⁷⁵ DN 135 [152]

³⁷⁶ Cfr. DN 135 [152]

³⁷⁷ Cfr. DN 135-136 [153]

raggiungibile coi mezzi della logica formale, è racchiuso, a parere di Adorno, un momento di verità: «la prescrizione [*Anweisung*] che non debba esserci contraddizione, antagonismo».³⁷⁸ Nel momento ideologico del pensiero è racchiuso un elemento *normativo* e dunque non puramente utopico. Nel mentre che il pensiero prende coscienza della negatività o falsità che contamina lo stato di cose esistente, dà a se stesso un ordine, un'indicazione: fare in modo che le cose cambino, che non vi debbano essere più né contraddizione, né antagonismo. Potremmo descrivere quella che Adorno chiama "autoriflessione del pensiero" come l'esito di tre momenti distinti di consapevolezza da parte del pensiero: a) innanzitutto il pensiero, che si involge in contraddizioni allorché tenta di dire la cosa, prende coscienza del fatto che l'identità che impone alla cosa è pura apparenza, che in seguito all'atto di identificazione l'identità vera della cosa non è ancora raggiunta; b) al tempo stesso però il pensiero si avvede che le stesse deformazioni da cui è affetto trovano riscontro nella realtà sociale: la realtà oggettiva è essa stessa contraddittoria e antagonista; c) il pensiero è a questo punto in grado di riconoscere quanto di buono era racchiuso nel suo momento ideologico: una speranza, la speranza nella riconciliazione; esso dunque può ora leggere nel suo atto di *hybris*, nella pretesa che la cosa sia uguale al suo concetto, la possibilità di prescrivere un fine, uno scopo, una meta: fare in modo che non ci siano più né antagonismo, né contraddizione. È in questo senso che l'identità sottoposta a critica si trasforma qualitativamente: da marchio imposto sulla cosa l'identità diventa meta del pensiero; da meta raggiunta essa diventa scopo futuro. Quello che era un atto di *hybris* sulla cosa si trasforma in una *prescrizione* che il pensiero prescrive a se stesso, di superare l'antagonismo e di giungere alla conciliazione, alla «coesistenza del diverso» (*ein Miteinander des Verschiedenen*).³⁷⁹ Che quest'ultima sia definita come *utopica* non deve spaventare: se la perfezione è un ideale irraggiungibile, ciò non vieta un miglioramento della situazione attuale. L'utopia della conciliazione vale allora qui come *ideale regolativo* e svolge in un certo qual modo la medesima funzione che Kant aveva assegnato alle idee della ragione.³⁸⁰ È questo il nuovo imperativo categorico di: «pensare e agire in modo che Auschwitz non si ripeta, che non accada niente di simile».³⁸¹

³⁷⁸ DN 135 [153]

³⁷⁹ DN 136 [153]

³⁸⁰ Cfr. Kant 1787, pp. 254-255.

³⁸¹ DN 328 [358]

4. *La sintesi*

Il pensiero ha, a parere di Adorno, tutte le risorse necessarie ad agire in conformità a questo imperativo. Se è vero che pensare significa identificare e che non è dato un accesso alla cosa che non sia mediato concettualmente, è però vero anche che la conoscenza non è un processo statico: «mentre il concetto si percepisce come non identico con sé e mosso internamente, esso, non più solo se stesso, porta, nella terminologia hegeliana, al suo Altro, senza fagocitarlo. Esso si determina per mezzo dell'esterno, perché propriamente non si esaurisce in se stesso. Come se stesso non è affatto solo se stesso»;³⁸² ma questo risultato è proprio l'esito della dialettica ed il lato buono della sintesi hegeliana: se da un lato l'idea della sintesi è altamente criticabile, perché presuppone un'unità di soggetto e oggetto che è repressione delle differenze e dunque eco del dominio mitico, dall'altro lato essa risponde all'intenzione di correggere l'atto di dominio inferto dall'identificazione. È così che la sintesi hegeliana si rivela essere molto più vicina alla dialettica negativa proposta da Adorno, di quanto a prima vista non possa sembrare. A parere di Adorno, la sintesi, non è tanto un movimento in avanti verso il raggiungimento di qualcosa di più alto, ma è piuttosto il movimento del pensiero che si rivolge all'indietro, a quella non identità che è stata messa a tacere dall'identificazione. È proprio l'identificazione di due concetti contraddittori contrapposti l'uno all'altro a far emergere la loro non identità, infatti: «Solo compiendo la sintesi, unificando i momenti contraddittori, si rivela la loro differenza. Senza il passo che l'essere sarebbe lo stesso che il nulla, entrambi resterebbero, come ama dire Hegel, reciprocamente indifferenti; solo mentre sarebbero lo stesso, diventano contraddittori».³⁸³ La sintesi hegeliana dunque non consiste in altro che in questo: nel momento in cui viene posta l'antitesi, la tesi torna a farsi valere.³⁸⁴ Se questo è vero, allora la sintesi non è, come vorrebbe Hegel, un positivo che scaturisce dalla negazione della negazione, non è dunque l'espressione suprema dell'identità, ma è invece proprio espressione della non identità, anamnesi di quel dominio inferto al concetto mediante l'atto dell'identificazione e dunque correzione di quel dominio: «Il dispiegamento del concetto è anche regresso, la sintesi determinazione di quella differenza che è tramontata, "svanita" nel concetto; quasi

³⁸² DN 142 [159]

³⁸³ DN 142 [160]

³⁸⁴ Cfr. VND 49-53

come in Hölderlin, anamnesi del naturale che dovette perire». ³⁸⁵ Il concetto di sintesi, anche se non deve in alcun modo essere innalzato a «idea guida e suprema», ³⁸⁶ ha il merito di rendere manifesto il momento di non identità analiticamente racchiuso nel concetto: il concetto, statico secondo la sua forma, è internamente dinamico, racchiude in sé quella non identità che il pensiero mette a tacere solo «per praticità mentale». ³⁸⁷ È questa quella che Adorno, citando Benjamin, chiama «dialettica in stato di quiete» ³⁸⁸: ciascun concetto «in forza del suo stesso senso, dunque della sua identità» ³⁸⁹ è non identico a se stesso.

5. *Un esempio di contraddizione nel concetto: il concetto di libertà*

Questa eccedenza del concetto rispetto alla sua mera identità con sé emerge chiaramente dalle riflessioni che Adorno compie in merito al concetto di libertà. Se è vero che ogni cosa è sempre qualcosa in più rispetto al concetto sotto il quale viene posta nel giudizio predicativo, è però vero anche che il concetto è sempre qualcosa in più rispetto a ciò che viene compreso sotto di lui. Se affermo di un uomo che è libero, è vero sia che quest'uomo ha determinazioni che non rientrano nel concetto di libertà, sia che nel concetto di libertà è racchiuso qualcosa di più di quel che viene attribuito ad un individuo dicendo che questi è libero. ³⁹⁰ Nel concetto di libertà non è racchiuso semplicemente ciò che viene attribuito ad un uomo allorché lo si afferma come libero, ma è racchiusa al tempo stesso l'idea di libertà, ciò che la libertà è, o meglio potrebbe essere se trovasse compimento nello stato di cose esistente. Tale idea di libertà eccede la libertà che si predica del singolo individuo, poiché in questi non trova piena realizzazione. Ogni giudizio identificante «che valga la pena» racchiude in sé questa eccedenza rispetto a ciò che sussume, ed in questo modo rinvia ad una possibilità che ancora non ha trovato attuazione. Nell'uomo definito libero si manifesta la scintilla di qualcosa che ancora non c'è e balena la possibilità che ci possa essere. La contraddizione del concetto risiede dunque in ciò: allorché il concetto viene

³⁸⁵ DN 142 [160]

³⁸⁶ DN 141 [158]

³⁸⁷ DN 139 [156]

³⁸⁸ DN 142 [159]

³⁸⁹ DN 141 [158]

³⁹⁰ Cfr. DN 136-137 [153-154]; VND 18

determinato, applicato empiricamente, e dunque identificato, questo viene a dire ciò che non intende, o meglio, meno di quanto intende. Nel conferire all'uomo il concetto di libertà gli si vorrebbe ascrivere l'idea di libertà, ovvero «l'idea di una condizione in cui i singoli avrebbero qualità che qui e ora non potrebbero essere attribuite ad alcuno»,³⁹¹ ma appunto per questo si finisce per attribuirgli solo una libertà parziale, non ancora compiutamente attuata, e perciò falsa. L'individuo non riesce a mettersi in pari col concetto che gli si attribuisce, non riesce ad esserlo fino in fondo e questo gli impedisce di essere veramente se stesso, di realizzarsi pienamente come individuo realizzando al tempo stesso la propria identità. Per Adorno dunque è essenziale alla salvezza del particolare non solo il riconoscimento dell'eccedenza dell'individuale rispetto al suo concetto, ma altrettanto il riconoscimento dell'eccedenza del concetto rispetto all'individuale. Nonostante l'individuale sia in possesso di tutta una serie di qualità, di determinazioni ulteriori, rispetto a quella che gli viene conferita dal concetto di libertà, esso è tuttavia «indigente» (*bedürftig*), fintanto che non è in grado di realizzare appieno tale concetto. Il concetto si configura allora come ciò che l'individuale ancora non è, con la speranza che lo possa diventare. La contraddizione del concetto ci viene a dire che l'individuo non è ancora libero, dunque non è ancora individuo e che quella che si spaccia per individualità è una individualità falsa. Il concetto è allora imperfetto perché non ancora realizzato, perché racchiude in sé un potenziale che non trova attuazione. Affinché possa trovare attuazione esso esige la critica di ciò che il concetto è non appena viene applicato empiricamente. La contraddizione concettuale smaschera la falsità di ciò a cui il concetto si attribuisce, mostra che l'individuo non è ancora tale, mostra l'indigenza dell'individuo. La contraddizione ha allora un ruolo di smascheramento: essa rimette in moto il risultato di cui ci eravamo appagati. Scrive Adorno: «molto spesso un pensiero non è confutato dalle proprie contraddizioni, le contraddizioni sono invece la sua verità. Nelle contraddizioni viene in luce quel momento della cosa stessa a cui mira il pensiero che non si risolve nella coerenza logica».³⁹² Questo significa che la contraddizione non va vista come un tarlo che corrode dall'interno il nostro linguaggio mostrando l'insufficienza dei nostri concetti, ma come lo strumento per smascherare il fatto che l'identificazione è impossibile. La contraddizione non dipende infatti da un'insufficienza dei nostri concetti, ma dall'ossessione di trattarli

³⁹¹ DN 136 [154]

³⁹² TF 392 [Band II, 197]

come entità definite una volta per tutte e rigorosamente separate le une dalle altre. Superare la contraddizione non significa allora accanirsi nel risolverla, ma bensì comprenderla con uno sguardo qualitativamente diverso: essa è l'indice del fatto che l'identità del concetto non è data dalla sua mera identità con sé, ma piuttosto dalla sua relazione con altri concetti. Conoscere un concetto significa allora comprenderlo all'interno della costellazione di concetti nella quale è inserito.

6. *La testimonianza della cosa*

Come abbiamo visto, il pensiero è posto da Adorno come agente dell'identità. Identificare risulta essere quindi la peculiarità del pensiero, il quale, per riuscire a dire, a conoscere la cosa, necessita di determinarla, di sussumerla sotto quel termine generale che ne è il concetto. Nel fare questo però, a parere di Adorno, il pensiero finirebbe per perdere, per sopprimere quella che è la specificità della cosa, ciò che la fa essere non identica a quanto cade sotto il suo stesso concetto. La sfida per il pensiero sarebbe allora quella di riuscire a determinare la cosa senza determinarla, di pensare senza identificare, senza lasciare però al tempo stesso il "da pensare" in un fondo oscuro e confuso, un inconoscibile "cosa in sé" al di là del pensiero.

Nelle pagine di Adorno è racchiusa a mio parere, la possibilità di un pensiero che non sia meramente identificante e ritengo che una tale possibilità possa essere dischiusa proprio dalla concezione adorniana del concetto. All'interno del concetto, dunque, sarebbe *già* presente quella potenzialità di apertura e di chiusura che sola è in grado di permetterci una conoscenza della cosa che, pur non lasciandola nell'assoluta indeterminatezza, non finisca al tempo stesso per dominarla o addirittura sopprimerla. Una tale potenzialità scaturisce da una triplice differenza – o non identità – : quella tra concetto e parola³⁹³, quella tra concetto e oggetto e quella tra concetto e pensiero.

³⁹³ Col termine "parola" si intende qui quanto risulta dalla formalizzazione scientifica del linguaggio.

a) *Il concetto non è la parola*

In quelle pagine della *Dialettica dell'illuminismo* che sono riconducibili ad Adorno³⁹⁴, questi mette bene in luce la violenza operata dal linguaggio, o meglio, dalle parole formalizzate del linguaggio, sulla cosa:

man mano che il linguaggio si risolve più completamente e più integralmente nella comunicazione di un messaggio, che le parole si trasformano, da portatori sostanziali di significato, in segni impersonali e privi di qualità, che trasmettono in forma sempre più pura e trasparente l'oggetto intenzionato della comunicazione, esse diventano, nello stesso tempo, sempre più opache e impenetrabili.³⁹⁵

Nel tentativo di trasmettere contenuti immediati il linguaggio si risolve nella forma a scapito del contenuto. Con le parole di Adorno: «la cecità e il mutismo dei dati a cui il positivismo riduce il mondo, si trasmette anche al linguaggio che si limita alla registrazione di quei dati»; «lungo l'itinerario verso la nuova scienza», infatti «gli uomini rinunciano al senso [*Sinn*]. Essi sostituiscono il concetto con la formula»³⁹⁶. Al fine di rendere più rapida la comunicazione, le parole vengono depurate da ciò che le trascende, ma, in tal modo, si raggiunge lo scopo inverso a quello che ci si era proposti: le parole, infatti, lungi dal riuscire a manifestare in modo più limpido la cosa significata, si rivelano opache, la loro purezza sporca la cosa, la nasconde, la oscura impedendole di venire alla luce.³⁹⁷ «Ciò che, in una successione stabilita di lettere,

³⁹⁴ Cfr. Müller-Doohm 2003, p. 376 e Habermas 1991, p. 104

³⁹⁵ DI 177-178 [173]; per Adorno occorre tenere presente che: «criterio del vero non è la sua comunicabilità immediata a chiunque. Bisogna resistere alla coercizione quasi universale a scambiare la comunicazione del conosciuto con quest'ultimo o a porla magari più in alto, mentre attualmente ogni passo verso la comunicazione svende e falsifica la verità. Di questo paradosso soffre ormai tutto ciò che è linguaggio. La verità è oggettiva, non plausibile. Sebbene essa non spetti immediatamente a chiunque e sebbene abbia bisogno della mediazione soggettiva». (DN 39-40 [51-52])

³⁹⁶ DI 13 [11]; trad. modificata sulla base dell'originale.

³⁹⁷ Se è vero che «il linguaggio come espressione della cosa non finisce nella comunicazione, nella partecipazione agli altri», è anche vero però, per Adorno, che esso non è «semplicemente indipendente dalla comunicazione. Altrimenti si sottrarrebbe a qualsiasi critica, anche nel suo rapporto con la cosa, e lo abbasserebbe a pretesione arbitraria. Il linguaggio come espressione della cosa e il linguaggio come partecipazione sono inscindibilmente intrecciati. L'attitudine a nominare la cosa stessa si è pure formata dalla e nella necessità di trasmetterla e conserva questa necessità. [...] Anche il comportamento linguistico più integro non può eliminare l'antagonismo di *in- sé* e *per-altro*. Mentre nella poesia questo antagonismo può rimanere sospeso al di sopra dei testi, la filosofia è tenuta a includerlo. Ciò viene reso più difficile dal momento storico nel quale la comunicazione imposta dal mercato [...] grava sul linguaggio in modo tale che questo, per contrastare il conformismo di quello che il positivismo chiama "linguaggio quotidiano", liquida di forza la comunicazione. Esso preferisce diventare incomprensibile che non deformare le cose con una comunicazione la quale impedisce di metterle in comunione. Ma lo sforzo linguistico del teoretico tocca un limite che esso deve attentamente considerare, qualora non voglia arrivare al sabotaggio di se stesso per la sua fedeltà alla cosa; come gli capiterebbe per altro verso per la sua fedeltà. [...] Il correttivo è lo sforzo, per quanto

trascende, e cioè non si lascia risolvere»³⁹⁸ è proprio la cosa, la quale trascende la datità della parola e non si lascia definire da un sistema meramente segnico. A causa di questo suo non lasciarsi risolvere, la cosa viene vista come un «qualcosa di oscuro», «come un relitto di metafisica verbale»³⁹⁹ e viene dunque rimossa, ritenuta un di più inessenziale alla comunicazione. Quello che Adorno ci sta dicendo in questo passo è che la ricerca di un significato immediato, puro e diretto, tradisce la propria intenzione e si capovolge nell'opposto, ovvero, conduce all'insignificanza. Per designare la cosa, per dirla, la parola si attacca alla cosa, ma così facendo la soffoca, ne blocca il respiro vitale, e finisce per imbalsamarla fissandola in una formula vuota; invece che dare voce alla cosa, la parola la riduce al mutismo, al silenzio.

Invece di rendere l'oggetto accessibile all'esperienza, la parola depurata da ogni residuo estraneo lo presenta come il caso particolare di un momento astratto, e tutto il resto, che viene escluso e reciso dall'espressione (che, in realtà, non esiste più) da un obbligo spietato di univocità e di chiarezza, deperisce, in tal modo, anche nella realtà. [...] La parola razionalizzata è divenuta una camicia di forza, un'armatura soffocante.⁴⁰⁰

La parola resa funzionale all'espressione di significati univoci perde con ciò la propria facoltà espressiva. L'espressione allora non esiste più, perché la parola non fa altro che ribadire se stessa, ovvero fallisce il suo tentativo di trasmettere un contenuto conoscitivo. A questo punto al contenuto, alla cosa, rimane, come all'Odisseo del celebre *excursus* della *Dialettica dell'illuminismo*, una sola possibilità di mantenersi in vita, che è quella di scomparire: «egli [Odisseo] afferma se stesso rinnegandosi come nessuno, salva la propria vita facendosi scomparire»⁴⁰¹. Ad Odisseo rimane un unico espediente per salvare se stesso e con ciò la propria identità: rinnegarla, negarla. Allo stesso modo, la cosa può mantenersi in vita, può mantenere la sua identità – o non identità – solo sottraendosi all'identità impostale dalla parola. La cosa è quel minimo che scomparendo si mantiene in vita, che non si lascia incatenare perché si fa più piccolo delle maglie della catena con cui lo si vorrebbe costringere e così, passando inosservato si conserva.

sempre irricognoscibile, a intendersi. Questo rimane come il polo opposto alla pura oggettività linguistica. Solo nella tensione dei due poli si raggiunge la piena verità dell'espressione». (TSH 152-153 [339-340])

³⁹⁸ Cfr. DI 178 [173]

³⁹⁹ Cfr. *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ DI 68 [68]

Ma appunto la cosa non scompare del tutto, il tentativo di formalizzare il linguaggio fallisce perché la cosa continua a far sentire la propria voce e lo fa attraverso la dialettica, attraverso la contraddizione concettuale. Se vi è dunque una possibilità di accedere alla cosa, questa risiede innanzi tutto nella non identità tra parola e concetto.

b) Il concetto non è identico né all'oggetto né al pensiero

La non identità tra concetto e oggetto e tra concetto e pensiero emerge chiaramente da un'attenta lettura dei passi adorniani; mi riferisco qui in particolare a quella parte centrale della *Dialettica negativa* che ha per titolo proprio: *Dialettica negativa. Il concetto e le categorie*; dove possiamo leggere:

La filosofia poteva appagarsi con il pensiero dell'appercezione trascendentale oppure ancora dell'essere finché quei concetti erano per essa identici al pensiero che li pensa. Se questa identità viene revocata per principio essa trascina nel suo crollo anche la quiete del concetto come un ultimo.⁴⁰²

E più avanti:

Ma una dialettica del genere non è più compatibile con Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto ha in sospetto l'identico. La sua logica è disgregativa della figura armata e reificata dei concetti che il soggetto conoscente ha immediatamente di fronte. *Che questa figura sia identica al soggetto è la non verità.*⁴⁰³

Da questi passi si possono desumere delle importanti considerazioni. Innanzi tutto si può dire che il concetto non è identico all'oggetto e compito della dialettica negativa è proprio la salvaguardia di questa differenza tra concetto e oggetto. Diversamente dalla dialettica hegeliana, quindi, la dialettica negativa non tende all'identità, ma piuttosto alla tutela dell'irriducibilità dell'oggetto al concetto. Se vi è dunque un'idea che Adorno tiene ferma fino in fondo è proprio l'idea che il mondo con il quale abbiamo a che fare non sia un mondo puramente concettuale, ovvero un mondo spiritualizzato. Nel parlare del "qualcosa" come di un «sostrato mentalmente

⁴⁰² DN 124 [140]

⁴⁰³ DN 131 [148] corsivo mio.

necessario»⁴⁰⁴, Adorno mostra tutta la sua vicinanza a Kant. «Il qualcosa [...] non è tuttavia eliminabile per mezzo di alcun ulteriore processo mentale»⁴⁰⁵. Nell'idealismo è racchiuso un momento anti-idealistico – il qualcosa –, «che non si lascia volatilizzare di nuovo nel pensiero»⁴⁰⁶; la sintesi hegeliana è dunque mendace: c'è qualcosa che resiste alla spiritualizzazione del tutto, non tutto è spirito, il pensiero pensa qualcosa che non è da capo pensiero. L'astrazione compiuta dal pensiero, l'astrazione logica, è possibile solo se vi è qualcosa da cui astrarre: «senza il qualcosa la logica formale è impensabile»⁴⁰⁷.

Il pensiero tenta di liberarsi da ciò da cui astraee, tenta cioè di essere solo pensiero, ma è costretto a tornare sui suoi passi dalla dialettica in cui inciampa nel proprio percorso. La dialettica, in quanto «autocritica del concetto»⁴⁰⁸ si configura quindi in Adorno come una logica correttiva. La dialettica non si oppone alla logica, ma la corregge; è una logica volta a correggere la logica.

La dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata. Essa deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero ancora i primi.⁴⁰⁹

La dialettica negativa, la quale tratta i concetti «formalmente come se per lei fossero ancora i primi» deve correggersi avvedendosi di quel residuo ontico presente nei concetti, di quel loro carattere rinviante, che non li fa essere primi ed impedisce al tempo stesso la loro formalizzazione. Una volta che ci si sia resi conto della necessità della dialettica, di una critica del concetto come un primo, questa non può venire a sua volta assolutizzata, ma deve, per essere coerente fino in fondo, togliere anche se stessa:

La critica dell'ontologia non mira a un'altra ontologia, neanche a una del non ontologico. Altrimenti essa porrebbe semplicemente un altro come l'assolutamente primo; questa volta non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, bensì il non identico, l'ente, la fatticità. Ma così ipostatizzerebbe il concetto del non concettuale e agirebbe contro ciò che esso intende. La filosofia fondamentale, *prote philosophia*, comporta

⁴⁰⁴ DN 123 [139]

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ DN 124 [140]

⁴⁰⁷ DN 123 [139]

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ DN 134 [150]

necessariamente il primato del concetto; ciò che lo rifiuta abbandona anche la forma di un presunto filosofare a partire dal fondamento.⁴¹⁰

L'ontologia va criticata perché pone un "assolutamente primo", mentre questo assolutamente primo non c'è, ciò che si dà è una mediazione tra i momenti che non va a sua volta assolutizzata. Ciò che è falso, nella filosofia fondamentale è proprio l'idea che si debba partire da un fondamento; abbandonare l'idea che vi sia un primato del concetto significa dunque abbandonare l'idea che vi sia un fondamento, qualcosa da cui partire. A parere di Adorno, Hegel avrebbe giustamente rilevato che «non c'è niente che non sia stato mediato»⁴¹¹, ma avrebbe mancato di vedere che «non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa»⁴¹². Mentre affermare che non vi può essere mediato senza mediazione indica semplicemente che non è possibile «determinare il qualcosa senza la mediazione»⁴¹³, il concetto di immediatezza rinvia a qualcosa di oggettivo, a «ciò che non può esser tolto di mezzo dal proprio concetto»⁴¹⁴. Senza la mediazione non possiamo determinare e dunque conoscere alcunché, ma l'immediatezza non necessita di essere mediata allo stesso modo in cui la mediazione necessita di un immediato da mediare. Che non ci sia mediato senza mediazione è poco più che una tautologia, mentre che non ci sia mediazione senza immediatezza indica un dato di fatto, molto più che una necessità logica. «"Mediazione" non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile»⁴¹⁵; parlare di mediazione ha senso, dunque, solo in relazione ad un immediato che verrebbe mediato.

Poiché però la sparizione della differenza è riconoscibile dalla dialettica, l'identificazione totale non ha in questa l'ultima parola. Essa è in grado di abbandonare il circolo magico dell'identificazione senza opporle dogmaticamente dall'esterno una sedicente tesi realista.⁴¹⁶

L'idealismo può giungere al dominio assoluto del soggetto, allo spirito come mediazione totale, proprio perché tralascia questa differenza, che però viene messa in

⁴¹⁰ DN 124 [140]

⁴¹¹ Cfr. DN 155 [173]

⁴¹² Cfr. DN 155 [173]

⁴¹³ Cfr. DN 155 [173]

⁴¹⁴ Cfr. DN 155 [174]

⁴¹⁵ DN 155 [174]

⁴¹⁶ DN 155 [174]

luce dalla dialettica. La dialettica impedisce di “sorvolare su questa differenza apparentemente minima” smascherando la falsità dell’identificazione totale, di una mediazione che assorbirebbe tutto. Per fare questo la dialettica non ha bisogno di opporre dogmaticamente dall’esterno una tesi realista a quella idealista, perché le basta essere anamnesi di quella differenza tra immediatezza e mediazione che è stata sorvolata dall’idealismo. Una volta riportata alla luce tale differenza è dato alla dialettica di «abbandonare il circolo magico dell’identificazione». Una tale possibilità consegue dunque al riconoscimento che la mediazione non è in grado di assorbire ogni cosa, che vi è qualcosa che si sottrae pur sempre alla spiritualizzazione del tutto.

La seconda considerazione che si può fare in merito ai due illuminanti passi citati all’inizio è che “la non verità” è l’identità dei concetti con il soggetto conoscente. Il soggetto preforma il fenomeno soggettivamente e crede di possederne il concetto, ma il concetto non è qualcosa che il soggetto possa possedere. Il concetto non è identico al soggetto, il concetto è qualcosa in più, il concetto è non identico. Certo: il concetto è «l’organo generale dell’identità» ed è stato coniato da quella soggettività che:

come momento che si conserva identico è il prototipo di ogni altra identità. [...] Tutti i momenti unificanti con cui noi imprimiamo un’identità a ciò che è diverso da noi, sono stati appunto conati da questa soggettività, sono concetti [...]; lo stesso principio d’identità è un principio del pensiero; [...] ogni principio a cui si può ricorrere, sotto cui si deve sussumere tutto il molteplice o da cui tutto il molteplice deve essere dedotto, è necessariamente un principio del pensiero. [...] Ciò che non è per parte sua soggetto ha per principio un carattere di non-chiusura, o di apertura [...] che si sottrae appunto alla riduzione a unità. Solo il soggetto, che in quanto pensiero crede di essere interamente sicuro di se stesso e della propria identità, può raccogliersi in sé, unirsi in sé, e quindi, in forza del concetto, in certo modo con violenza, conferire questo carattere chiuso all’aperto con cui ha a che fare.⁴¹⁷

Se tutto ciò è vero, è però vero anche che il concetto mantiene un momento di apertura, di libertà nei confronti del soggetto: esso infatti è immanentemente dialettico; «nel suo sviluppo esso non resta uguale a se stesso, ma in certi casi per il suo stesso movimento si trasforma nel proprio opposto».⁴¹⁸ I concetti trapassano l’uno nell’altro ed ogni concetto rinvia ad altri concetti; «la dialettica non è altro che questa lotta fra i concetti; ciò appare proprio nel fatto che i singoli concetti usati acquistano un significato diverso secondo lo strato in cui vengono a trovarsi, agendo e

⁴¹⁷ TF 283-284 [Bd. II, 83-84]

⁴¹⁸ TF 271 [Bd. II, 71]

reagendo l'uno sull'altro».⁴¹⁹ Per comprendere la dialettica non c'è dunque neppure bisogno di postulare una cosa in sé, un qualcosa che stia dietro al concetto, perché la dialettica è tutta interna al concetto.

Il concetto ha sempre anche un momento di autonomia rispetto a ciò che sussume. I concetti non sono solo le abbreviazioni, le sigle che simboleggiano le note comuni agli oggetti a cui si riferiscono. Non c'è nulla per noi, nulla ci è dato, neanche l'esperienza sensibile più semplice ed elementare, che non sia stata filtrata attraverso il concetto; poiché noi non possiamo affatto trarci fuori dall'apparato concettuale, in cui siamo in un certo senso chiusi. E' perciò una finzione fare come se ci fosse qualcosa di veramente reale che non contenesse anche il momento del concetto.⁴²⁰

«La dialettica non è un principio universale di spiegazione che si possa estendere alla natura»⁴²¹ e questo proprio perché la natura non è dialettica, dialettico è semmai il nostro tentativo di dirla, di concettualizzarla. E' il «carattere immanentemente antinomico»⁴²² del concetto che spinge il pensiero a cercare qualcosa che stia oltre la contraddizione.

Dunque, è vero che il concetto non è identico alla cosa di cui è concetto, ma il concetto non è neppure qualcosa di identico al pensiero. Il concetto non è trasparente al pensiero, il che equivale a dire che il pensiero non sarà mai in grado di avere un controllo totale sul concetto, di padroneggiarlo una volta per tutte. L'idea che ne consegue è che il soggetto non è "padrone" dei propri concetti. Il concetto non è qualcosa che se ne sta quieto, statico, definito e determinato una volta per tutte, non è cosa identica, ma è inquieto, è qualcosa di sfuggente e inafferrabile, non è, quindi, qualcosa che il pensiero possieda immediatamente in modo chiaro e distinto. L'idea che il concetto sia un ultimo, un fondamento, crolla, non appena ci si renda conto che il concetto non è identico al pensiero che lo pensa. Il concetto non è qualcosa di immediatamente disponibile al pensiero, ovvero, nel concetto è già racchiuso quel di più, quella sporgenza rispetto al pensiero che ritroviamo poi nella cosa. Si potrebbe persino giungere a dire che il concetto è molto più simile alla cosa che al pensiero che lo pensa. Il pensiero dunque non solo non è in grado di afferrare la cosa, ma non è in grado di afferrarne neppure il concetto; il pensiero vorrebbe possedere il concetto

⁴¹⁹ TF 258 [Bd. II, 57]

⁴²⁰ TF 107 [Bd. I, 113]

⁴²¹ DN 128 [145]

⁴²² DN 132 [149]

della cosa per poterla identificare e dominare, ma il concetto gli sfugge tra le mani come un pezzo di sapone, si contraddice, manifesta in lui quell'alterità di cui è messaggero.

La critica reciproca dell'universale e del particolare, gli atti identificanti che giudicano se il concetto renda giustizia al sussunto e se anche il particolare riempia il suo concetto, sono il *medium* del pensiero della non identità del particolare e del concetto. E non soltanto quello del pensiero.⁴²³

Qui non ci viene detto che la non identità non può essere pensata, ma anzi, ci viene proprio indicata la strada *per* poterla pensare, ci viene detto che per poter pensare la non identità non c'è una via preferenziale ma occorre passare necessariamente attraverso gli atti identificanti e la dialettica.

Meglio sarebbe un procedimento che evitando accuratamente le definizioni verbali, come mere stipulazioni, arrivasse a fuggire i concetti, con tutta la fedeltà possibile, su ciò che essi dicono nella lingua: virtualmente, come nomi. ⁴²⁴

Quei nomi che non rivestono categorialmente la cosa, ma a prezzo della loro funzione conoscitiva. Una conoscenza integra vuole ciò a cui le è stato insegnato di rinunciare, e che i nomi oscurano per troppa vicinanza.⁴²⁵

Adorno qui ci sta dicendo che ci sarebbe in linea di principio una strategia di pensiero capace di sottrarsi alla dialettica e che questa starebbe nel conferire alle cose dei nomi. Poiché il nome ha la peculiarità di non definire la cosa sulla base delle sue proprietà, sembrerebbe essere in grado di lasciare alla cosa il suo spazio vitale, ma questa distanza, aggiunge Adorno, sarebbe pagata a caro prezzo: i nomi infatti non hanno alcuna funzione conoscitiva. E' vero che se io chiamo il mio gatto Jaromil non solo lo lascio essere nella sua differenza ma me ne prendo addirittura cura, perché Jaromil è riconosciuto nella sua diversità da Clementina, Matilda, Sofia etc.; ovvero, nel mentre che chiamo il gatto "Jaromil", Jaromil viene ad essere molto più che un gatto, viene riconosciuto nella sua differenza e specificità e non come mero esemplare di una specie; però, se mi limito a questo, se assieme al nome non ho anche il concetto di gatto, se non sono in grado di classificare Jaromil *anche* come esemplare di una

⁴²³ DN 132-133 [149]

⁴²⁴ TSH 153 [340]

⁴²⁵ DN 49 [61]

specie, in questo caso della specie “gatto”, accedo alla differenza ma perdo l’identità, ovvero Jaromil diventa qualcosa di semplicemente diverso che non può neppure essere pensato, perché non ho le categorie per poterlo pensare. “Una conoscenza integra”, però, vuole proprio questo, poter pensare la cosa e l’unico modo che ha per poterla pensare è passare attraverso concetti. Ma «cogliere mediante il concetto il non-concettuale, con il linguaggio ciò che non può essere detto col linguaggio»⁴²⁶ è precisamente il compito della filosofia:

la filosofia rappresenta il non-concettuale sempre e soltanto mediante il concetto, ovvero rappresenta ciò che non può essere pensato mediante il pensiero. Nel confronto continuo e logorante con questo paradosso, nel tentativo di sviluppare quella che pare un’insolubile contraddizione in modo che diventi nondimeno qualcosa di possibile, la filosofia ha propriamente la sua vita.⁴²⁷

La filosofia allora, per essere all’altezza del suo incarico deve scontrarsi continuamente con questo paradosso, di dire ciò che non può essere detto e di farlo mediante concetti; qualsiasi tentativo di sottrarsi alla contraddizione, di aggirarla e di prendere la via più breve è destinato allo scacco. Quella filosofia che Adorno definisce «regolare» e che nel suo tentativo di raggiungere la purezza dei pensieri decide di interessarsi solo dei «concetti superiori» e di lasciare che le singole scienze si occupino invece dell’ontico, fallisce il suo intento. Per quanto tale filosofia tenti di limare i concetti che adopera per privarli di quelle asperità che ne costituirebbero invece la sostanza e raggiungere così l’anelata purezza, rimane pur sempre in quei concetti un «minimo residuo ontico» che la costringe alla «materialità», all’inclusione di quell’esistente di cui si voleva invece liberare⁴²⁸. Ma questo significa proprio che i concetti hanno la potenzialità di farsi portavoce della cosa e che il pensiero non li può scartavetrare a tal punto da purificarli liberandoli dal contenuto. Il concetto viene dunque ad essere precisamente quell’anello di congiunzione, quel ponte tra soggetto e oggetto, che, essendo diverso da entrambi, permette la comunione tra i due e la loro reciproca mediazione. L’ideale del concetto puro è un ideale del pensiero, ma il concetto resiste ad un tale svuotamento. In lui sopravvive pur sempre la testimonianza della cosa.

⁴²⁶ TF 82 [Bd. I, 87]

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ DN 125 [141-142]

CAPITOLO TERZO

Adorno e Wittgenstein

1. «Un'immagine ci teneva prigionieri»⁴²⁹

Così come in Adorno la dialettica è chiamata a mettere in mostra le contraddizioni in cui si involge il pensiero identificante allorché cerca di definire in maniera conclusiva i propri concetti cercando di dire l'essenza – ciò che non può essere detto – allo stesso modo in Wittgenstein la filosofia è chiamata a mettere in luce le deformazioni da cui è affetto il pensiero allorché, lasciandosi fuorviare dall'ideale logico della purezza cristallina, si mette alla ricerca di un *super-ordine* che possa valere come spiegazione ultima dell'essenza del nostro linguaggio. Al fine di mettere tutto in mostra, la filosofia deve fornire una rappresentazione perspicua (*übersichtliche Darstellung*) delle nostre forme linguistiche;

tale rappresentazione perspicua media il comprendere //la comprensione//, che consiste precisamente nel fatto che “vediamo le connessioni”. Da qui l'importanza dei *membri intermedi*. Del trovare //membri intermedi//.⁴³⁰

Se è vero che «il problema filosofico è una consapevolezza del disordine nei nostri concetti e può essere rimosso mettendoli in ordine»⁴³¹, è anche vero che la chiarezza completa a cui aspira la filosofia non viene raggiunta instaurando l'ordine a cui tutto si dovrebbe piegare, ma instaurando uno dei tanti ordini possibili, allo scopo di mettere «continuamente *in rilievo* quelle distinzioni che le nostre comuni forme

⁴²⁹ RF 115

⁴³⁰ F p. 37; cfr. RF 122

⁴³¹ F p. 47

linguistiche ci fanno facilmente trascurare». ⁴³² Il metodo della filosofia consiste proprio nel trovare e nell'inventare membri intermedi, connessioni, somiglianze e differenze, tenendo sempre ben presente però che «non c'è *un* metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie» ⁴³³. Come in Adorno allora, la cura del linguaggio avviene attraverso un'apertura dei nostri concetti, là dove avremmo la tendenza a chiuderli con una definizione ultima. Si tratta di contrastare precisamente quel «potere che il linguaggio possiede di rendere tutto uguale» ⁴³⁴, che impedisce di cogliere sfumature e differenze. Fornire una rappresentazione perspicua dei fatti linguistici non è diverso dal far emergere la cosa ponendo i concetti in costellazione.

Ciò che non è solubile in alcuna relazione premeditata trascende spontaneamente in quanto non identico il proprio isolamento. Comunica con ciò da cui il concetto lo divide. E' opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale tuttavia è alla ricerca della parola [*Laut*]. Grazie al linguaggio esso si scioglie dal bando della sua ipseità. Quel che nel non identico non si lascia definire nel suo concetto trascende la sua esistenza singola, a cui si riduce solo polarizzandosi con il concetto, guardandolo fisso. L'interno del non identico è il suo rapporto con ciò che esso non è, con ciò che la sua congelata, installata identità con se stesso gli preclude. ⁴³⁵

Abbiamo visto che, per Adorno, nel linguaggio è racchiusa la potenzialità di dare voce alla cosa, di farla emergere nella sua natura relazionale. Nella cosa è contenuto quel di più che essa stessa non è e che rimane nascosto solo allorché noi concentriamo lo sguardo sul singolo concetto. Dare voce alla cosa significa allora ampliare il proprio orizzonte e comprendere che ogni singola cosa non è comprensibile al di fuori del fitto tessuto di relazioni all'interno del quale è inserita; il modello di ciò lo troviamo già nel linguaggio, allorché invece che fissare il singolo concetto lo pensiamo in costellazione. Paradossalmente scoprire l'interno della cosa, il suo vero *in sé*, è precisamente andare ad indagare ciò che è esterno ad essa, il mondo col quale essa comunica ⁴³⁶. Ciò che è opaco, è opaco solo se lo guardiamo fisso, se lo congeliamo in un'identità astratta, mentre la sua identità concreta è la sua relazione.

⁴³² Cfr. RF 132

⁴³³ RF 133

⁴³⁴ VB 52 [46]

⁴³⁵ DN 147 [165]

⁴³⁶ È per questo che Adorno scrive che l'identità vera della cosa sarebbe solo la sua non-identità. (Cfr. DN 147 [165])

L'oggetto si apre ad una insistenza monadologica che è coscienza della costellazione in cui si trova: la possibilità di sprofondare all'interno ha bisogno di quell'esterno. Ma questa universalità immanente dell'individuale è oggettiva come storia sedimentata. Questo è dentro e fuori di lui, un avvolgente, in cui esso ha il suo posto. Prendere coscienza della costellazione in cui la cosa si trova significa decifrare quella che l'individuale contiene in sé in quanto divenuto.⁴³⁷

L'universale è sia immanente all'individuale come storia che si è sedimentata in lui, sia esterno ad esso, come quell'universale in cui l'individuale trova il suo spazio. Prendere coscienza della costellazione in cui la cosa si trova equivale dunque a comprendere o svelare ciò che la cosa contiene in sé. La cosa, l'individuale, non è un *in sé* stabile, ma è qualcosa di divenuto, che divenendo ha assorbito in sé quella stessa costellazione in cui è immerso e la porta ora con sé come ciò che ha di più intimo, come la sua storia. La costellazione che la cosa serba in grembo è precisamente la storia sedimentata in essa che la costituisce come ciò che essa è. Dimenticare la storia sedimentata nell'oggetto è allora dimenticarne il lato essenziale, ciò che lo istituisce come tale.

La conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è quella del processo accumulato al suo interno. Come costellazione il pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature delle casseforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri.⁴³⁸

Per poter allora aprire il concetto e vedere ciò che è sedimentato in esso, occorre uno sguardo non unilaterale che, lungi dal fissare il concetto nella sua solitudine, si allarghi fino a considerare l'orizzonte in cui questo è inserito. Pensare per costellazioni equivale a tentare di: «esprimere, attraverso la raccolta di concetti attorno a quello centrale cercato, ciò a cui esso mira, anziché schematizzarlo per scopi operativi»⁴³⁹.

Quanto Adorno e Wittgenstein mettono in luce è allora che ad essere limitato è il pensiero identificante, ma non il pensiero *tout court*: nel pensiero stesso è presente infatti quella potenzialità del superamento delle sue deformazioni, che è possibile proprio in virtù del fatto che pensiamo attraverso concetti. Poiché è la

⁴³⁷ DN 147-148 [165]

⁴³⁸ DN 148 [165-166]

⁴³⁹ DN 150 [168]

schematizzazione del concetto «per scopi operativi» che fa del concetto un'entità in sé definita ed astratta, ciò che è richiesto al fine di superare le deformazioni da cui è affetto il nostro linguaggio è solo un *uso* differente dei nostri concetti; ma allora non è necessario postulare un pensiero alternativo al pensiero concettuale: per superare la sua limitatezza il pensiero non deve far altro che pensare con i concetti, ma appunto qui si esige il plurale. Un'immagine ci teneva prigionieri: che tutto dovesse per forza piegarsi al principio di identità, che ciò che è non identico, che si contraddice, dovesse per ciò stesso essere messo da parte o piegato per adeguarlo al concetto che ci aspettavamo da esso; l'immagine secondo la quale esprimere un concetto significa esprimere l'essenza della cosa. Ma la cosa è più della sua essenza, e il concetto esprime molto più dell'essenza, grazie al suo rinvio costante ad altri concetti, a discorsi sempre nuovi ed ulteriori. Il linguaggio non è qualcosa a cui ci dobbiamo piegare, una costrizione, una violenza da subire e neppure è qualcosa da piegare, infatti:

ogni proposizione del nostro linguaggio "è in ordine così com'è. Vale a dire: non ci *sforziamo* di raggiungere un'ideale: come se le vaghe proposizioni che usiamo comunemente non avessero ancora un senso del tutto ineccepibile e noi dovessimo ancora costruire un linguaggio perfetto. – D'altra parte sembra chiaro questo: che dove c'è senso, là dev'esserci ordine perfetto. – L'ordine perfetto deve dunque essere presente anche nella proposizione più vaga.⁴⁴⁰

Anche Adorno è concorde sul fatto che noi non dobbiamo in nessun caso disfarcì dei nostri concetti, forse dobbiamo piuttosto, seguendo l'insegnamento di Wittgenstein, imparare a farne buon uso; ma appunto essi non devono essere una prigione, una gabbia, non ci si deve piegare al sistema che noi stessi ci siamo creati, e al quale crediamo di doverci adattare; il nostro è come il supplizio dell'asceta che tra i lamenti solleva una pesante palla e viene liberato da qualcuno che gli dice "lasciala cadere"⁴⁴¹. Il linguaggio è piuttosto un'inesauribile fonte di giochi che dobbiamo imparare a giocare. Dobbiamo ricordarci che, finché non decidiamo di smettere di giocare, i giochi non sono mai chiusi una volta per tutte, perché è solo giocando quel gioco che il linguaggio è che possiamo dare sfogo e significato a questo nostro «bisogno di dire».

⁴⁴⁰ RF 98

⁴⁴¹ Cfr. F 30-33

2. Costellazioni e somiglianze di famiglia

Il linguaggio, per Adorno, non ha una mera funzione definitoria: «il campo della definizione è sempre quello della spiegazione di un concetto mediante altri concetti»⁴⁴², ma si vede bene che questa è una funzione specifica del linguaggio che emerge solo in situazioni particolari. Wittgenstein direbbe che è «quando il linguaggio fa vacanza»⁴⁴³ che sentiamo la necessità di definire i nostri concetti, ovvero quando il linguaggio per qualche motivo non funziona, non *ingrana* e viene di conseguenza in primo piano; generalmente e per lo più il linguaggio ha una funzione espressiva, è teso ad esprimere la cosa del discorso. Sebbene il pensiero non possa procedere solo per definizioni, così come pretenderebbe lo “scientismo volgare”, al tempo stesso però le definizioni non sono, a parere di Adorno, neppure qualcosa da mettere al bando: il pensiero non può appagarsi di procedere solo tramite definizioni, né può procedere senza definizioni. «Un pensiero che nel suo cammino non avesse la capacità di definire, che non fosse in grado per un attimo di lasciare supplire la cosa dalla pregnanza linguistica, sarebbe sterile al pari di uno che si satura di definizioni verbali».⁴⁴⁴ Scopo della dialettica è allora precisamente quello: «di uscire dalla macchina infernale, dal meccanismo coattivo di un pensiero chiuso in se stesso, senza peraltro abbandonare il pensiero definitorio con un salto, ma spezzando questo pensiero dall'interno – mettendolo di fronte alle esigenze sue proprie, interne».⁴⁴⁵ Spezzare il pensiero definitorio dall'interno equivale a riconoscere che una definizione non solo non è sempre e comunque necessaria, ma non è neppure definitiva, o meglio, lo è solo per scopi determinati. Un concetto può essere determinato attraverso predicati in modo definitivo, rigoroso e completo, solo in riferimento ad un contesto e ad un uso specifico che ne deve esser fatto. Comprendere questo è comprendere che i concetti non sono delimitati da confini prestabiliti, non hanno «funzioni fisse e regolari»⁴⁴⁶, ma mutano, sono “vivi”, infatti, come direbbe Wittgenstein: «Soltanto nel fluire del pensiero e della vita le parole hanno

⁴⁴² TF 8 [Bd I, 11]

⁴⁴³ RF 38

⁴⁴⁴ DN 149 [167]

⁴⁴⁵ TF 200 [Bd. I, 209-210]

⁴⁴⁶ LB 61

significato». ⁴⁴⁷ Si tratta allora di rendere conto di questa vita coagulata nei concetti e di comprendere come renderle giustizia. È proprio nel tentativo di raggiungere questo obiettivo comune che le filosofie di Wittgenstein e di Adorno, ancora una volta, percorrono strade analoghe, sviluppando l'uno la nozione delle "somiglianze di famiglia" e l'altro quella di "costellazione". L'intenzione che anima entrambi è quella di riportare l'attenzione della filosofia sui casi concreti, i soli in grado di rendere ragione dell'uso che dei concetti viene fatto. Sia Wittgenstein che Adorno si battono contro quel «desiderio di generalità» caratteristico del metodo della scienza e da cui la filosofia si lascia troppo facilmente sedurre, che non è altro che un «atteggiamento di disprezzo per il caso particolare»: è questa l'idea secondo la quale per comprendere il significato di un concetto o per farne uso si deve prima «trovare l'elemento comune a tutte le sue applicazioni», giungere a quel «qualcosa che sta sotto la superficie» che è come «un' essenza che tutto abbraccia». ⁴⁴⁸ Non solo però noi siamo perfettamente in grado di utilizzare un concetto anche senza averlo prima delimitato in maniera precisa e rigorosa, ma una tale delimitazione spesso non è neppure possibile, tranne che per un impiego specifico. I confini dei concetti infatti «non sono tracciati» ⁴⁴⁹; questo però non ci impedisce in alcun modo di «tracciarne qualcuno» ⁴⁵⁰, ed anzi, «tu sei libero di tracciare il confine come vuoi», ma «questo confine non coinciderà mai interamente con l'uso effettivo, poiché quest'uso non ha un confine netto». ⁴⁵¹ Affermare questo equivale ad affermare che non vi è un'essenza comune a tutto ciò che cade sotto un termine generale e che quella che viene spacciata per "essenza", è dunque, come direbbe Adorno, una «mala essenza» (*Unwesen*), riflesso di quell'organizzazione del mondo che fa sì che gli uomini diventino puro strumento di quel principio dell'autoconservazione che mentre riproduce il genere umano e finge dunque di agire in suo favore, «minaccia e amputa» la vita degli uomini. ⁴⁵² L'idea di Adorno è che la vera essenza, se ancora di essenza si vuole parlare, si manifesti allora non nell'universalità, nella generalità con cui copriamo il caso particolare, ma piuttosto proprio in ciò che «è inessenziale per il

⁴⁴⁷ Z 173; Cfr. anche «Il discorso, l'applicazione e l'interpretazione fluisce e soltanto nel fluire la parola ha il suo significato» (Z 135);

⁴⁴⁸ LB 28, 30; Z 444; Cfr. anche: «L'essenza ci è nascosta»: questa è la forma che ora assume il nostro problema. Chiediamo: "Che cos'è il linguaggio?" "Che cos'è la proposizione?" E la risposta a queste domande dev'essere data una volta per tutte; e indipendentemente da ogni esperienza futura» (RF 92);

⁴⁴⁹ RF 69

⁴⁵⁰ RF 68

⁴⁵¹ LB 30

⁴⁵² Cfr. DN 151-154 [169-172]

verdetto del corso del mondo»⁴⁵³, e dunque in ciò che non è identico. Questa non identità che sembra violata dai concetti è in realtà salvaguardata da essi, infatti «l'idea ingenua che ce ne facciamo non corrisponde per nulla alla realtà. Ci aspettiamo un contorno liscio, regolare, e invece ne vediamo uno tutto frastagliato. Qui si potrebbe davvero dire che ce n'eravamo fatti un'immagine falsa». ⁴⁵⁴ Che molte parole non abbiano un significato 'rigoroso' però non è un difetto, infatti «*non* è l'eleganza ciò che noi cerchiamo»⁴⁵⁵; una definizione può essere utile per dare un'indicazione sull'uso che si fa di un determinato concetto nel nostro linguaggio, per chiarirne la *grammatica*⁴⁵⁶, ma una tale definizione non potrà mai essere la definizione 'corretta' in senso assoluto, infatti: «noi non sappiamo circoscrivere chiaramente i concetti che usiamo; e questo non perché sia a noi ignota la loro definizione reale, ma perché una loro 'definizione' reale non esiste». ⁴⁵⁷ Presupporre che esista una definizione reale che sia in grado di rendere conto in maniera esaustiva di tutte le possibili applicazioni di una parola equivale a presupporre che il linguaggio sia una sorta di calcolo di cui basta applicare le regole per mettersi al riparo da errori e inesattezze. Ma il linguaggio comune non «procede secondo regole rigorose. Questo è un modo molto unilaterale di considerare il linguaggio. In pratica, ben di rado noi usiamo il linguaggio come un tale calcolo. Non solo noi non pensiamo alle regole d'uso (definizioni, etc.) mentre usiamo il linguaggio, ma in molti casi non sappiamo neppure indicarle quando ce lo chiedono». ⁴⁵⁸ La tesi di fondo sostenuta sia da Adorno che da Wittgenstein è che sia proprio un tale atteggiamento nei confronti del linguaggio, che vede il linguaggio come un sistema chiuso, delimitato ovunque da regole, a ingenerare aporie e contraddizioni. È questo l'atteggiamento di coloro i quali ritengono che una definizione sia ciò che, una volta per tutte, «eliminerà le difficoltà»⁴⁵⁹; costoro cercano di dare una definizione esatta della parola che suscita in loro perplessità, ma una volta che si sono resi conto che la definizione trovata è insoddisfacente, vanno alla ricerca di un'altra definizione che possa essere quella corretta, senza rendersi conto che «una parola non ha un significato datole, per così dire, da un potere indipendente da noi, così che possa esservi una sorta di ricerca scientifica di ciò che

⁴⁵³ DN 154 [172]

⁴⁵⁴ Z 111

⁴⁵⁵ LB 28

⁴⁵⁶ Cfr. LB 38

⁴⁵⁷ LB 37

⁴⁵⁸ LB 37

⁴⁵⁹ LB 39

quella parola significa *realmente*. Una parola ha il significato che qualcuno le ha dato. Vi sono parole con più significati chiaramente definiti, che è facile enumerare. E vi sono parole delle quali si potrebbe dire: esse sono usate in mille modi differenti che gradualmente sfumano l'uno nell'altro». ⁴⁶⁰ Se il metodo definitorio può essere valido nell'ambito della matematica o della scienza esso non funziona quando si fa filosofia. In filosofia le definizioni non bastano: «la definizione è come un finto cornicione che non sorregge nulla», infatti, «che cosa guadagneremmo con una definizione, se essa non può non rimandarci ad ulteriori termini indefiniti?» ⁴⁶¹. Il fatto che un concetto venga definito per mezzo di altri concetti solleva immediatamente la questione «se questi stessi concetti indicano adeguatamente l'oggetto che si intende col concetto definito» ⁴⁶², e questo apre la strada a tutta una serie di difficoltà; oltre a ciò occorre tener conto del fatto che «nella stessa filosofia c'è tutta una serie di concetti che non sono affatto passibili di definizione» ⁴⁶³, come ad esempio i concetti di tempo, di spazio, o di essere, i quali suscitano perplessità per le apparenti contraddizioni racchiuse nella loro grammatica. Ma allora la domanda che chiede “che cos'è il tempo?” non presuppone come risposta una definizione in grado di restituire l'essenza del tempo, ma chiede piuttosto una chiarificazione dei differenti usi o significati della parola “tempo”. «Ciò che occorre fare in tali casi è sempre guardare come le parole in questione *siano effettivamente usate nel nostro linguaggio*». ⁴⁶⁴ Questo comporta una presa di consapevolezza del fatto che, per comprendere il significato di un concetto, le differenze sono altrettanto importanti delle somiglianze e questo proprio in virtù dell'apertura dei nostri concetti. Ogni concetto non ha un significato preciso, ma ha piuttosto «tutta una famiglia di significati» ⁴⁶⁵: noi possiamo estendere i nostri concetti «così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra». ⁴⁶⁶ Il fatto che i confini di un concetto non siano tracciati non rende in alcun modo inutilizzabili i nostri concetti; pensare come un difetto il fatto che molte parole non abbiano un significato rigoroso «sarebbe come dire che la luce della mia lampada non sia una luce vera e

⁴⁶⁰ LB 40

⁴⁶¹ RF 217; LB 38

⁴⁶² TF 8 [Bd. I, 11-12]

⁴⁶³ TF 11 [Bd. I, 14-15]

⁴⁶⁴ LB 77

⁴⁶⁵ RF 77

⁴⁶⁶ RF 67

propria poiché non ha un confine netto». ⁴⁶⁷ Ma allora l'atto di anamnesi che Adorno richiede al pensiero potrebbe non consistere in altro che nel seguire quell'indicazione che Wittgenstein dà a tutti coloro che si ostinano a cercare definizioni che corrispondano ai nostri concetti; costoro non devono fare altro che porsi le seguenti domande: «allora come abbiamo *imparato* il significato di questa parola, per esempio della parola "buono"? In base a qual genere di esempi? In quali giochi linguistici?» ⁴⁶⁸ Ponendosi tali domande essi si renderanno conto del fatto che è solo all'interno dei giochi linguistici in cui vengono applicati che i nostri concetti assumono significato. Vi sono dunque molteplici possibilità differenti di impiego dei nostri concetti, «e questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici [...] sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati» ⁴⁶⁹. Se pensiamo a come noi stessi abbiamo imparato il significato di una parola, per esempio della parola "buono", ci rendiamo conto che non l'abbiamo imparato perché qualcuno un giorno ce ne ha fornito una definizione conclusiva, ma piuttosto perché ci sono stati fatti esempi dell'uso di quella parola all'interno di differenti giochi linguistici. I nostri concetti allora, pur conservando la medesima forma, mutano qualitativamente, non solo compaiono in connessioni diverse, ma «cambiano già in se stessi» e «ciò che accade di qualitativamente nuovo si esprime nel nuovo uso» che ne viene fatto. ⁴⁷⁰

Laddove il linguaggio non è puramente definitorio, non procede per astrazioni, i concetti non vengono definiti, ma posti in relazione, connessi l'uno all'altro e centrati attorno alla cosa da conoscere. Conoscere un concetto significa allora comprenderlo all'interno della fitta trama di relazioni in cui è inserito: «come costellazione il pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature di casseforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri». ⁴⁷¹ Riconoscere tale funzione espressiva del linguaggio equivale al riconoscimento che l'utopia è possibile, che la conoscenza della cosa non passa necessariamente o semplicemente attraverso la sua identificazione.

⁴⁶⁷ LB 40

⁴⁶⁸ RF 77

⁴⁶⁹ RF 23

⁴⁷⁰ Cfr. TF 12 [Bd. I, 16]

⁴⁷¹ DN 148 [166]

CONCLUSIONI

Un'educazione completamente diversa dalla nostra potrebbe anche essere il fondamento di concetti completamente diversi (Z 387)

Il bisogno di dire che caratterizza la filosofia nasce da un sano desiderio di conoscenza di quanto è altro da noi. A questo muoversi verso l'altro per conoscerlo, fa eco però una difficoltà di portare ad espressione il diverso, senza con ciò fargli violenza definendolo ed identificandolo; per dirlo non c'è altro mezzo del concetto, ma il concetto rischia di diventare la sua prigione. Il linguaggio infatti, formalizzato dalla scienza, impedisce un rapporto di conoscenza onesto. L'intento di entrambi i filosofi protagonisti di questo studio, potrebbe essere descritto come l'intento etico di agire con il linguaggio contro il linguaggio, o meglio, contro le istanze identificanti presenti in esso. Sia Wittgenstein che Adorno vogliono rendere giustizia all'ambito di ciò che si sottrae all'omologazione operata dalla scienza per mezzo del principio di identità. In entrambi gli autori trattati, la cura del linguaggio, diviene la base di un atteggiamento nei confronti del mondo che non sia già preordinato a tale principio e la premessa di un prendersi cura di quanto non è puramente concettuale. Si tratta di lasciar essere le cose così come sono, nella loro alterità, senza piegarle a conferma di quanto ci si aspetta da esse. Che la filosofia possa riuscire nella sua impresa, di dire quanto non si lascia dire, è reso possibile solo dalla devozione e dall'insistenza con cui essa si dedica alla cosa e da quelle risorse di apertura che tanto Wittgenstein quanto Adorno riconoscono essere interne al linguaggio, il quale: «non è certo una gabbia».⁴⁷²

In questo lavoro più che in ogni altro mette conto ritornar sempre a esaminare sotto nuovi profili, come non risolte, questioni che si ritengono risolte.⁴⁷³

⁴⁷² LC 25

⁴⁷³ Q 15.11.14

BIBLIOGRAFIA

- Andronico, M., Marconi, D., Penco, C., (a cura di), (1988), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova.
- Anscombe, G.E.M., (1959), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, London. Tr. it. di E. Mistretta, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1966.
- Apel, K. O., Habermas, J., et al., (1989), *Der Löwe spricht...*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Ayer, A. J., (1936), *Language, Truth and Logic*. Tr. It. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.
- Baccillieri, C., (1993), *L'erba è veramente verde? Wittgenstein e le modalità della certezza*, Donzelli, Roma.
- Baker, Gordon, P., Hacker, Peter, W., (1980), *Understanding and Meaning*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Barzagli, M., (1982), *Dialettica e materialismo in Adorno*, Bulzoni, Roma.
- Beierwaltes, W., (1980), *Identität und Differenz*, Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, pp. 269-315.
- Bellan, A., (2006), *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova.
- Borutti, S., Perissinotto, L., (a cura di), (2006), *Il terreno del linguaggio. Testimonianze e saggi sulla filosofia di Wittgenstein*, Carocci, Roma.
- Cheung, L. K. C., (2008), *The Disenchantment of Nonsense: Understanding Wittgenstein's Tractatus*, «Philosophical Investigations» 31, pp. 197-226.
- Cicatello, A., (2001), *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Theodor W. Adorno*, il melangolo, Genova.
- Cortella, L., (1996), *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in «Fenomenologia e società», XIX, 1-2, pp. 210-230.
- (2000), *Il linguaggio e il suo altro. Possibilità e limiti della concezione ermeneutica del mondo*, in «Fenomenologia e società», XXII, 1/2000, pp. 52-68.
 - (2003), *Comunicare le cose. Adorno e il linguaggio*, in *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, M. Ruggenini e G. L. Paltrinieri, a cura di, Donzelli Editore, Roma, pp. 65-75.
 - (2003)^a, *L'anelito verso la verità della cosa. La metafisica dell'ultimo Adorno*, in M. Ruggenini, R. Dreon, a cura di, *Tra Venezia Milano e Trieste. A Tito Perlini*, Padova, Il Poligrafo, pp. 35-45.
 - (2006), *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*. Meltemi editore, Roma.

- Cortella, L., Ruggenini, M., Bellan, A., a cura di, (2005), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma.
- Crary A., Read R., (a cura di), (2000), *The new Wittgenstein*, Routledge, London.
- Demmerling, C., (1994), *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Di Lorenzo Ajello, F., (2001), *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma.
- Donaggio, E., (a cura di), (2005), *Adorno, Fromm, Löwenthal, Marcuse, Pollock. La scuola di Francoforte, la storia e i testi*, Einaudi, Torino.
- Donatelli, P., (1998), *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Roma-Bari.
- Düttmann, A. G., (2004), *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos »Minima Moralia«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Engelmann, P., (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, Blackwell, Oxford. Tr. it. di I. Roncaglia Cherubini, *Lettere di Ludwig Wittgenstein con Ricordi*, La Nuova Italia, Firenze.
- Ette, W., Figal, G., Klein, R., Peters, G., (a cura di), (2004) *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Karl Alber, München.
- Fadini, U., (a cura di), (1995), *Adorno, Canetti, Gehlen. Desiderio di vita*, Mimesis, Milano.
- Fann, K. T., (1967), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, New Jersey, Humanities Press, Sussex, Harvester Press.
- Ferrari, M., Venturelli, A., (a cura di), (2005), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Atti del seminario internazionale di Villa Vigoni 2-3 aprile 2003, Firenze, Olschki.
- Figal, G., (2004), *Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos*, in Ette, W., Figal, G., Klein, R., Peters, G., (a cura di), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Karl Alber, München, pp. 12-23. Tr. it. di B. Bordato, *Sul non-identico. A proposito della dialettica di Theodor W. Adorno*, in Cortella L., Ruggenini M., Bellan A., a cura di, 2005, pp. 31-40.
- Finlayson, J. G., (2002), *Adorno on the Ethical and the Ineffable*, «European Journal of Philosophy» 10, pp. 1-25.
- Foster, R., (2007), *Adorno and Heidegger on Language and the Inexpressible*, «Continental Philosophy Review» 40, pp. 187-204.
- Gargani, A. G., (1966), *Linguaggio ed esperienza in Wittgenstein*, Le Monnier, Firenze.
- (1973), *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.
 - (2003), *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, Edizioni Plus, Università di Pisa.

- (2008), *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- Gibson, J., Huemer, W., (a cura di), (2006), *Wittgenstein und die Literatur*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main.

- Glauner, F., (1997, ²1998), *Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München.

- Glock, H. J., (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Basil Blackwell, Oxford, 2004.

- Habermas, J., (1991), *Texte und Kontexte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Tr. it. *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993.

- Hadot, P., (2004), *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. Tr. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

- Hegel, G.W.F., (1807), *Phenomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Göbhardt. Tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

- Honneth, A., (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Tr. it. di M. T. Sciacca, *Critica del potere*. Dedalo, Bari 2002.

- (a cura di), (2005), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Honneth, A., Menke, C., (a cura di), (2006), *Theodor W. Adorno, Negative Dialektik*, Akademie Verlag GmbH, Berlin.

- Howes, B., (2007), "Rethinking" the Preface of the Tractatus", «Philosophical Investigations» 30, pp. 3-24.

- Ialenti, A., (2004), *La natura problematica della Dialettica negativa in Theodor W. Adorno*, Morlacchi Editore, Perugia.

- Jameson, F., (1990), *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma.

- Kant, I., (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Riga. Tr. It. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion Pura*, Laterza, Roma-Bari 2000.

- Kenny, A. J. P., (1973), *Wittgenstein*, Allen Lane The Penguin Press, London. Tr. it. di E. Moriconi, Universale Bollati Boringhieri, Torino 1984.

- Kierkegaard, S., (1844), *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie*. Tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in *Opere*, Firenze 1972, pp. 99-259.

- Knoll, M., (2002), *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, Fink Verlag, München.

- Kohler, G., Müller-Doohm, S., (a cura di), (2008), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lauro, P., (1994), *Per il concreto*, Guerini e Associati, Milano.
- Luckhardt, C. G., (1988), *Wittgenstein e il relativismo etico*, in Andronico, M., Marconi, D., Penco, C., (1988), (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova, pp. 297-303.
- Malcolm, N., (1984), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir with a Biographical Sketch by G.H. von Wright and with Wittgenstein's Letters to Malcolm*, Oxford. Tr. it. di B. Oddera e F. Polidori, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1988.
- (1986), *Nothing is hidden. Wittgenstein's criticism of his early thought*, Blackwell, Oxford.
- Marconi, D., (a cura di), (1997), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.
- Maurizi, M., (2004), *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, Progresso, Redenzione*, Jaca Book, Milano.
- McGinn, M., (2009), *Wittgenstein and Internal Relations*, «European Journal of Philosophy», pp. 1-15.
- McGuinness, B. F., (1967), *Presentazione a Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, in WWK, pp. 1-19.
- Monk, R., (1990), *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Jonathan Cape, London. Tr. It. di P. Arlorio, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 2000.
- Moravia, S., (2004), *Adorno. Filosofia dialettico-negativa e teoria critica della società*, Mimesis, Milano.
- Müller-Doohm, S., (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Tr. it., *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003.
- Nardi, M., (1993), *Pensare nella verità*, Studium, Roma.
- O'Neill, M., (2001), *Explaining "The Hardness of the Logical Must": Wittgenstein in Grammar, Arbitrariness and Logical Necessity*, «Philosophical Investigations» 24, pp. 1-29.
- Overgaard, S., (2006), *The problem of other minds: Wittgenstein's Phenomenological perspective*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 5, pp. 53-73.
- Pellegrino, P., (1996), *Teoria critica e teoria estetica in Th. W. Adorno*, Argo, Lecce.
- Perissinotto, L., (1985), *Wittgenstein. Linguaggio, soggetto, mondo*, Francisci Editore, Abano Terme.
- (1991), *Logica e immagine del mondo, Studio su Über Gewißheit di L. Wittgenstein*, Guerini, Milano.
 - (1997a), *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano.

- (1997b), *Wittgenstein e la filosofia continentale*, in Marconi 1997, pp. 319-343.
 - (2002), *Il tempo e il senso della vita nella filosofia di Wittgenstein*, in M. Ruggenini, L. Perissinotto, (a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, Carocci, Roma 2002, pp. 237-254.
 - (2003), *Wittgenstein e la scuola di Francoforte*, in M. Ruggenini, R. Dreon, (a cura di), *Tra Venezia, Milano e Trieste. A Tito Perlini*, Padova, Il Poligrafo, pp. 97-109.
 - (2005), *Prefazione*, in *Ludwig Wittgenstein. Conversazioni annotate da Oets K. Bouwsma*, Mimesis, Milano, pp. 9-17.
 - (2007), *Introduzione a Wittgenstein L., Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007, pp. VII-XXVII.
- Petrucciani, S., (1984), *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma.
- (2007), *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari.
- Proessel, D., (2005), *Wittgenstein on Scepticism and Nonsense*, «Philosophical Investigations» 28, pp. 324-345.
- Rinaldi, G., (1994), *Dialettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno*, Quattro Venti, Urbino.
- Rosso, M., (1988), *Wittgenstein edito ed inedito*, in Andronico, M., Marconi, D., Penco, C., (a cura di), (1988), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova, pp. 31-61.
- Ruggenini, M., Dreon, R., (a cura di), (2003), *Tra Venezia, Milano e Trieste. A Tito Perlini*, Padova, Il Poligrafo.
- Ruggenini, M., Paltrinieri, G. L., (a cura di), (2003), *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Donzelli, Roma.
- Ruschi, R., (1990), *Lo spirito di natura dell'arte. Un itinerario nel pensiero estetico di Theodor W. Adorno*, Unicopli, Milano.
- Savigny, E. von, (a cura di), (1998), *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*, Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, Berlin.
- Schilpp, P. A., (a cura di), (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle (Ill.). Tr. it. *La filosofia di Rudolf Carnap*, Il Saggiatore, Milano 1974.
- Schwarte, L., (2000), *Die Regeln der Intuition. Kunstphilosophie nach Adorno, Heidegger und Wittgenstein*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Schweppenhauser, G., (1993), *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Argument-Verlag, Hamburg.
- (1996), *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg.

- Seel, M., (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Il capitolo 3, *Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen*, è tradotto in Cortella, L., Ruggenini, M., Bellan, A., (a cura di), (2005), pp. 225-241).
- Sparti, D., (a cura di), (2000), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano.
- Steri, B., (1990), *Certezza e sapere. Saggio sull'ultimo Wittgenstein*, Bagatto, Roma.
- Stroll, A., (1994), *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, new York, Oxford.
- Tarca, L., (1986), *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Francisci Editore, Abano Terme.
- Teuwsen, R., (1988), *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin*, Karl Alber GmbH, Freiburg/München, pp. 9-101.
- Thyen, A., (1989), *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Thomas, E. V., (1999), *From Detachment to Immersion: Wittgenstein and "The Problem of Life"*, «Ratio» XXII 2, pp. 195-209.
- Tietz, U., (2002), *Negativismo dialettico. Il non-identico, il giudizio e la sintesi*, in «Fenomenologia e società», n. 2/2002, anno XXV, pp. 69-104.
- Valent, I., (1989), *Invito al pensiero di Wittgenstein*, Mursia, Milano.
- Vesey, G.N.A., (a cura di), (1974), *Understanding Wittgenstein*, Macmillan, London.
- Voltolini, A., (1997), *Wittgenstein nella tradizione analitica*, in Marconi, D., (1997) (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, pp. 289-317.
- Wellmer, A., (1989), *Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos*, in Apel, K. O., Habermas, J., et al., (1989), *Der Löwe spricht...*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 138-148.
- (2007), *Wie Worte Sinn machen, Aufsätze zur Sprachphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wiggershaus, R., (1987), *Theodor W. Adorno*, C. H. Beck oHG, München.
- (2000), *Wittgenstein und Adorno, zwei Spielarten Modernen Philosophierens*, Wallstein, Göttingen.
- Zhok, A., (2001), *L'etica del metodo. Saggio su Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano.