Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Filosofia della società, dell'arte e della comunicazione

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Wittgenstein e Adorno

Relatore
Prof. Luigi Perissinotto

Laureando
Francesca Tirelli
Matricola 844533

Anno Accademico
2014 / 2015

INDICE

INTRODUZIONE 4

PARTE PRIMA

CAPITOLO 1

Wittgenstein il positivista 8

1.1 La critica adorniana al positivismo 9

1.2 Il giudizio di Adorno su Wittgenstein 22

CAPITOLO 2

Una discussione del giudizio di Adorno su Wittgenstein 39

PARTE SECONDA

CAPITOLO 3

La filosofia nuova di Adorno 76

3.1 Sistema 76

3.1.1 La non verità del sistema: il primato dell'intero 77

3.1.2 Sistema filosofico e sistema capitalistico 83

3.2 Antisistema 88

3.2.1 Realtà e dialettica 90

3.2.2 La conciliazione 97

3.2.3 Una filosofia antisistematica 102

3.2.4 Il linguaggio 119

CAPITOLO 4
La filosofia nuova di Wittgenstein 132
4.1 Le *Ricerche filosofiche*, una filosofia innovativa 132
4.2 Un'interpretazione a sostegno 184

CONCLUSIONI 193
1. Opere su Wittgenstein e Adorno 193
2. Risultati della presente ricerca 203

BIBLIOGRAFIA 210

INTRODUZIONE

La mia ricerca è nata dall'intuizione, condivisa anche dagli altri autori che si sono impegnati con questo tema[1], che esistesse una consonanza tra Adorno e Wittgenstein, due filosofi esteriormente diametralmente diversi, la quale è costituita dallo stesso sforzo nell'elaborare una forma di filosofia nuova, che potesse risultare maggiormente illuminante nei confronti dell'estrema complessità e soprattutto dell'irriducibile pluralità che presenta l'esperienza della vita nella civiltà contemporanea, una filosofia che invece di limitarsi a dimostrare l'inadeguatezza di un approccio universale e uniformante proponesse una reale alternativa. La mia intuizione era la seguente[2]: entrambi questi autori risultano radicalmente innovativi in quanto elaborano una riflessione nella quale forma (stile filosofico espressivo) e contenuto (realtà osservata nella sua particolarità) si presentano come talmente intrecciati da rendere impossibile quell'accecamento costituito dal fenomeno dall'auto-rispecchiamento da parte della teoria, rappresentato dalla prevaricazione della rappresentazione concettuale sul concreto che essa vorrebbe invece comprendere. Una simile garanzia contro il fenomeno dell'ipostatizzazione della teoria corrispondeva, nella mia ipotesi, all'ideazione in entrambi i pensatori di una forma filosofica non riferibile, nel senso che i contenuti della riflessione non sono ordinati in una determinata immagine della realtà la quale possa essere successivamente estrapolata dal discorso filosofico; al contrario in questa nuova forma della riflessione i contenuti si rendono fruibili unicamente attraverso il coinvolgimento attivo del lettore nella comprensione del testo, la quale dipende dal riferimento all'esperienza di questi: il testo cioè possiede un contenuto soltanto in relazione alla partecipazione riflessiva

---

1 Si veda in merito le conclusioni, nelle quali è offerto un quadro sintetico di quale sia la letteratura sull'argomento del presente lavoro.

2 Tale intuizione è simile a quella esposta nel saggio A. WELLMER, *Ludwig Wittgenstein: On the Difficulties of Receiving His Philosophy and Its Relation to the Philosophy of Adorno*, in A. WELLMER, *Endgames*, MIT press, New Baskerville, 1998.

attiva del lettore in quanto egli decifra i concetti in riferimento alla sua esperienza sia di pensiero che di vita. Tale meccanismo di coinvolgimento riflessivo è insediato nella forma peculiare che la scrittura filosofica assume nei due autori: una forma decentrata, pluristratificata e transitoria, in quanto la sua validità è limitata al conseguimento di una consapevolezza raggiunta la quale il ragionamento che vi ha condotto diviene superfluo.
Per descrivere la natura di questo paradigma alternativo proposto sia in Adorno che in Wittgenstein ho impiegato i termini di "filosofia antisistematica" e di "pensiero della pluralità" e ho analizzato i testi fondamentali dell'uno e dell'altro con l'intenzione di mettere in luce all'interno di essi questo aspetto, il quale ne rappresenta, secondo la mia opinione, il carattere radicalmente nuovo rispetto al precedente panorama filosofico.
Lo scopo del parallelismo era inoltre quello di offrire maggiori strumenti di comprensione nei confronti della filosofia di Wittgenstein, dal momento che in essa gli intenti ai quali mira l'elaborazione di una filosofia come attività sono spesso impliciti e le rare volte in cui sono espressi possono risultare ermetici, favorendone una lettura fuorviante. Al contrario la filosofia di Adorno, soprattutto all'interno della *Dialettica negativa*, esplicita la funzione e la meta della concezione della filosofia come antisistema in modo ampio e in tutta la sua complessità, anche in rapporto alla dimensione esistenziale della realtà, la quale non è mai direttamente tematizzati da Wittgenstein, ma che nella sua ricerca filosofica possiede nondimeno un'estrema rilevanza, come si apprende dalla lettura di diari, conversazioni e lettere.
Per evitare di ipostatizzare il parallelismo ho tentato di mettere in luce nel trattarlo anche in relazione alla distanza tra i due autori. Il modo migliore in cui testimoniare il divario tra i due pensatori mi è sembrato quello di prendere in considerazione il giudizio in gran parte che Adorno esprime su Wittgenstein, posizionandolo all'interno del suo contesto teorico; la lettura adorniana è successivamente stata problematizzata attraverso la sua discussione alla luce delle maggiori posizioni interpretative wittgensteiniane.
La seguente indagine si articola per questo motivo in due parti: nella prima è scandagliato il modo nel quale esplicitamente Adorno ritrae la filosofia di Wittgenstein, esso consiste fondamentalmente nella sua identificazione come esponente del neopositivismo logico e per questa ragione il primo capitolo è costituito da una prima parte che introduce la critica generale di Adorno al positivismo e da una seconda che

raccoglie le osservazioni su Wittgenstein sparse nei suoi testi per offrirne un quadro complessivo, segue un secondo capitolo che discute il giudizio di Adorno alla luce degli studi wittgensteiniani e di alcuni rimandi testuali, la seconda parte è composta da un capitolo che indaga cosa significhi il tentativo di una filosofia come antisistema espresso dalla riflessione di Adorno e di un capitolo che mette in luce come la riflessione di Wittgenstein corrisponda alla proposta di un paradigma filosofico alternativo, dunque su quale sia il rapporto che essa intesse con la filosofia tradizione e su quali siano gli elementi contenutistici e stilistici di novità in essa. La prima parte dell'indagine concentra le proprie osservazioni sul *Tractatus logico-philosophicus*, dal momento che questo solo su di esso è basata la discussione adorniana di questo autore; la secondo invece è basata sulle *Ricerche filosofiche*, in quanto al loro interno è anche compresa un'autocritica che include la propria stessa opera giovanile all'interno di quella postura filosofica che vuole essere superata per mezzo dell'elaborazione di un modo diverso di filosofare.

PARTE PRIMA

1
WITTGENSTEIN IL POSITIVISTA

È interessante, prima di addentrarsi all'interno di un confronto tra la configurazione che è stata data alla filosofia da Wittgenstein e quella che vi è stata data da Adorno, prendere in considerazione quali rapporti siano effettivamente esistiti tra i due pensatori. La risposta è: quasi nessuno. Essi non si sono mai incontrati di persona né hanno mai concretamente dialogato e discusso le loro concezioni della filosofia. Tutto quello che possediamo sono alcune osservazioni all'interno degli scritti adorniani.
Wittgenstein nel complesso della sua opera discute diversi autori, citandone il nome o riferendovisi implicitamente con la discussione delle loro teorie, ma tra questi non rientra Adorno: su di lui Wittgenstein non scrisse nemmeno una riga.
È dunque solo all'interno dell'opera di Adorno che possono essere rintracciati dei passi che permettono di discutere quale potesse essere il rapporto esplicito che la sua filosofia assume nei confronti di quella di Wittgenstein. Nonostante il confronto con l'autore viennese non sia affatto il fulcro della sua riflessione, negli scritti adorniani il nome di questo filosofo compare in diverse occasioni, tuttavia non si ha mai a che fare con una critica ampia e puntuale della filosofia di Wittgenstein, bensì il suo nome viene sempre citato in relazione ad altri temi di discussione.
Due sono principalmente le direzioni in cui Adorno nomina Wittgenstein: da una lato come esponente di una delle principali correnti filosofiche a cui la filosofia dialettica si contrappone, cioè il positivismo; dall'altro come l'autore della proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus* e di quest'opera in generale. Questi due prevalenti modi di riferirsi a Wittgenstein che hanno luogo all'interno del discorso adorniano non sono tra loro nettamente estranei, al contrario: agli di Adorno vi è quasi un'equivalenza tra il divieto costituito dalla proposizione 7 del *Tractatus* e l'idea di filosofia che il positivismo in generale propone. Ciò significa che il giudizio che Adorno esprime nei

confronti di Wittgenstein è che sia completamente un rappresentante del positivismo logico. L'interpretazione adorniana di Wittgenstein quindi è strettamente legata alla sua rappresentazione e alla sua condanna del positivismo. Per comprendere il giudizio che egli elabora su di lui è quindi necessaria una ricognizione delle linee fondamentali della critica di Adorno al positivismo.[3]

1.1 La critica adorniana al positivismo

Il termine "positivismo" è riconducibile nell'opera di Adorno a due direzioni di significato: da un lato con questo appellativo egli si riferisce a quei pensatori che dichiarano spontaneamente la propria appartenenza a questa corrente di pensiero, ad esempio i membri del Circolo di Vienna, dall'altro lato egli fa rientrare all'interno di questa categoria autori che, come Wittgenstein appunto, non si sono mai riferiti in questi termini alla propria riflessione; questo secondo gruppo può essere ricollegato alla critica più generale dello scientismo, cioè a tutte quelle riflessioni le quali nella teoria critica adorniana sono ritratte come sostenitrici di una tendenza a una configurazione scientifica o professionalizzata del pensiero. All'interno dei suoi testi le due categorie non possiedono confini netti, ma sono spesso usate come interscambiabili. Dunque si può dire che la critica rivolta da Adorno al positivismo non sia una critica che si occupa di una corrente specifica, ma essa è indirizzata piuttosto a una postura intellettuale che questo autore riscontra all'interno del panorama intellettuale e che nel suo complesso egli mira a mettere in discussione.
Il positivismo rappresenta all'interno degli scritti adorniani un avversario preminente: esso rientra nel numero di quelle correnti filosofiche che, secondo Adorno, non solo

[3] Il bersaglio critico di Adorno rispetto a questi temi è lo scientismo, termine che nei suoi scritti si riferisce a quelle correnti di pensiero secondo le quali soltanto attenendosi al rigore del metodo scientifico può essere ottenuta una forma di conoscenza che possa essere detta vera. Tale premessa relativa alla corrente filosofica dello scientismo tuttavia esce dai confini della scienza: essa comporta che non solo le scienze naturali debbano necessariamente conformarsi ai principi di scientificità, sia per quanto riguarda il proprio procedere, sia per quanto riguarda i propri oggetti, ma anche la filosofia; per Adorno questa richiesta è inaccettabile, poiché essa non fa che rafforzare la distanza che già esiste tra il pensiero e il pensato, per mezzo dell'illusione del raggiungimento di una conoscenza salda e universalmente comprovabile. Il termine generale di scientismo all'interno degli scritti adorniani viene spesso sostituito da quello di positivismo, attraverso cui Adorno si riferisce, più che al positivismo della storia della filosofia, alla corrente filosofica del positivismo logico, o neoempirismo.

sono false da un punto di vista ontologico, ma che sono pure profondamente ideologiche da un punto di vista sociale, dal momento che il modo in cui concepiscono il sapere ha l'effetto di sostenere delle condizioni sociali ingiuste. Il positivismo rientra dunque tra le forme filosofiche che rendono urgente l'elaborazione di una critica e di un'alternativa sul piano della filosofia.

In primo luogo, per Adorno il positivismo non solo non giunge a una corretta conoscenza dell'oggetto, ma attraverso il suo ideale di filosofia la impedisce: la rigidità con cui esso pone alla riflessione razionale dei parametri di validità corrisponde a un'intransigenza essenziale verso ogni forma di pensiero che fuoriesca dai propri confini, il che si traduce nell'interdizione di ogni tipo di riflessione che sia diversa da esso. L'ideale di conoscenza del positivismo è rappresentato da Adorno attraverso la metafora del registratore: veri sono solo quei pensieri e quelle proposizioni che rispecchiano fatti empirici, è conoscenza unicamente quell'espressione della razionalità che si limita a registrare e riportare i fenomeni nel modo in cui essi si presentano. Adorno usa questa metafora per evidenziare come nel positivismo assurga a ideale universale di verità quello che originariamente è solo il criterio che regola il procedimento scientifico, nel quale è cioè possibile ottenere una conoscenza vera in quanto verificabile unicamente rispetto a entità di tipo empirico (stati di fatto che possono essere oggetto di percezione). Lo *status* di ideale consiste nel fatto che il positivismo non solo faccia uso di tale concezione della verità, ma nel fatto che trasformi questo criterio in attestazione della propria superiorità rispetto alle altre forme di pensiero: nel tenersi rigorosamente aderente all'ordine del fenomenico non solo concepisce la possibilità di mantenere una maggiore onestà filosofica, ma esso lo considera un evidente indice di verità in quanto crede che proprio e unicamente nell'attenersi all'empirico sia possibile che il pensiero ottenga la garanzia della propria validità. Al contrario, Adorno indica in tale tendenza al rispecchiamento una sottomissione al reale, un'accettazione supina dell'ordine presente, la quale nasconde sotto l'ideale di onestà del pensiero la sua remissività totale all'esistente.

> Nella figura del registratore, a cui il pensiero desidera omologarsi e ancor più sospendersi in sua gloria, la coscienza dichiara bancarotta davanti a una realtà che nello stadio attuale non è

> data intuitivamente, ma è funzionale, intrinsecamente astratta. Un pensiero che rispecchia sarebbe uno che non riflette: una contraddizione adialettica; senza riflessione non c'è teoria.[4]

La metafora adorniana del registratore costituisce quindi la replica alla condanna dal positivismo nei confronti di qualsiasi pensiero che non si attenga unicamente all'empirico: in esso è condannata come irrazionale e mitologica ogni riflessione che pretende che i fenomeni non siano già tutto, ma che il pensiero possa giungere a qualcosa di essenziale oltre al livello del fenomenico; qualunque pensiero che disattende la norma positivistica viene recluso nella sfera dell'arte, nominato sotto l'appellativo sprezzante di "musica del pensiero". Questo atteggiamento intransigente proprio del positivismo agli occhi di Adorno equivale alla maggiore colpa di cui esso si macchia. L'aspirazione di questo alla pura registrazione del fenomenico corrisponde per lui non solo a una visione distorta della riflessione, ma alla sua abolizione: per Adorno la riflessione con la tendenza al mero rispecchiamento toglie se stessa, essa rinuncia a comprendere il pensato perché lo accoglie esattamente come esso si pone, smettendo di chiedersi che cosa esso sia.

Nella riduzione del pensiero a ripetizione e nella conseguente condanna di ogni pensiero che vada al di là di essa Adorno rintraccia l'atteggiamento fondamentale del positivismo come un fondamentale anti-intellettualismo: esso rivela possedere un atteggiamento tendenzialmente ostile all'esercizio della ragione in quanto tale. A causa dell'avversione del credo positivistico verso il pensiero stesso, Adorno rintraccia nella sua autorappresentazione nei termini di unico pensiero intellettualmente onesto un carattere ideologico: per mezzo di quello stesso movimento che pretende di assicurarsi la garanzia della verità la riflessione stessa finisce per essere soppressa.

Per Adorno il positivismo è ideologico perché con la sottrazione al pensiero della categoria dell'essenza esso gli sottrae la possibilità di esercitare una critica rispetto a ciò che è pensato: senza una differenza tra essenza e fenomeno non si crea quella distanza dall'oggetto che unicamente permette di produrre una comprensione razionale di esso, e la ragione si trasforma in mera accettazione dell'esistente. Quella stessa immagine di puritanesimo gnoseologico che il positivismo esibisce a dimostrazione della propria

[4] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 86.

verità agli occhi di Adorno è perciò massimamente pericolosa: il divieto del pensiero di andare al di là degli stati di fatto vieta ogni utopia, anche solo negativa, perché il tipo di riflessione che non si limita ad accettare l'esistente è condannata a priori come vuota di conoscenza, pura acrobazia cerebrale. L'assenza della componente utopica nel pensiero equivale, infatti, all'impossibilità di concepire uno stato di cose diverso da quello presente, sia per quanto riguarda la totalità che per il fenomeno individuale e così l'impossibilità della creazione di un momento utopico all'interno della razionalità compromette non solo la possibilità di elaborare un'idea di come le cose dovrebbero essere, vale a dire di quella dimensione del dover-essere che nella storia della filosofia corrisponde all'etica, ma diviene impossibile anche esercitare qualsiasi critica: se non vi è un dover-essere, un parametro con il quale confrontare il fenomenico e stabilire in quale misura esso sia autentico rispetto al suo modo di apparire e in quale misura possa essere considerato valido, non vi è più alternativa alla completa accettazione del meramente esistente. La richiesta di aderenza all'ordine del fenomenico si traduce così nella sua imposizione.

> La coscienza reificata blocca automaticamente ogni pensiero che non sia preliminarmente coperto con *facts and figures* con l'obiezione: *where is the evidence*?[5]

La soppressione da parte del positivismo di ogni riflessione che cerchi di sollevarsi dall'empirico rappresenta dunque per Adorno l'inaccettabile e l'ideologico del positivismo stesso. Alla condanna del pensiero che oltrepassa le delimitazioni di senso positivistiche Adorno controbatte sullo stesso piano: egli riconduce il puritanesimo gnoseologico del positivismo al puritanesimo sessuale che caratterizza la società liberale, avanzando l'ipotesi che la dinamica costrittiva che lo contraddistingue non sia altro che la traduzione in termini logici dei tabù sessuali. Nello stabilire una simile genesi dei *diktat* positivistici, Adorno opera una *reductio ad hominem* nei confronti del positivismo analogamente a quanto quest'ultimo fa nei confronti della metafisica, sminuita come espressione sproporzionata di un generico e istintivo sentimento della vita.

---

[5] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 72.

La connessione tra le restrizioni filosofiche del positivismo e le restrizioni che hanno luogo nella società non è tracciata da Adorno unicamente sulla base di una comune genesi sessuale, ma l'equivalenza presenta ai suoi occhi un'estensione assai più preponderante. Secondo Adorno, infatti, la coercizione peculiare alla filosofia positivista deriva dalla società: la dinamica che caratterizza il positivismo, di limitazione dettata a priori, è il riflesso nella dimensione della conoscenza dell'oggettiva condizione restrittiva alla quale gli individui sono costretti all'interno della società; l'inaccettabilità di tale condizione sociale si accompagna alla sua inevitabilità, fatto che spinge all'elaborazione di una filosofia che la renda accettabile, che innalzi la restrizione a valore positivo. Il positivismo rappresenta perciò agli occhi di Adorno quell'immagine ideologica che la società restrittiva crea allo scopo del proprio mantenimento in quanto legittimazione della propria logica coercitiva.
La condizione sociale in quanto repressiva non si traduce in pensiero solo in un secondo momento in elaborazione di una forma teorica che la possa sanzionare, dal momento che già precedentemente essa ha condizionato, secondo Adorno, la possibilità stessa della conoscenza: l'impossibilità di evadere la condizione di restrizione si traduce all'interno della dimensione della conoscenza nell'impossibilità di fare esperienza dell'oggetto in modo integrale, non menomato, vale a dire che così come ogni esperienza individuale è compromessa dalle limitazioni alle quali la società sottomette gli individui, non si può nemmeno dare un'esperienza di conoscenza la verità della quale non sia stata compromessa dalla violenza insita nella relazione tra conoscente e conosciuto; anche da questo punto di vista dunque il positivismo si presenta come preminentemente ideologico agli occhi di Adorno, in quanto esso si accontenta di una conoscenza preventivamente ristretta e la innalza a unico parametro di verità.

> Quella che è semplicemente una carenza della conoscenza (il fatto che essa non raggiunga il suo oggetto, ma si limiti a porre in esso relazioni esterne), è registrata reattivamente come immediatezza, purezza, guadagno, virtù.[6]

Secondo Adorno è l'istinto alla ricerca di sicurezze ciò che spinge il positivismo a tale drasticità nei confronti dell'esercizio della ragione. Questa brama di sicurezze rispetto

[6] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 71.

alla conoscenza a sua volta deriva nell'analisi adorniana dalla realtà sociale, in quanto essa nasce come reazione alla condizione sociale generale: l'individuo all'interno della società è privato dalle sicurezze, condannato a sottostare alle dinamiche di un sistema per il quale esso è sempre e solo strumento, cioè potenzialmente sempre sostituibile.
La brama di sicurezze nella filosofia positivista è comprovata da Adorno attraverso l'analisi del ruolo di primato assoluto che la logica assume in essa.
Nella logica le relazioni sono univocamente vere o false e il ragionamento procede secondo leggi in se stesse inequivocabili, costituendo di conseguenza una dimensione nella quale identità e rapporti sono chiari e indubitabili. Il positivismo concepisce l'intero del fenomenico come regolato unicamente dalle leggi della logica, e l'effetto che ne proviene alla filosofia positivista è il fatto che tale concezione della realtà permetta alla riflessione di poter esibire la garanzia della propria verità in base al rigoroso attenersi alle leggi della logica.
Adorno attacca la pretesa di superiorità del positivismo anche su questo piano, egli infatti accusa la pretesa positivistica del primato assoluto della logica di essere meramente tautologica: l'instaurazione positivistica del principio di non contraddizione a principio sovrano, rispetto non solo alla dimensione dell'astrazione, ma anche a quella della realtà, secondo Adorno conduce a una situazione di oscuramento anziché di conoscenza, in quanto la filosofia non si preoccupa di comprendere la contraddizione, ma semplicemente di espellerla; in base a questo atteggiamento rispetto alla contraddizione, il giudizio adorniano rispetto al positivismo non può che essere negativo: l'assunzione del primato della logica si ricollega alla dinamica restrittiva non solo dal punto di vista della forma della teoria, ma anche da quello dell'oggetto che essa vorrebbe conoscere, attestandosi in entrambe le direzioni come una filosofia che impedisce la conoscenza.
Adorno evidenzia come entrambi i poli fondamentali del positivismo portino in sé un carattere di restrizione: in esso, da un lato il soggetto viene ridotto alla formalità delle leggi logiche, dall'altro l'oggetto viene pensato come esemplare, ridotto alle sue proprietà misurabili, mentre ciò che in esso vi è di qualitativo viene pensato come marginale. La validità e superiorità che il positivismo rivendica per sé è strettamente legata, agli occhi di Adorno, a questa natura restrittiva: in esso la verità corrisponde alla

realtà dominata dalle leggi della logica e all'oggetto pensato secondo la categoria della quantità.
L'argomento critico fondamentale che Adorno sviluppa nei confronti del positivismo riguarda la sua contraddittorietà: la riflessione di Adorno mostra come il positivismo sia contraddittorio tra i due principi su cui esso si basa, la logica e i dati della percezione sensibile.
Da un alto, il positivismo assume la precedenza della logica: esso riconosce alla logica una condizione di primato, vale a dire che esso possiede un'idea di logica secondo la quale ad essa compete un dominio assoluto nei confronti della conoscenza. La riflessione di Adorno evidenzia come il primato della logica nel positivismo equivalga all'istituzione al suo interno di una precedenza a priori della soggettività sull'oggettività, ossia della forma del pensiero sulla sfera del reale: essendo la forma del pensiero, la logica, originata nel soggetto pensante, il soggetto si pone come precedente all'oggetto perché quest'ultimo può essere conosciuto solo conoscendo la legalità logica che lo regola. Dall'altro lato, il positivismo afferma come proprio principio fondamentale quello che è il fulcro fondamentale dell'empirismo, ovvero il principio secondo cui unicamente i dati sensibili nella loro forma più pura sono fonte di conoscenza. Adorno sottolinea quindi come la presenza di questo fondamento nel positivismo lo induca ad assumere come basilare anche l'opposto, cioè la precedenza dell'oggettività: ogni pensiero, se vuole essere più che mero non senso, astratta fantasticheria, deve aderire costantemente a quel mondo esterno di cui esso ha notizia per mezzo della percezione sensibile. Pertanto l'analisi di Adorno rintraccia una contraddittorietà di fondo all'interno del positivismo in quanto in esso due opposti, il soggetto in quanto logica e l'oggetto in quanto percepito, si affermano contemporaneamente come primari, l'uno contro l'altro. Tale attrito tra i due cardini del positivismo permette ad Adorno di denotarlo come indiscutibilmente contraddittorio, di poterlo concepire come contraddittorio in base alla sua stessa idea. Adorno afferma infatti che nonostante il positivismo creda di essere una forma di conoscenza interamente basata sull'oggettività (e su questa immagine di sé stesso fondi la pretesa di superiorità sulle altre forme di conoscenza), esso è in fondo del tutto soggettivistico. Il carattere soggettivistico che Adorno indica come l'implicito del positivismo deriva dal fatto che esso innalza ad archetipo della conoscenza il metodo

scientifico: la forma scientifica con cui il positivismo vuole che la filosofia giunga totalmente a coincidere è considerata da Adorno già da sempre come strumentale, e la ragione di questo carattere strumentale deriva dal fatto che l'oggetto all'interno della scienza viene avvicinato unicamente allo scopo di farlo rientrare nella sfera umana, di farlo uscire dalla sua estraneità per divenire familiare e possibilmente manipolabile dalla scienza stessa in quanto tecnica. La pura oggettività che il positivismo pretende di concepire attenendosi ai soli dati di senso protocollari proviene dall'idea di oggettività scientifica e quindi rientra a sua volta in una concezione strumentale dell'oggetto – l'oggettività su cui il positivismo si basa equivale, secondo Adorno, già da sempre alla proiezione sull'oggetto degli scopi della soggettività – fosse anche solo nella sua forma impersonale di specie umana. La riduzione dell'oggettività alla forma della soggettività è identificata da Adorno con quei parametri a cui restando fedele il positivismo vorrebbe assicurarsi esattamente l'opposto, cioè un'oggettività epurata da ogni residuo di soggettività. All'interno del metodo scientifico l'oggetto viene considerato solo in base alle sue proprietà misurabili, mentre ogni momento qualitativo viene escluso dall'indagine, ma secondo la filosofia adorniana la concezione scientifica dell'oggetto, la sua misurabilità, lo piega alle categorie attraverso cui il soggetto lo può pensare e controllare; il suo in sé, la sua vera immagine sarebbe per Adorno esattamente quel momento qualitativo che nella figura dell'oggettività scientifica viene escluso. La forma che l'oggetto viene ad assumere per rientrare negli schemi del metodo d'indagine scientifico dunque, secondo Adorno, compromette la possibilità di conoscere l'oggetto per che ciò esso è in sé, sia nella scienza che nella filosofia positivista, che ad essa vuole uniformarsi, l'oggetto si presenta sempre nella sua versione strumentale, come un per-altro: l'oggetto come scientificamente conosciuto per Adorno equivale irreparabilmente alla sua immagine deformata, in quanto la sua costituzione è determinata dal fine strumentale a cui fa capo la volontà di conoscerlo.

La misura scientistica di tutte le cose, il fatto inteso come qualcosa di stabile e irriducibile che non deve essere turbato dal soggetto, è precisamente mutuato dal mondo, che dovrebbe essere tuttavia costituito *more scientifico* soltanto a partire dai fatti e dalla loro connessione formata secondo prescrizioni logiche. La datità a cui conduce l'analisi scientistica, il fenomeno che la critica gnoseologica postula come ultimo, il fenomeno oggettivo che non sarebbe riconducibile ad altri, a sua volta è precisamente la misera copia

dell'oggettività che è ridotta al soggetto.[7]

La concezione che il positivismo presenta dell'oggettività equivale per Adorno alla traduzione costante dell'oggettività nei termini in cui essa è posseduta dal soggetto: il fatto che esso venga pensato unicamente sotto la categoria della quantità, mentre ciò che in esso vi è di qualitativo venga tralasciato, corrisponde a un processo di adeguazione dell'oggettività alla forma della soggettività, nel senso che quelle relazioni logiche entro cui unicamente il positivismo assume che vi sia oggettività altro non sono che le relazioni nelle quali si dà la soggettività. La premessa che fonda il positivismo determina perciò, nell'analisi che ne offre Adorno, la sua stessa autocontraddittorietà: i parametri che essa pone alla conoscenza per rientrare nella sua definizione di oggettività corrispondono in realtà unicamente alla forma della soggettività. Il suo fondamento, la fatticità, è la forma che l'oggetto assume in quanto asseconda le regole del pensiero, in sintesi, la proiezione soggettiva sull'oggetto.
Adorno non solo critica il concetto che il positivismo possiede di oggettività, ma nella sua critica al concetto positivistico di oggettività egli mira a dimostrare l'inaccettabilità del positivismo in toto: quella stessa filosofia che assume a proprio principio fondamentale il principio di non contraddizione si rivela essere essenzialmente contraddittoria in se stessa, perché l'atto dell'espulsione a priori dalla sfera della conoscenza di ogni residuo di soggettività, nonostante pretenda di istituire l'oggettività nella sua estrema purezza, a sua volta viene sempre necessariamente deciso e condotto dalla soggettività e quindi perviene a un'oggettività che nella sua forma è predeterminata in base a ciò che per la soggettività è l'oggetto.[8]

---

[7] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 41.

[8] Per Adorno qualsiasi pensiero che ponga come esclusivo uno dei due poli della conoscenza, l'oggetto o il soggetto, diviene falso in quanto essi esistono solo nella loro relazione: la precedenza dell'uno o dell'altro equivale a un atto di ipostatizzazione, che condanna la riflessione che si basa su di essa alla vacuità. Con una marcata ironia Adorno contrappone la propria filosofia alla filosofia positivista e alla sua pretesa di essere l'unica forma di conoscenza che non compromette l'oggettività dei fenomeni che avvicina: "In un certo senso la logica dialettica è più positivista del positivismo che la disprezza. Infatti come pensiero essa rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero" T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 128.. Per Adorno i dati di senso protocollari sono infatti quanto più di lontano vi sia dalla rappresentazione fedele dell'oggettività: essi corrispondo all'illusione che, tolto ogni riferimento dell'oggetto alla soggettività con cui esso si rapporta, se ne ottenga la conoscenza più pura ed esatta, ma essa è appunto un'illusione, poiché senza soggetto non si dà sensibilità e senza sensibilità non esiste alcun dato di senso. Dal punto di vista dialettico i *sense data* costituiscono solo la figura astratta dell'oggettività, la

Per mezzo della critica di quell'oggettività che costituisce la base del positivismo, Adorno apre una breccia per la critica di esso in una direzione politica.

Poiché tutte le teorie sociali sono intrecciate con la società reale, di ciascuna di esse è certamente possibile abusare, o trasformare la funzione, a scopi ideologici; ma il positivismo, come tutta la tradizione nominalistico-scettica, si presta specificamente all'abuso ideologico, a causa della sua indeterminatezza contenutistica, del suo modo di procedere che è incasellare e ordinare, e, infine, della preferenza accordata all'esattezza rispetto alla verità.[9]

Il positivismo utilizza proprio la figura dell'oggettività incontaminata per affermare la propria integrità: l'espulsione del momento soggettivo e di quello qualitativo permette al positivismo di imporsi come quella forma di conoscenza esente da ogni arbitrio e parzialità provenienti dal pensatore,di imporsi come quella filosofia che si attiene ai fatti, che registra i fenomeni, il che lo qualifica come indipendente da ogni interesse, precedente a ogni presa di posizione particolare. Agli occhi di Adorno la professione di neutralità che il positivismo ottiene in base al suo onesto attenersi ai soli fatti e di cui esso fa motivo di vanto equivale in realtà a un atteggiamento marcatamente politico, espressione di una posizione politica conservativa, repressiva, che vuole l'accettazione passiva dello stato presente. La potenza che i fatti esercitano sul pensiero all'interno della concezione positivista della conoscenza equivale per Adorno alla condizione che i soggetti esperiscono all'interno della società: essi vivono un'esistenza di totale illibertà, i fatti che accadono loro hanno la forma dell'inevitabilità. Tale carattere politico latente del positivismo non è tuttavia unicamente oggetto di critica, perché esso per Adorno costituisce il momento di verità che il fenomeno filosofico del positivismo presenta: il positivismo è per Adorno la traduzione in filosofia e nella scienza sociale della negatività della società, della sua condizione repressiva.

In ultima istanza è questo il più profondo momento di verità del positivismo, anche se questo si ribella contro di esso come alla parola magica che lo ha stregato: che i fatti, ciò che è così e non altrimenti, hanno potuto acquistare quella potenza impenetrabile che il culto scientistico dei fatti raddoppia nel pensiero scientifico solo e unicamente in una società dell'illibertà, di cui i suoi propri soggetti non sono

riduzione di essa alla fatticità la conosce unicamente come un *per-altro*, ma come ciò che essa è *in-sé*.

[9] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 41.

padroni. Anche il salvataggio filosofico del positivismo richiederebbe quel procedimento ermeneutico che esso proibisce, l'interpretazione di ciò che nel corso del mondo vieta l'interpretazione. Il positivismo è la manifestazione incompresa della società negativa nella scienza sociale.[10]

Il rispecchiamento all'interno del positivismo dell'iniquità sociale non avviene unicamente nella teoria della conoscenza che esso sviluppa, ma si riversa anche su quelle indagini scientifiche che basano le proprie metodologie sulle indicazioni del positivismo, tra cui anche quelle delle scienze sociali. La non rilevata contraddizione interna al positivismo non costituisce dunque solo una figura formale, ma essa ha ripercussioni sia sulla sfera della consapevolezza dei soggetti sociali, sia in quella più specifica delle scienze sociali, le quali sono oggetto non secondario per la teoria critica della società.
La sociologia positivista costituisce un bersaglio polemico fondamentale per la riflessione di Adorno, poiché la sua filosofia mira a realizzare una teoria critica della società non unicamente nel *medium* dell'astrazione, ma anche in relazione ai contesti concreti, individuati della realtà sociale – secondo il progetto dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, di cui lui stesso fu direttore per undici anni, di connessione tra filosofia e scienze sociali. Si comprende dunque la ragione per cui gli scritti adorniani, anche quelli estremamente teoretici, contengano molto spesso dei momenti di critica aspra e serrata alla filosofia e alla scienza di stampo positivista: se le analisi dei fenomeni sociali si conformano unicamente alle premesse e alla metodologia del positivismo, le indagini scientifiche dei casi individuali si limiteranno a osservare e registrare, ossia verrà impedita la formazione di quello sguardo critico sui fenomeni sociali che costituisce il fermento essenziale del pensiero di Adorno.

Proprio il preteso antiidealismo dell'atteggiamento scientistico torna a vantaggio dell'ideologia, favorisce la sua permanenza. Essa sarebbe inaccessibile alla scienza appunto perché non costituisce un fatto; mentre nulla ha maggior potere della mediazione concettuale che fa passare per in-sé ciò che è invece per-altro, impedendo agli uomini di prendere coscienza delle condizioni a cui è soggetta la loro vita. Non appena la sociologia si rifiuta di conoscere, si accontenta di registrare e riordinare ciò che essa chiama il fatto, e scambia le regole astratte così ottenute con la legge che domina sui fatti e secondo cui essi si svolgono, si

[10] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 79.

è già condannata a giustificare l'esistente, anche se non ne ha il minimo sospetto.[11]

La natura ideologica delle indagini di stampo positivista deriva non solo dalla metodologia specifica del caso, ma anche dal carattere ideologico degli ideali di scientificità su cui esse si basano. Riconoscere la contraddittorietà delle premesse positivistiche permette di avanzare la pretesa dell'abbandono dei metodi dei ricerca di tipo positivistico in sociologia, poiché la critica alle premesse funge da base per critiche più specifiche nei confronti delle categorie usate dalle analisi sociologiche di tipo positivista.

In primo luogo, la conclusione adorniana sulla natura implicitamente soggettivistica della celebrata oggettività del positivismo viene riconfermata dall'analisi a cui Adorno sottopone le indagine sociali di tipo positivista. Il soggettivismo latente del positivismo si riflette nelle metodologie della sociologia positivista: le opinioni comuni sono raccolte come dati oggettivi, legando così i risultati, che dovrebbero offrire un'immagine oggettiva e *super partes* dei fenomeni sociali, all'arbitrarietà della soggettività, a cominciare dalla cecità della prospettiva interna sui fenomeni; così facendo la sociologia positivista rinuncia però a priori alla conoscenza del proprio oggetto di indagine per quello che esso è in sé, perché si accontenta di possederlo attraverso le sole immagini soggettive, di cui non si preoccupa di chiedersi se possano essere deformate o manipolate. Il progresso che il positivismo, e a sua volta la sociologia positivista, pretende di essere nell'ambito del sapere è per Adorno un regresso: il pensiero incatena se stesso ai fatti, e in questa aderenza assoluta esso finisce per perdersi e per perdere anche il proprio oggetto. La critica all'oggettività di tipo scientistico è ripetuta da Adorno nello specifico delle scienze sociali di stampo positivista: la metodologia positivista pretende che le teorie contengano solo concetti chiari, definiti, immediatamente riconducibili alla realtà empirica, ma questa pretesa ha come effetto il fatto che gli oggetti delle indagini vengano definiti a priori dallo stesso strumento di ricerca, poiché quest'ultimo assume che il livello che si offre alla prima osservazione corrisponda alla totalità del fenomeno.

Al contrario, Adorno vorrebbe che i fenomeni sociali venissero concepiti in base a una

[11] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 97.

categoria che viene negata dal positivismo, la categoria di totalità. Essa costituisce il secondo profilo sotto il quale la metodologia positivista all'interno della scienze sociali è inaccettabile agli occhi di Adorno. All'interno dell'ideale positivista non vi è spazio per qualsiasi concetto che si discosti dai singoli fatti empirici, ma questo significa che a una sociologia che aderisca a tale ideale non è permesso considerare come reali azioni che non provengano da soggetti individuati. L'inaccettabile per Adorno si colloca precisamente nell'impossibilità all'interno del pensiero positivista di concepire la società come un'entità reale e agente nella sua totalità, al di là dei singoli soggetti, mentre lo scopo della teoria critica della società condotta da Adorno risiede precisamente nello sforzo di pensare la violenza che il soggetto sociale nella sua totalità esercita sugli individui. Mentre per la sociologia di tipo positivista la società o il potere sono concetti troppo astratti e vaghi per poter rientrare all'interno delle indagini empiriche che essa vuole condurre, il cui utilizzo comprometterebbe l'oggettività della ricerca stessa, dal punto di vista di Adorno l'oggettività si situa esattamente nella vaghezza dalla quale la società come totalità è avvolta, poiché essa determina le scelte e le opinioni dei singoli soggetti a priori e questa dinamica non solo non viene indagata dalle indagini positiviste, ma non può mai divenire oggetto di indagine in base alle premesse su cui esse si basano. Quello che le premesse positiviste di ricerca vietano di pensare è esattamente ciò che la filosofia di Adorno in quanto teoria critica della società è tesa con tutte le sue forze a poter concepire, spiegare e infine abolire: la reificazione delle condizioni di vita dell'essere umano. Per Adorno ciò che spinge a pensare è ciò che nell'essere umano smette di essere umano a causa delle condizioni sociali storiche e che di conseguenza questo condanna l'umanità in generale a un'esistenza di infelicità fino a che queste saranno presenti.

La ricerca sociale empirica scambia, allora, l'epifenomeno, ciò che il mondo ha fatto di noi, per la cosa stessa. Nel suo modo di procedere si cela una premessa che non dovrebbe essere tanto dedotta dalle esigenze del metodo, quanto dalla situazione della società, e cioè in forma storica. Il metodo reificante postula la coscienza reificata delle persone prese in esame.[12]

[12] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 90.

Secondo la critica adorniana, le metodologie positivistiche sono profondamente ideologiche precisamente perché non permettendo di prendere distanza dal livello del fenomenico tramutano condizioni storiche in condizioni naturali; questa dinamica di istituzione di una seconda natura giunge al positivismo dall'elevazione a modello di validità della conoscenza del solo metodo scientifico delle scienze pure, che applicato a realtà più complesse come quella sociale tende a assumere per dati bruti i risultati delle indagini statistiche su opinioni e preferenze. Ciò che spinge Adorno a prendere una posizione di feroce critica nei confronti del positivismo è dunque il fatto che l'ideale di conoscenza del positivismo in primo luogo nasconde la reificazione perché impedisce di sviluppare una metodologia che ne permetta l'indagine sociologica, ma oltre a questo esso tende a sua volta a duplicare la reificazione, in quanto costringe i fenomeni umani all'interno di schemi di indagine adatti ai fenomeni in quanto composti unicamente da componenti oggettuali e non soggettive: la pura registrazione dei fatti agli occhi di Adorno costituisce direttamente la loro falsificazione, perché nel positivismo l'impossibilità concreta di conoscere immediatamente la società anziché essere sottoposta all'esame del raziocinio viene supinamente accettata, e con essa vengono accettate come leggi eterne le leggi della condizione sociale storicamente presente.

1.2 Il giudizio di Adorno su Wittgenstein

Leggendo gli scritti adorniani succede di imbattersi, con una certa sorpresa, nel nome di Wittgenstein. Tale sorpresa non riguarda la discussione del pensiero di Wittgenstein, ma il modo in cui esso viene citato da Adorno: nella maggior parte dei casi si tratta di un riferimento tanto aspro quanto fugace all'ultima proposizione del *Tractatus logico-philosophicus*.

Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.[13]

Adorno richiama infatti questa proposizione per assumerla come controesempio di ciò

[13] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p.109, proposizione 7.

che egli intende per filosofia. Il nome di Wittgenstein non compare allo scopo di condurre un confronto con il suo pensiero, ma tale rinvio è unicamente funzionale all'economia del discorso adorniano: si parla del divieto per attestare la necessità di non rispettarlo. Tale funzione è svolta dalla citazione nel corso della riflessione adorniana sia nella sua forma scritta, ponderata e rifinita, come ad esempio nella *Dialettica negativa*[14], sia all'interno delle lezioni, le quali in quanto dirette a farsi comprendere durante l'ascolto presentano una forma più fluida, come ad esempio nella *Terminologia filosofica*[15].

Lo scopo di Adorno è di costruire uno stereotipo polemico la cui intransigenza palesi da sé la propria tendenza all'arbitrarietà e renda di conseguenza spontanea una reazione di rifiuto da parte del lettore o dell'ascoltatore, permettendogli di opporvi la propria tesi, le cui difficoltà passano in secondo piano in base alla posizione che essa assume nell'ordine del discorso, quella non dell'affermazione ma della confutazione. Se egli proponesse soltanto la propria idea di filosofia normativamente, in modo positivo, essa sarebbe direttamente esposta alle critiche del lettore o dell'ascoltatore; in questo modo invece essa diviene maggiormente accettabile, perché la tesi dell'autore figura come adeguata risposta a una posizione filosofica estremamente rigida.

> Se la famosa frase di Wittgenstein afferma che bisogna dire solo ciò che si può esprimere chiaramente, ma sul resto si deve tacere, direi allora che il concetto di filosofia significa precisamente l'opposto, e che la filosofia è lo sforzo permanente e quanto si voglia disperato di dire ciò che a rigore non può essere detto.[16]

La proposizione 7 del *Tractatus* si presta di per sé a questo uso in base alla propria forma aforistica, lapidaria e incontestabile, la quale, specialmente se decontestualizzata, assume da sé il carattere di sentenza e offre l'impressione di venire imposta dall'alto, da un punto di vista esterno al corpo vivo della filosofia.

Adorno sfrutta questa tendenza dell'espressione aforistica in generale a proprio vantaggio: egli può riportare il testo di Wittgenstein così come esso è, senza dover apporre alcuna modifica, dunque mantenendosi al riparo da ogni accusa di travisamento

[14] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.11.
[15] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p.50, 77, 126, 364, 379, 482.
[16] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p.77.

interpretativo, ed esso in base alla sua sola forma espressiva tende a manifestare quel carattere intransigente che egli mira ad attribuire all'insieme delle posizioni filosofiche a cui lo assimila.
La sentenza del *Tractatus* compare con una simile frequenza proprio perché nella sua stringatezza si presta a essere assunta come massima: essa diviene rappresentante di tutte quelle posizioni filosofiche che pongono un limite netto al pensiero, contro le quali la filosofia di Adorno si oppone in quanto dialettica, e il suo uso così è perfettamente funzionale all'economia del discorso, perché permette di riferirsi a un largo spettro di posizioni e correnti filosofiche senza tuttavia doversi dilungare nella loro esposizione.
La proposizione di Wittgenstein è fondamentalmente letta da Adorno come una delimitazione dei confini della filosofia e del pensiero in generale, mentre, al contrario, egli attribuisce valore unicamente a quel tipo di riflessione che non si arresta quando arriva al limite, ma piuttosto fonda il proprio movimento sul suo superamento.
Il carattere impositivo della posizione filosofica di Wittgenstein trova già testimonianza nei termini di "postulato della chiarezza" con cui Adorno vi si riferisce. Adorno, infatti, connette l'ultima proposizione del *Tractatus* con un'altra espressione lapidaria presente nello stesso testo, la proposizione 4.116, e la connessione tra questa proposizione e quella che sta alla fine del *Tractatus* si articola nel divieto di formulare riflessioni e concetti che contengano aspetti di indeterminatezza, vaghezza o ambiguità.
L'elaborazione sintetica dei due passi è presente nella prefazione al Tractatus e la sua importante è effettivamente dichiarata dallo stesso autore:

> Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.[17]

La lettura adorniana del *Tractatus* sottolinea come qui sia presente un'ingiunzione a tacere ed essa sia rivolta a tutti quei discorsi che non possono essere espressi chiaramente. Ciò che per la sensibilità filosofica di Adorno risulta maggiormente rilevante la conseguenza dell'invito wittgensteiniano a mantenersi sul livello della sola riflessione chiaramente esprimibile: qualsiasi formulazione filosofica la quale mantenga

[17] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p.109, proposizione 7.

il discorso su un livello ambiguo o faccia uso di concetti il cui contenuto rimane vago, accontentandosi di accennare a quello di cui parla anziché spiegarlo, viene svalutata dal postulato della chiarezza e scartata in quanto cattiva filosofia o cattiva riflessione in generale.

Fantasia significa meno inventare liberamente che operare mentalmente senza il soccorso pronto e affrettato dei fatti. È proprio questa la possibilità che la dottrina positivistica del cosiddetto criterio di senso respinge. Afferma – in termini interamente formali – il celebre postulato della chiarezza: «Tutto ciò che può venire pensato, può venire pensato chiaramente. Tutto ciò che può essere espresso, può essere espresso chiaramente».[18]

In base alla selettività che il "postulato della chiarezza" introduce nei confronti delle formulazioni filosofiche, agli occhi di Adorno esso si presenta in stretta connessione con il criterio di senso positivista, il quale proibisce in quanto mero non-senso tutte le proposizioni della metafisica. Tale connessione si basa sul fatto che per Adorno Wittgenstein è a sua volta essenzialmente un positivista, perciò ai suoi occhi vi è perfetta coerenza nell'estendere a questo pensatore buona parte delle critiche che egli avanza al positivismo.
In primo luogo ciò vale per quanto riguarda l'imposizione al pensiero di una norma restrittiva. Poiché Adorno identifica la posizione filosofica di Wittgenstein con l'invito a limitare le riflessioni della filosofia a quei discorsi che possano essere articolati con chiarezza, per Adorno la filosofia di questo pensatore diviene ascrivibile a un atteggiamento che si basa fondamentalmente su anti-intellettualismo e ristrettezza mentale: la sentenza di Wittgenstein impone alla filosofia di attenersi unicamente a ciò che può essere detto chiaramente, il che è a sua volta inteso da Adorno come l'insieme delle sole riflessioni che rientrano nella sfera del buon senso, come ciò che può essere espresso all'interno della coscienza ordinaria, poiché tutto ciò che ne fuoriesce smette di essere evidentemente sensato in quanto si sviluppa in una direzione nella quale la formazione di contraddizioni non viene più impedita dal riferimento al conosciuto. Per Adorno, tuttavia, una simile limitazione del pensiero alla sola dimensione del buon

[18] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p.65, citazione della proposizione 4.116 di L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964.

senso equivale direttamente a un atteggiamento di ostilità nei confronti della ragione: un ideale di filosofia nel quale la priorità sia di tenere il pensiero al riparo dall'ambiguità secondo Adorno affossa la filosofia nell'atto stesso con cui pretende di salvarla, poiché nel tentativo di conferirle stabilità la riduce alla sfera dell'ovvio e le vieta di concepire ciò che invece soltanto importa di essere pensato.
Inoltre per Adorno il postulato della chiarezza wittgensteiniano concorda con il positivismo non solo nell'imposizione di una restrizione al pensiero, ma anche nel carattere ideologico con cui la restrizione viene proposta: l'affermazione del proprio ideale di conoscenza viene presentata come un progresso della razionalità, quando in realtà questa immagine positiva maschera un'imposizione al pensiero la quale è talmente gravosa da arrivare praticamente ad annullarlo.

Quando Wittgenstein spiega che bisogna dire solo quello che può essere detto chiaramente, e tacere di quello che non può essere detto chiaramente, le sue parole suonano molto eroiche e hanno anche, se si vuole, una sfumatura mistico-esistenziale che si rivolge con molto successo agli uomini che si trovano nella condizione psicologica contemporanea. Credo peraltro che questa famosa frase di Wittgenstein sia di un'indicibile volgarità intellettuale, poiché ignora ciò che soltanto importa alla filosofia; questa è appunto la paradossalità di tale impresa, che si tratta di dire con lo strumento del concetto ciò che con lo strumento del concetto a rigore non può essere detto, di dire ciò che è propriamente indicibile.[19]

Il postulato della chiarezza cui può essere ricondotta la posizione filosofica wittgensteiniana costituisce per Adorno un perfetto esempio dell'ideologia che si incontra nella filosofia positivista: il *Tractatus* propone un'immagine purista, ascetica della filosofia, secondo la quale il fatto di limitare il pensiero non è visto come qualcosa di negativo, ma corrisponde alla virtù di sforzarsi di mantenere onestamente il pensiero entro i suoi limiti.
Per sostenere la sua accusa di ideologismo, ad Adorno è particolarmente utile rilevare come l'ideale di filosofia contenuto nell'aforisma di Wittgenstein non sia semplicemente oggetto di affermazione, ma come dalla sentenza si sprigioni quasi un'atmosfera di esemplarità morale: l'autenticità del pensiero dipende dalla sua capacità di accettare i propri limiti e quindi di rinunciare a spingersi oltre le proprie possibilità. Lo scopo di

[19] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 50.

Adorno è infatti di dimostrare che l'attrattiva esercitata da questa posizione filosofica non dipende dal suo contenuto di verità, ma dal suo richiamo all'emulazione. Su questa caratteristica va attirata l'attenzione perché lo specificamente ideologico sta propriamente nello scarto con cui un ideale viene accettato: esso si impone non perché supera realmente una prova razionale, ma grazie al fatto che esso simula soltanto di superarla, con la conseguenza di determinare sulla base di una premessa irrazionale quale strada debba prendere la razionalità stessa[20]. Il riconoscimento del carattere ideologico corrisponde alla constatazione che ciò che dovrebbe essere massimamente razionale, ovvero il criterio stesso a partire da cui si giudica della razionalità di discorsi e riflessioni, si rivela ad un'attenta analisi come irrazionale[21]; tale riconoscimento ha la conseguenza di svelare come l'imposizione di questo principio non trovi alcuna giustificazione razionale e derivi dunque la propria funzione direttiva da un mero inganno della razionalità. Il rilevamento del carattere ideologico del postulato della chiarezza dimostra secondo Adorno come l'ideale di filosofia proposto da Wittgenstein e attribuibile al positivismo nel suo insieme sia di per sé stesso nulla di razionale e di conseguenza neppure di genuinamente filosofico.

La sentenza di Wittgenstein: «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere» è schiettamente antifilosofica. Qui l'estremo positivistico si atteggia ad habitus di autenticità autoritario-reverenziale ed esercita perciò una specie di intellettuale suggestione di massa. La filosofia potrebbe definirsi, sempre che sia definibile, come sforzo di dire ciò di cui non si può parlare; di aiutare il non-identico ad esprimersi, essendo l'espressione sempre identificazione. […] Un filosofia che, in nome di una seducente logica matematizzata, si divezza da ciò, rinnega a priori il suo proprio concetto, l'intenzionato del suo volere; al quale appartiene costitutivamente l'impossibilità della quale Wittgenstein e i suoi seguaci si son fatti un tabù della ragione – il quale mentre pone un divieto alla filosofia elimina virtualmente la stessa ragione.[22]

---

[20] L'enfasi posta sull'alone mistico-purista che circonda questa posizione giustifica una reazione indignata da parte di Adorno, che rende il tono del discorso drammatico, permettendogli a sua volta di mantenere un alto livello di pathos nel proporre il proprio ideale di filosofia.

[21] La dimostrazione della natura ideologica di una filosofia o di una teoria equivale alla sua confutazione: essa in quanto teoria o riflessione pretende di basarsi unicamente su elementi razionali e la sua validità deriva dalla capacità di giungere alla propria conclusione solo per mezzo delle regole della razionalità. La critica delle teorie avversarie alla teoria critica della società si articola quindi in buona parte nella dimostrazione della loro latente natura ideologica, poiché ciò è sufficiente a invalidare ogni pretesa di validità di tali correnti di pensiero e permette anche in un secondo momento di collegare l'irrazionalità che sta alla base di esse all'ingiustizia delle condizioni sociali.

[22] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 148.

Come si comprende dal passo qui riportato, va inoltre evidenziato come nell'analisi di Adorno la filosofia di Wittgenstein non corrisponda unicamente da un punto di vista formale a quella positivista, ma anche da un punto di vista contenutistico.
In primo luogo, l'ideale di conoscenza di Wittgenstein, che determina l'imposizione di una razionalità parziale, coincide con il modello di conoscenza che fonda la filosofia positivista: ciò che viene assunto come modello è il criterio di validità delle scienze, il quale considera possibile giungere a conoscenza unicamente di ciò che rientra nella legalità delle leggi matematiche; questo principio secondo Adorno viene quindi importato dalle scienze nella filosofia e viene innalzato in Wittgenstein come nel positivismo a parametro di onestà intellettuale.
In secondo luogo, a livello di contenuti la posizione di Wittgenstein si identifica con quella positivista anche per quanto riguarda la posizione di primato che spetta alla logica: la riflessione filosofica del *Tractatus* viene orientata dal riconoscimento preliminare di un primato netto della logica e quest'opera presenta un'evidente centralità testuale della discussione di questioni logiche di natura matematica.
Infine, l'inclusione della posizione wittgensteiniana nelle fila della filosofia positivista viene fatta valere da Adorno anche per quanto riguarda la restrizione della coscienza al solo livello del fenomenico. In *Terminologia filosofica* egli infatti scrive:

> D'altro lato la metafisica si contrappone allo scientismo, ad esempio alla posizione di Wittgenstein, per cui in fondo la coscienza ha a che fare solo con quello che accade.[23]

È molto probabile che tale giudizio si fondi sulla lettura della prima proposizione del *Tractatus*[24]. L'affermazione qui riportata non trova più ampia discussione, nonostante l'importanza che tale esplicitazione avrebbe, essendo l'adesione o meno di Wittgenstein a una qualche forma di empirismo ciò che nella stessa indagine di Adorno lo distanzia dalla schiera dei filosofi positivisti.
Il fatto che Adorno rivolga a Wittgenstein le stesse critiche che sono da lui rivolte ai positivisti si basa quindi su un insieme composito di ragioni per cui la filosofia

---

[23] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 364.
[24] "Il mondo è tutto ciò che accade." L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 25, proposizione 1.

wittgensteiniana si presenta per lui come assimilabile ad atteggiamenti e tesi proprie del positivismo. Il postulato della chiarezza diviene quindi a sua volta oggetto della critica fondamentale che Adorno rivolge alla filosofia positivista, quella secondo cui l'affermazione di un'immagine di oggettività pura e incontaminata è in realtà latentemente mossa da un fondamentale soggettivismo.
Adorno obietta al postulato della chiarezza che la pretesa di lavorare unicamente con concetti chiari e privi di qualsiasi ambiguità può essere legittimamente soddisfatta solo da un tipo di conoscenza nel quale l'oggetto sia privo di qualsiasi dinamicità, che si offra in modo fisso allo sguardo del soggetto conoscente; non vi è nulla nella realtà di assolutamente fisso e di nettamente delineato, se non gli oggetti che di reale non hanno nulla, che esistono unicamente nella dimensione dell'astrazione, di modo che l'unica categoria di oggetti la cui conoscenza corrisponda al criterio del postulato della chiarezza potrebbe quindi essere solo quella che viene creata all'interno dei confini della fisica e delle scienze pure, dove cioè gli oggetti e i campi di oggetti sono preliminarmente disposti nella teoria come entità matematiche o geometriche.
All'interno dell'analisi di Adorno, dunque, la selezione nei confronti della riflessione che è istituita con il postulato della chiarezza si rivela essere fondamentalmente una riduzione dell'oggettività alla soggettività, allo stesso modo che nel positivismo: l'unica riflessione valida è quella che si assicura di mantenere l'oggettività nella sola forma che essa assume per essere assimilata dal soggetto conoscente.
La critica principale che Adorna avanza a Wittgenstein è che questi sia talmente preoccupato dalla forma più oggettiva possibile della riflessione che finisce per perdere di vista l'oggettività stessa, formulando un ideale di filosofia del tutto sbilanciato in senso soggettivistico: la chiarezza infatti corrisponde solo alla forma della conoscenza, non al suo contenuto. Adorno non nega che la chiarezza svolga un ruolo all'interno del processo della conoscenza, ma il suo argomento sta nel criticare che l'intero ideale della conoscenza possa essere ridotto alla necessità di chiarezza senza che nella riflessione vada conseguentemente perso qualcosa di vitale, poiché, concentrandosi su un solo componente di essa, il postulato della chiarezza precluderebbe ogni tipo di espressione mediata, che si sviluppi in momenti in se stessi immediatamente non chiari, ma che possiedano un significato nel rapporto alla loro totalità. In connessione alla presa di

coscienza della ipostatizzazione di una sola componente razionale nel postulato della chiarezza, Adorno propone una prima comprensione della paradossalità che secondo lui rappresenta il carattere fondamentale della filosofia wittgensteiniana[25]: in questa prospettiva tale paradossalità secondo Adorno deriverebbe dalla sproporzione creata dall'elevazione del principio della chiarezza a criterio centrale per la filosofia, poiché nel postulato wittgensteiniano si renderebbe palese il capovolgimento di un'esigenza di oggettività del discorso filosofico in quello zelo e in quell'ipostatizzazione dell'oggettività che sono peculiari nel positivismo, causa appunto del latente carattere soggettivistico di quest'ultimo.

Quando Wittgenstein afferma che *"Il risultato della filosofia non sono «proposizioni filosofiche», ma il chiarificarsi di proposizioni. La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti sarebbero torbidi e indistinti"*[26] agli occhi di Adorno egli riduce lo scopo fondamentale della filosofia, cioè il conoscere in modo vero la realtà, alla mera ricerca di un'espressione chiara e priva di ambiguità dei contenuti della conoscenza, dei quali però non ci si preoccupa in nessun momento se in se stessi siano o meno chiari e distinti, preferendo all'attenzione per il contenuto della conoscenza quella per la sua forma[27].

Inoltre Wittgenstein, nel proporre il postulato della chiarezza, secondo Adorno non solo istituisce un ideale soltanto apparente di oggettività del pensiero, ma l'ideale stesso che viene proposto non è neppure nulla di nuovo nella storia della filosofia: nella misura in cui il pensiero di Wittgenstein viene identificato da Adorno con il postulato della chiarezza, a esso non viene riconosciuta alcuna originalità, in quanto esso non farebbe che ripetere un *leitmotiv* fondamentale della tradizione filosofica, il cui originale sarebbero i requisiti cartesiani di chiarezza e distinzione.

---

[25] La condizione di paradossalità della riflessione wittgensteiniana possiede principalmente un valore positivo agli occhi di Adorno (che si discuterà nelle pagine successive), ma il fatto che in altri momenti questa caratteristica possa venire apprezzata non costituisce per Adorno un motivi per evitare di servirsi della stessa caratteristica per sostenere anche la propria critica ad altri elementi della filosofia di questo autore.

[26] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 50, proposizione 4.112.

[27] In base a questa mancanza di attenzione verso il contenuto della conoscenza è attribuita da Adorno alla filosofia di Wittgenstein l'etichetta di "apriorismo linguistico": i concetti e le proposizioni sono selezionati a priori in base al loro presentarsi come chiari e distinti, e da ciò viene fatto derivare lo stato di chiarezza e distinzione dei contenuti di tali concetti e proposizioni.

Là dove Hegel è espressamente rifiutato – primariamente nel positivismo – è il caso di dire che quello che oggi autenticamente manca è la volontà di prenderlo sul serio. Invece di farne la critica lo si mette da canto come senza senso; «vuoto di senso» è una locuzione più elegante per il vecchio rimprovero di scarsa chiarezza. Questo concetto della "chiarezza", come pure il desiderio affine di avere definizioni verbali, è sopravvissuto alla filosofia, nella quale era sorto, e si è reso indipendente da essa. Dalle singole scienze, che lo custodiscono come un dogma, viene ora riappoggiato alla filosofia, la quale lo fece oggetto di lunga riflessione critica e perciò non avrebbe motivo di accoglierlo senza riserve. I concetti cartesiani della"chiarezza" o "distinzione", ancora strettamente accoppiati in Kant, sono trattati nel modo più completo nei *Principia*: «Moltissimi uomini in tutta la loro vita non afferrano nulla così nettamente da poter pronunciare in merito un giudizio sicuro. Infatti una conoscenza (*perceptio*), alla quale possa appoggiarsi un giudizio indubitabile, deve aver non solo chiarezza ma anche distinguibilità. Dico chiara la conoscenza che è presente e manifesta ad uno spirito attento, così come si dice che è visto chiaramente ciò che è presente all'occhio che guarda e lo stimola apertamente e con sufficiente vivacità. Dico poi distinta la conoscenza la quale, con presupposto del momento della chiarezza, è talmente separata da tutte le altre e precisa, che non contiene in sé altro che chiari connotati».[28]

Agli occhi di Adorno con il postulato della chiarezza è ripetuta la pretesa dell'*adaequatio* scolastica e cartesiana, per la quale l'oggetto si costituisce secondo la conoscenza che ne viene fatta; tale postulato resta quindi valido solo fino a che l'oggetto è concepito nella categoria cartesiana della *res extensa*, cioè come una figura geometrica nello spazio visivo. Il giudizio di Adorno nei confronti di Wittgenstein è inamovibile: nella formulazione del postulato della chiarezza egli manca assolutamente di originalità filosofica e soprattutto dimostra di essere un filosofo del tutto ignorante di filosofia, in quanto il principio che viene riportato in auge dal suo postulato è già stato precedentemente oggetto di una critica pertinente all'interno del dibattito filosofico, di modo che ognuno che abbia una competenza filosofica di base riconoscerebbe l'insostenibilità di tale principio a livello di ideale per l'intero del discorso razionale.[29]

---

[28] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 142.

[29] Il superamento definitivo della concezione della realtà nei termini dell'*adaequatio* cartesiana viene segnato da Adorno in corrispondenza alla comparsa della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: «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, e con ciò si spoglia dell'ultimo vestigio di somiglianza con la *res extensa* cartesiana, con lo spazialmente disteso. Correlativamente a questa visuale si forma l'altra che anche il soggetto non giri come una macchina 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 della *Fenomenologia* hegeliana. Di fronte a questa la semplice richiesta della chiarezza e distinzione diventa un'anticaglia e altera la sua interna complessione.» T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 144.

La critica che Adorno avanza già alla fonte wittgensteiniana, cioè al principio di chiarezza e distinzione del pensiero di Cartesio, è che tale richiesta si limiti a prendere in considerazione il come della conoscenza, trascurando ciò che nella conoscenza vi è di centrale e che ne dà ragione d'essere, ossia il conosciuto.
Per di più, secondo Adorno la posizione di Wittgenstein non si limita a ricalcare quella di Cartesio soltanto per quanto riguarda il postulato della chiarezza, ma nella sua filosofia sarebbe contenuto un altro elemento che era già stato elaborato nella riflessione cartesiana, cioè il principio della semplicità.
Per Adorno infatti la concezione del *Tractatus* secondo la quale l'intero del linguaggio dotato di senso è riconducibile a elementi semplici, cioè le proposizioni elementari, dietro la propria intuitività celerebbe la ripetizione di un dogma fondamentale del *Discorso sul metodo* cartesiano, quello che afferma che il più semplice è necessariamente più «vero» del composto. Tale affermazione costituisce un pericolo dal punto di vista di una posizione filosofica come quella adorniana, la quale, in quanto dialettica, niente può aborrire di più di un atteggiamento aprioristicamente riduzionista.
Adorno dunque rivolge anche nei confronti di Wittgenstein la critica che in generale egli rivolge alla preferenza filosofica del semplice al complesso: ciò che vi è di errato in tale assunto è il fatto che esso comporta una svalutazione a priori della complessità, la quale viene concepita come un regresso rispetto al semplice, portando nella sua riflessione alla necessità filosofica di un capovolgimento di quel processo di riduzione del complesso al semplice che è concepito come progresso verso la verità. La semplificazione del complesso diviene infatti, grazie all'istituzione di questo dogma in Cartesio, una procedura scelta a priori, sulla cui legittimità non ci si interroga più, poiché essa è assunta già a livello delle premesse. Ciò su cui Adorno dunque in questo rispetto pone la sua attenzione sono quei passi del *Tractatus* in cui Wittgenstein stabilisce la priorità del semplice: questo accade sia nei confronti della realtà, in quanto il mondo è concepito come l'insieme di stati di cose, cioè nessi di oggetti in cui gli oggetti secondo Wittgenstein vanno necessariamente (logicamente) pensati come semplici[30]; sia per quanto riguarda la sua concezione del linguaggio, il quale, avendo in

[30] «Quando Wittgenstein fonda il suo metodo sulla tesi : «Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Perciò non possono essere composti» (2.021), egli si uniforma, con l'ingenuità storica tipica del positivismo, al razionalismo del XVII secolo.» T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*,

comune con la realtà la forma logica, è a sua volta riconducibile a unità semplici, le proposizioni elementari.
Secondo Adorno con l'inclusione nella propria filosofia del principio di semplicità Wittgenstein si dimostra ancora una volta ignorante rispetto all'origine dei propri assunti e in tale inconsapevole ingenuità ancora una volta egli si allinea a un atteggiamento comune, agli occhi di Adorno, all'intero positivismo: esso con le proprie tesi pretende di rappresentare un avanzamento assoluto rispetto al paesaggio filosofico esistente, ma in realtà tale rivendicazione di innovatività è sostenibile solo sulla base di una profonda ignoranza delle precedenti teorie filosofiche, ignoranza basata sul disprezzo tipico del positivismo nei confronti della metafisica tradizionale, la contemporaneamente permette di non prendere in considerazione le critiche che sono state in passato avanzate nel dibattito filosofico alle posizioni filosofiche che vengono riproposte.
L'accanimento di Adorno nei confronti del principio di semplicità non ha basi unicamente teoretiche, ma deriva dall'impegno filosofico alla comprensione della realtà sociale e delle sue distorsioni patologiche: se la teoria che vuole pensare la società assume come principio che unicamente il semplice possa essere vero, essa corre il rischio di divenire cieca nei confronti dei concetti non riconducibili ad entità semplici e delimitabili che però divengono essenziali per pensare la natura della società contemporanea, come ad esempio quelli di "estraniazione, reificazione, funzionalità, struttura"[31]. Adorno considera anche il principio di semplicità come fondamentalmente anti-intellettuale: la ragione si accontenterebbe di aver già pensato con la comprensione del semplice tutto ciò che essa può raggiungere, con l'effetto di spegnere il senso critico nei confronti del sussistente, smettendo di chiedersi se nelle sue unità semplici non si celino ulteriori significati, dinamiche non riconducibili ad alcuna singolarità, tra cui anche dinamiche di oppressione e iniquità.
Wittgenstein non è quindi direttamente accusato di avvalorare con la sua filosofia fenomeni sociali ingiusti, ma la critica di Adorno mira a dimostrare come l'ideale di riflessione che viene proposto in principi perfettamente legittimi e apparentemente

Einaudi, Torino, 1972, p. 57. Questa proposizione del *Tractatus* segue alla formulazione positiva di tale tesi nella proposizione 2.02, la quale tuttavia non viene direttamente citata da Adorno: «L'oggetto è semplice.» L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 27.

[31] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 56.

progressisti possa condurre a gravi deficit nella comprensione della realtà, i quali possono avere come effetto concreto la perpetuazione di condizioni sociali ingiuste. In questo senso, la posizione filosofica di Wittgenstein non si distanzierebbe dalle dinamiche implicite nel pensiero positivista.

Si può dunque constatare come secondo Adorno in una molteplicità di significati Wittgenstein dimostri di essere un positivista. Tuttavia la lettura che Adorno fa di Wittgenstein non si limita a identificare con un giudizio netto il suo pensiero con quello positivista, ma vi sono dei passaggi testuali in cui il rapporto di questo autore con la corrente filosofica alla quale egli viene associato è concepita in modo maggiormente dialettico; tali passi non sono particolarmente numerosi, ma con la loro presenza permettono di affermare come la comprensione che Adorno offre di Wittgenstein non sia del tutto unilaterale. In *Dialettica e positivismo in sociologia* la filosofia di Wittgenstein viene accostata con più attenzione da Adorno, vale a dire che essa non compare nel testo nella forma di concisa citazione di una posizione con cui polemizzare, ma si trova qui in connessione con un'indagine della filosofia positivista maggiormente puntale che in altri testi. Il riferimento alla posizione filosofica di Wittgenstein all'interno di questo contesto mira dunque a raggiungerne una comprensione più sfaccettata e problematizzata.

Tale concezione più attenta si esprime nella definizione di Wittgenstein che è qui offerta da Adorno: ai suoi occhi egli è "il più critico dei positivisti"[32]. La posizione filosofica di Wittgenstein è considerata da Adorno come parzialmente superiore, nel senso di maggiormente consapevole, rispetto al positivismo: tale superiorità deriva dal fatto che la riflessione wittgensteiniana si sia concentrata sul linguaggio, senza concepire una precedenza della dimensione della percezione, cioè senza far discendere la verità della conoscenza dal suo riferirsi a dati di conoscenza immediata. La superiorità di Wittgenstein agli occhi di Adorno sta nel fatto che questi non abbia unito il principio del primato della logica al principio del sensismo: tale scelta secondo Adorno è stata maggiormente avveduta sia a causa della contraddittorietà tra i principi fondanti del positivismo, essenziale critica avanzata a esso da Adorno (la contraddittorietà si basa contemporaneamente sulla precedenza della logica e sulla precedenza della conoscenza

[32] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p.11.

immediata dei fenomeni, la cui coesistenza darebbe luogo ad una contraddizione basata sul contemporaneo primato del soggetto e dell'oggetto), sia in base alla problematicità insita nella filosofia sensistica in sé, tra cui ad esempio se vi possa davvero essere una percezione che si offra come pura ed individuabile[33].

Secondo Adorno il fatto che Wittgenstein identifichi il pensiero con il linguaggio equivale ad un progresso verso la verità all'interno del positivismo, cioè verso la coscienza della natura dialettica della realtà: neppure qualcosa come le proposizioni protocollari può essere assunto come espressione del puro fenomenico, perché esse a loro volta fanno parte del linguaggio, così come ne fa parte ogni proposizione scientifica; dunque poiché non vi è nulla che nella razionalità possa sottrarsi alla dimensione del linguaggio ed essere assunto come acquisizione del solo fenomenico, il linguaggio dimostra di essere il costante a priori della conoscenza, e in quanto tale esso diviene ciò che primariamente va indagato. Agli occhi di Adorno il monopolio che il linguaggio acquista nella filosofia wittgensteiniana equivale alla consapevolezza del fatto che non esista nulla che non sia mediato in se stesso, il che corrisponde alla premessa fondamentale della filosofia dialettica; secondo Adorno la filosofia di Wittgenstein si avvicina ai problemi di costituzione e finisce per portare all'assurdo il rifiuto di ogni riflessione di tipo dialettico, come invece vorrebbe il positivismo, quando con il suo criterio di senso condanna come insensata qualsiasi elaborazione di tipo metafisico.

Segno distintivo della superiorità della filosofia di Wittgenstein è per Adorno la paradossalità che la caratterizza. Secondo Adorno, infatti, quanto più il positivismo è realizzato coerentemente, tanto più esso tende a uscire da se stesso e assumere un aspetto paradossale: in questa direzione egli inquadra la filosofia di Wittgenstein, nel senso che secondo Adorno la sua filosofia sarebbe la più coerente versione del positivismo, e per questo distante e in parte confutante quest'ultimo.

La necessità del paradosso che Wittgenstein dichiarò apertamente prova che, in generale, la non-contraddittorietà non può avere, per il pensiero conseguente, l'ultima parola, nemmeno là dove esso

[33] Adorno nomina l'assenza nel *Tractatus* di esempi concreti di proposizioni elementari, considerata dagli interpreti una delle principali incongruenze dell'opera, a sostegno della dimostrazione della presenza di un rifiuto in Wittgenstein della categoria del *primum* libero da ogni mediazione. T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 67.

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. Il rapporto di linguaggio e mondo, come se lo rappresentava Wittgenstein, non poteva essere trattato univocamente nell'ambito della logica. Poiché per lui il linguaggio forma un contesto di immanenza in sé concluso, attraverso cui sono mediati i momenti non linguistici della conoscenza, come i dati sensibili; nondimeno è inerente al senso del linguaggio il suo riferimento a ciò che non è linguistico. Esso è sia linguaggio come realtà autarchica, che sottostà a regole valide soltanto in essa (come ritengono gli scientisti), come anche momento all'interno della realtà, fatto sociale.[34]

La paradossalità che caratterizza la filosofia di Wittgenstein rappresenta agli occhi di Adorno un'eco della contraddittorietà che la realtà assume sotto la luce del pensiero: il primato della logica si rivolta contro se stesso appena la riflessione all'interno di cui esso si sviluppa lo tratta coerentemente, poiché mentre la riflessione non può che concentrare la propria attenzione sul linguaggio, essendo esso precondizione di ogni conoscenza, non può essere rimosso il fatto che, per quanto la condizione di a priori del linguaggio non possa essere elusa, la realtà da cui soltanto le proposizioni che formano il linguaggio possono ottenere un senso resta un'alterità irriducibile alla dimensione linguistica. Dunque ciò che spinge Adorno ad affermare che, nonostante la filosofia di Wittgenstein sia una polemica contro la profondità, essa resta un'opera in sé profonda[35] è l'evidente presenza in essa di una tensione tra la sfera in sé conclusa del linguaggio e la realtà alinguistica, la quale conferisce alla filosofia di Wittgenstein quella conformazione paradossale che si avvicina in parte all'idea di conoscenza di Adorno, spingendo quest'ultimo a non svalutarne completamente l'opera.
La paradossalità presente nella filosofia di Wittgenstein per Adorno assume, nel suo riferimento al complesso delle tesi positiviste, un valore non solo teoretico ma anche in un certo senso sociale. La rigidità del principio di non contraddittorietà che funge da base al pensiero positivista secondo Adorno verrebbe messa in discussione dal cortocircuito in cui incorre la stessa filosofia positivista nella sua forma più coerente:

---

34 T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 30.

35 "La filosofia è essenzialmente riflessione; solo la filosofia analitica, nata dal positivismo, vorrebbe rinunciare al concetto di profondità. Ma il problema è se questa filosofia, in certo modo contro le sue intenzioni, non possa essere tuttavia ragionevolmente pensata sotto il concetto di profondità. L'opera di Ludwig Wittgenstein, che a ben vedere è stata pensata come mordace polemica contro la profondità, può essere nondimeno considerata come un'opera profonda." T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 126.

per Adorno la filosofia di Wittgenstein nella propria paradossalità presenterebbe una prima e parziale trasparenza rispetto alla contraddittorietà che caratterizza in modo essenziale la filosofia positivista nella sua funzione di proiezione intellettuale della contraddittorietà della società, la quale deriva fondamentalmente dall'occultamento della natura repressiva e iniqua della società.
Va però sottolineato come nonostante la filosofia wittgensteiniana venga stimata sotto questi aspetti da Adorno, l'attribuzione di una superiorità rispetto alla filosofia positivista rimane pur sempre limitata: soltanto relativamente all'assenza dell'aspetto empiristico-sensista la sua riflessione viene apprezzata per quanto essa sostiene, ma il rispetto che viene tributato da Adorno all'opera di questo filosofo deriva da una componente che, secondo l'analisi adorniana, essa presenta suo malgrado e che più che una conquista rappresenta soltanto un segnale d'allarme per la filosofia, poiché si ha a che fare con un tipo di paradossalità che ha l'effetto di arrestare la riflessione anziché farla progredire. Nella stessa direzione vanno altri apprezzamenti che Adorno avanza all'opera di Wittgenstein, essi cioè danno valore a quelle che rispetto alla teoria che viene esplicitata nel *Tractatus* si presentano come contraddizioni: in primo luogo, Adorno sostiene che l'ammissione presente in una lettera di Wittgenstein all'editore Ludwig Von Ficker, nella quale egli afferma che nonostante non capisse la poesia di Georg Trakl egli era tuttavia convinto del suo valore, sarebbe un'esplicita confutazione del principio secondo cui si deve tacere su ciò che non può essere detto chiaramente; in secondo luogo, poco più avanti nello stesso passo testuale[36] Adorno cita la prima proposizione del *Tractatus* per sostenere come la stessa espressione «der Fall ist», basilare per l'intero impianto filosofico dell'opera, ne tradisca in realtà il principio fondamentale, ossia il postulato della chiarezza, perché tale espressione nella lingua tedesca può essere riferita sia a stati di fatto che a evidenze di tipo logico, finendo per risultare quindi profondamente ambigua. Ciò che di valido vi è nel *Tractatus* wittgensteiniano sembrerebbe essere ciò che finisce per confutare le teorie e gli atteggiamenti che vi sono contenuti.
Volendo presentare una sintesi, la critica della filosofia di Wittgenstein da parte di Adorno si identifica in buona parte alla critica che questi muove al positivismo,

[36] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 66.

specialmente per quanto riguarda l'atteggiamento filosofico generale e il pericolo che esso rappresenta per i suoi effetti all'interno della riflessione, particolarmente rispetto a quella riflessione che si concentra sulla comprensione della società. Nella misura in cui Wittgenstein viene considerato un positivista, la presenza di una trattazione della sua filosofia nelle argomentazioni adorniana svolge la funzione di corroborare le critiche che questi in primo luogo rivolge nei confronti del positivismo: in questo senso Wittgenstein è primariamente un rappresentante del positivismo e dunque la sua filosofia un esempio di atteggiamenti e tesi la cui discussione e confutazione è utile, per diverse ragioni, alla esplicitazione delle tesi di Adorno.
Wittgenstein non è in questo unicamente vittima di semplificazione da parte di Adorno. Quando egli non viene citato prettamente in funzione dell'argomentazione filosofica smette di essere soltanto un bersaglio polemico, e diviene in un altro senso funzionale alla critica che Adorno elabora nei confronti del positivismo: a venire evidenziate dall'analisi di Adorno sono le complessità di Wittgenstein, con l'effetto di finire per schizzare il ritratto di un filosofo estremamente coerente, le cui tesi al tempo stesso appartengono al positivismo e tendono a superarlo. Infatti, agli occhi di Adorno, proprio l'estrema coerenza cui i presupposti positivistici vengono portati nella riflessione di Wittgenstein conduce alla fondamentale paradossalità che rende ai suoi occhi così interessante questo autore, in quanto tale paradossalità secondo Adorno finisce per tradursi in un blocco della riflessione, il quale sarebbe superabile unicamente nel passaggio ad una riflessione articolata sulla base di una filosofia di tipo dialettico, la quale è appunto la filosofia che Adorno propone e che rappresenta proprio il principale bersaglio delle critiche del neopositivismo logico. Tuttavia non va dimenticato che superiorità non significa superamento: nonostante la forma che la riflessione di Wittgenstein assume sia quella della paradossalità, avvicinandolo così alla forma che lo stesso Adorno riconosce in una certa misura alla propria filosofia, i contenuti e le premesse della filosofia di Wittgenstein restano legate a quelli del positivismo e in base a questo rapporto il giudizio complessivo che Adorno elabora nei suoi confronti rimane quello di una condanna con attenuanti.

2
UNA DISCUSSIONE DEL GIUDIZIO DI ADORNO SU WITTGENSTEIN

Nonostante il lettore contemporaneo abbia la possibilità di leggere buona parte dell'opera wittgensteiniana, poiché dagli anni '60 larga parte dei manoscritti, degli appunti, dei diari e delle lettere di Wittgenstein sono state pubblicate e rese accessibili a un vasto pubblico, non si può dire lo stesso per il periodo in cui Adorno ha elaborato il suo giudizio nei confronti di questo pensatore. Finché questi era in vita, cioè prima dell'anno 1951, le uniche parti dell'opera wittgensteiniana a essere state pubblicate erano il *Tractatus logico-philosophicus*, una recensione al libro *The Science of Logic* di Peter Coffey e l'articolo *Alcune osservazioni sulla forma logica*, oltre a una lettera aperta a Moore del 1933, allora direttore della rivista «Mind» – il che probabilmente per un lettore tedesco si riduceva al solo *Tractatus*.

Pure Adorno, che invece morì nell'anno 1969, nonostante sia sopravvissuto a Wittgenstein per oltre vent'anni, nei quali vennero pubblicati molti dei suoi scritti inediti, traccia il suo giudizio sull'opera wittgensteiniana basandosi praticamente solo sulla lettura del *Tractatus*. Sebbene le cause possano essere state un certo disinteresse da parte di Adorno per questo autore o la lentezza in cui entrarono in circolazione in Germania gli scritti pubblicati postumi[37], rimane il fatto che non si trova nelle considerazioni di Adorno su Wittgenstein alcun richiamo a idee o concetti che siano stati elaborati da questo autore negli scritti successivi al suo primo libro. Le uniche eccezioni sono dei riferimenti a tesi di cui Adorno era venuto a conoscenza attraverso Wellmer. Egli però appare evidentemente incapace di comprenderne il significato, cioè

[37] In Inghilterra, o quantomeno a Cambridge, già prima della morte di Wittgenstein circolavano dispense scritte dagli uditori delle sue lezioni e delle sue conversazioni dalle quali era possibile cominciare a comprendere i punti fondamentali del pensiero che Wittgenstein aveva sviluppato oltre il *Tractatus*. Solo due anni dopo la sua morte venne pubblicato in un'edizione inglese il dattiloscritto che conteneva nel modo più compiuto tutte le novità riguardanti la riflessione di Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*.

di inquadrare tali osservazioni nella versione successiva del pensiero di Wittgenstein. Egli sembra ricollegare anche queste citazioni a quel ritratto wittgensteiniano che aveva tracciato in relazione al solo *Tractatus*.[38]
Per quanto potrebbe non essere del tutto inappropriato rimproverare ad Adorno di non essersi confrontato con un testo filosoficamente importante come le *Ricerche filosofiche*, una riflessione che voglia mettere in discussione il suo giudizio su Wittgenstein deve tuttavia basarsi fondamentalmente sulla lettura e sull'interpretazione del *Tractatus*.
Alla luce di queste considerazioni, qui di seguito si metterà al banco di prova l'interpretazione che Adorno offre di Wittgenstein discutendola alle luce delle più rilevanti interpretazioni della filosofia wittgensteiniana.

La lettura che Adorno dà del *Tractatus* e su cui basa la sua critica segue quella che era la corrente di interpretazione dominante di questo testo negli anni '30 e '40 del secolo scorso, ossia la sua lettura in chiave positivista[39]. Dunque l'operazione interpretativa di Adorno, tende ad assimilare, pur con dei punti di rottura, questo testo alle teorie del gruppo dei positivisti logici, ed è una lettura che ripete esattamente la posizione che quest'ultimi avevano assunto nei confronti di tale testo.
Il *Tractatus* era, infatti, stato accolto con grande interesse ed entusiasmo dai membri del cosiddetto Circolo di Vienna. Esso veniva considerato illuminante per molte tematiche che erano centrali per i positivisti, tanto da essere posto per un periodo al centro del dibattito degli incontri del Circolo e spingerli a ricercare un contatto con il suo autore[40].

---

[38] "La frase di Wittgenstein sottolineata da Wellmer, «che nel linguaggio molto deve essere già stato preparato in precedenza, perché il semplice denominare abbia un senso», non coglie nulla di meno che lo stato di fatto per cui la tradizione è costitutiva del linguaggio, e quindi, proprio nel senso di Wittgenstein, per la conoscenza in genere. Wellmer tocca un punto nevralgico, quando ne fa derivare una rinuncia oggettiva al riduzionismo della scuola di Vienna, al criterio di validità delle proposizioni protocollari; tanto meno il riduzionismo è un modello determinante per le scienze sociali. Persino Carnap, secondo Wellmer, rinuncia al principio della riduzione di tutti i termini a predicati dell'osservazione, e introduce accanto al linguaggio dell'osservazione un linguaggio teoretico che è stato solo parzialmente interpretato. È lecito supporre che questa sia una tendenza evolutiva determinante per il positivismo. Con una progressiva differenziazione e autoriflessione esso viene erodendo se stesso." T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 79.

[39] S. BRONZO, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 274.

[40] Già a partire dall'anno 1922 Moritz Schlick cominciò a tentare di stabilire un contatto con Wittgenstein per poterlo incontrare e discutere con lui i temi di cui egli parlava nel *Tractaus,* considerati di fondamentale importanza per le riflessioni che veniva svolte sia dallo stesso Schlick che

Secondo la lettura positivista, l'aspirazione che sta alla base del *Tractatus* è di elaborare una teoria del significato che permetta di riconoscere e tracciare i limiti della sensatezza[41]. Questa aspirazione veniva interpretata come analoga a quella che gli stessi positivisti possedevano, per i quali uno degli scopi della filosofia era quello di offrire degli strumenti per comprendere se un discorso possa essere considerato razionale o meno. Appare evidente come in questa interpretazione il punto che risulta nevralgico sia la concezione del nonsenso, del limite tra ciò che può essere detto sensato e ciò che non lo è. Anche all'interno delle letture che sono divenute egemoniche dopo quella positivista rispetto al panorama delle interpretazioni del *Tractatus*[42] il nonsenso ha continuato a fungere da concetto centrale, e sul modo in cui esso viene compreso si sono basati gran parte dei dibattiti.

Nonostante Adorno non utilizzi il concetto di nonsenso per sviluppare la sua lettura di Wittgenstein, ciò che ai suoi occhi appare saliente nella filosofia di questo autore sono due istanze a esso profondamente intrecciate: da un lato le implicazioni della teoria del significato e del nonsenso sono ciò che suscita la necessità di una critica di Wittgenstein da parte di Adorno[43]; dall'altro lato il concetto di nonsenso possiede una sfumatura che tempera la condanna emessa da Adorno con una certa positività, poiché dal suo punto di vista il pensiero del *Tractatus,* una volta considerato nel suo insieme, risulta apprezzabile nella misura in cui esso manifesta un carattere paradossale.

Per quanto riguarda il primo di questi due aspetti, l'interpretazione positivista sostiene che debba essere concepito come mero nonsenso, come accozzaglia verbale, tutto ciò che oltrepassa il limite della sensatezza delle proposizioni. Tale limite verrebbe definitivamente tracciato grazie alle tesi del *Tractatus*: la proposizione ha senso unicamente nel suo rapporto con la realtà e tale rapporto sussiste solo se essa possiede una forma che sia comprensibile attraverso la sintassi logica. Le proposizioni che non

---

dagli altri membri del neonato Circolo di Vienna. B.F. McGuinness, *Prefazione* a L. Wittgenstein, *Colloqui al "Circolo di Vienna" annotati da Friedreich Waismann*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 37.

41 S. Bronzo, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 274.

42 Ci si intende riferire all'interpretazione del *Tractatus* detta ineffabilista e a quella che viene chiamata risoluta, le quali verranno discusse qui di seguito.

43 Ciò che egli critica è l'idea espressa in questo libro, ovvero che il pensiero non debba andare oltre quel limite individuato dalla individuazione di ciò che può essere detto chiaramente, e imporre il silenzio, secondo Adorno, sui discorsi che si sottraggono a tale requisito.

possono essere comprese in questo modo dunque non solo non sono interessanti, ma non sono neppure in alcun modo decidibili e ogni loro discussione è in realtà puramente inutile.
Dal punto di vista dei positivisti il criterio di senso che è contenuto nel *Tractatus* si incontrava con un'aspirazione che era per loro estremamente urgente: il rigetto dei discorsi della metafisica e della filosofia tradizionale. Una proposizione contenuta nel *Tractatus* che per i positivisti si presentava come decisiva per sostenere e giustificare questo loro obiettivo era la 4.003[44]:

> Le proposizioni e le domande che si sono scritte su cose filosofiche sono per la maggior parte non false, ma insensate. Perciò a domande di questa specie noi non possiamo affatto rispondere, ma possiamo solo constatare la loro insensatezza[45].

Secondo i lettori positivisti il *Tractatus* perciò non solo rappresentava un testo fondamentale per il progresso nella comprensione della natura della logica e della semantica, ma le tesi in esso contenute erano considerate analoghe a quelle che definivano i confini d'interesse del Circolo di Vienna; dunque, agli occhi dei lettori positivisti, l'interpretazione più coerente che poteva essere offerta nei confronti del *Tractatus* era una lettura che manifestasse tale omogeneità con i loro temi e intenti.
L'interpretazione di Adorno della filosofia di Wittgenstein corrisponde a quella positivista proprio perché condivide questo assunto di identificazione. Il distacco dell'interpretazione di Adorno rispetto a quella positivista si esprime solo, in un certo senso, in un secondo momento: in primo luogo il suo approccio considera corretta l'interpretazione positivista del *Tractatus*, in secondo luogo, sulla base di questa interpretazione, egli muove a Wittgenstein le stesse critiche che muove al positivismo.
In questo modo si potrebbe dire che Adorno a sua volta crede che la concezione del nonsenso espressa dalla teoria del significato delle proposizioni nel *Tractatus* corrisponda unicamente a una totalità omogenea di mero nonsenso e che anche per Wittgenstein lo status di nonsenso relativo alle questioni della metafisica costituisca la

---

44 E. WHITERSPOON, *Conception of Nonsense in Carnap and Wittgenstein*, in A. CRARY, R. READ, *The New Wittgenstein*, Routhledge, London, 2000, p.315.
45 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 43.

premessa teorica per l'abolizione della metafisica stessa. L'obiettivo del *Tractatus* non sarebbe affatto diverso da quello di molte opere dei membri del Circolo di Vienna: vietare qualsiasi discorso che si distingua da quello delle scienze naturali. Va inoltre ricordato come, in connessione con questa sua interpretazione di Wittgenstein, Adorno proponga per la sua filosofia la definizione di "postulato della chiarezza": ai suoi occhi Wittgenstein formula il divieto di elaborare alcun tipo di discorso che oltrepassi i confini della chiarezza, limiti che non corrispondono a nulla di più che a quelli del discorso delle scienze naturali.

Per quanto riguarda l'altro carattere che il nonsenso del *Tractatus* assume per Adorno, cioè nonsenso in quanto carattere generale che tale riflessione filosofica presenta se considerata nel complesso, si può nuovamente dire che, anche in questo caso, Adorno accolga un'intuizione presente nell'interpretazione positivista dell'opera. La percezione della presenza di una tendenza alla paradossalità nel *Tractatus* non era sfuggita difatti neanche ai suoi interpreti positivisti, tuttavia, diversamente che per Adorno, ai loro occhi questo non era un pregio, ma un'imperfezione del testo, la quale poteva però essere corretta dal lettore per mezzo dell'attuazione di un'indicazione contenuta nel testo stesso. La paradossalità che si manifestava all'interno della lettura positivista del *Tractatus* scaturiva dall'apparente incoerenza fra un corpo del testo composto di teorie sulla sintassi logica, sul significato e sul senso delle proposizioni e la dichiarazione conclusiva che si leggeva alla fine di quel testo stesso.

Tale conclusione dichiarava che le proposizioni che la precedevano, quelle stesse proposizioni che così lucidamente avevano ritratto la logica e la realtà, andavano concepite come nonsenso e in quanto nonsenso dovevano di fatto essere rigettate dopo essere state comprese, dal momento che esse tradivano quelle condizioni che costituivano il loro stesso contenuto, cioè le condizioni grazie alle quali una proposizione può essere sensata. Inoltre la reazione esterrefatta che una tale affermazione causava nei lettori positivisti era accresciuta dalla presenza in quella conclusione di accenni all'etica, al Mistico e a verità ineffabili. Tuttavia tale paradossalità dal punto di vista degli interpreti positivisti poteva essere risolta seguendo una via che secondo loro trovava la sua origine nello stesso *Tractatus*. Nella proposizione 3.323 Wittgenstein espone l'idea che il linguaggio comune non lasci

intravedere la forma logica di una proposizione, lasciando dunque adito al dubbio se tale proposizione sia munita di senso o meno. Nella successiva 3.325 egli aggiunge che le confusioni che nascono all'interno del linguaggio comune possono essere evitate se si utilizza un linguaggio segnico, un linguaggio cioè che si conformi alla sintassi logica, aderenza che non può mai essere certa all'interno del linguaggio comune (cfr. 4.002). La lettura positivista di questi passi del *Tractatus* assumeva quindi che in essi Wittgenstein esprimesse l'idea secondo cui le difficoltà che il linguaggio comune presenta potrebbero essere risolte se le proposizioni del nostro linguaggio venissero tradotte nel linguaggio segnico; secondo questa interpretazione dunque il linguaggio segnico ha lo status di metalinguaggio e le confusioni in cui il linguaggio comune conduce il pensiero dovrebbero essere del tutto risolvibili per via metalinguistica. La stessa assunzione agli occhi dei lettori positivisti valeva per le proposizioni che compongono il *Tractatus*: se esse fossero stare tradotte nel linguaggio segnico avrebbero perso il loro aspetto di insensatezza e avrebbero rivelato il loro costituire in realtà la descrizione della struttura del linguaggio oggetto. Una volta risolta l'ambiguità del corpo teorico del *Tractatus* dal punto di vista dell'interpretazione positivista, tutte le altre osservazioni che risultavano bizzarre, in particolare le osservazioni sull'etica e il Mistico, potevano semplicemente essere ignorate[46].

L'interpretazione positivistica del *Tractatus*, risolvendo in questo modo l'unico motivo di discordanza del testo rispetto agli assunti generali del positivismo, non aveva motivo di dubitare che esso non si discostasse da questi neppure per quanto riguardava un qualche tipo di adesione al sensismo. In questo punto l'interpretazione positivista e quella adorniana di Wittgenstein non si trovano più d'accordo: secondo la lettura che ne offre Adorno non è presente in Wittgenstein alcuna adesione al sensismo, poiché secondo Adorno la sua indagine filosofica assumerebbe il linguaggio come un *a priori* rispetto a ogni possibile connessione dei concetti con i dati sensoriali – e per Adorno questa differenza segnerebbe appunto la superiorità della filosofia di Wittgenstein rispetto a quella positivista. Al contrario, lo scritto di Carnap *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, che prende spunto dalla filosofia di

[46] S. BRONZO, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 274.

Wittgenstein per elaborare una teoria del significato basata sull'idea di sintassi logica[47], propone una concezione di tipo verificazionista la quale in ultima analisi attribuisce un significato alle parole solo se esse si riferiscono a una qualche qualità empirica[48].
Ricapitolando, il modo in cui Adorno concepisce il pensiero di Wittgenstein come equivalente a quello positivista si trova in perfetta sintonia con la lettura dei positivisti stessi. Invece, nella misura in cui Adorno differenzia la posizione di Wittgenstein da quella del positivismo, egli si distacca dall'interpretazione positivista del pensiero di questo autore: mentre i positivisti mirano a concepire la riflessione di Wittgenstein come perfettamente coerente, in quanto la adottano come determinante per le loro stesse tesi, Adorno rispetto ad alcuni punti assume una diversa postura interpretativa perché il suo scopo è quello di elaborarne una critica e di conseguenza tende a mettere il più possibile in evidenza la presenza di aspetti che possono essere delle incongruenze rispetto alla corrente portante del positivismo, con l'obiettivo di confutare, in ultima analisi, il positivismo stesso.
Una seconda interpretazione che sembrerebbe aderire a intuizioni di lettura simili a quelle di Adorno (ma che però considera, così come l'interpretazione positivista, sotto un segno positivo aspetti che Adorno invece condanna), è quella elabora da Merrill B. Hintikka e Jaakko Hintikka in *Indagine su Wittgenstein*[49].
Anche secondo questa linea interpretativa vi sarebbe una rilevante vicinanza tra alcuni atteggiamenti teorici presenti nel *Tractatus* e le tesi sostenute dai membri del Circolo di Vienna.

Un punto di vista storicamente assai naturale e illuminante consiste nel considerare il *Tractatus* di Wittgenstein come parte della tradizione di logica e filosofia d'impostazione logica che era stata iniziata da Frege e continuata poi, tra gli altri, da Russell, Tarski, Carnap e dal resto del Circolo di Vienna, così pure come da molti dei loro seguaci tra i logici ed i filosofi d'orientamento analitico.[50]

---

47 E. WHITERSPOON, *Conception of Nonsense in Carnap and Wittgenstein*, in A. CRARY, R. READ, *The New Wittgenstein*, Routhledge, London, 2000, p. 315.
48 R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI, a cura di, *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969, p. 509. Questo scritto sarà maggiormente preso in considerazione verso la fine del presente capitolo.
49 M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990.
50 M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 133.

A questo passo segue immediatamente in nota una specificazione importante da parte degli autori: la linea di continuità che può essere tracciata fra questi pensatori non corrisponde a una continuità dottrinale, ma unicamente a una continuità degli strumenti logici impiegati. Questa considerazione lascia quindi spazio alla possibilità che, sebbene vi siano molti punti di contatto tra la riflessione di Wittgenstein e quella dei membri del Circolo di Vienna, essi possano pur sempre venire distinti in base a sostanziali contenuti e obiettivi teorici al servizio dei quali quegli strumenti logici comuni vengono utilizzati. Dunque, alla domanda se l'interpretazione degli Hintikka considerino Wittgenstein come un positivista allo stesso modo di Adorno la risposta deve essere negativa o quantomeno lasciare spazio a un legittimo dubbio. Nonostante il ritratto che gli Hintikka offrono di Wittgenstein presenti, infatti, molte convergenze teoriche sia con l'interpretazione positivista del *Tractatus* che con quella di Adorno (a differenza delle altre interpretazioni recenti di Wittgenstein), l'ampia discussione che viene offerta riguardo alle tesi contenute in quest'opera, anche alla luce del confronto con il periodo intermedio della produzione filosofica di Wittgenstein, dà spazio a luci e ombre che non rendono possibile una vera identificazione del pensiero di Wittgenstein con quello del positivismo. Consideriamo qui di seguito i vari aspetti sotto cui l'interpretazione di Adorno di Wittgenstein venga supportata o smentita dall'indagine di Merrill e Jaakko Hintikka.

In primo luogo, l'idea di Adorno secondo la quale nella filosofia di Wittgenstein come in quella dei positivisti si afferma un primato della logica potrebbe essere supportata dalla lettura degli Hintikka: secondo loro è la concezione della logica posseduta da Wittgenstein a dettare forma e gran parte del contenuto al *Tractatus*; la logica insomma costituirebbe in Wittgenstein la base a partire dalla quale il pensiero e la realtà vengono presi in considerazione. Secondo gli Hintikka il *Tractatus* è animato dalla tesi dell'universalità della logica, la quale corrisponde principalmente all'ineludibilità di questa. Tale tesi si baserebbe sulla fondamentale idea di Wittgenstein del linguaggio come mezzo universale: il linguaggio non può essere osservato o descritto dall'esterno perché ogni tentativo di fare ciò presuppone in modo inaggirabile il linguaggio stesso; per questo motivo, nonostante un pensatore possa possedere idee molto precise sulla natura delle relazioni tra il nostro linguaggio e la realtà, queste non possono tuttavia mai

essere codificate, cosa che potremmo fare solo se potessimo davvero osservare in modo oggettivo tali rapporti. Sarebbe quindi questa concezione del linguaggio a portare Wittgenstein alla formulazione di una logica meramente formale: i simboli del linguaggio possono essere descritti sempre e solo in modo astratto, poiché del rapporto che essi possiedono con la realtà non si può offrire una ricognizione chiara e completa.
In secondo luogo, potrebbe sembrare che la tesi del linguaggio come mezzo universale che gli Hintikka rintracciano come determinante per l'intero *Tractatus* possa essere considerata equivalente al riconoscimento da parte di Adorno di una precedenza assoluta del linguaggio all'interno della riflessione di Wittgenstein, assunzione che per Adorno rappresenta il segno distintivo di questo filosofo rispetto al resto dei positivisti:

> In opposizione ai positivisti del Circolo di Vienna in senso proprio, Wittgenstein si è rifiutato di adulterare, tramite il primato del concetto di percezione, il positivismo antifilosofico con una filosofia a sua volta problematica, in ultima istanza il sensismo. D'altro lato le proposizioni protocollari trascendono, di fatto, il linguaggio, nella cui immanenza Wittgenstein vorrebbe trincerarsi: l'antinomia è inevitabile. Il cerchio magico della riflessione linguistica non è spezzato dal ripiegamento su concetti rozzi e problematici come quello del «dato» immediato. […] La modificazione carnapiana del criterio di senso di Wittgenstein è un regresso.[51]

Ma, al contrario, la lettura degli Hintikka non conferma affatto questo punto dell'interpretazione adorniana, bensì lo confuta direttamente. Infatti l'idea del linguaggio come mezzo universale e la conseguente assunzione dell'ineffabilità, della semantica sta, secondo l'interpretazione offerta dagli Hintikka, in profonda connessione con la concezione che Wittgenstein assume degli oggetti di esperienza. Di conseguenza la gerarchia dei concetti è completamente capovolta rispetto all'interpretazione di Adorno: non è il linguaggio a mediare costantemente e determinare il modo in cui gli oggetti vengono esperiti, ma è il modo in cui gli oggetti vengono esperiti a costituire la base del linguaggio.
Questo nodo fondamentale dell'interpretazione degli Hintikka si articola in un modo che entra in discussione con ben due delle idee principali di Adorno sulla filosofia di Wittgenstein, tuttavia, mentre una viene avvallata, l'altra viene confutata. La prima è

[51] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 67.

l'idea di Adorno secondo cui la filosofia di questo autore è dominata dal principio di semplicità, l'altra è l'impressione adorniana che Wittgenstein, diversamente dagli altri positivisti e in ciò superiore a essi, nella sua riflessione non oltrepassi la sfera del linguaggio concependo l'esperienza empirica come base del linguaggio stesso.
Per quanto riguarda l'attenzione richiamata da Adorno sull'importanza del ruolo giocato nella riflessione di Wittgenstein dal principio di semplicità si può dire che la ricognizione del *Tractatus* offerta dagli Hintikka offra una prova a favore di essa. Secondo la lettura del *Tractatus* di Merrill e Jaakko Hintikka gli oggetti in quanto semplici costituiscono il presupposto necessario per l'intero edificio teorico del testo: è dalle forme degli oggetti che dipendono le forme logiche delle proposizioni che ne parlano, poiché le proposizioni si riferiscono a combinazioni di oggetti semplici. La lettura degli Hintikka afferma che tutta la costruzione teorica del *Tractatus* mira a ridurre il problema del rapporto tra il linguaggio e la realtà ai soli enunciati elementari e al modo in cui essi vengono confrontati con la realtà. Gli enunciati elementari dunque sono un'assoluta necessità teorica affinché l'intero apparato del *Tractatus* si regga in piedi e la loro natura semantica si basa su semplici relazioni binarie di combinazione tra nome e oggetto. L'oggetto a sua volta non poteva essere pensato da Wittgenstein se non come semplice, poiché l'intera teoria del *Tractatus* poggia sull'assunzione della semplicità dei suoi componenti fondamentali[52].
Questa interpretazione del *Tractatus* sembrerebbe insomma avvalorare in modo totale l'osservazione di Adorno circa la presenza dell'idea in Wittgenstein che il semplice sia il più vero, offrendo alla conseguente critica che Adorno esprime nei confronti del principio filosoficamente direttivo della semplicità una forte base testuale per quanto riguarda quest'opera. Tuttavia, all'interno dell'interpretazione di Merrill e Jaakko Hintikka si trova un'importante precisazione: essi sostengono che un frequente errore nella comprensione del *Tractatus* è di identificare gli oggetti semplici di Wittgenstein unicamente con gli individui (i particolari) e non anche con le proprietà e le relazioni, errore dettato secondo loro dalla tendenza a credere che i nomi che discendono dagli oggetti semplici escludano dal loro insieme i predicati e i simboli di relazione; al

[52] Questa idea secondo gli Hintikka è stata ispirata da Russell, per il quale i semplici sono i costituenti ultimi delle forme e sono oggetto di conoscenza diretta (la condizione della conoscenza diretta degli oggetti sui cui si basa il linguaggio viene discusso qui di seguito).

contrario, sostengono gli Hintikka, sarebbe molto meno fuorviante dal punto di vista esegetico pensare gli "oggetti" di Wittgenstein come funzioni, più che come individui. Infatti, va ricordato che l'oggetto in quanto semplice non è affatto isolato, ma la sua natura logica consiste proprio nel determinare la sua posizione nello spazio logico, la quale comprende soprattutto la sua possibilità di combinarsi con altri oggetti: gli oggetti semplici di Wittgenstein vanno perciò concepiti come completamente strutturati. Questa precisazione forse non ha l'effetto di smentire direttamente la critica che Adorno avanza alla preferenza della semplicità in quanto principio valido a priori per Wittgenstein, ma quanto meno mette in dubbio il fatto che il modo in cui Wittgenstein concepisce tale fondamentale semplicità sia escludente nei confronti della complessità, che costituisca un ostacolo alla riflessione su concetti filosofici e sociali che possono essere identificati solo all'interno della complessità delle relazioni che li definiscono.
Invece, per quanto riguarda il giudizio positivo di Adorno sulla presenza in Wittgenstein di una sfera del linguistico in quanto a priori, sembrerebbe esservi una netta smentita dall'interpretazione di Merrill e Jaakko Hintikka. L'esperienza immediata risulta essere una premessa capitale per il *Tractatus* all'interno della loro interpretazione, e in stretta connessione con la premessa della semplicità.
Secondo loro l'obiettivo filosofico di Wittgenstein corrisponde all'aspirazione a fornire un quadro esauriente del rapporto tra il linguaggio e la realtà; Wittgenstein porterebbe avanti il progetto filosofico che era stato di Russell prima di lui, anche con lo scopo di risolvere le difficoltà contenute nella versione che ne aveva proposto questi. Per realizzare tale obiettivo Wittgenstein interverrebbe sulle sue premesse ontologiche: la teoria del significato di Russell presupponeva che il nostro linguaggio si basasse su due classi di oggetti, gli oggetti di conoscenza diretti e le forme logiche; secondo gli Hintikka l'innovazione di Wittgenstein consisterebbe nell'aver ridotto la classe delle forme logiche a quella degli oggetti semplici[53], con l'effetto di pensare la classe degli oggetti di conoscenza diretta (a cui corrispondono i suoi oggetti semplici) come unica base della propria impostazione teorica. L'intera semantica del *Tractatus* è dunque

[53] Le forme logiche complesse sono tutte determinate dalle forme logiche delle proposizioni elementari (atomiche) e possono essere analizzate per mezzo delle funzioni di verità. Inoltre le forme logiche delle proposizioni atomiche sono determinate dalle forme degli oggetti. Attraverso questo processo in due stadi tutte le forme logiche possono essere ridotte alle forme logiche degli oggetti semplici.

basata, agli occhi degli Hintikka, sulla conoscenza diretta: per poter essere oggetti di riferimento fondamentali del mio linguaggio, gli oggetti semplici devono prima essere parte della mia esperienza. I legami tra linguaggio e mondo quindi si creano attraverso l'esperienza diretta e, nella pratica, questo si traduce nel fatto che le proposizioni del linguaggio siano soggette a un processo di verificazione basato sui dati dell'esperienza diretta.

L'individuazione della presenza di un principio verificazionista nel *Tractatus* fa sì che l'interpretazione degli Hintikka sottragga quello che era l'unico valore aggiunto all'opera di Wittgenstein secondo Adorno, riconfermando invece la sua generale tesi di appartenenza di questo autore alle fila dei positivisti.

Allo scopo di sostenere la propria direzione interpretativa, l'indagine di Merrill e Jaakko Hintikka pone l'accento su alcune lettere che vennero scambiate tra Wittgenstein e Schlick nel 1932, le quali sembrerebbero confermare una fondamentale convergenza fra le posizioni filosofiche di Wittgenstein e quelle di Carnap. Le lettere furono scritte in occasione della consegna a Wittgenstein del 6 maggio 1932 da parte della rivista «Erkenntnis» di un saggio di Carnap (secondo gli Hintikka si tratterebbe dell'articolo di Carnap *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*) e la lettura di questo articolo avrebbe causato come repentina reazione di Wittgenstein la scrittura di una lettera a Moritz Schilck, il cui punto saliente per gli interpreti è l'affermazione «il mio lavoro sarà considerato puramente una versione riscaldata (*zweiter Aufguß*), od un plagio di Carnap»[54]. Secondo l'interpretazione degli Hintikka questa frase di Wittgenstein sarebbe riferita alle nuove idee che questi aveva elaborato negli anni seguiti alla pubblicazione del *Tractatus*, ma, nonostante questa ipotesi, una lettera successiva appartenente alla stessa serie fornisce indicazioni chiare sullo stesso *Tractatus*:

> In secondo luogo, è falso che io non abbia trattato del problema del «fisicalismo» (per quanto non sotto questo nome – orribile – e con la stessa brevità con cui è scritto l'intero *Tractatus*)...[55]

---

[54] M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 217.

[55] M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 217. Il contenuto di queste lettere verrà discusso più ampiamente nelle conclusioni di questo capitolo.

Questa affermazione costituiva la risposta all'obiezione di Carnap che Wittgenstein nel suo *Tractatus* «sich mit der Frage des Physikalismus nicht befasst hat»[56], avanzata in risposta alle accuse di Wittgenstein comunicategli da Schlick. Gli Hintikka usano il riferimento a questi passaggi per sostenere, in connessione con la linea di discendenza degli oggetti wittgensteiniani dagli oggetti di conoscenza diretta di Russell, la tesi interpretativa forte secondo la quale il linguaggio (il linguaggio primario, quello che non presenta ambiguità perché corrisponde alla sintassi logica) è un linguaggio di tipo fenomenologico: i simboli del mio linguaggio dipendono dai dati della mia esperienza. Secondo la loro interpretazione, la logica per il Wittgenstein del *Tractatus* deve essere identificata con la fenomenologia, perché le forme degli oggetti semplici, sulla base delle quali si costituiscono tutte le forme logiche, dalle più semplici alle più complesse, sono fenomenologiche, cioè gli oggetti che fungono da base dell'intera riflessione sono concepiti da Wittgenstein come oggetti di conoscenza diretta, la quale sarebbe di conseguenza legata al soggetto conoscente[57]. A sostegno della propria tesi essi richiamano un passo degli appunti inediti di Frank Ramsey:

> W dice [che è un] nonsenso credere a qualunque cosa che non sia data nell'esperienza … Poiché esser mio, essere dato nell'esperienza, è [la] proprietà formale per essere un'entità autentica. I d.s. [= dati sensoriali] degli altri ed i miei d.s., cioè quelli legati al mio corpo come quelli degli altri lo sono ai loro corpi, sono costruzioni logiche.[58]

La distinzione tra Wittgenstein e il Circolo di Vienna si fa dunque sottile, ma non per

---

[56] "Non si sia occupato della questione del fisicalismo".

[57] Merrill e Jaakko Hintikka offrono in connessione a tale tesi interpretativa un'interessante lettura delle proposizioni legate al solipsismo (il quale viene dichiarato da Wittgenstein corretto ma indicibile) e delle proposizioni che parlano del "mio mondo" (5.6-5.641). È inoltre degno di nota il fatto che, per mantenere il più coerente possibile il loro ritratto di Wittgenstein, essi parlino di etica unicamente in relazione alle proposizioni sulla differenza tra il mondo del felice e il mondo dell'infelice, concependo perciò l'etica come equivalente all'esperienza di oggetti "etici" all'interno del mondo del singolo individuo in quanto soggetto portatore di esperienza. "Questi oggetti immediati delle esperienze di valore di Moore sono i cugini emozionali dei dati sensoriali di Russell e Moore. Se anch'essi sono tra gli oggetti di Wittgenstein nel *Tractatus*, diventa letteralmente vero che il mondo (la totalità degli oggetti) di una persona che ha esperienze di valore è diverso da quello di una persona che non ne ha. È esattamente quanto Wittgenstein dice a proposito della differenza tra una persona felice ed una infelice." Questa argomentazione è ripresa in nota " Ciò è ulteriormente confermato dall'annotazione nei *Quaderni* 1914-16 (p.178, 24 luglio 1916): «L'etica deve essere una condizione del mondo, come la logica». Naturalmente, il senso in cui la logica è una condizione del mondo è che ci fornisce i suoi oggetti." M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 110.

[58] M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 126.

questo invisibile agli occhi degli Hintikka. È proprio sul piano della concezione della fenomenologia come logica che nella loro interpretazione si gioca la partita della possibile definizione di Wittgenstein come positivista. Il testo degli Hintikka sottolinea come in Wittgenstein la logica che è tratta dalla nostra esperienza immediata sia una logica che ha a che fare con significati e non con i fatti: quello che ci è dato nell'esperienza immediata sono le forme logiche degli oggetti semplici. Dunque la distinzione, ad esempio, tra il *Tractatus* di Wittgenstein e *La costruzione logica del mondo* di Carnap si fonda sul fatto che, mentre la base ontologica del primo è un insieme di oggetti di esperienza diretta di tipi logici diversi, la base del secondo è una sequenza di esperienze momentanee dalle quali sono costruite le qualità: le sensazioni di Carnap sono temporanee, effimere e soggettive, mentre gli oggetti del *Tractatus* costituiscono la sostanza "atemporale" e "oggettiva" del mondo[59]. In sintesi, nonostante la struttura del *Tractatus* poggi su oggetti che sono dati attraverso l'esperienza diretta, questo testo si occupa unicamente della *necessità logica* dell'esistenza degli oggetti e in nessun modo di una necessità della loro esistenza fisica, causale o temporale.
Volendo quindi trarre un'ipotetica, sintetica replica dell'interpretazione di Merrill e Jaakko Hintikka all'interpretazione di Wittgenstein proposta da Adorno si potrebbe dire che, nonostante sussistano molti punti di convergenza con i temi discussi da Circolo di Vienna, Wittgenstein non può essere considerato un positivista perché resta fondamentalmente un logico. Per quanto riguarda poi il carattere di paradossalità che la filosofia del *Tractatus* possiede secondo Adorno, l'interpretazione proposta da questi autori tende ad assottigliarla incredibilmente grazie alla connessione tra le tesi del *Tractatus* e quelle di Russell e di Frege. Nonostante questo, nella loro interpretazione vengono messi anche in luce i punti in cui l'argomentazione del *Tractatus* si fa lacunosa o debole, quei punti cioè in cui essa tradisce i limiti che essa stessa si era posta con la premessa dell'ineffabilità della semantica; nella loro interpretazione si trova così una conferma a quella tesi di Adorno secondo la quale l'autore del *Tractatus*, suo malgrado, contraddice le proprie tesi, con l'effetto di farle apparire paradossali. Ma sebbene esista qui una conferma, va in ogni caso ricordato che in questa lettura si ridimensiona

[59] L'esperienza che concerne gli oggetti di Wittgenstein è soggettiva, ma è in un certo senso data tutta nello stesso momento, con l'effetto che la fenomenologia alla quale corrisponde la logica possa essere la stessa per soggetti diversi, poiché è dello stesso mondo che essi hanno, in ultima analisi, esperienza.

sensibilmente l'enfasi che può venire permessa alla pretesa di Adorno riguardo alla presenza di un carattere fondamentalmente paradossale all'interno della filosofia di Wittgenstein.

Letture che, al contrario, danno spazio all'interno dell'interpretazione del *Tractatus* a un'istanza simile a quella della paradossalità riscontrata da Adorno sono quella ineffabilista e quella risoluta. Queste due scuole di interpretazione si sono succedute nel ruolo di interpretazione dominante e in entrambe viene dato molto rilievo al valore di nonsenso delle proposizioni del *Tractatus*.

L'interpretazione ineffabilista[60] del *Tractatus* sostiene che le proposizioni che compongono il *Tractatus* sono sì insensate, come afferma la proposizione 6.54, ma che nonostante la loro insensatezza, o meglio proprio *grazie* ad essa, le proposizioni riescono a comunicare alcune di quelle verità che secondo i criteri di sensatezza esposti nello stesso *Tractatus* sono destinate per la loro essenza a restare estranee alla totalità di ciò che può essere detto, che sono cioè essenzialmente ineffabili.

L'interpretazione risoluta[61] deve invece l'unitarietà delle tesi dei suoi esponenti al fatto che ognuno di essi neghi l'assunto di base dell'interpretazione ineffabilista, la quale è considerata una lettura "irresoluta": mentre in un primo momento vi si riconosce che le proposizioni del *Tractatus* sono insensate, in un secondo momento questa assunzione viene di fatto ritrattata, affermando che si possono quasi dire quelle verità metafisiche su linguaggio, pensiero e realtà che all'interno del *Tractatus* vengono definite invece come indicibili[62]. L'interpretazione risoluta dunque, in opposizione a quella ineffabilista,

---

[60] Micheal Kremer indica questi autori come principali rappresentanti dell'interpretazione ineffabilista (MICHAEL KREMER, *The Cardinal Problem of Philosophy*, in A. CRARY,*Wittgenstein and the Moral Life*, MIT Press, Cambridge, 2007, p. 164): Gertrude Anscombe (che ha scritto un'*Introduzione al Tractatus* determinante all'interno del panorama interpretativo wittgensteiniano, la quale ha anche suscitato in parte la fortuna della corrente interpretativa ineffabilista), Peter, Hacher, Anthony Kenny, Peter Geach, Robert Fogelin, David Pears, Brian McGuinness, Ray Monk, David Stern, Hans-Johann Glock, Martin Stokhof. S. BRONZO, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 273.

[61] Gli esponenti dell'interpretazione risoluta sono: Cora Diamond e James Conant (i quali l'hanno avanzata alla fine degli anni ottanta), Kevin Cahill, Alice Crary, Edmud Dain, Rob Deans, Piergiorgio Donatelli, Burton Dreben, Juliet Floyd, Warren Goldfarb, Logi Gunnarsson, Martin Gustafsson, Phil Hutchinson, Michael Kremer, Oskari Kuusela, Denis MacManus, Matt Ostrow, Thomas Ricketts (che ha coniato il termine), Rupert Read, Ed Witherspoon. S. BRONZO, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 269.

[62] E quindi impensabili, perciò assolutamente non esponibili neppure in una teoria che esponga successivamente l'interpretazione del testo del *Tractatus* e che prenda per corrette le tesi ivi sostenute. Cora Diamond per caratterizzare questo atteggiamento di indecisione che riscontra negli interpreti

patrocina una concezione del nonsenso che viene definita austera: tutte le proposizioni che fuoriescono dai limiti di ciò che può essere detto chiaramente non possono accennare, alludere e neppure fischiettare[63] un qualche contenuto, ma esse non sono altro che mero nonsenso[64].

Prenderemo qui brevemente in esame due esegesi del *Tractatus,* in modo da poter confrontare queste due importanti correnti interpretative con quella di Adorno. La prima proposta di lettura presa in esame appartiene a un esponente di rilievo dell'interpretazione ineffabilista, Peter Hacker, la seconda appartiene invece a Cora Diamond, la quale, insieme a James Conant, viene considerata l'iniziatrice della lettura risoluta del *Tractatus*.

L'interpretazione di Peter Hacker del *Tractatus*[65] basa la propria argomentazione sulla rilevanza che all'interno di questo testo ha la distinzione tra il dire e il mostrare. Hacker porta a sostegno della propria lettura una moltitudine di proposizioni del *Tractatus*[66], oltre a contestualizzare questo concetto all'interno dell'intera produzione wittgensteiniana, potendo in questo modo chiarire e suffragare nello stesso tempo la propria interpretazione di questo testo.

La citazione forse più rilevante a sostegno della sua linea esegetica proviene da una lettera di Wittgenstein a Russell relativa alla loro discussione del manoscritto del *Tractatus*:

Dunque, mi sa che non hai afferrato il mio assunto principale, di cui la faccenda delle proposizioni logiche è solo un corollario. Il punto principale è la teoria di ciò che può essere espresso (gesagt) mediante proposizioni – ossia mediante il linguaggio – (o, che è poi lo stesso, di ciò che può essere *pensato*) e di ciò che non può essere espresso mediante proposizioni, ma solo mostrato (gezeigt); e questo

---

ineffabilisti usa l'espressione metaforica "*chickening out*".

63 Riferimento al celebre commento di Ramsey al *Tractatus* di Wittgenstein "ma ciò che non possiamo dire, non lo possiamo dire, e non lo possiamo neppure fischiettare", battuta che si riferiva alla famosa bravura di Wittgenstein nel fischiettare, F.P. RAMSEY, *General Propositions and Causality*, in R.B. BRAITHWAITE, *The Foundations of Mathemathics*, Routhledge, London, 1931, p. 283.

64 S. BRONZO, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 270-273.

65 P.M.S. HACKER, *Was He Trying to Whistle it?*, in A. CRARY, R. READ, *The New Wittgenstein*, Routhledge, London, 2000, p. 353-388.

66 Secondo Hacker le proposizioni che permettono di comprendere il concetto del mostrare in opposizione a quello del dire sono le seguenti: 4.126-4.1272, 5.473, 5.4733, 5.535, 5.62, 6.1201, 6.113, 6.122, 6.1221, 6.1262.

secondo me è il problema cardine della filosofia.[67]

Hacker concepisce[68] la distinzione tra dire e mostrare come indicante il fatto che per Wittgenstein vi siano cose di cui non si può parlare, poiché esse non possono essere affermate o descritte a causa del fatto che il linguaggio (o ogni possibile sistema di rappresentazione) non lo permette; tuttavia Hacker sostiene che Wittgenstein è fermamente convinto che esse possano essere tuttavia *mostrate* dal linguaggio. Il modo in cui secondo lui il *Tractatus* giunge a questo risultato è costituito dalla presenza nelle sue proposizioni di un uso illecito dei concetti formali rilevanti: in queste proposizioni vengono usate parole-concetto formali come se fossero parole-concetto vere e proprie, di modo che esse arrivano ad ascrivere a qualcosa delle proprietà interne o delle relazioni essenziali, cosa che invece secondo il paradigma di senso tracciato dal *Tractatus* non può essere fatta da alcuna proposizione dotata di senso[69]. Le proposizioni del *Tractatus* corrispondono al nonsenso perché esse mancano di rispettare le regole della sintassi logica: fanno uso di espressioni che di per sé hanno normalmente un uso sensato nel nostro linguaggio, quello cioè di variabili[70] (un nome mostra di significare un oggetto, un numerale mostra di significare un numero ecc.), mentre gli usi che queste proposizioni implicano per tali espressioni sono invece scorretti, in esse tali espressioni vengono utilizzate diversamente dal loro uso significante di variabili, cioè sono usate

[67] L. WITTGENSTEIN, *Lettere 1911-1951*, Adelphi, Milano, 2012, p. 85, lettera 63.

[68] Non tutti gli interpreti di Wittgenstein concepiscono allo stesso modo questo concetto del *Tractatus*. Ad esempio, Merrill e Jaakkoo Hintikka concepiscono l'essenza della teoria wittgensteiniana del mostrare come corollario della premessa filosofica che Wittgenstein avrebbe ereditato da Russell, secondo cui le relazioni fondamentali tra linguaggio e realtà si fondano sulla conoscenza diretta degli oggetti. In Russell, infatti, i nomi logicamente corretti per gli oggetti sono unicamente «questo» e «quello»: gli oggetti sono dati per ostensione, cioè mostrandoli, poiché essi sono gli oggetti della mia conoscenza diretta. Poiché l'oggetto può essere definito solo dalla sua ostensione, esso non può essere definito attraverso delle proposizioni che parlino della sua forma: si tratta della tesi dell'ineffabilità dell'esistenza oggettuale, la quale implica che, al livello del linguaggio oggetto, l'esistenza di un particolare oggetto semplice sia mostrata dal fatto che il suo nome viene usato nel linguaggio, mentre la sua esistenza non può essere espressa in maniera sensata all'interno dello stesso linguaggio oggetto; in sintesi, si può dire che esistono oggetti di un certo tipo, ma non che un oggetto particolare esiste o non esiste, questo può solo esser mostrato – e ciò accade all'interno delle proposizioni che ne parlano.

[69] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 54, 4.1272.

[70] Diversamente da quanto pensava Russell, le forme non sono delle costanti logiche come oggetti dei quali si può avere quel tipo di esperienza che è quella logica, di conseguenza in Wittgenstein le espressioni per le forme non vengono più pensate come nomi, ma come variabili. La conseguenza di questa premessa è che non si può dire quale sia la forma di un oggetto, mentre ciò è mostrato dalle forme del nome dello stesso oggetto, cioè da quelle forme che esso ha in comune con tutti gli altri nomi di oggetti della stessa forma generale, che corrispondono da un punto di vista logico alle possibilità combinatorie di quel nome nella sintassi logica.

come se fossero delle parole contenenti uno specifico concetto.
Hacker focalizza l'attenzione sul fatto che nel *Tractatus* di Wittgenstein le regole della sintassi logica non sono concepite come regole che proibiscono qualcosa: quando una proposizione non risulta seguire queste regole essa non sta facendo qualcosa che è stato proibito, perché in logica non esistono violazioni, nel senso che non esistono proposizioni che è illecito dire, e questo perché non esistono affatto simboli illegittimi; l'impossibilità logica è invece espressa dal fatto che ogni proposizione che non segue le regole della sintassi logica si riveli necessariamente essere un nonsenso. L'impossibilità logica non ha dunque alcun bisogno di trovare espressione diretta in una qualche regola, perché essa è già rappresentata dal carattere di insensatezza che irrimediabilmente assumono tutte le proposizioni che non rientrano tra le possibilità logiche esistenti.
Hacker offre questa precisazione in quanto il suo scopo è di far comprendere come le forme *esistenti* del nostro linguaggio disegnino da sé i limiti di ciò che può essere detto. Il fatto decisivo è che questo limite è istituito proprio dal nonsenso: le forme del linguaggio mostrano sé nell'effetto che ha l'oltrepassarle, il nonsenso. Questo significa che le verità sul linguaggio e sulla sua relazione di esso con il mondo non possono essere espresse nel linguaggio perché ogni volta che si tenta di farlo si finisce per dire qualcosa di semplicemente incomprensibile, di insensato, ma al contempo che questi stessi tentativi falliti arrivano a dipingere per contrasto quelle stesse verità che essi cercavano di esprimere a livello di contenuto.
Secondo Hacker le proposizioni del *Tractatus* corrisponderebbero proprio a questo peculiare tipo di nonsenso: nonostante esse siano del tutto insensate, dal momento che costituiscono un'impossibilità logica a causa degli usi illegittimi di cui sono formate, esse arrivano a tracciare un confine chiaro di quelli che sono invece gli usi legittimi del nostro linguaggio. Il senso in cui le proposizioni del *Tractatus* illuminano[71] secondo la lettura di Hacker equivale quindi al loro essere in grado di rendere chiari i problemi di logica e semantica espressi nel libro. Il modo in cui questo risultato è raggiunto da queste proposizioni sta nel condurre il lettore che procede attraverso di esse ad apprendere il fatto che ciò che tentano di dire non può essere detto e che esse stesse non sono in realtà altro che pseudo-proposizioni, ma che tuttavia non per questo ciò che esse

[71] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 109, 6.54.

mirano a dire rimanga inconoscibile, perché proprio il loro risultare insensate, in opposizione alle proposizioni che sono invece munite di senso, delinea quale sia la forma del linguaggio, quale sia la sua natura. In questo senso viene chiarita da Hacker anche la celebre metafora della scala che deve essere gettata dopo essere stata ascesa, espressa nella proposizione 6.5: egli sostiene che la posizione in cui conduce la scala composta dalle proposizioni del *Tractatus* corrisponda al punto di vista logicamente corretto e che il gettare via tale scala significhi che le proposizioni che ne compongono i pioli vengono rigettate, avendo capito come esse siano in realtà siano insensate, poiché esse altro non sono che pseudo-proposizioni, che non possono affatto esprimere quello che pretendono di dire. In breve, la tesi interpretativa di Hacker è che Wittgenstein miri coscientemente a formare delle proposizioni insensate allo scopo di portare il lettore a comprendere per mezzo di esse qualcosa che non può essere detto ma mostrato, perché solo così questi è portato a focalizzare la sua attenzione in un modo adeguato a capire come queste verità gli si mostrino.

Come le leggi acquistano interesse soltanto se sussiste la tendenza a violarle / se vengono violate /, così *certe* regole grammaticali acquistano interesse soltanto se i filosofi possono violarle.[72]

Secondo Hacker quello che le pseudo-proposizioni che compongono il *Tractatus* tentano inutilmente di dire, ma che però aiutano a mostrare, equivale a un insieme di verità necessarie e non di tautologie, ovvero quelle verità la cui negazione è tradizionalmente inconcepibile; le verità che possono essere apprese nel modo indiretto in cui le esprime il *Tractatus* sono sia di natura logica sia metafisica, dal momento che entrambi questi tipi di verità possono essere compresi attraverso la conoscenza delle forme di ciò che può essere espresso. Hacker fornisce un elenco per l'insieme degli argomenti ai quali sono riferite le verità che sono apprese dal lettore del *Tractatus*: l'armonia tra pensiero linguaggio e realtà, la semantica, le relazioni logiche tra proposizioni, le proprietà interne e le relazioni di cose e situazioni, i tipi di classificazione delle cose, i limiti del pensiero, i limiti della realtà e della struttura logica del mondo, alcuni principi metafisici della scienza naturale, la metafisica dell'esperienza

[72] L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript*, Einaudi, Torino, 2002, p. 424, § 16.

e, infine, l'etica, l'estetica e la religione. Tutte queste cose secondo Hacker sono mostrare dal linguaggio e l'apprendimento di questo suo aspetto è possibile grazie al modo in cui sono insensate le proposizioni del *Tractatus*: il nonsenso delle proposizioni del *Tractatus* mostra i limiti delle forme del nostro simbolismo attraverso il fallimento del tentativo di esprimere quegli stessi limiti. Qui sta agli occhi di Hacker la differenza tra mero nonsenso e il nonsenso della filosofia: quest'ultimo si distingue dal mero nonsenso in quanto viene compreso come un tentativo di dire ciò che non può essere detto ma solo mostrato; la peculiarità del nonsenso della filosofia (*in primis* di quella di Wittgenstein) è dunque la sua possibilità di risultare illuminante.
Hacker sottolinea come l'idea secondo la quale vi sono delle verità di tipo ineffabile (in quanto è possibile che esse vengano mostrare, ma non sussiste alcuna possibilità di dirle) corrisponda all'originalità del pensiero di Wittgenstein rispetto alla filosofia che lo precede, la quale al contrario nel corso dei secoli ha sempre ritenuto di poter esprimere tali verità per mezzo del linguaggio.
In relazione a questo fulcro fondamentale della sua interpretazione di Wittgenstein si cela la profonda distanza di essa rispetto all'interpretazione di stampo positivista e per suffragare questa sua tesi Hacker ricorre alla citazione di un commento di Engelmann, il quale aveva discusso a fondo con lo stesso Wittgenstein il significato del *Tractatus* ed era giunto alla conclusione che Wittgenstein e i positivisti logici condividessero l'aspirazione a tracciare la linea tra ciò che possiamo dire e ciò su cui invece dobbiamo tacere, ma che nonostante tale fondamentale comunione di intenti una profondissima distanza li separasse in modo essenziale, in quanto:

> La differenza è solo che essi non hanno nulla su cui tacere... mentre Wittgenstein crede fervidamente che tutto ciò che conta nella vita dell'uomo è esattamente ciò di cui, secondo la sua idea, dobbiamo tacere.[73]

Questa annotazione permette anche di mettere fondamentalmente in discussione il giudizio di Adorno su Wittgenstein, sia per quanto riguarda la sua etichettatura a positivista, sia rispetto a quell'aspetto di paradossalità che ne dovrebbe segnare la superiorità rispetto al resto del pensiero positivista.

[73] P. ENGELMANN, *Lettere di Ludwig Wittgenstein: con Ricordi*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, p.97 nota.

L'interpretazione positivista del *Tractatus* relativamente al pensiero espresso nel commento di Engelmann può essere compresa nella sintetica osservazione di Otto Neurath: "si deve tacere, ma non *su* qualcosa"[74]. Questa era, infatti, la posizione positivista circa ciò che sta al di là del limite del dicibile e, come prima dimostrato, l'interpretazione di stampo positivista del *Tractatus* stesso veniva fortemente condizionata da questa premessa, con l'effetto di assumere, anche esplicitamente, un atteggiamento polemico verso le proposizioni di carattere etico dello stesso Wittgenstein. La stessa parzialità esegetica può essere riscontrata nell'interpretazione che Adorno elabora su Wittgenstein: l'interesse di Adorno è di leggere il *Tractatus* in connessione alla filosofia positivista e dunque egli lo legge alla luce delle tesi positiviste; di conseguenza le componenti della filosofia di Wittgenstein che non risultano comprensibili attraverso questa lente vengono semplicemente ignorate, esattamente come facevano i positivisti (ad esempio con la proposizione 6.522[75]), dal momento che tale testo doveva fungere da pietra angolare per le loro stesse teorie sulla sensatezza delle proposizioni e perciò non si poteva certo ammettere che esso contenesse delle idee in evidente divergenza rispetto all'atteggiamento delle loro teorie. Tuttavia nella misura in cui Adorno non è né un positivista né un lettore ingenuo, egli percepisce la presenza di una simile discordanza, ma la sua soluzione interpretativa sta nel concepire la superiorità della filosofia di Wittgenstein rispetto a quella dei positivisti in un certo senso come un effetto indesiderato prodotto in fondo dalla sua condivisione dell'ideale positivista di riflessione: la paradossalità del *Tractatus* nei termini in cui essa è concepita da Adorno non è un aspetto che viene coscientemente elaborato dal suo autore, il quale al contrario avrebbe voluto essere massimamente coerente, ma che si è ritrovato fra le mani, proprio in quanto effetto non previsto di tale approccio ipercoerente agli assunti positivisti (in particolare quello del primato della logica), una teoria che risulta fondamentalmente contraddittoria e che arriva unicamente a istituire un blocco della riflessione.

Hacker concede che vi siano delle incoerenze all'interno del *Tractatus,* in quanto la produzione filosofica successiva al *Tractatus* lo ammette esplicitamente e deve la sua

---

[74] O. NEURATH, *Sociology and Physicalism*, Erkenntnis, 1931-2, vol 2, p. 393-431.

[75] "Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra* sé, è il Mistico" L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 109.

evoluzione al tentativo di Wittgenstein di superarle. Tuttavia una simile presa di coscienza riguardo ai punti ciechi del *Tractatus* non può affatto essere assimilata alla versione interpretativa di Adorno e questo a causa di un aspetto fondamentale: secondo la lettura ineffabilista, di cui Hacker è un esponente di rilievo, il *Tractatus* mira volontariamente a risultare paradossale, a far comprendere al lettore come le sue tesi sul linguaggio e sulla realtà finiscono per essere insensate dal momento che le verità da esse espresse sono sì vere come loro contenuto, ma non possono essere dette, bensì solo mostrate, in quanto si tratta di verità ineffabili. Una simile interpretazione smentisce al tempo stesso il fatto che Wittgenstein voglia con le sue tesi imporre un limite normativo al discorso razionale, tesi che invece è presente nella sua interpretazione di tipo positivista e che Adorno a sua volta proietta su Wittgenstein. Inoltre, sebbene questo tipo di lettura suffraghi del tutto (diversamente da quella positivista) l'intuizione di Adorno secondo la quale la posizione filosofica di Wittgenstein risulterebbe paradossale, viene qui confutato il senso nel quale la paradossalità del suo pensiero è concepita da Adorno. Esso viene, si potrebbe quasi dire, capovolto: la paradossalità delle proposizioni del *Tractatus* non è un effetto involontario, ma costituisce la strategia filosofica *dell'intera* opera e, in quanto tale, essa non solo è completamente voluta dal suo autore, ma offre la possibilità di offrire l'apprendimento di verità necessarie – invece di rappresentare, come vorrebbe Adorno, un blocco nei confronti della riflessione razionale.

Lo stesso effetto di smentita e precisazione che è ricevuto dall'interpretazione di Wittgenstein di Adorno da parte della lettura ineffabilista del *Tractatus* viene prodotto dal rapporto in cui essa sta rispetto alla lettura risoluta[76]. L'assunto fondamentale di questa lettura è che lo scopo del *Tractatus* sia di tipo terapeutico[77]: attraverso le sue proposizioni il lettore viene portato a riconoscere lo stato di illusione in cui egli si trova rispetto alle proprie proposizioni (in particolare quelle che concernono la filosofia) e l'effetto di tale riconoscimento corrisponde al fatto che questi sia portato a smettere di formulare nonsensi, conformazioni di simboli del tutto scollegati tra loro, le quali

[76] C. DIAMOND, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. CRARY, R. READ, *The New Wittgenstein*, Routhledge, London, 2000, p. 149-173.

[77] S. BRONZO, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2010, p. 271.

invece egli credeva essere proposizioni sensate (in particolare nei casi in cui crede di esprimere verità di tipo metafisico).
Il modo in cui il *Tractatus* raggiunge il suo scopo terapeutico è da rintracciarsi nel carattere insensato delle sue stesse proposizioni. È evidente che, qui come nell'interpretazione di tipo ineffabilista, sia il ruolo giocato dal nonsenso delle proposizioni del *Tractatus* ciò che permette al lettore di comprendere la distinzione tra proposizioni munite di senso e proposizioni che ne sono prive. È quindi il nonsenso a condurre a una nuova e maggiore autocomprensione.
Ciò che distingue la lettura risoluta del *Tractatus* da quella ineffabilista è la concezione del tipo di nonsenso che caratterizza le proposizione del *Tractatus*: se da una parte per gli interpreti ineffabilisti si ha qui a che fare con delle proposizioni che affermano delle verità necessarie, le quali però non possono davvero essere espresse dal linguaggio ma solo mostrate, con l'effetto di determinare l'insensatezza di quelle stesse proposizioni che le vogliono esprimere a livello di contenuto, dall'altra parte, secondo l'interpretazione risoluta non vi sono distinzioni possibili tra ciò che sta oltre il limite di quello che può essere detto chiaramente e, di conseguenza, le proposizioni del *Tractatus* vanno pensate a loro volta come mero nonsenso, allo stesso livello di "piggly wiggle tiggle". L'unica differenza grazie alla quale queste proposizioni riescono ad avere un risultato terapeutico sta nel fatto che esse costituiscono un tipo di nonsenso che spinge la capacità immaginativa del lettore ad assumerle per sensate.
Cora Diamond afferma che il punto in questione riguardo alle proposizioni del *Tractatus* corrisponde alla distinzione tra il comprendere ciò che una persona dice e il comprendere quella persona: mentre nel primo caso ci si limita a confrontare le formulazioni linguistiche espresse dall'interlocutore con la sintassi logica del linguaggio che si possiede e, se esse vi rientrano, si comprende il contenuto che esprimono, nel secondo caso lo scopo non è di comprendere direttamente il contenuto dell'espressione dell'interlocutore, ma è di comprendere l'interlocutore stesso, il suo atteggiamento riguardo alle proprie espressioni. Questo secondo punto di vista presuppone che si assuma preventivamente che l'interlocutore abbia assegnato un significato intelligibile alle sue espressioni.
Tale sforzo immaginativo permetterebbe di giungere alla comprensione del fatto che

esistono delle situazioni comunicative in cui si è certi di aver assegnato un significato alle proprie espressioni nonostante non lo si abbia fatto, arrivando così a comprendere come certi nonsensi in particolare esercitino su di noi una tale attrazione da portarci ad immaginare di aver espresso con essi delle proposizioni sensate quando invece non lo abbiamo fatto.

Questi casi di falsa immaginazione occorrono quando formiamo delle proposizioni di tipo filosofico: ci sentiamo a nostro agio con delle parole perché ci sono familiari, in quanto normalmente le usiamo in proposizioni del tipo "qualcosa è così-e-così" (cioè in riferimento a stati di cose), ma in realtà le stiamo usando al di fuori del loro ruolo logico e di conseguenza, anche se la nostra percezione è diversa a causa del loro aspetto familiare, a quelle stesse parole in questa situazione non abbiamo attribuito alcun significato. Questa dinamica coincide con quella particolare illusione che caratterizza le questioni della filosofia e, secondo Diamond, lo scopo del *Tractatus* è di riprodurre quella stessa dinamica all'interno delle sue proposizioni, ma consapevolmente. Il risultato, continua Diamond, è che il lettore legga una prima volta il *Tractatus* aspettandosi che ciò che esprimono le sue proposizioni sia sensato, ma una volta giunto alla conclusione egli viene messo di fronte al fatto che quelle stesse proposizioni che vi hanno condotto sono insensate; in questo modo egli è portato a rileggerlo una seconda volta e a rilevare il nonsenso di quelle proposizioni, in quanto queste, pur esprimendo apparentemente verità logiche o etiche, in realtà non sono affatto proposizioni. Il *Tractatus* sarebbe insomma la ricostruzione consapevole di quella inconsapevole dinamica di falsa immaginazione rispetto ai ruoli logici dei nostri simboli che porta alle confusioni filosofiche: il fatto che queste proposizioni contengano consapevolmente questa dinamica permette di guidare il lettore fino alla comprensione di essa[78].

L'interpretazione risoluta sottolinea[79] come il risultato che il *Tractatus* realizza, quello di far comprendere al suo lettore quale sia la forma generale della proposizione (cioè la distinzione tra quello che può essere detto e il nonsenso), corrisponda a un delimitare di

[78] In particolare, secondo la lettura di Diamond, all'interno del *Tractatus* il ruolo di guida è detenuto dalla sua cornice, che sarebbe costituita dalla prefazione e dalle proposizioni conclusive 6.53-7. La cornice raggiungerebbe tale risultato grazie alla fondamentale distinzione tra il dicibile e il nonsenso.

[79] In relazione a una lettera di Wittgenstein al suo editore von Ficker, nella quale egli specifica come il *Tractatus* sia fondamentalmente un libro di etica e consiglia all'editore di focalizzare la sua lettura sulla prefazione e sulle conclusioni per poterlo comprendere al meglio.

tipo fondamentalmente etico: rendendo comprensibile dove sono i confini entro i quali si resta all'interno di ciò che può essere detto, il lettore è portato a comprendere che all'interno della totalità di ciò che può essere detto nulla è etico.
Questa conclusione potrebbe assomigliare alla posizione dei positivisti logici, secondo i quali i discorsi che si occupano di etica sono sempre insensati e dunque in quanto mero nonsenso vanno abbandonati, dal momento che sembra che nelle proposizioni conclusive del *Tractatus*, tanto rilevanti per la lettura risoluta, non venga detto nulla di diverso:

> 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 non ha nulla 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.[80]

La replica di Diamond a questa possibile obiezione consiste nell'ipotizzare che dal punto di vista di Wittgenstein i positivisti a loro volta siano vittima di un'illusione di tipo filosofico, quella secondo la quale ciò che rispetto alle proposizioni dell'etica viene detto all'interno della loro filosofia (il fatto che essa sia insensata) sia tutto quello che ci sia da dire al riguardo. Secondo Diamond le filosofie dei positivisti e di Wittgenstein devono essere distinte poiché, mentre i primi scelgono di attenersi alle sole proposizioni sensate e di perdere ogni contatto con ciò che vi è di etico nelle proposizioni insensate, Wittgenstein, per mezzo delle proposizioni del suo *Tractatus,* non mira in alcun modo a offrire un'analisi filosofica delle proposizioni dell'etica (un'analisi che possa quindi dimostrare come esse siano mero nonsenso), perché invece lo scopo delle sue proposizioni è, continua Diamond, quello di condurre il lettore per mezzo della sua stessa capacità immaginativa all'autocomprensione. Questa autocomprensione equivale alla comprensione del fatto che alle volte gli scopi con cui parliamo non sono soddisfatti dalle proposizioni munite di senso. Perciò se, come sostiene Wittgenstein, lo scopo di colui che elabora proposizioni etiche corrisponde a quella peculiare intenzione

[80] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 109, 6.53.

linguistica che è il "raggiungere ciò che è al di là del mondo", il *Tractatus* consegue il suo obiettivo se il lettore comprende il fatto che la sua aspirazione non verrà soddisfatta all'interno del linguaggio significante e che dunque pretendere di formulare delle proposizioni sensate risulta non solo falso, ma soprattutto inadeguato.
Riassumendo, la linea interpretativa del *Tractatus* che sembra avere più punti di convergenza con quella che presenta Adorno pare essere quella positivista. Nonostante egli non manchi di mettere in evidenza quei tratti del pensiero di Wittgenstein che lo discostano in parte dalla corrente del positivismo logico, la distanza che Adorno riconosce esservi fra l'autore del *Tractatus* e i membri del Circolo di Vienna viene concepita sempre come una distinzione all'interno della medesima categoria e questo probabilmente perché gli aspetti del suo pensiero che permettono di tracciare una linea di separazione rispetto al pensiero positivista sono considerati da Adorno come manifestanti una relazione contraddittoria rispetto ad altri assunti fondamentali dello stesso Wittgenstein, di modo che non risulti davvero possibile sostenere che questi prendesse le distanze in modo consapevole rispetto ai presupposti fondamentali del positivismo logico. Il confronto con le maggiori interpretazioni del *Tractatus* ha mostrato inoltre come la lettura di Adorno riesca a cogliere, anche con una certa acutezza, alcuni punti fondamentali della posizione filosofica di Wittgenstein all'epoca del *Tractatus*: si può dire che venga confermata la sua idea che vi sia in essa un primato della logica e che questo determini una condizione di tensione rispetto alla realtà, la quale potrebbe essere ricondotta alla distinzione tra ciò che può essere detto e ciò che può essere solo mostrato, come anche può considerarsi pertinente la critica basata sul fatto che Wittgenstein assuma come determinante il principio di semplicità[81]. Tuttavia il confronto con la lettura ineffabilista del *Tractatus* mette in luce una grave mancanza nella lettura di Adorno: egli non sembra accorgersi del fatto che la conclusione di quest'opera presenti una disposizione etica in rapporto alla tesi relativa a ciò su cui bisogna tacere e come questa caratterizzazione metta quanto meno in discussione il ritratto del positivista ipercoerente che Adorno ha tratteggiato per Wittgenstein. Non è possibile avanzare ipotesi su quale sia la ragione di questa disattenzione di Adorno riguardo alla presenza di un aspetto etico nella riflessione del giovane Wittgenstein,

[81] Per una trattazione della autocritica che Wittgenstein elabora successivamente nei confronti del principio di semplicità si veda il capitolo 4.

oltre alla mera constatazione del fatto che fossero probabilmente irreperibili per lui documenti determinanti come le lettere o i commenti di chi aveva discusso a fondo con lui la sua opera. Tuttavia la constatazione di come la lettura di Adorno, soprattutto nella misura in cui discute la filosofia di Wittgenstein in rapporto a quella positivista, risulti essere un'interpretazione parziale permette di sviluppare un'ulteriore discussione.
Le due correnti interpretative che si sono affermate come egemoniche all'interno del panorama degli studi wittgensteiniani in seguito a quella positivista, al contrario di questa, la quale si limita a epurare il corpo del *Tractatus* dalle proposizioni dissonanti rispetto alle discussioni di argomento logico, danno una diversa luce all'aspetto di paradossalità che il testo manifesta, individuata dal giudizio di Adorno. Risulta dunque interessante mettere in relazione la presenza indubitabile di una concordanza profonda a livello di tematiche tra il pensiero di Wittgenstein e quello dei positivisti alla luce di tale fondamentale divergenza per quanto riguarda l'atteggiamento con cui quelle stesse tematiche vengono accostate. Il giudizio di Adorno su Wittgenstein mette, infatti, in rilievo la necessità del trovare una risposta, all'interno delle interpretazioni vigenti, alla domanda su quale sia la differenza tra Wittgenstein e i positivisti e su quale sia la misura in cui il *Tractatus* la esprime. Sia l'interpretazione ineffabilista che quella risoluta danno spazio all'aspetto di paradossalità che il testo nel suo insieme presenta. Queste, a differenza dell'interpretazione positivista, permettono quindi di approfondire e chiarire l'intuizione adorniana di questa peculiarità di esso rispetto alla produzione positivistica. Tuttavia soltanto l'interpretazione ineffabilista permette di individuare chiaramente cosa Adorno non abbia riconosciuto della filosofia di Wittgenstein: si tratta della distinzione tra dire e mostrare, la quale costituisce un significato alquanto specifico della paradossalità intuita da Adorno, ma la spiegazione della quale è da lui chiarita solo accennando a una preponderanza del linguaggio all'interno della filosofia wittgensteiniana. L'interpretazione di Hacker, infatti, afferma esplicitamente come la paradossalità costituisca esattamente il *medium* attraverso il quale la filosofia di Wittgenstein raggiunge il suo risultato, quello di "fischiettare" delle verità altrimenti non esprimibili. Questa interpretazione si oppone dunque nettamente, portando a proprio sostegno argomenti testuali forti, all'osservazione adorniana secondo la quale Wittgenstein attraverso la distinzione tra il senso e il non senso di ciò che si può dire

sottrarrebbe alla filosofia il suo più fondamentale intento, quello di tentare di esprimere ciò che i nostri concetti non permettono di esprimere[82]: secondo l'interpretazione ineffabilista la riflessione wittgensteiniana è tutto fuorché un'eliminazione dell'interesse per la sfera di ciò che si sottrae all'essere espresso mediante le proposizioni, al contrario essa consiste precisamente nel tentativo di trovare un modo per raggiungere quella sfera dell'etico che, proprio come sostiene per primo Adorno, si sottrae dal essere interamente ed efficacemente espressa per mezzo delle proposizioni che rispettano la logica.
A questo punto, però, l'interpretazione risoluta riceve una luce problematica all'interno della discussione, dal momento che essa prende posizione contro la lettura ineffabilista in quanto tale, cioè in relazione all'esistenza all'interno della riflessione del giovane Wittgenstein di una volontà di dare espressione a ciò che oltrepassa il limite di ciò che può essere chiaramente detto. L'avvicinare l'interpretazione adorniana di Wittgenstein conduce dunque a problematizzare la posizione risoluta: sia la prima che la seconda concordano nel credere che all'interno del *Tractatus* egli si sia definitivamente liberato della possibilità e anche della volontà di esprimere quelle tematiche ineffabili, che si spingono oltre il limite del discorso munito di senso. La sostanziale differenza tra queste due interpretazioni appare di conseguenza essere più una differenza di segno che contenutistica, vale a dire che, mentre per Adorno l'abbandono di tale intenzione corrisponde a un'irrimediabile perdita coincidente con la rinuncia alla filosofia stessa, per quanto riguarda gli interpreti risoluti il raggiungimento di questo risultato è qualcosa di positivo, poiché libera la riflessione da posizioni metafisiche infondate e non fondabili per aprire la via al "punto di vista corretto" sul linguaggio.
La discussione del giudizio di Adorno su Wittgenstein, un giudizio che occupa un ruolo marginale all'interno dei suoi scritti, il valore del quale appare di primo acchito

[82] "Contro Wittgenstein si dovrebbe dire ciò che non può essere detto. La contraddizione secca di questa richiesta è quella della filosofia stessa: essa la qualifica come dialettica ancor prima di involversi solo nelle sue singole contraddizioni. Il lavoro dell'autoriflessione filosofica consiste nell'articolazione di quel paradosso. Tutto il resto è significazione, ricostruzione; è, oggi come ai tempi di Hegel, prefilosofico. Una sia pur problematica fiducia che la filosofia ci possa riuscire; che il concetto, ciò che etichetta e mutila, possa trascendere il concetto e così arrivare all'aconcettuale, è irrinunciabile per la filosofia, e quindi un po' di quell'ingenuità di cui soffre. Altrimenti è costretta a capitolare, e con essa tutto lo spirito. Neanche l'operazione più semplice sarebbe pensabile, non ci sarebbe nessuna verità, enfaticamente tutto sarebbe solo niente. Ma quel che di vero può essere raggiunto dai concetti oltre la loro astratta estensione, non può avere altro scenario che ciò che i concetti reprimono, disprezzano e gettano via. L'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.11.

trascurabile sulla base dell'uso funzionale che esso riveste nell'insieme dell'argomentazione e della relativa ignoranza di questo autore nei confronti della produzione wittgensteiniana, una volta sviluppata in relazione al contesto delle più importanti correnti interpretative di Wittgenstein mostra un'inaspettata rilevanza: esso mette in luce, come un anello intermedio, la vicinanza dell'interpretazione risoluta rispetto all'interpretazione positivista del *Tractatus*. Nella misura in cui la lettura risoluta non permette di smentire nettamente la tesi adorniana della presenza in Wittgenstein di una restrizione del pensiero, restrizione al solo discorso sensato, né di mettere in luce in modo adeguato quale sia lo spazio che i temi tradizionalmente trattati dalla metafisica ricevono in seguito all'istituzione di un criterio austero di nonsenso, essa dimostra un'ampia coincidenza ai termini entro i quali il *Tractatus* viene letto dai positivisti del Circolo di Vienna. Tale consonanza introduce in una questione fondamentale rispetto alla validità dell'interpretazione in questo momento dominante all'interno del panorama degli studi wittgensteiniani: in che modo la lettura risoluta può essere valida se essa converge in modo basilare con l'interpretazione positivista di Wittgenstein, la quale mostra palesemente i suoi limiti?

Allo scopo di chiarire ulteriormente l'inadeguatezza di una lettura che identifica Wittgenstein come un pensatore positivista può risultare utile una breve indagine testuale.

A testimonianza del fatto che le tesi del *Tractatus* fossero molto simili a quelle sostenute dai membri del Circolo di Vienna possediamo uno scambio di lettere, lo stesso che viene citato dagli Hintikka, nelle quali Wittgenstein paventa il suo timore riguardo alla possibilità che il proprio pensiero possa essere considerato come un plagio di quello di Carnap. L'occasione di tale timore era stata la lettura di uno scritto di Carnap nel quale erano contenute molte tesi che secondo Wittgenstein riprendevano letteralmente le proprie. La seguente lettera, che è qui riportata nella sua interezza, era stata inviata da Wittgenstein allo stesso Carnap ed esprime tale percezione in toni piuttosto accesi:

Ho ricevuto in aprile (o a inizio maggio) il Suo scritto sul "fisicalismo". Nello sfogliarlo mi sono saltati all'occhio molti passi i quali sembrano, per il loro contenuto, come anche per mezzo di certe parole ed espressioni, evidentemente attinti da quelli che io ho messo a disposizione, parte nel *Tractatus* in forma edita, parte nel corso degli ultimi tre o quattro anni in comunicazioni orali a entrambi i signori Schilck e

Waismann e in altri modi. Una lettura attenta ha confermato questa impressione e ha rivelato che il mio nome non veniva menzionato in alcun punto del suo scritto. Questo è tanto più scandaloso, in quanto Lei con meditata meticolosità rimanda in più punti ai propri scritti e a quelli del signor Neurath, cosicché il lettore attraverso l'omissione della dichiarazione delle sue fonti principali è necessariamente condotto in errore. A me pare chiaro che qui sussiste la cosciente intenzione di non menzionarmi; e di nascondere la provenienza delle idee. - Ho pure scritto una lettera al Prof. Schlick, nella quale ho espresso la mia indignazione sul suo modo di agire. Ho scritto tra le altre cose che mi sono messo da solo nella scomoda posizione, avendo reso pubblici i miei risultati oralmente senza essermi procurato alcuna tutela per mezzo di pubblicazioni di parte di essi in riviste o altro, di poter esser preso per plagiatore o redattore di pensieri altrui.[83]

Che cosa intenda Wittgenstein nel suo riferimento a parole ed espressioni che Carnap avrebbe attinto dalla sua riflessione è cosa che può essere in parte chiarita da ciò che Wittgenstein aveva scritto a Schlick un paio di settimane prima di inviare tale lettera a Carnap.

2. Che io non mi sia occupato della questione del "fisicalismo" è falso (solo non sotto questo – orribile – nome) e nella brevità in cui è scritto l'intero *Tractatus*.
3. Io non credo che Carnap non si ricordi più della conversazione avuta con Waismann, in cui questi ha condiviso con lui la mia concezione delle definizioni che permettono una dimostrazione.
4. La propria concezione dell'ipotesi Carnap l'ha presa da me (e questo lo sono venuto a sapere tramite Waismann) e né Poincaré né Reichenbach avrebbero potuto avere questa concezione, poiché essi non possiedono la mia stessa concezione della proposizione e della grammatica. Entrambi mi hanno però nominato in uno scritto, mostratomi da Waismann, in quanto loro fonte su questi argomenti.
5. Carnap, quando egli prende posizione per la modalità del linguaggio formale contro quella "materiale", non aggiunge nulla oltre a quello che dico io, come Lei sa molto bene; ed io non riesco a immaginare che Carnap abbia frainteso così completamente le ultime proposizioni del *Tractatus* – e dunque anche le idee fondamentali dell'intero libro. Ed io neppure Le devo dire che la mia critica della metafisica si riferisce pure alla metafisica dei nostri fisici e non solo a quella dei filosofi di professione![84]

Pare di capire che Carnap secondo Wittgenstein presentasse al lettore le stessi tesi di logica e di semantica da lui stesso sostenute[85]. Allo scopo di chiarire come, da un alto, la

[83] Lettera a Carnap del 20 agosto 1932, M. NEDO, *Ludwig Wittgenstein Ein biographisches Album*, C.H. Beck, Muenchen, 2012, p. 300.
[84] Lettera di Wittgenstein a Schlick dell'8 agosto 1932. M. NEDO, *Ludwig Wittgenstein Ein biographisches Album*, C.H. Beck, Muenchen, 2012, p. 301.
[85] Merrill e Jaakko Hintikka intendono la preferenza della modalità formale su quella materiale del

misura in cui l'opinione che Adorno presenta di Wittgenstein sia parziale e, dall'altro, lo possa risultare di conseguenza anche la lettura risoluta, occorre mettere in evidenza il contenuto dell'ultimo un punto della lettera sopra riportata: il modo in cui Carnap secondo Wittgenstein riporta a livello perfino letterale le sue tesi nella propria trattazione presenta una fondamentale incomprensione dell'intero *Tractatus* a causa del fraintendimento delle sue conclusioni. Tra la proposizione 6.4 e la proposizione 7 del *Tractatus* Wittgenstein infatti parla di come le proposizioni possano esprimere unicamente ciò che accade, ciò che ha quindi natura unicamente accidentale, e utilizza termini come "valore", "etico", "volere buono o cattivo", "mondo del felice", "morte", "eternità", "anima", "enigma della vita", "Dio", "il Mistico". Tuttavia il modo in cui il *Tractatus* include questi concetti non assomiglia affatto ai discorsi che presenta la filosofia tradizionale quando si occupa di etica: essi vengono citati solo per essere sottratti, solo perché riguardo a essi venga detto che non possono trovare un'espressione sensata né divenire oggetto di discorso alcuno. Ciò che viene definito all'interno dell'interpretazione di Merill e Jaakko Hintikka sotto la definizione di ineffabilità della logica acquista una senso che oltrepassa la dimensione del logico nelle ultime proposizioni del *Tractatus*. Tutta la concezione del linguaggio nel suo rapporto con la realtà nel corso del testo è elaborata da un punto di vista logico e ontologico, che si occupa quindi dei fatti e degli oggetti del mondo, ma questo percorso di riflessione trova la sua conclusione nell'idea che:

Le proposizioni non possono esprimere nulla di ciò che è più alto.[86]

Affermazione che chiarisce perfettamente il proprio senso per mezzo di un'altra proposizione di poco successiva:

---

discorso come relativa alla tesi dell'ineffabilità della semantica, che consiste nell'astensione dalle considerazioni di tipo semantico a causa dell'ineludibilità del linguaggio in quanto mezzo universale. Secondo la loro indagine questa tendenza troverebbe il suo culmine nella *Sintassi logica del linguaggio* di Carnap, luogo in cui egli, diversamente allo scritto a cui Wittgenstein si riferisce in queste lettere, esprime esplicitamente l'attribuzione a Wittgenstein di tale idea fondamentale per la costruzione teorica della sua argomentazione. M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 32.

[86] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 106, 6.42.

Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e questa appunto è la risposta.[87]

La presenza nel *Tractatus* di queste considerazioni finali segna la differenza fondamentale tra Wittgenstein e i positivisti ed essa consta precisamente nel valore che è attribuito al venire meno della possibilità di porre qualsiasi domanda la cui soluzione potrebbe toccare i nostri problemi vitali: mentre all'interno del positivismo il risultato di negare la possibilità di elaborare riflessioni che travalichino la sfera di quelle di tipo scientifico è considerato un progresso, per Wittgenstein questo risultato rappresenta una risposta posta proprio sullo stesso piano di quelle domande, un risultato etico.
Infatti, questa è la direzione nella quale le proposizioni conclusive sono assunte nell'interpretazione ineffabilista: essa sostiene che il risultato di queste proposizioni "etiche" rappresenta la meta fondamentale del *Tractatus* in quanto la sua dimensione etica è costituita da quelle verità che non possono essere dette, ma che esso raggiunge attraverso l'atto del mostrare. Queste autorevole lettura del *Tractatus* non può essere ignorata, non solo in base al rilievo che le proposizioni di etica assumono all'interno della struttura dello stesso *Tractatus*, ma anche sulla base di lettere e commenti al *Tractatus* della cui validità non si può dubitare e che questa interpretazione mette giustamente in risalto. Tre passi testuali che possono essere considerati come esempi illuminanti sono: in primo luogo a richiamare fortemente l'attenzione sull'importanza di ciò che può essere mostrato e non detto possediamo la lettera sopra citata di Wittgenstein a Russell; in secondo luogo risulta a sua volta fondamentale il riferimento al commento precedentemente citato dell'amico intimo di Wittgenstein, Paul Engelmann[88], su come ciò che distingue profondamente la riflessione di Wittgenstein da quella dei positivisti fosse un'inversa attribuzione di valore riguardo a ciò su cui bisogna tacere; infine un ulteriore citazione che può risultare determinante è quella della lettera, citata da molti interpreti, che lo stesso Wittgenstein inviò al suo editore Ludwig von Ficker, nella quale definisce il *Tractatus* come un'opera di carattere etico:

---

[87] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 108, 6.52.
[88] Riportato all'interno dell'interpretazione di Peter Hacker precedente discussa.

Forse Le è d'aiuto se io le scrivo qualche parola riguardo al mio libro: Dalla sua lettura - io credo infatti – non le verrà granché. Perché non lo comprenderà; il materiale Le risulterà piuttosto estraneo. In realtà non le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. Una volta volevo aggiungere all'introduzione una frase, la quale concretamente ora non vi si trova, la quale però scrivo a Lei, perché può forse divenire per Lei una chiave: Io volevo cioè scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: una, che esiste, e un'altra, che *non* ho scritto. E appunto questa seconda parte è quella importante. L'etico infatti per mezzo del mio libro viene delimitato per così dire dall'interno; ed io sono convinto, *irremovibilmente*, che sia da delimitarsi SOLO COSÌ. Brevemente, io credo che: Tutto ciò, di cui *molti* oggi *blaterano*, io l'ho stabilito nel mio libro attraverso il tacerne. E al riguardo, se io non sono in errore, viene detto molto di ciò che essi stessi vogliono dire, ma Lei forse non si accorgerà che ciò viene detto all'interno del libro. Io Le consiglierei dunque di leggere la prefazione e la conclusione, poiché esse comunicano tale senso nel modo più immediato.[89]

Questa lettera risulta incredibilmente chiarificatrice riguardo al senso che deve venire attribuito alla riflessione giovanile di Wittgenstein: il ruolo che all'interno del *Tractatus* è svolto dal tacere non è secondario, legato ad altre mete teorico-disciplinari come all'interno del positivismo, ma possiede un significato a sé stante e questo significato è totalmente etico.
All'interno delle argomentazioni di stampo positivista non si trova nulla di simile.
Un ottimo modo per comprendere la sostanziale differenza tra Wittgenstein e i positivisti logici è la lettura dello scritto di Rudolf Carnap *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. L'introduzione è in questo senso molto chiara:

Con lo sviluppo della *logica moderna* è diventato possibile dare una nuova e più acuta risposta alla questione circa la validità e la legittimità della metafisica. Le indagini della «logica applicata» o «gnoseologia», le quali si pongono il compito di chiarire mediante analisi logica il valore conoscitivo delle proposizioni scientifiche, e quindi il significato dei termini comparenti nelle proposizioni stesse (i «concetti»), conducono a un risultato positivo e a uno negativo. Il risultato positivo viene ottenuto lavorando nel campo delle scienze empiriche; i concetti dei diversi rami della scienza sono elucidati uno per uno; il loro nesso logico-formale e gnoseologico è messo in evidenza. Nel campo della *metafisica*, (con inclusione di ogni filosofia dei valori e teoria normativa), l'analisi logica conduce al risultato negativo, per cui *le presunte proposizioni di questo ambito si dimostrano del tutto prive di senso*. Si

[89] Lettera di Wittgenstein a Ludwig Ficker, ottobre/novembre 1919 étraduzione dell'autore]. M. NEDO, *Ludwig Wittgenstein Ein biographisches Album*, C.H. Beck, Muenchen, 2012, p. 169.

consegue così un radicale superamento della metafisica.[90]

In questa introduzione è chiaramente espressa da Carnap l'idea secondo cui la possibilità di abolire la metafisica sia un progresso della filosofia e viene qui precisato il fatto che rientri all'interno della categoria della metafisica anche ogni riflessione sui valori. La distinzione non sta nel fatto che Wittgenstein consideri dal punto di vista logico questo genere di riflessioni in modo diverso, anche per lui infatti esse si rivelano non essere altro che mero nonsenso, ma la distanza tra Carnap e Wittgenstein si cela nel fatto che per quest'ultimo il riconoscimento della loro insensatezza non conduce alla loro abolizione: tale riconoscimento è a sua volta etico, vale a dire che la comprensione della natura delle proposizioni etiche non equivale alla sanzione della loro mancanza di interesse, ma al raggiungimento di una comprensione della sfera dell'etico attraverso una via indiretta.
Tale contrasto tra interesse di Wittgenstein per l'etico e disinteresse da parte positivista può essere ulteriormente compreso attraverso un confronto testuale.
In *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* viene citato un passo da Heidegger:

L'angoscia rivela il Nulla. […] Ciò di fronte a cui e a cagione di cui noi ci angosciavamo, era «realmente» - nulla. Infatti il Nulla stesso – come tale – era presente.[91]

A questa citazione Carnap fa seguire un'analisi logica che dimostra come, nonostante a prima vista l'analogia tra queste proposizioni e quelle dotate di senso inganni il lettore, in realtà si presentano in questo passo entrambe le possibili categorie di nonsenso: vi si trovano sia parole che possiedono di per sé un senso ma che compaiono in combinazioni contrarie alle sintassi, sia parole che mancano di un significato. L'analisi del testo di Heidegger serva a Carnap a dimostrare che non si possono dare affatto in metafisica proposizioni che siano dotate di senso, malgrado esse appaiano dotate di senso. L'effetto

[90] R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI, a cura di, *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969, p. 504-505.
[91] R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI, a cura di, *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969, p. 516. Citazione da M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt, 1949 (prima edizione 1929).

di questa simulazione di senso che caratterizza le proposizioni metafisiche è definita da Carnap deleteria sotto due profili: in primo luogo, le proposizioni metafisiche traggono in inganno il lettore (danno che deve essere corretto dall'unica filosofia corretta, la "filosofia scientifica", costituita unicamente dal metodo dell'analisi logica); in secondo luogo, esse finiscono per risultare pure del tutto inadeguate a quello che era il loro scopo reale, di valore interamente non teoretico, lo scopo di dare espressione al sentimento della vita.

I metafisici sono dei musicisti senza capacità musicale. In compenso, possiedono una forte inclinazione a lavorare con strumenti teoretici, combinando concetti e pensieri. Ma ecco che, in luogo di concretare questa inclinazione nell'ambito della scienza, da una parte, e di soddisfare separatamente il bisogno espressivo nell'arte, dall'altra, il metafisico confonde le due cose e crea un miscuglio che risulta tanto inefficiente per la conoscenza, quanto inadeguato per il sentimento.[92]

Una volta compreso con maggiore precisione quale sia il giudizio di valore che viene espresso da parte positivista nei confronti della metafisica, all'interno della quale è esplicitamente inclusa anche l'etica, non è più possibile sostenere che Wittgenstein possieda lo stesso punto di vista o la stessa aspirazione filosofica.
A ulteriore dimostrazione di questo fatto risulta utile considerare un'affermazione di Wittgenstein sullo stesso argomento trattato da Carnap, espressa per di più in sede dei suoi colloqui con il Circolo di Vienna:

Posso immaginare molto bene quel che Heidegger intende con "essere" e "angoscia". L'uomo ha l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Pensate allo stupore per il fatto che qualcosa esista. Tale stupore può venir espresso sotto forma di domanda e infatti non vi è una risposta. Tutto quel che potremmo dire può essere a priori solo un nonsenso. Eppure ci avventiamo contro il limite del linguaggio. Questo avventarsi contro il limite del linguaggio è l'etica. È molto importante, secondo me, porre fine a tutte le chiacchiere sull'etica, sui valori, se vi sia una conoscenza, se si possa definire il bene ecc. Nell'etica si tenta sempre di dire qualcosa che non riguarda e non può mai riguardare l'essenza del problema. Qualunque sia la definizione che si dà del bene, è sicuro a priori che è sempre un malinteso credere che l'espressione corrisponda a ciò che si intende dire veramente (Moore). Ma la tendenza, l'urto, indica qualcosa. Lo sapeva già Sant'Agostino quando diceva: Come, canaglia, non vuoi dire assurdità?

[92] R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI, a cura di, *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969, p. 531.

Dille pure, tanto non importa![93]

I pensieri espressi in questa conversazione non stanno affatto in contraddizione rispetto al contenuto del *Tractatus*, ma in un certo senso lo illuminano ulteriormente: non si possono formulare tesi di carattere etico ed è di fondamentale importanza che si smetta di credere il contrario; ciononostante questa impossibilità non costituisce un guadagno. Una volta compresa l'inadeguatezza di qualsiasi discorso sull'etica la reazione non può essere di decretare la sua inutilità e abbandonarla in quanto spazzatura della riflessione. Con tale comprensione si segna, al contrario, un progresso proprio per quanto riguarda l'impulso all'etico. Si è infatti compresa la paradossalità che costituisce questo impulso fondamentale dell'essere umano e si è dunque capito qual è l'unica forma che esso *assume*: non solo non si deve, ma neppure si può vietare di tentare di avventarsi contro i limiti del linguaggio.

La difficoltà della lettura risoluta che emerge dalla discussione del giudizio di Adorno su Wittgenstein sta nel fatto che sebbene essa metta in evidenza l'importanza che riveste il carattere etico del *Tractatus*, l'assunzione di un criterio austero nell'interpretazione del nonsenso riconduce parzialmente a echi positivisti: partendo da questi assunti diviene difficile stabilire la scorrettezza, evidente in relazione a tutti i passi qui citati, della convinzione di Adorno secondo la quale l'interesse di Wittgenstein corrisponda all'istituzione positiva di un limite al pensiero, cioè di un limite che stabilisce il disinteresse per qualsiasi discorso che si discosti dalla formulazione di proposizioni su stati di fatto. La carenza argomentativa che l'interpretazione risoluta dimostra di fronte all'implicazione di questa restrizione, cioè la sua traduzione nel divieto di pensare una sfera non empirica, punto sul quale verte la critica di Adorno a Wittgenstein, riapre la questione di come possa essere distinta questa lettura da quella positivista, la quale per prima assumeva la positività dell'eliminazione di ogni discorso metafisico, e quindi anche etico, per mezzo delle teorie esposte nel *Tractatus*.

[93] Colloquio del 30 dicembre 1929, a casa di Schlick. L. WITTGENSTEIN, *Colloqui al "Circolo di Vienna" annotati da Friedreich Waismann*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 95-96.

PARTE SECONDA

3
LA FILOSOFIA NUOVA DI ADORNO

Adorno afferma che per la razionalità, specie quando è articolata nella forma della riflessione tradizionale, impedisce la conoscenza della cosa anziché raggiungerla, come essa invece sostiene. La sua indagine di conseguenza mira a dimostrare la presenza di una simile dinamica ineluttabile all'interno del pensiero. Egli sviluppa quindi una critica della forma che il pensiero assume nella filosofia tradizionale e di conseguenza si sforza di immaginare quale possa essere la forma che la filosofia potrebbe assumere per riuscire finalmente a entrare in contatto con la realtà.
La forma della filosofia tradizionale che riceve la critica adorniana può essere riassunta nei termini di filosofia sistematica, in contrasto con la nuova filosofia anticipata da questo autore, la quale viene detta filosofia antisistematica. È qui offerto un breve ritratto dell'argomentazione adorniana, allo scopo di comprendere quali siano gli elementi costituenti il nuovo paradigma filosofico che emerge all'interno del suo pensiero.

3.1 Sistema

Adorno si ripropone di dare alla propria filosofia una forma di tipo antisistematico. Come il nome stesso testimonia, tale scelta viene dettata non secondariamente dal confronto diretto con la filosofia sistematica. Il termine di filosofia sistematica si riferisce in prima istanza alla filosofia hegeliana, essendo questi il pensatore che maggiormente portò la forma del sistema alla sua espressione più grandiosa e coerente. In questo senso si rende comprensibile l'abbondanza di passaggi testuali che nella

produzione adorniana fanno il nome di Hegel o si richiamano a lui implicitamente; il pensiero di Adorno si articola e raggiunge la propria maturità in un dialogo critico costante con tale interlocutore. Per arrivare a comprendere cosa significhi "filosofia antisistematica" occuparsi brevemente del confronto della riflessione adorniana con la forma filosofica del sistema[94].

3.1.1 La non verità del sistema: il primato dell'intero

Il motore della filosofia hegeliana è rappresentato dalla natura dialettica di ogni determinazione, di ogni momento della vita materiale e spirituale. Ogni singolo, ogni particolare mostra la sua diretta relazione a ciò che esso non è: il confine della sua identità è tracciato dal suo rapporto con l'altro e questa sua condizione essenziale lo proietta necessariamente al di fuori di sé; non si dà quindi esistenza monadica per nessuna cosa.

Uno sguardo che, rivolto al mondo, pretenda di individuare le singole determinazioni come monadi isolate è in errore in quanto si accontenta della sola figura astratta delle singole cose. Il termine "astratto" all'interno del pensiero dialettico definisce ciò che non è concepito né percepito nella sua concretezza, la quale è costituita dal suo rapporto dialettico con l'alterità. Lo scopo che la filosofia hegeliana si prefigge è di mostrare le cose nell'opposto della loro figura astratta, cioè in quanto concrete, lasciando che esse esibiscano la loro natura intrinsecamente dialettica, il loro essere se stesse nell'esser-altro.

Una lettura che segua lo svolgersi del discorso hegeliano si aspetta di conseguenza di venire a conoscenza non delle riflessioni del filosofo, ma della natura concreta delle cose. Proprio della lettura dei testi hegeliani parla il terzo dei *Tre studi su Hegel* di Adorno[95]. Qui Adorno dichiara che la lettura attenta di Hegel si trasforma

---

[94] La trattazione che segue degli argomenti critici che Adorno propone nei confronti di Hegel non intende stabilire se essi siano filologicamente e filosoficamente calzanti. Essi vengono riportati senza alcun giudizio, essendo lo scopo della loro presentazione unicamente il tentativo della comprensione del loro valore all'interno della globalità del pensiero adorniano, con l'obiettivo di delineare il significato del suo carattere antisistematico.

[95] T. ADORNO, *Skoteinos ovvero come si debba leggere*, in *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1971.

necessariamente nella critica di ciò nel testo hegeliano non corrisponde all'obiettivo che esso si pone[96]: ogni passaggio che, invece di esplorare con adeguata diffusione il rapporto dialettico dell'oggetto particolare indagato, lo liquidi con la posizione sbrigativa della sua controparte spirituale o del successivo passaggio dialettico, si mostra direttamente come falla del discorso hegeliano, come un contravvenire all'obiettivo di Hegel stesso.

La critica che Adorno propone di Hegel è articolata nell'intenzione di rendere maggiormente coerente il progetto filosofico hegeliano: non si tratta di andare oltre Hegel, di superarlo con una posizione filosofica che mostri la propria superiorità rispetto alla sua dialettica; al contrario, quello a cui tende la critica di Adorno è di restare aderente alla dialettica hegeliana più di quanto sia stato in grado di fare Hegel stesso, cercando di giungere a un'autentica concrezione. La critica della filosofia hegeliana non è perciò a critica di una semplice posizione filosofica, dal momento che questa pretende che il proprio svolgimento dialettico sia la rappresentazione fedele del movimento immanente alla realtà stessa. Di conseguenza, la critica di quel pensiero che la espone non è solo critica di esso in quanto riflessione, ma è critica della mancanza di aderenza di esso alla verità: le critiche che Adorno muove a Hegel hanno il solo interesse di criticare il non-vero che compare nella filosofia hegeliana nel momento in cui essa, nella volontà di affermazione della propria verità, smette di rendere giustizia al vero.

L'elemento fondamentale della dialettica hegeliana che è criticato da Adorno è l'idea che essa conduca a una totalità conclusa, per quanto internamente dinamica: il punto di fuga della sua dialettica sarebbe l'intero al quale alla fine essa giunge, la totalità dello Spirito assoluto. Adorno critica quest'idea affermando che tale intero è in essa da sempre presupposto, nonostante lo sviluppo abbia la pretesa di procedere unicamente di negazione determinata in negazione determinata. La critica fondamentale di Adorno a Hegel è cioè che la concretezza delle negazioni determinate sia compromessa dalla presupposizione dell'intero.

---

[96] "Ciò non vuol dire nient'altro che questo: che non si dà lettura di Hegel la quale, a rendergli giustizia, possa procedere senza critica nei suoi confronti." T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 197.

> I momenti isolati trapassano solo perché l'identità di soggetto e oggetto è già pensata in anticipo. La rilevanza delle singole analisi viene sempre di bel nuovo spezzata dall'astratto primato dell'intero.[97]

All'interno della filosofia di Adorno la singolarità (l'individuale, il momento particolare) prendono il nome di non-identico. Egli sottolinea come sia unicamente esso ciò che la dialettica, anche e soprattutto quella hegeliana, si prefigge di rappresentare in quanto concreto. Secondo l'analisi di Adorno tale intenzione viene però tradita dalla premessa che presenta la filosofia hegeliana, cioè che alla fine ogni singolarità debba mostrare la sua appartenenza alla dimensione dello concetto universale – il quale si esprime nel suo modo più puro nella figura dello spirito assoluto, il quale corrisponde alla totalità. Secondo Adorno è il primato all'interno della filosofia hegeliana di tale intero ciò da cui dipende lo svolgimento della dialettica. Se questo fosse corretto, allora la pretesa della dialettica di possedere il carattere dell'immanenza verrebbe irrimediabilmente tradita dalla sua stessa premessa, dal momento che una simile premessa predetermina l'identità tra soggetto e oggetto: tra un oggetto non-identico, sul quale si svolge l'indagine dialettica, e un soggetto che non possiede più nessun tratto di individualità, lo Spirito assoluto o Ragione, il quale si assume che innervi ogni oggettività così da muoverne la mediazione.

Il punto di Adorno sta nel mettere specificamente in dubbio questa coincidenza che il sistema dovrebbe mostrare tra il reale e il razionale. Secondo lui, essa è unicamente presupposta in anticipo e guida implicitamente un movimento dialettico che, per quanto cerchi di esprimere la mediazione immanente della cosa, finisce per pregiudicare ogni negazione determinata – attraverso cui dovrebbe avvenire la mediazione. La determinatezza della negazione dialettica risulta cioè compromessa dalla culminazione della dialettica hegeliana nella figura dello Spirito, compromettendo conseguentemente la possibilità della comprensione di quell'articolazione dialettica che forma la natura concreta dell'oggettività[98].

---

97 T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 139.

98 "Con tutto il suo insistere sulla negatività, la scissione, la non-identità, Hegel ne conosce la dimensione propriamente in funzione dell'identità, solo come strumento di questa. Le non-identità vengono energicamente sottolineate; ma proprio a causa del loro carico speculativo non hanno riconoscimento. […] Qui la dialettica incorre nel suo sofisma. Essa dice con *pathos*: non-identità. Questa deve venir determinata per se stessa come l'eterogeneo. Nel mentre la dialettica la determina,

Quello che dovrebbe essere il risultato della dialettica, il coincidere del soggetto all'oggetto, appare, nel ritratto che Adorno fa della dialettica hegeliana, come una grottesca sopraffazione del soggetto sull'oggetto. Se fin dall'inizio l'oggetto, cioè il non-identico, che dovrebbe essere custodito da una dialettica che vuole l'immanenza e che unicamente da esso dovrebbe essere informata, è ricondotto a una prospettiva che lo rinvia alla completa identità con il soggetto, l'oggetto viene perso nel momento stesso in cui il movimento dialettico lo accosta e presume di mostrarlo. Questa prospettiva conclusiva, culminante nella completa identificazione di soggetto e oggetto, è secondo Adorno preminentemente falsa: il non-identico, l'unico di cui secondo Adorno si può predicare la concretezza, non è mai pensato perché al suo posto viene sempre pensata unicamente la sua proiezione concettuale, quella che cioè rientra nella figura della totalità[99]. La necessità di portare a conclusione il movimento dialettico comporta l'imposizione di una meta che sia sempre presente nell'osservazione dello svolgersi della mediazione di ogni istanza singola, ma così facendo non più di osservazione si tratta: quello che il concetto, organo della Ragione, prende dal particolare è quello che in esso vi è anticipatamente proiettato, esso è accolto all'interno del sistema unicamente come esemplare dell'universalità del concetto[100].

Ciò che compromette la dialettica hegeliana già a priori sembrerebbe quindi essere la sua forma di sistema: nel sistema tutto possiede un posto preordinato, perché ognuno dei suoi diversi momenti deve condurre a un'unica soluzione. È la forma filosofica del sistema quello che richiede che il movimento dialettico a un certo punto si quieti, che

ecco che già essa vaneggia di oltrepassare la non-identità e di essere sicura nell'identità assoluta." T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 199.

99 Adorno critica perciò espressamente la pretesa di verità della filosofia hegeliana: la sua dialettica non constata *alla fine* del suo percorso effettivo il fatto di essere un circolo, come se questo fosse la figura che essa ottiene alla sua conclusione perché ha rintracciato all'interno dell'oggettività quell'essenza spirituale che essa ritrova poi, nel suo compimento totale, alla fine del percorso, ma si pensa *ab origine* come un circolo proprio perché decide di possedere una conclusività: "In quanto idealistica anche la dialettica è stata una filosofia dell'origine. Hegel la paragonò al circolo. Il ritorno del risultato del movimento nel suo inizio annulla mortalmente il risultato: così si sarebbe prodotta senza soluzioni di continuità l'identità di soggetto e oggetto." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 141.

100 A causa di questo Adorno definisce il sistema hegeliano come profondamente idealistico: il suo ideale è il suo compimento, esso confida fin dall'inizio nel proprio possesso dell'intero, di una totalità che mostrerà il volto alla fine dello svolgimento dialettico e al tempo stesso sarà la prova della sua verità: "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." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.24.

esso possieda una conclusività. Sistema equivale a conclusività del pensiero. La sua verità è quella del suo ordine: il modo in cui la realtà si struttura è l'ordine nel quale il sistema la rappresenta. Il sistema ha la sua ragione e la sua fine nella totalità, la quale soltanto esso vuole rappresentare in quanto la concepisce come sua garanzia di verità; infatti, la positività del sistema sta nel possedere concettualmente la totalità. La promessa che la forma filosofica del sistema avanza è quella di un'identità dell'oggetto con il pensiero che lo concettualizza. La critica di Adorno verte sul fatto che, nel sistema hegeliano, tale identità di ogni oggettività singolare e separata con la soggettività dell'intero spirituale sia rivendicata come essenziale già all'interno dell'oggettività stessa: ciò che media il particolare e lo spinge a superare se stesso è l'impulso scaturito dal fatto che esso è già in se stesso altro da lui, e tale altro è in ultima analisi il proprio essere incluso per sua natura nella totalità spirituale – che però esso ancora nell'affermazione della propria identità singolare non riesce a riconoscere e ammettere.

Il rientrare di ogni particolarità nella totalità razionale è la figura della conciliazione all'interno del sistema, della sparizione di ogni antagonismo dentro l'ordine che esso raffigura. Grazie alla luce di quella conciliazione che la forma del sistema promette, la totalità si presenta infine come positività. La critica di Adorno pesa proprio sulla positività di un sistema il cui movimento si basa sulla negazione dell'affermazione del singola. La contraddizione dell'esistenza astratta, la dimostrazione della sua natura mediata, è il motore della dialettica. Secondo Adorno nella pretesa della positività del sistema si annida dunque la sua essenziale falsità[101]. Come può un movimento che nega l'identità di ogni cosa con se stessa trovare la quiete nell'intero dell'identità? Come può la contraddizione, fermento della dialettica, spegnersi nel seno di un sistema che proclama se stesso dialettico, ma che poi basa la mediazione su una pretesa di identità? La pretesa del sistema di unire mediazione dialettica e identità conclusiva corrisponde secondo Adorno esattamente allo smentire l'intenzione della dialettica.

[101] "Appianare di nuovo la contraddizione dialettica, espressione del non-identico insolubile, per mezzo dell'identità, significa ignorare il suo senso, ritornare alla pura logica deduttiva. Che la negazione della negazione sia la positività può essere sostenuto solo da chi presuppone fin dall'inizio la positività come astrazione universale. Egli incamera il bottino del primato della logica sul metalogico, dell'inganno idealistico della filosofia nella sua figura astratta, la giustificazione in sé." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.144.

In primo luogo dunque il sistema hegeliano si contraddice da un punto di vista logico: il suo stesso concetto di dialettica è violato nel momento in cui la contraddizione viene placata nella conciliazione dell'intero razionale. La dialettica basa la sua essenza sulla contraddizione, soltanto essa è ciò che permette in ogni caso determinato di mostrare la natura mediata, cioè dialettica, del caso stesso; di conseguenza la volontà di ricondurre ogni momento della realtà alla figura di una totalità concettuale conciliata non può accordarsi con la natura contraddittoria che la dialettica incontra nelle cose. La contraddizione logica è quindi rappresentata dal fatto che non vi può essere un arresto della mediazione secondo il suo stesso concetto: la validità di quest'ultima in un singolo caso significa che ogni singolo caso non potrà sottrarsi all'individuazione della sua natura contraddittoria e, quindi, oltrepassabile; la conseguenza è che non è possibile una saldatura tra la dinamica sulla quale il sistema pretende di basarsi e la sua aspirazione a costituirsi come sistema, cioè in una forma che si chiude attorno a un interno che in quanto totalità non viene toccato dalla contraddizione.
L'impossibilità logica di unire la dinamica animata dalla contraddizione alla staticità della totalità, secondo Adorno, finisce per manifestare se stessa. Ciò accade nell'insolubilità di certi cortocircuiti nei quali Hegel conduce la comprensione dell'incline lettore, in parte nell'aspetto ridicolo che prende la pretesa di ricondurre allo spirito universale ognuno dei momenti della realtà, senza alcuna esclusione[102].
In secondo luogo, con l'istituzione dell'equivalenza tra concetto e realtà concreta il sistema disconosce e fa torto sia all'oggettività che alla soggettività. L'oggettività non è mai davvero avvicinata. L'immagine del non identico all'interno del sistema è sempre il suo riflesso nello specchio deformante della soggettività – non gli dà giustizia e finisce per fargli violenza.

> Certo il non identico, lo sconosciuto, diventa anche identico attraverso il conoscere; il non concepibile si muta, attraverso il concepire, nel concetto del non-identico. In forza di tale

[102] "Trivialità, come quella rinfacciata a Hegel sempre di nuovo, che la storia universale si sarebbe compiuta nello stato prussiano, non sono né semplici aberrazioni ideologiche, né irrilevanti per la totalità. Nel loro controsenso necessario crolla la pretesa unità del sistema e della dinamica. Questa, negando il concetto di confine e assicurandosi come teoria che fuori ci sian ancora qualcosa, ha anche la tendenza a sconfessare il sistema, suo prodotto. […] Quello hegeliano non era internamente davvero in divenire, bensì implicitamente già premeditato in ogni determinazione singola. Una sicura del genere lo condanna alla non verità." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 27.

> riflessione il non-identico stesso è non solo diventato concetto, ma rimane il contenuto del medesimo dal medesimo distinto. Dal movimento del concetto non c'è modo di trapassare nell'esistenza. [103]

A sua volta però, anche il polo soggettivo viene sottoposto a violenza dalla dichiarazione dell'equivalenza di reale e razionale. Infatti, quel soggetto portatore del pensiero concettuale viene del tutto identificato all'oggetto: la spiritualità perde ogni riferimento diretto alla coscienza individuale per assurgere alla sua figura trasfigurata nella totalità, tuttavia, così facendo, lo spirito si rende a sua volta simile al mero ente, diventa un qualcosa che ha la sua esistenza solamente nella dimensione del pensiero, come astrazione, ed elimina ogni residuo di soggettività da se stesso.
In sintesi, Adorno imputa a Hegel di aver tradito quella dialettica, da egli stesso elaborata, nel momento in cui questi non ha avuto il coraggio lasciare che anche il concetto di dialettica cedesse alla propria mediazione, alla comprensione della propria limitatezza e dunque alla necessità anche del proprio superamento, ma ha voluto fissarla nella non verità della sua assolutezza. Voler rendere concluso il processo della dialettica, celebrandone la verità positiva nella suo conservarsi per mezzo del possesso della totalità, si rivela nell'analisi di Adorno come il tradimento dell'obiettivo esplicito del sistema dialettico e quindi appunto la dimostrazione della sua mancanza di verità. Proprio nel rifiuto del superamento del concetto stesso di dialettica la mediazione smette cioè di essere universale.
L'analisi di Adorno mette in luce come il rendere giustizia all'essenza della dialettica corrisponda all'assumerne la transitorietà e all'accettare che essa non sia l'ultima parola: soltanto negando in un ultimo passo dialettico se stessa, la dialettica può dimostrare di essere nella verità. Questa constatazione conduce necessariamente a rifiutare la forma del sistema.

3.1.2 Sistema filosofico e sistema capitalistico

Secondo Adorno il sistema filosofico, compreso quello idealista di Hegel, offre il fianco

[103] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p.199.

a un'analisi di tipo genetico sia dal punto di vista storico, che lo riporta alla presa del potere da parte della componente borghese della società, sia da un punto di vista antropologico, dove la *ratio* compare come strumento di affermazione sulla molteplicità del reale a scopo di sopravvivenza.
Per quanto riguarda l'individuazione della genesi del sistema dal punto di vista antropologico, Adorno inquadra il corso delle cose nel modo seguente:

> Il sistema nel quale lo spirito sovrano si illudeva di essersi trasfigurato ha la sua preistoria nel prespirituale, nella vita animale della specie. Gli animali da preda sono affamati; assalire la preda è difficile, spesso pericoloso. Per rischiare il salto, l'animale ha bisogno di impulsi ulteriori. Questi si fondano con il disagio della fame nella furia contro la vittima, opportunamente spaventata e paralizzata dall'espressione di essa. Con il progresso dell'umanità questo viene razionalizzato nella proiezione. L'*animal rationale* che ha appetito del suo avversario deve, come fortunato possessore di un super-Io, darsene una ragione. Quanto più le sue azioni seguono la legge dell'autoconservazione, tanto meno egli può ammetterne il primato a sé e agli altri; altrimenti lo status di *zoon politikon* conquistato a fatica sarebbe, come si dice oggi in tedesco, *unglaubwürdig*, senza credibilità. Il vivente da divorare deve essere cattivo. Questo schema antropologico si è sublimato fin dentro la gnoseologia.[104]

All'interno dell'analisi della genesi antropologica di quella forma gnoseologica che è sistema si rintraccia il motivo che spinge quest'ultimo a volersi imporre come totalità conciliata nonostante non lo sia.
Con l'evoluzione l'uomo sviluppa il pensiero razionale allo scopo dell'autoconservazione. Questo rappresenta ciò che primariamente lo mette in grado di superare quegli ostacoli che il mondo ostile che lo circonda pone tra lui e la propria sopravvivenza. Tuttavia, lo strumento costituito dalla ragione è internamente governato dal principio del terzo escluso, o di non contraddizione: questo principio pretende che ogni affermazione venga accettata solo se essa è lineare rispetto alle sue premesse e confermata dalle sue conseguenze. Non è quindi più sufficiente la ragione del più forte per realizzare la sopraffazione sul più debole: l'uomo evoluto in *animal rationale* necessita di un criterio razionale che legittimi le sue azioni. Senza riferimento a un

[104] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.22.

criterio d'azione razionale il suo affermarsi a spese dall'alterità sarebbe del tutto irrazionale e negherebbe ogni distinzione rispetto alla dimensione meramente animale. Dunque anche quella violenza che viene perpetrata a livello della totalità non può sottrarsi alla richiesta della sua giustificazione dal punto di vista razionale – ed è qui che interviene la forma filosofica del sistema. Nella logica del sistema hegeliano il concetto in quanto universale giustifica razionalmente la necessità di identificare a sé stesso il non-identico, poiché quest'ultimo è concepibile come aconcettuale solo nella sua considerazione astratta, cioè non vera: l'ordine del sistema necessariamente deve inglobare in sé il non identico, perché ciò corrisponde al fine del non identico stesso in quanto sua autocoscienza.
Secondo Adorno, non solo il sistema filosofico discende geneticamente dall'atavica necessità dell'essere umano di nutrirsi di ciò che gli sta intorno per sopravvivere, ma il sistema eredita la sua tendenza alla sopraffazione anche per una derivazione di tipo politico. Per quanto riguarda il punto di vista storico, lo sviluppo dei sistemi in filosofia durante l'epoca che si definisce moderna non è un caso. In storia l'epoca moderna corrisponde alla fuoriuscita dall'ordine del feudalesimo attraverso l'affermazione politica e sociale della borghesia, con la sua graduale ascesa a classe dominante all'interno della società. A questi processi storici Adorno fa corrispondere lo sviluppo in filosofia della forma del sistema.

> In una prospettiva di filosofia della storia i sistemi, specialmente quelli del XVII secolo, hanno avuto una funzione compensatoria. La stessa *ratio*, che all'unisono con l'interesse borghese aveva spezzato l'ordine feudale e la sua forma spirituale di riflessione, l'ontologia scolastica, ebbe subito paura del caos davanti alla rovine da lei create. Essa ha timore di ciò che permane minacciosamente al di sotto del suo territorio e si rafforza proporzionalmente al suo potere. Quel timore plasmò ai suoi inizi quel modo di comportarsi, costitutivo dell'intero pensiero borghese, che si affretta a neutralizzare ogni passo verso l'emancipazione con il rafforzamento dell'ordine. All'ombra dall'incompletezza della sua emancipazione, la coscienza borghese deve temere di essere cassata da una più progredita; ha il presentimento, non essendo tutta la libertà, di farne solo la caricatura; perciò espande teoricamente tutta la sua autonomia sino al sistema che al contempo assomiglia ai suoi meccanismi di costrizione.[105]

[105] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.21.

L'affermazione della borghesia non è quindi costituita solo dal raggiungimento di una leadership economica all'interno della società, ma al tempo stesso dall'ascesa di un nuovo paradigma di principi intellettuali e morali: la sostituzione della classe nobiliare da parte di quella borghese al vertice della società è catalizzata dalla richiesta di quest'ultima di una società che sia razionale, libera e paritaria. Dunque a questi presupposti essa è chiamata a rispondere nella sua detenzione del potere. Il suo diritto di esistere può essere sanzionato unicamente dalla totalità della libertà e dell'uguaglianza, ma ciò significa che anche un singolo caso di illibertà o di ingiustizia basterebbe a smentire la pretesa che l'ordine borghese sia stato realizzato – e di conseguenza che la borghesia possa continuare a stare al vertice dell'organizzazione sociale. La necessità di auto-legittimazione attraverso l'ideale borghese conduce quindi il sistema capitalistico-borghese all'ossessione per l'inclusione. Tale idea fissa è proiettata anche nelle sue forme di pensiero, che si coagulano e trovano soddisfazione alla richiesta del possesso della totalità nella forma del sistema filosofico. Tuttavia il possesso della totalità da parte del sistema filosofico è solo un'illusione: l'ordine della realtà che esso pretende di rappresentare è soltanto l'ordine che il sistema stesso dispone a priori, l'identità presupposta del non-identico all'interno della totalità positiva. Proprio in quanto prodotto esso non è ordine, bensì essenzialmente violenza: il non-identico all'interno della identità è abusato e disconosciuto, sia sul piano del pensiero che su quello della società.

È interessante sottolineare come il legame di proiezione tra sistema filosofico e sistema capitalistico sia leggibile anche al contrario: una volta rintracciata la violenza come agente fondamentale del sistema nella sua forma filosofica si può dedurre che il sistema capitalistico a sua volta basi la propria validità soltanto grazie alla violenza. Nel sistema sociale la violenza è quella della classe che possiede la ricchezza economica e i mezzi di produzione sulla classe lavoratrice, la quale è destinata a non possedere mai gli strumenti attraverso cui produce i mezzi della propria riproduzione materiale, cioè essa è dunque destinata a dover dipendere per la propria sopravvivenza dall'arbitrio della classe capitalista. Nonostante l'esistenza di questo stato di cose ingiusto il sistema capitalistico però sopravvive nel senso che la sua pretesa di essere il regno della libertà

è dell'eguaglianza non è affatto palesemente smentita. Questo deriva dal fatto che l'illusione della coerenza del sistema che è prodotta nella pratica sia maggiore rispetto a quella prodotta dalla realtà: mentre il non-identico ricorda al concetto costantemente la sua non-identità con esso, ovvero la mancata riuscita della sua pretesa di verità, la violenza perpetrata dalla totalità reale sul singolo e sull'individuale sociali al contrario non si mostra all'interno del sistema capitalistico. Esso così può continuare a esercitare indisturbato il suo dominio nonostante la sua pretesa di essere l'intero della libertà sia tutt'altro che vera[106].

In questa connessione si trova la potenza critica e rivoluzionaria della riflessione adorniana. L'intero reale che vuole pensare se stesso come il positivo può perciò essere riconosciuto come l'intero della negatività solo da quel pensiero che è in grado di comprendere l'incoerenza di entrambi i sistemi, quello del pensiero e quello della realtà. La critica del sistema hegeliano all'interno della riflessione di Adorno esce da un contesto puramente teoretico per venire contaminata dalla violenza del sistema reale: il destino della forma del sistema si gioca su entrambi i livelli e la sconfessione dell'uno si ripercuote su quella dell'altro. L'esercizio della critica di Adorno si affatica contemporaneamente su entrambi i fronti, poiché:

> La minima traccia di sofferenza insensata nel mondo sconfessa l'intera filosofia dell'identità, che vorrebbe trovare scusanti per l'esperienza di essa: «finché c'è ancora un mendicante, c'è ancora un mito»; perciò la filosofia dell'identità è mitologia come pensiero.[107]

L'analisi doppiamente genetica del sistema filosofico condotta dal pensiero critico mostra quindi come la totalità a cui esso si riferisce sia già originariamente falsa e inaccettabile: il sistema che dichiara di possedere l'intero è espressione unicamente di parzialità.

Il raggiungimento, mediante la critica del sistema filosofico, della consapevolezza

---

[106] "Tuttavia al processo nel quale i sistemi si decomposero per la loro imperfezione fa da contrappunto uno sociale. La *ratio* borghese, in quanto principio di scambio, fece realmente combaciare ai sistemi, con successo crescente, seppur potenzialmente distruttivo, ciò che voleva commisurare a sé, identificare, lasciando sempre meno fuori. Ciò che nella teoria si mostrò vano, venne ironicamente confermato dalla prassi." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 23.

[107] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.182.

dell'impossibilità che il pensiero costruisca la vera immagine della realtà, induce la riflessione a farsi critica anche nei confronti della società. Essa getta luce sulla pretesa di realizzazione della giustizia nel sistema sociale borghese, cioè sulla pretesa di equivalenza del principio dello scambio nel sistema capitalistico e così si comincia a intravederne i tratti di violenza: la voce di quell'ultimo mendicante non viene più zittita dalla asserzione della positività del sistema, dal momento che gli ideali borghesi appaiono ora disattesi.
Punto nevralgico della critica adorniana al sistema deriva dal fatto che la presa di coscienza della negatività dell'intero sociale torni a riportare, a sua volta, l'attenzione alla dimensione del pensiero.

> La negatività dell'universale fissa a sua volta la conoscenza al particolare in quanto quel che è da salvare. «Veri sono solo quei pensiero che non comprendono se stessi». Nei suoi elementi irrinunciabilmente universali ogni filosofia, anche quella che aspira alla libertà, si trascina l'illibertà in cui si prolunga quella sociale.[108]

Il bisogno di un pensiero che non si articoli nella forma del sistema viene così ribadito sia dalla contraddizione logica che da quella sociale. La critica di entrambe, infatti, non può che essere portata avanti da un pensiero che non ne riproduca al suo interno i tratti, che esca dalla dinamica della violenza e del dominio. La riflessione adorniana vede l'impossibilità logica del sistema idealistico e la non verità della pretesa libertaria del sistema capitalistico se comprende la possibilità di costituirsi come riflessione solo in opposizione a essi: l'antisistema non pretenderà quindi di possedere l'intero, né di essere conclusivo o positivo. Esso è quel pensiero che deriva dal capire che si può dire il non-identico solo al di fuori dell'identità. Ma come è possibile l'articolazione pratica di un simile paradosso?

3.2 Antisistema

L'interesse di Adorno è di offrire una filosofia che sia in grado di denunciare la falsità

[108] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.45.

non solo della filosofia come sistema, ma anche di quel sistema economico-sociale del quale essa è la proiezione nella sfera del pensiero. La necessità di una filosofia che sia diversa è infatti dettata dallo stretto legame che intercorre tra queste due figure dell'apparenza: l'una finge di essere la conciliazione di tutti gli individuali all'interno della totalità del concetto universale; l'altra finge di essere quella configurazione economica, sociale e politica dell'insieme degli individui che permetta loro di raggiungere la felicità e di farlo coerentemente alla razionalità che li caratterizza in quanto esseri umani possiedono. Le due sfere sono connesse in quanto, da un lato, la presunzione del sistema filosofico di essere vero funge da attestazione della razionalità del sistema materiale, tramite la legittimazione, grazie alla validità del principio concettuale dell'identità, della propria categoria fondamentale, quella dello scambio tra equivalenti nella relazione tra lavoro ricevuto e pagamento del lavoratore; dall'altro, esse sono connesse in quanto il sistema filosofico a sua volta ottiene in una certa misura conferma attraverso la possibilità di rispecchiare la propria stabilità in quella che il principio di scambio ottiene e mantiene a livello pratico nella società.
Dunque la critica di una di queste sfere si riflette direttamente sull'altra e l'una non può essere criticata senza essere conseguentemente informata anche della falsità dell'altra.
Dopo l'invito di Marx ad abbandonare la teoria per dedicarsi finalmente alla trasformazione della prassi, il pensiero di Adorno traccia un ritorno alla teoria *per* cambiare la prassi. La sua ricostruzione evidenzia come quelle istanze che vogliono eliminare l'ingiustizia materiale siano destinate a naufragare, infatti, fino a che esse basano i propri argomenti su un pensiero che è animato dall'identificazione, la quale è legge del pensiero, ma possiede il proprio modello nella legge della sopraffazione antropologica e sociale.
La proposta di una vera alternativa alla prevaricazione parte quindi dall'elaborazione di una filosofia la cui forma testimoni la possibilità di un'alternativa all'identificazione stessa.
Una filosofia che voglia il cambiamento e la scomparsa dell'ingiustizia deve prima di tutto mostrare la presenza della prevaricazione lì dove ancora regna la mera apparenza di coerenza razionale e di conciliazione. Prima di poterlo fare nella dimensione sociale, la filosofia non può esimersi dal denunciare quella violenza che è perpetrata nella sua

stessa dimensione, quella concettuale. Lo svolgimento di una simile critica è ciò che ha luogo nella dialettica.

3.2.1 Realtà e dialettica

La filosofia di Adorno mira ad articolarsi in forma di dialettica. Tuttavia per Adorno ciò non corrisponde a una scelta di tipo stilistico, dunque arbitraria, ma questa forma è l'unica che secondo lui la filosofia possa prendere se essa vuole dare realmente voce alla verità. La dialettica è, infatti, la forma che il pensiero ottiene dalla sua relazione con la cosa.

Prima di tutto va sottolineato come, secondo Adorno, il pensiero o si articola concettualmente o smette di essere pensiero: il concetto è il suo unico strumento per avvicinare la cosa di cui vuole fare conoscenza. Tuttavia il modo in cui il concetto è in grado di avvicinare la cosa è al contempo compromettente la conoscenza di essa in modo irrimediabile. Il concetto identifica a se stesso il non-identico. Esso vuole conoscere il non-identico, però la naturale tendenza che ha nel farlo corrisponde al fare violenza a quest'ultimo: il concetto lo conosce non per quello che è in sé stesso, ma in quanto lo identifica a sé[109].

Il pensiero, infatti, desidera una conoscenza dell'oggettività che sia stabile. Tale brama di solidità gli deriva dalla sua origine: l'essere umano sviluppò la capacità riflessiva allo scopo di trovare soluzioni che gli permettessero di assicurarsi la sopravvivenza e per sopravvivere egli necessitava di disporre di ciò che gli stava intorno non su un livello paritario, ma asimmetrico – non si dà simmetria tra preda e cacciatore. Secondo Adorno questa dinamica di ferocia e sopraffazione ha segnato la nascita del pensiero e della razionalità in generale: allo stesso modo del predatore, il soggetto vuole nutrirsi del suo oggetto di conoscenza, lo vuole includere in sé e per questo mira a identificarlo con sé stesso. Il concetto dunque, indifferentemente dall'oggetto determinato che voglia conoscere e da quanto possa essere pacifica il tipo di conoscenza a cui aspira, è

[109] In questa concezione adorniana riecheggia l'ammonimento di Kant, che affermava che la cosa in sé non può mai essere direttamente raggiunta dalla conoscenza, che essa è visibile unicamente attraverso un filtro, l'intelletto. Adorno radicalizza la tesi gnoseologicamente riduttiva di Kant in quella dell'impossibilità totale della conoscenza diretta dell'oggetto da parte del soggetto.

destinato a fare violenza al suo oggetto. Il non-identico una volta identificato smette di essere non identico: mentre il concetto lo identifica a sé, anziché riuscire ad afferrarlo saldamente come esso vorrebbe, lo fa solamente arretrare ancora di più nella sua vaghezza e inafferrabilità.

Il non-identico sfugge alla sua conoscenza perché esso è sostanzialmente diverso dal concetto.

In primo luogo, il non-identico è sempre totalmente individuato: esso corrisponde alla singolarità, al particolare in se stesso. Al contrario il concetto tende a entrare in contatto con esso soltanto dal suo punto di vista, quello dell'universale: lo forza a rientrare in una generalità che esso, nella sua determinatezza, non è, una generalità che è sempre applicata, in base alla suo modo d'essere, a più di un'unica singolarità e che a sua volta accoglie sempre solo un aspetto di tutte le singolarità a cui si riferisce, lasciandole menomate di ciò che nella generalità del concetto non rientra. Proprio nella comprensività del concetto che è costituita dalla sua universalità sfugge quindi irrimediabilmente lo specifico che esso intenderebbe raggiungere. Esso vuole appropriarsi della singolarità, ma dal momento che la vuole dominare se la preclude. Solo un pensiero che si voglia adattare all'oggetto della conoscenza e non lo sussuma sotto di sé può davvero comprenderlo: non comprenderlo includendolo in sé, nella propria universalità, ma comprenderlo in quanto singolarità unica e non riconducibile ad alcuno standard.

In secondo luogo l'identificazione da parte del concetto corrisponde a una concezione fissa e definitiva: per rappresentare un guadagno, la conoscenza del conosciuto deve rimanere sempre uguale a sé stessa, deve essere affidabile, riferibile. Ma la concezione del non-identico come sempre uguale a sé stesso coincide con l'incomprensione di esso. L'individuale esiste come individuale all'interno del limite che esso possiede con il suo esterno, con cui esso si rapporta; questa relazione non è fissa e immutabile, ma si trasforma nel tempo, è per sua essenza in divenire.

Nonostante quindi per due motivi fondamentali il concetto non riesca a ottenere quella comprensione dell'oggettività che esso vorrebbe, il pensiero identificante è convinto che la figura violentata dell'oggetto così prodotta sia invece il possesso e la conoscenza sicura di esso.

Si comincia a comprendere in che modo il sistema filosofico e il pensiero adialettico in generale siano essenzialmente apparenza. La totalità della conoscenza ottenuta attraverso l'identificazione concettuale è secondo Adorno meramente l'apparenza della conoscenza. Il compito di mostrare l'illusione del pensiero non può essere quindi di altri che del pensiero stesso, il quale non accontentandosi più dell'inganno che esso perpetua nei propri confronti prende la forma della dialettica.

> Il suo nome dapprima non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto, che questi contraddicono la norma tradizionale dell'*adaequatio*.[110]

La mancata corrispondenza della cosa al concetto che la pensa infatti è percepibile all'interno della stessa concettualità: la ribellione del non identico all'identità si mostra come contraddizione. Questa per la dialettica adorniana non è solamente una figura della logica, qualcosa che sorga unicamente al livello del concetto e che in esso vada risolto, bensì è testimonianza della mediazione interna alla cosa, del fatto che essa non possa stabilirsi nei confini che il concetto identificante le pone, ma che necessariamente e costantemente sporga oltre a essi.
Dialettica è di conseguenza quella filosofia che, invece di essere tesa alla soppressione della contraddizione che nasce all'interno dell'identità che il concetto istituisce, fa di essa il proprio elemento propulsore.
La contraddizione che la dialettica rileva all'interno della dimensione del pensiero e della sua storia, la filosofia, è quella che nasce dal contatto stabilito tra la realtà e l'unico mezzo che essa possiede, il concetto ed essa è innescata da questo rapporto.

> Poiché però quella totalità si costruisce secondo la logica, il cui nucleo è formato dal principio del terzo escluso, tutto ciò che non gli si adatta, tutto il qualitativamente diverso, assume la segnatura della contraddizione. La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica adegua l'eterogeneo al pensiero unico. Urtando contro il suo limite, esso oltrepassa se stesso. La dialettica è la coscienza conseguente della non identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato. […] Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla

[110] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.7.

> 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. Anche la contraddittorietà grazie all'essenza immanente della coscienza ha il carattere di una legalità ineludibile e fatale. 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 essa.[111]

La contraddizione all'interno della dialettica adorniana possiede una doppia valenza, derivante dal legame tra sfera della realtà e sfera del pensiero. Nella realtà la contraddizione ha luogo tra l'immagine di felicità, razionalità e giustizia che si pretende che la condizione presente sia e lo stato di infelicità e sopruso non razionalmente giustificabile che è davvero. Per quanto riguarda il pensiero, la contraddizione è la mancanza di corrispondenza tra la concettualità e la totalità dei fenomeni individuali che essa pretende di conoscere. La negatività costituita dalla contraddizione è dunque concepita da Adorno come un necessario: essa testimonia all'interno del pensiero quella negatività che ha luogo in prima istanza nella realtà e che il pensiero nasconde e legittima con il suo modo di articolarsi. Tuttavia attraverso la comprensione della contraddizione del pensiero la filosofia ottiene i mezzi per concepire la contraddizione del reale: raggiungendo, grazie alla riflessione dialettica, la corretta visione sulla natura della contraddizione, si arriva a comprendere come la totalità del pensiero nei confronti del pensato non sia affatto la positività che essa vorrebbe essere, ma come essa sia una netta negatività – l'esercizio della violenza su di esso. Una volta smentita la positività rappresentata dalla totalità nella sfera concettuale, l'ombra del dubbio si allunga su quella positività che si dichiara esistente nella sfera del reale, cioè sulla pretesa che la società organizzata in base al sistema capitalistico sia la la realizzazione della felicità dei suoi componenti.

A richiamare l'attenzione della filosofia sulla disequazione tra la condizione reale della società e l'immagine che essa possiede di se stessa non è soltanto il dubbio che insinuandosi nel sistema filosofico intacca anche quello capitalistico, ma anche un elemento della realtà che viene ridotto al silenzio all'interno delle categorie del pensiero, il momento corporeo. Esso è considerato fin dai tempi di Platone la tomba dello spirito,

[111] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.7.

ciò da cui il pensiero per essere vero deve scindersi e che deve essere governato da parte della ragione. Quello stesso momento corporeo che nella storia della filosofia finisce per acquisire i tratti della negatività viene invece riaccolto all'interno della riflessione adorniana come conferma della natura dialettica della realtà: il corpo che soffre è la confutazione palese della pretesa, che il sistema capitalistico avanza, di essere quell'assetto che consente l'appagamento delle necessità fondamentali dell'uomo. In quanto momento negativo all'interno della positività del concetto che si pretende spiritualmente conciliato con la cosa, il momento corporeo si trasforma in negazione e denuncia.

Tale momento di negatività esistente nel sistema sociale rappresenta è la prova che la contraddizione su cui la dialettica si basa, e che essa riconosce come fondamentale sconfessione del sistema razionalmente edificato, non sia unicamente una figura del pensiero, ma contraddistingua anche la sfera del reale. La presenza nel mondo del dolore ingiustificato permette alla dialettica di motivare ulteriormente quel legame reciproco tra la teoria e la prassi del quale essa afferma l'esistenza[112]. Il lamento che si alza dal corpo è, infatti, la dimostrazione del fatto che la contraddizione sia radicalmente presente anche nella realtà: esso segnala che la richiesta dell'uomo di essere felice non è soddisfatta neanche quando tutti bisogni che la società riconosce sono appagati, che la dinamica di desiderio e raggiungimento del desiderato che ha luogo nella società è solo una messa in scena e che la pretesa del sistema capitalistico di essere la forma sociale nella quale si consegue il coronamento della *pursuit of happiness* corrisponde in realtà solo all'eternarsi della sua frustrazione. La concretezza che la contraddizione assume nella realtà ribadisce il fatto che essa non sia solamente una figura del pensiero, ma un esistente reale. È questa stessa evidenza della presenza della contraddizione del reale ciò che rende quindi di primaria importanza l'analisi del valore che essa possiede nell'elemento teorico, così da poter decifrare quello che essa

[112] "Come ogni dolore e ogni negatività, motore del pensiero dialettico, sono la raffigurazione del fisico, così mediata da divenire talvolta irriconoscibile, così ogni felicità mira all'appagamento sensibile e da esso acquista oggettività. Se alla felicità è preclusa ogni aspettativa di gratificazione, non è tale. […] la coscienza infelice non è una cieca vanità dello spirito, piuttosto gli è inerente, è l'unica dignità autentica che esso ha ricevuto separandosi dal corpo. Essa gli ricorda, negativamente, il suo aspetto corporeo; […] Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente. « Dice il dolore: passa!».” T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 182.

assume in quello pratico.
L'origine della contraddizione a livello del pensiero è profondamente legata a ciò che Adorno nella *Dialettica negativa* esprime sotto il titolo di "primato dell'oggetto": è il fatto che il concetto costringa il non-identico all'identità a innescare al proprio interno la contraddizione. Il primato dell'oggetto si esprime perciò su due livelli: esso significa non solo il fatto che, attraverso l'imposizione dell'identità alla cosa, il concetto se ne precluda la conoscenza, ma anche che nell'idea di una conciliazione realizzata all'interno dell'identità esso finisca per concepire falsamente anche se stesso.
Il concetto identificando impone il suo ordine all'oggettività e considera di conseguenza se stesso logicamente precedente rispetto a essa: senza il primato della sfera concettuale non si saprebbe niente. Questa immagine che la concettualità crea di se stessa non corrisponde tuttavia al suo in sé. Adorno dimostra come il suo primato sia del tutto illusorio: non vi sarebbe pensiero senza pensato dal momento che ogni concetto è essenziale riferirsi a un'oggettività. Il punto di Adorno sta qui nel ricordare che, diversamente che per il concetto, l'esistenza dell'oggetto non viene meno con il sottrarsi del suo rapporto con il soggetto; l'oggetto può anche retrocedere nella vaghezza, ma ciò non equivale alla sua scomparsa. La stessa cosa non può dirsi invece valida per la concettualità.
Neppure il primato dell'oggetto corrisponde però a una premessa che sia al riparo rispetto alla mediazione universale della dialettica: il pensiero adorniano non raffigura l'oggettività come un Altro che si impone al soggetto, nonostante il suo primato rispetto alla soggettività – si pensi in questo senso visione ontologica del positivismo che Adorno critica, nella quale l'oggettività è concepita come un dato indipendente e precedente a ogni riflessione. Nemmeno l'esistenza dell'oggetto è, infatti, ipostatizzabile come un precedente assoluto: il pensiero del primato dell'oggetto non è un immediato, esso necessita del suo rapporto alla riflessione per affermarsi in quanto tale.
L'espressione del primato dell'oggetto porta in luce come l'antagonismo fondamentale tra soggetto pensante e oggetto pensato non rappresenti una relazione originaria: esso è la figura che si proietta all'interno dell'identificazione sul rapporto tra pensiero e cosa[113].

[113] Il dualismo tra soggetto e oggetto non rappresenta in Adorno un paradigma all'interno del quale si muove la dialettica, ma le stesse categorie di soggetto e oggetto stanno in un rapporto di mediazione reciproca. La constatazione della natura non apriorica del paradigma di soggetto-oggetto non basta di

Sulla base della riflessione sul rapporto esistente tra l'identità e ciò che essa vorrebbe identificare e sul paradigma di soggetto e oggetto, la filosofia in quanto dialettica si presenta in Adorno come autocritica del concetto. Adorno rivendica appunto come scopo prioritario della filosofia l'autoriflessione del concetto: proprio attraverso un percorso concettuale il concetto giunge a comprendere come quell'immagine che esso possiede di sé sia in realtà falsa[114]. L'autoriflessione del concetto è tanto urgente alla filosofia perché è proprio la l'autorappresentazione in termini di espressione diretta della verità che la concettualità identificante presenta quello che consente alla coscienza di regredire, di nascondere a se stessa l'ingiustizia che non solo è perpetrata dal pensiero sul pensato, ma prima e maggiormente dalla società sull'individuo. Il freno che l'autoriflessione pone alla concettualità è di conseguenza di importanza prioritaria ed esso è realizzato attraverso la presa di consapevolezza da parte del concetto della suo carattere secondario, derivante da quell'oggettività che esso crede invece di determinare per mezzo della sua universalità. La dialettica che si pone innanzitutto come autocritica del concetto inverte quindi questa relazione: essa mostra al concetto la precedenza che possiede nei suoi confronti il non-identico e lo costringe così ad accettare che la riflessione non abbia più la sua verità nel discendere dell'universale sul particolare, ma che il concetto cerchi la verità solo a partire dall'individuale.

> In verità, tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a formarli – in primo luogo per scopi di dominio della natura. Ciò che la mediazione concettuale appare a se stessa, dall'interno, il primato della sua sfera senza la quale non si saprebbe niente, non deve essere scambiato con il suo in sé. […] I concetti, come quello di «essere» all'inizio della *Logica* hegeliana, significano dapprima in senso enfatico il non concettuale; essi intendono, come diceva Lask, «oltre da sé». Fa parte del loro senso non soddisfarsi della propria concettualità,

per sé a smentire l'interpretazione di Habermas, la quale intende la filosofia adorniana come fondamentalmente basata su un simile paradigma e che su tale inclusione di Adorno alla categoriadella filosofia della coscienza basa la sua critica nei suoi confronti. Tuttavia un'interpretazione che non concepisce la filosofia di Adorno come una netta e totale condanna del pensiero all'impossibilità della conoscenza, ma che rintraccia all'interno della sua filosofia degli ambiti che si sottraggono alla logica dell'identificazione, rimette in dubbio anche l'esito a cui conduce l'interpretazione habermasiana di Adorno.

114 "Il pensiero senza pensato contraddirebbe il suo concetto e questo pensiero rinvia fin da principio all'ente, che però sarebbe stato posto innanzitutto dal pensiero assoluto: un secco *usteron proteron*. Per la logica della non contraddizione sarebbe scandaloso; solo la dialettica può comprenderlo attraverso l'autocritica del concetto." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 123.

> sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino e restino quindi prigionieri di sé. Il loro contenuto è per essi immanente, ovvero spirituale, e ontico, ovvero loro trascendente. Prendendone coscienza possono liberarsi del loro feticismo. La riflessione filosofica si assicura del non concettuale nel concetto. Altrimenti esso sarebbe, secondo la frase di Kant, vuoto, alla fine non più affatto il concetto di qualcosa e quindi nullo. La filosofia che riconosce questo, che cancella l'autarchia del concetto, si slega la benda dagli occhi.[115]

Il sale di questo capovolgimento della direzionalità del pensiero è la contraddizione dialettica: i concetti aporetici sono il segno che vi è qualcosa che sfugge al concetto, che, dove il concetto afferma di aver raggiunto e compreso l'individualità, essa non c'è ancora e che, dove è stabilita la comprensione dell'individuale nell'universale, essa è falsa e ancora da produrre.
In quanto autoriflessione della concettualità attraverso il medium concettuale la filosofia mostra massimamente la sua natura dialettica: essa è al tempo stesso filosofia e antifilosofia. Ma appunto perché la critica della concettualità non è fatta da un punto di vista esterno ed eterogeneo rispetto ad essa, l'autocritica della filosofia resta sempre essenzialmente filosofica.
Infine lo sprofondarsi della concettualità nell'autoanalisi, che porta alla cognizione del proprio carattere sostanzialmente antinomico, apre alla prospettiva della possibilità del togliersi della contraddizione.

3.2.2 La conciliazione

La critica dell'originarietà dell'antagonismo apre la prospettiva di una relazione diversa tra pensiero e pensato. Essa nella riflessione di Adorno prende il nome di conciliazione.

> Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraneazione, si eleva il motto di Eichendorff della «estraneità bella». La condizione conciliata non annetterebbe l'estraneo con imperialismo filosofico, ma sarebbe felice se

[115] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.13.

esso pur nella vicinanza concessa restasse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio.[116]

Questo passaggio testuale chiarisce precisamente come Adorno pensi la conciliazione: essa è per lui totale alternativa all'identificazione. Tuttavia la conciliazione non costituisce il secondo polo di un nuovo antagonismo, un altro dualismo che andrebbe a porsi alle spalle della dialettica adorniana. Qui la mossa teoretica di Adorno mostra tutta la sua accortezza: porre la conciliazione in opposizione diretta alla condizione dominata dall'identificazione ricondurrebbe la dialettica adorniana a una dinamica dello stesso tipo di quella di Hegel che egli sottopone a critica, nel senso che anche la dialettica adorniana, nonostante il suo desiderio di procedere unicamente nella figura determinata della negazione, baserebbe la mediazione su un originario, l'antagonismo di conciliazione e identificazione, non mediando i due concetti e finendo per sconfessare la sua tesi fondamentale, cioè l'universalità della mediazione. Se la conciliazione deve essere davvero il superamento dell'impulso all'identificazione essa non può essere pensata in netta opposizione con esso, dal momento che quella che è pensata è vera conciliazione l'antagonismo, espressione della logica dell'identificazione, deve spegnersi in lei.

La riflessione adorniana, per impedire che il suo punto di fuga prospettico rientri nel meccanismo che vuole criticare e superare, mette in atto due operazioni fondamentali. In primo luogo nella filosofia adorniana identificazione e conciliazione non formano un opposizione dualistica. Neppure l'identificazione è esteriore alla mediazione dialettica: nonostante essa veda se stessa come possesso del non-identico, il motore che segretamente la spinge verso quest'ultimo è esattamente il contrario del desiderio dominio, bensì si tratta della volontà di unirsi con esso aderendovi completamente, lasciandosi in un certo senso dominare da esso[117]. Il concetto che vuole l'identità con la

[116] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 172.

[117] "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. […] È *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto. Ma il suo ideale non sarebbe semplicemente da gettare via: nel rimprovero che la cosa non è identica al suo concetto vive anche la brama che lo possa diventare. In tal senso la coscienza della non identità contiene identità. Certo supporla fin nell'interno della logica formale è il momento ideologico nel pensiero puro. Tuttavia in essa è riposto anche il momento di verità dell'ideologia, la prescrizione che non debba esserci

cosa è mosso a questo desiderio dalla coscienza che essa sia rispetto a sé fondamentalmente non-identica. Dunque il concetto della stessa identità non è completamente identico a se stesso, ciò che spinge per la stabilità non è di per sé stabile: l'impulso all'identità oltrepassa quindi l'identità proprio nella sua natura di impulso, dal momento che il desiderio di una certa cosa è sempre riconoscimento della sua assenza. Soltanto la creazione dell'immagine di se stesso da parte del processo dell'identificazione determina la scomparsa della consapevolezza dell'innegabile non-identità del pensato.

Questa considerazione conduce al secondo momento in base al quale la riflessione adorniana impedisce che la conciliazione possa essere articolata in un netto antagonismo all'identificazione. La conciliazione si sottrae al confronto diretto con l'identificazione perché non può essere direttamente pensata dal concetto e dunque non può sfidare l'identificazione sullo stesso livello: essa non è la pretesa di essere una totalità positiva. La conciliazione, infatti, evade quello che alla concettualità è dato di pensare sia come positività che come totalità.

Essa non è la figura della positività come essa appare all'interno del pensiero identificante, non è cioè la negazione della negazione. Essa non è rappresentabile come la positività perché tutto quello che è possibile *dire* in riferimento a essa è la negatività incontestabile che appartiene alla totalità – sia quella del pensiero che quella della condizione della realtà. Essa non è neppure la totalità, perché solo nell'identità il non-identico è riconducibile a un intero chiuso, ma, visto oltre l'identificazione, il non-identico non si offre nel riferimento a una totalità ordinata da cui esso deriverebbe il proprio significato, piuttosto esso possiede il proprio ordine già e unicamente nella propria determinatezza.

L'impossibilità di confrontare la conciliazione con l'identificazione è dunque una riprova del fatto che in essa abbia luogo la vera conciliazione del non-identico: la verità del non-identico non può affatto essere espressa come identità. Questa impossibilità si connette direttamente al tema del primato dell'oggetto, perché l'originarietà dell'opposizione soggetto-oggetto è confutata dal fatto che il non-identico non possa essere pensato come oggetto, che esso cioè non si affermi in relazione a un soggetto che

---

contraddizione, antagonismo" T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 135.

lo pensa – cioè lo identifichi. Ad Adorno preme di chiarire come il non-identico non possa essere pensato solo come un substrato disponibile, il cui concetto nomini unicamente la necessità di essere ordinato e dominato. Allo scopo di recidere qualsiasi possibilità di dominio del pensiero sul pensato la filosofia di Adorno nega ogni rapporto diretto tra i due. È in questo punto che la filosofia mossa dalla dialettica si fonde con il materialismo[118].

Materia è il nome che il pensato prende in Adorno. Il tentativo di Adorno è, infatti, quello di scegliere una figura che si sottragga a ogni logica antagonistica, che non costituisca un polo in opposizione a un secondo polo. La denominazione di non-identico è dunque solamente l'immagine contraddittoria che il pensato, una materia che non costituisce il positivo né il negativo di alcun concetto, ottiene sotto lo sguardo del pensiero identificante. Se il non-identico si ponesse all'interno di una nuova opposizione, ciò riporterebbe alla conferma della figura dell'antagonismo come un originario e verrebbe ristabilito un genere di rapporto nel quale ognuna delle due parti mira alla sopraffazione del suo opposto.

La concezione della materialità è quindi prioritaria in Adorno: essa costringe il discorso filosofico a progettarsi al di fuori di quell'antagonismo concettuale di identità e non-identità[119]. Un pensiero che concepisca il pensato come un oggetto costante la cui conoscenza, una volta raggiunta, resti immutabile, un pensiero che proceda per definizioni, che voglia dire direttamente i suoi oggetti, che in sintesi voglia a identificare il non-identico, si articola per antagonismi perché è antagonistico in se stesso, è contraddittorio. Al contrario la riflessione adorniana desidera trovare uno spazio privo di antagonismi perché ha di mira la conciliazione.

Il concetto di materia propone l'idea di un essere insieme dei momenti individuali, di una loro reciprocità non per opposizione bensì, si potrebbe dire, per fusione. L'idea di materia vuole portare alla pensabilità di una convivenza senza affermazione – il che

---

[118] "Le sensazioni, la materia kantiana, senza cui le forme non potrebbero nemmeno venire rappresentate e che dunque sono a loro volta anche condizioni di possibilità della conoscenza, hanno il carattere del caduco. Il non concettuale, inalienabile al concetto, smentisce l'essere in sé di esso e lo trasforma. Il concetto del non concettuale non può soffermarsi presso di sé, nella gnoseologia; questa costringe la filosofia alla materialità." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 125.

[119] "Il pensiero reificante reifica con l'identità logica del concetto. La dialettica, dal suo lato soggettivo, mira a pensare in modo che la forma del pensiero non renda più i suoi oggetti immutabili, permanenti." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 139.

equivale alla conciliazione. La figura della conciliazione è dunque, in Adorno, contrassegnata dai tratti della materialità. La conciliazione non è cioè solo la figura che il pensiero proietta oltre l'identità, essa corrisponde a uno stato materiale, che esprime l'idea adorniana di utopia[120].

L'utopia della riflessione adorniana è la figura nella quale la sfera del pensiero e quella della realtà smettono di essere nettamente separate: nella condizione conciliata il non-identico divenuto materia è infine salvato sia dal dominio gnoseologico del pensiero identificante sia dal dominio della violenza reale che è esercitata dall'intero della società sulle singolarità. Poiché la conciliazione dunque è una condizione che si riferisce sia allo stato teorico che a quello pratico, la tensione verso la sua realizzazione non procede unicamente dalla contraddizione in quanto teorica, ma anche in quanto pratica. La contraddizione pratica consiste nel fatto la società capitalistica, mentre basa in linea di principio la sua articolazione sull'autoaffermazione degli individui, li sfrutta nel corpo e nello spirito e realizza unicamente la propria riproduzione e il proprio interesse.

La citazione della materialità da parte della filosofia torna a rimarcare la rilevanza che al suo interno ha il corpo. Questo permette di trovare uno spazio d'ascolto all'interno della riflessione filosofica per il tema del dolore. Nel momento in cui la riflessione adorniana dà al non-identico il nome di materia essa congiunge la critica teorica alla critica della condizione pratica di esistenza, dal momento che il dolore trova voce sempre come necessità della sua eliminazione: il lamento del dolore, non zittito dalla felicità surrogata che la società consente agli individui, impedisce alla contraddizione di essere cancellata all'interno di un sistema che è ingiusto in base alla sua stessa essenza. La figura che la conciliazione assume nella sfera della prassi si presenta quindi come la scomparsa del dolore a livello sociale.

Adorno evidenzia che, come l'identità è sotterraneamente agita dall'impulso verso la non-identità, nelle condizioni di vita coatte insediate dai rapporti di produzione esistenti continuano a essere necessari anche rapporti che non sottostanno alla loro logica e

---

[120] "Ma che comunque ci sia bisogno di quel che non può essere sussunto sotto l'identità – in termini marxiani del valore d'uso -, affinché la vita semmai continui, persino sotto i rapporti dominanti di produzione, è l'ineffabile dell'utopia. Essa giunge anche in quel che congiura affinché non si realizzi. Di fronte alla possibilità concreta dell'utopia la dialettica è l'ontologia della condizione falsa. Una più giusta sarebbe libera da essa, non sarebbe né sistema, né contraddizione." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 12.

questo rappresenta la traccia non cancellabile dell'esistenza della possibilità della conciliazione: essa confuta la necessità dell'articolazione come sistema capitalistico. Il carattere indelebile che il momento materiale possiede all'interno della condizione presente rappresenta quindi l'irrinunciabile della teoria critica, perché esso sconfessa al tempo stesso sia il sistema della totalità spirituale che il sistema dei rapporti di produzione esistenti. Esso è quello sprone alla conciliazione che non si lascia rimuovere.

> È il possibile, mai l'immediatamente reale, che sbarra la strada all'utopia; nel mezzo del sussistente esso appare perciò come astratto. Il colore indelebile proviene dall'inesistente. A suo servizio è il pensiero, un tratto di esistenza, che, come sempre negativamente, arriva all'inesistente. Ma solo l'estrema lontananza potrebbe essere la vicinanza; la filosofia è il prisma che ne imprigiona il colore.[121]

La conciliazione reale appare nella forma della contraddizione. Per questo motivo la critica dell'ingiustizia, prima di trovare realizzazione nella prassi, non può sottrarsi all'indagine anche teorica della contraddizione, la quale permette di comprenderla nella sua vera natura e conseguentemente di indicare la strada della sua trasformazione. La figura della conciliazione determina in questo modo quale debba essere il percorso della filosofia.

3.2.3 Una filosofia antisistematica

La filosofia di Adorno è portata ad assumere una forma radicalmente diversa dalla filosofia che la precede: è proprio la consapevolezza della non verità della filosofia dell'identità a spingere la proposta filosofica di Adorno alla ricerca di un modo alternativo di dire ciò che è vero. Del pensiero dell'identità, infatti, la sua critica non vede solo la falsità, ma al tempo stesso la sua necessità: il rapporto di cose che viene criticato è necessario sia in base all'istintualità derivante dalla genesi della concettualità, sia dal rapporto di essa con quel secondo dominio che ha luogo nella realtà e che è

[121] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 53.

legittimato in essa attraverso il principio d'identità concettuale.
Secondo Adorno pensare qualcosa equivale a identificarlo. Ma il pensato non si lascia identificare dal concetto che lo vuole afferrare, perché il pensato sporge sempre al di fuori di esso, mentre esso lo vorrebbe fissare per poterne disporre come un qualcosa di stabilmente acquisito, univocamente individuabile; la natura del pensato tuttavia non è né fissa né univoca e per questo il concetto è destinato a fallire nel suo tentativo di conoscerlo direttamente. Il desiderio di conoscenza è in fondo desiderio di dominio, e la conoscenza, che l'identificazione pretende di essere, rimane necessariamente esercizio arbitrario di violenza su un pensato che resta sempre nei suoi confronti un non-identico.
Adorno mette in luce di conseguenza che se la filosofia vuole divenire quella voce che strappa la maschera alla figura spiritualizzata e materializzata del dominio, essa deve rinunciare in primo luogo alla possibilità di un confronto diretto con la filosofia dell'identità, dal momento che nella dimensione di quest'ultima l'instaurarsi della propria dinamica è qualcosa di necessariamente irrevocabile.
Il sottrarsi alla dimensione della filosofia dell'identità determina un aspetto sotto ogni punto di vista incommensurabile a essa. Dalla prospettiva della filosofia dell'identità la filosofia adorniana corrisponde cioè a un insieme di posizioni indimostrabili, dal momento che l'alternativa al sistema non è la creazione di un sistema maggiormente coerente, bensì l'abbandono della coerenza sistematica in sé. In questo senso la filosofia di Adorno si presenta sotto un primo punto di vista come un antisistema.
In tale primo significato, filosofia come antisistema si esprime nel fatto che essa non si articoli in un complesso ordinato, le cui parti si trovino in armoniche connessioni l'una con l'altra. Questa forma viene meno perché nel sistema anche le connessioni a loro volta mirano a formare un insieme che comprenda la totalità della verità: nulla deve cadere fuori di esso, nulla può rimanere da esso incompreso. Ma, in base alla critica che Adorno presenta di Hegel, proprio la pretesa di possedere la totalità risulta essere ciò che allontana la filosofia dalla verità.

> La speculazione tradizionale ha sviluppato la sintesi della molteplicità, da lei rappresentata, kantianamente, come caotica, infine ha cercato di tessere da sé ogni contenuto. Di contro a ciò il *telos* della filosofia – l'aperto e il non garantito – è antisistematico, come la sua libertà

di interpretare i fenomeni con i quali si confronta disarmata.[122]

Solo una ragione che vede il mondo come un oggetto di cui disporre può concepire l'idea che esso debba rispondere a un ordine; al contrario, se il pensato è riconosciuto nella sua essenza di unicità, esso appare necessariamente come individuale, come una singolarità dinamicamente in contatto con ciò che le sta intorno. Agli occhi di Adorno una volta riconosciuta l'essenza dinamica di ogni cosa l'impulso a far quadrare il pensato dentro a un ordine deve essere necessariamente disatteso, in quanto la rispondenza tra pensiero e pensato non è una possibilità reale e ogni ordine d'identità nel quale il pensiero vorrebbe afferrare il pensato si tramuta puntualmente in violenza e tentativo di dominare quest'ultimo dall'esterno.
Un pensiero che non voglia disattendere la propria ambizione fondamentale, la conoscenza della cosa, abbandona quindi la presunzione di garantire il rispecchiamento di tutta la verità nell'edificio delle sue identificazioni e accetta di presentare una forma discontinua, disarmonica e aperta. La forma disorganica si impone perciò alla riflessione adorniana sulla base della sua concezione del pensiero: il pensiero concettuale non sceglie arbitrariamente se esercitare l'identificazione sul pensato o meno, l'identificazione tramite i concetti è il suo meccanismo spontaneo. Una filosofia che si proponga conoscere il suo oggetto concretamente, in quanto non-identico, non può pretendere di coglierlo nella sua totalità, perché la concettualità è spinta in modo connaturato e inevitabile alla reificazione del non-identico. La riflessione che se diventa consapevole allora rivolgerà il suo sguardo ai frammenti e ai resti, a quello che l'identità tralascia come inessenziale e nel quale quindi il pensiero può avvicinare ciò che del non-identico sporge oltre il concetto: alla concettualità che non si illude più su se stessa diviene cioè urgente l'attenzione per quello che la filosofia ha sempre tralasciato, quello che il meccanismo di astrazione espelle e che nel corso della storia della filosofia è stato considerato con disprezzo e indifferenza va ora portato al centro della riflessione; si tratta di ciò che non rientra nell'universalità del concetto, di quegli aspetti del pensato che non possono essere individuati come esemplare del concetto. Il frammento è quello che all'interno del pensato si presenta come aconcettuale, come irrilevante nella sua

[122] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. ,20.

particolarità. Dalla sua autoriflessione il concetto viene ora piegato all'osservazione unicamente di quello che fino a quel momento esso ha represso, disprezzato e gettato via. Da questo presupposto deriva la forma contraddittoria che la dialettica adorniana non rinnega, ma che essa assume come proprio punto di forza: dal momento che l'autoriflessione del concetto viene raggiunta grazie alla coerenza del concetto stesso Adorno può spiegare come sia proprio in base il suo naturale desiderio di conoscenza che esso è portato a superare la sua stessa natura.

> Le forme del pensiero vogliono andare oltre ciò che è semplicemente presente, «dato». La punta rivolta dal pensiero contro il suo materiale non è soltanto dominio spiritualizzato della natura. Mentre il pensiero violenta ciò su cui esercita la sintesi, esso segue al tempo stesso un potenziale che attende nell'oggetto; e ubbidisce inconsapevolmente all'idea di risarcire i frammenti di ciò che ha inflitto a essi; la filosofia prende coscienza di questa inconsapevolezza.[123]

La filosofia divenuta autoconsapevole, infatti, ottiene ora dal suo oggetto la propria forma, anziché imporre a esso la forma della concettualità dalla quale essa è in primo luogo costituita: la filosofia non cerca più di costringere il pensato dentro all'ordine della concettualità, ma essa rispecchia in sé quell'immagine che il pensato aveva ottenuto dalla concettualità ordinante, cioè l'aspetto del disordine e della frammentarietà.

Per questo motivo Adorno rivendica per il proprio pensiero il nome di *micrologia*. Una volta riconosciuta la natura essenzialmente individuale e singolare del pensato, la filosofia tenta di trasformare se stessa in modo da non ritornare attraverso il suo sviluppo ad allontanarsi nuovamente e irrimediabilmente dalla cosa. Un'analisi che non procede dall'alto, che non si accontenta di astrarre, può organizzare se stessa solo come uno studio totalmente individuato, che non cerca di ricondurre all'universalità il singolare, ma che mira a comprenderlo proprio nel suo essere minuscolo. La micrologia accetta che il suo oggetto di conoscenza sia il frammento e nella sua tensione verso di esso essa assume anche nel suo procedere lo stesso aspetto.

Il pensiero che vuole uscire dalla basilare logica di violenza sul pensato volge il proprio

[123] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.20.

sguardo su ciò che cade sempre al di fuori dei risultati di tale logica e finalmente diviene aderente al suo oggetto.

> Un'idea ereditata dall'idealismo e da lui guastata più di ogni altra è da riconvertire, quella di infinito. […] 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. […] Una filosofia trasformata dovrebbe cassare quella pretesa, non convincere più sé e gli 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 si 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 per la concrezione. Essa non sarebbe altro che l'esperienza piena, integrale, nel *medium* della riflessione concettuale; persino la «Scienza dell'esperienza della coscienza» degradava i contenuti di questa esperienza a esempi delle categorie. Ciò che spinge la filosofia alla fatica rischiosa della propria infinità è l'attesa non garantita che ogni individuale e particolare da lei decifrato rappresenti al suo interno, come la monade leibniziana, quell'intero che in quanto tale le sfugge ogni volta; ma secondo una disarmonia, anziché un'armonia.[124]

La filosofia che si distacca dalla forma sistematica a causa della critica del modo in cui questa credeva di possedere la totalità e l'infinità ritorna a questi due concetti in una prospettiva completamente nuova.
Il concetto di infinità acquisisce un'accezione molto diversa da quella che esso ha nella filosofia sistematica: non è più il contenuto che la filosofia rivendica di possedere a presentare i tratti dell'infinità, ma è la forma della filosofia a divenire infinita.
Il discorso filosofico non giunge a un punto conclusivo, esso non possiede un vertice né una meta: se la filosofia diventa micrologia, allora essa prevede di non trovare un momento in cui potrà quietarsi nel possesso definitivo del suo oggetto, ma la sua fatica sarà in questo senso infinita. Sempre di nuovo il non-identico deve essere avvicinato dall'analisi che vuole cogliere nella sua individualità, la quale appunto in quanto non-identica possiede una dinamica interna e offre sempre nuovi scorci allo sguardo filosofico.

[124] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.14-15.

Il concetto di totalità, invece, con l'autoriflessione del concetto scivola necessariamente in una dimensione che sta al di là di questo. Dato che al concetto non è dato di comprendere completamente neppure il singolo pensato, tanto meno si pone la possibilità che esso possa afferrare la totalità del non-identico.

> 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. Poiché il carattere fondamentale di ogni concetto generale si dissolve a causa dell'ente determinato, la filosofia non deve più sperare nella totalità.[125]

Ma la figura della totalità non scompare del tutto, essa viene mantenuta all'interno della figura della conciliazione. A causa del suo ritirarsi nella conciliazione la totalità esce però dalla sfera della concettualità: la conciliazione rifugge dal pensiero perché esso tende necessariamente a identificare.

> L'idea di conciliazione vieta inconciliabilmente la sua affermazione nel concetto.[126]

La conciliazione, unica dimensione nella quale la totalità potrebbe trovare adeguata espressione, non trova spazio nel concetto: essa non può essere pensata da esso, dalla sua logica di avvicinamento diretto in vista del possesso. La totalità dunque nella filosofia di Adorno ripara sotto un veto di irrapresentabilità: essa non si concede all'interno di nessuna definizione, non accetta di darsi sotto forma di affermazione; soltanto la negatività rimanda alla sfera della totalità, perché all'interno dell'identità essa si manifesta unicamente come un'assenza. Solo quell'espressione che non cerca di evadere la negatività rende giustizia alla totalità perché la conciliazione è ancora da produrre, e dove invece il concetto pretende di esplicitare la conciliazione esso resta inevitabilmente nel falso. Dal momento che il non-identico è pensato da Adorno nella condizione della conciliazione, cioè come materia, smette di porsi la possibilità di rappresentarlo all'interno di una logica che lo vuole raffigurare direttamente, in modo immediato ed evidente. La totalità conciliata, la materia, rifiuta di lasciarsi

[125] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 124.
[126] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 145.

rappresentare. La riflessione che tende alla materia quindi è costretta a progettarsi all'interno di questo rifiuto.

> La brama materialista di comprendere la cosa vuole l'opposto: solo senza immagini si potrebbe pensare l'oggetto intero. Quest'assenza di immagini converge con il divieto teologico delle immagini. Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è materialista al massimo.[127]

La filosofia di Adorno è costretta ad articolarsi diversamente dal sistema anche a causa della consapevolezza dell'inadeguatezza dello strumento definitorio e più in generale dell'affermazione: a essi si sottrae il non-identico sia in quanto intero, il quale trova spazio solo nella conciliazione, sia nella sua singolarità. L'accettazione di questo sottrarsi da parte del pensato avvicina la filosofia al paradigma di quella teologia che non si concede di rappresentare la divinità proprio perché la rispetta e riconosce la propria inferiorità nei suoi confronti, riconosce che neanche la vetta più sublime delle proprie capacità vi si può minimamente confrontare e di conseguenza non può comprendere la divinità; come quella teologia si risolve dunque di rappresentare solo per negazione la divinità, così la filosofia di Adorno accetta che nella sfera della concettualità identificante sia possibile parlare solo negativamente e indirettamente della totalità e della sua condizione positiva, la conciliazione.
Sotto un secondo profilo la riflessione adorniana è obbligata a distinguersi dal sistema. Quella critica che Adorno avanza nei confronti di Hegel, di aver sottratto il concetto della dialettica alla dinamica di mediazione su cui essa stessa si basa, non era, infatti, un mero esercizio di logica e lo sviluppo della dialettica adorniana si dimostra informata della necessità di essere maggiormente coerente: se la mediazione in cui la dialettica ha il suo motore deve essere universale, allora anche il concetto stesso di dialettica è destinato al proprio autosuperamento. L'autocoscienza della dialettica esprime il verdetto finale su se stessa: essa possiede una conclusione.
Alla concezione finita della dialettica la riflessione adorniana è portata anche dalla figura della conciliazione: in essa si scompare la polarizzazione di soggetto e oggetto,

[127] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.186.

essi vengono ricompresi nella materia conciliata e in essa scopare ogni antagonismo. Senza antagonismo però non si innesca più alcuna contraddizione, la quale è il motore della dialettica.

> Di fronte alla possibilità concreta dell'utopia la dialettica è l'ontologia della condizione falsa. Una più giusta sarebbe libera da essa, non sarebbe né sistema, né contraddizione.[128]

Nella filosofia di Adorno la dialetticità del pensiero equivale alla scomparsa di tale carattere antagonistico nello stato conciliato: in esso non sopravvive nessuna delle categorie dialettiche, perché dove vi è conciliazione non vi è dominio, non vi è identità che si impone sul non-identico. La filosofia di Adorno è quindi in questo secondo senso un antisistema perché non prevede una conclusività che ne rafforzi e mantenga l'edificio, ma la sua verità sta nella rinuncia in ultimo a se stessa. La dialettica che mira alla condizione conciliata ha la sua felicità nella propria morte. Ma un pensiero che prende coscienza della propria mortalità non può più pretendere per se stesso il titolo di sistema.

Sotto molteplici punti di vista, perciò, la riflessione è portata a oltrepassare la forma del sistema: in base al suo contenuto, il non identico che sfugge all'identificazione; in base alla sua meta, la conciliazione che non si lascia dire direttamente; e in base alla sua articolazione, una dialettica che in base al suo concetto si conclude, non nella sua dimostrazione, ma nella propria auto-sottrazione.

Non esiste una filosofia che rispecchi l'ordine della realtà, perché la realtà non corrisponde per propria natura a qualsiasi ordine possa farla corrispondere il pensiero identificante e a questo verdetto non sfugge neppure quell'ordine che è il sistema filosofico. Il sistema, ciò che sorge sul principio d"identità, è il falso, sia esso quello reale o la sua proiezione spirituale nella filosofia. Al sistema il concreto sfugge perennemente come non-identico, di conseguenza una filosofia che sia tesa alla conoscenza e non all'astrazione del concreto acquista la forma dell'antisistema. Questo scopo è appunto quello che si prefigge la riflessione adorniana, come egli dichiara nella prima pagina della sua maggiore opera teoretica, la *Dialettica negativa*.

---

[128] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.12.

> Nella filosofia contemporanea la concrezione è stata per lo più solo surrettizia. Per contro questo testo in larga misura astratto si mette a servizio della sua autenticità e del chiarimento del metodo concreto dell'autore. Se nel più recente dibattito estetico si parla di antidramma e di antieroe, allora la dialettica negativa, che si tiene distante da ogni tema estetico, potrebbe chiamarsi antisistema. Con strumenti logico-deduttivi essa cerca 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. Da quando l'autore ha confidato nei suoi impulsi spirituali, egli sentì che era suo compito spezzare con la forza del soggetto l'inganno di una soggettività costitutiva; ora non vorrebbe rinviare ulteriormente questo compito.[129]

Se la filosofia non vuole più essere governata dall'istinto all'identificazione, dal principio del sistema, da quale istinto viene mossa? È qui che compare nella filosofia il momento mimetico del pensiero.[130] La novità della riflessione adorniana si esprime anche nella centralità che in essa acquista la mimesi; a ciò porta l'autoriflessione del pensiero, che riconosce l'inadeguatezza del pensiero identificante nel raggiungere il pensato e che intuisce che questo potrebbe invece essere raggiunto da un pensiero che si abbandoni in esso, che si lasci in un certo senso dominare da esso, nel senso di cercare di adeguarvisi anziché di renderlo identico a sé.

> La coscienza dovrebbe per così dire liquefarsi nei fenomeni rispetto a cui prende posizione. Ma con ciò la dialettica si trasformerebbe qualitativamente. L'univocità sistematica verrebbe meno.[131]

La filosofia diviene antisistematica in base alla sua tensione verso l'oggetto, alla volontà di conoscerlo in quanto non-identico. Il concetto di mimesi è centrale nella filosofia di Adorno in quanto rappresenta quella alternativa che si apre al pensiero una volta che esso ha esercitato l'autoriflessione. È dall'istinto mimetico che proviene alla filosofia la sua necessità si configurarsi in micrologia ed essa è rappresentata dalla forma che la filosofia prende quando accetta di adeguare se stessa al pensato, anziché adeguare il

[129] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 3.
[130] Uno dei vantaggi della presente analisi è il fatto di inserire al centro della ricognizione della filosofia di Adorno quel momento mimetico che all'interno dei suoi scritti possiede un'ambigua centralità.
[131] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 27.

pensato a se stessa nella corrispondenza ai concetti: la forma del pensiero come micrologia diventa quella di una particolarità integrale appunto perché esso cerca di comprendere il pensato attraverso una mimesi nei suoi confronti.
Il fatto che il concetto di mimesi diventi centrale per la riflessione la pone in un rapporto ambiguo nei confronti dell'arte. Alla filosofia è avanzata l'obiezione di tendere in questo modo a identificarsi con l'arte, perdendo dunque se stessa e la propria distinzione rispetto a essa. Va ricordato, infatti, che è prima di tutto l'arte quell'espressione spirituale che si rende identica al suo oggetto.

> L'arte, come ciò che si solleva dall'empiria, abbisogna costitutivamente di un qualcosa di non-risolvibile, di non-identico; essa diventa arte solo nel riferimento a ciò che essa stessa non è.[132]

Effettivamente la filosofia in Adorno presenta una maggiore convergenza con l'arte rispetto al pensiero di altri filosofi; tuttavia Adorno in diversi passaggi testuali prevede l'obiezione a cui porta la priorità acquisita dal momento mimetico e offre una risposta puntuale. Secondo Adorno la filosofia che ha raggiunto la consapevolezza sulla natura della concettualità è portata a guardare all'arte, in quanto in questa trova espressione la tensione mimetica verso il non identico che anche in filosofia diviene centrale e dunque nel confronto con l'arte essa può trovare ispirazione fertile; nonostante questo la filosofia non può accettare tuttavia di rendersi uguale all'arte perché neppure nell'arte si realizza la conciliazione: l'arte è soltanto l'apparenza della conciliazione, perché il suo avvicinarsi al non-identico non è comprenderlo e riconoscerlo per quello che è, ma è fondersi con esso. L'arte può abbandonarsi al non-identico perché essa fuoriesce dalla concettualità; ma, al contrario, la filosofia senza la concettualità non esiste: lo strumento del pensiero è il concetto, perciò abbandonare la concettualità significa abbandonare anche il pensiero stesso, e per quanto ciò possa non limitare l'auto-realizzazione dell'arte, questo non basta alla filosofia, la quale, abbandonando il concetto, semplicemente rinuncerebbe a se stessa e si trasformerebbe in qualcosa che essa non è. Sebbene quindi la filosofia come dialettica miri a "liquefarsi nei fenomeni", essa resta al di qua della materialità, resta articolazione concettuale.

[132] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 189.

> Una filosofia che imitasse l'arte, che da sé volesse diventare opera d'arte, cancellerebbe se stessa. Essa postulerebbe la pretesa d'identità: l'assorbimento del suo oggetto, avendo essa accordato alla propria procedura una supremazia alla quale l'eterogeneo si sottomette a priori come materiale, mentre per la filosofia il rapporto con l'eterogeneo è addirittura tematico. L'arte e la filosofia hanno il loro elemento comune non nella forma o nel metodo configurativo, ma in un comportamento che vieta la pseudomorfosi. Entrambe restano fedeli al loro contenuto passando attraverso la loro antitesi; l'arte, diventando refrattaria ai suoi significati; la filosofia, non fissandosi ad alcun immediato.[133]

Vi è dunque una tensione nella filosofia: essa mira all'alienazione integrale nel non-identico, ma non può alienarsi completamente in esso senza perdere se stessa, poiché essa in quanto concettualità tende necessariamente a identificarlo con i suoi concetti. Inoltre, anche sulla base del confronto della filosofia con l'arte viene ribadita l'irrapresentabilità della conciliazione: l'arte la può rappresentare appunto perché essa fuoriesce dalla concettualità, ma ciò determina in ultimo il carattere semplicemente apparente della conciliazione all'interno dell'opera d'arte, perché la sua rappresentazione non è ancora la sua realizzazione nelle condizioni di vita reali. La filosofia non accetta di ritirarsi nella dimensione dell'arte perché essa non è appagata dalla sola intuizione della conciliazione: la filosofia è quel pensiero che non si accontenta, ed è disposto a sacrificare se stesso pur di realizzare le condizioni di vita giuste, che l'arte si limita a offrire all'interno della finzione.[134]
Il confronto con l'esplicitazione del momento mimetico che si realizza nell'arte permette alla filosofia di comprendere la propria diversità rispetto a essa e di prendere coscienza della natura paradossale che l'istinto alla mimesi determina in lei.

> Il concetto filosofico non rinuncia a quella brama che anima l'arte senza concetto e il cui appagamento rifugge dall'immediatezza di essa in quanto un che di apparente. Organo del

[133] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.16.
[134] "Il concetto non può tutelare in altro modo la causa di quel che ha rimosso, della mimesi, se non appropriandosi di un po' di questa nei propri comportamenti, senza perdersi. Pertanto il momento estetico, anche se per ben altri motivi che in Schelling, non è accidentale per la filosofia. Però essa ha altrettanto il compito di toglierlo con l'obbligatorietà delle sue visioni della realtà. Questa e il gioco sono i suoi poli. L'affinità della filosofia con l'arte non autorizza a contrarre prestiti da lei, meno che mai tramite le intuizioni che i barbari considerano prerogativa dell'arte." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.15.

> pensiero e comunque muro tra questo e ciò che c'è da pensare, il concetto nega quella brama. La filosofia non può né aggirare né piegarsi a tale negazione. Tocca a lei la fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto.[135]

Compito della filosofia in quanto antisistema è quello di andare contro la sua stessa natura: contro l'istinto primario del concetto a identificare. In questa direzione la forma della filosofia adorniana è la prima ad attribuire a se stessa il carattere di paradossale. In riferimento a questa situazione risulta particolarmente utile ad Adorno rimandare al *Tractatus* di Wittgenstein, allo scopo di chiarire appunto il carattere e l'obiettivo della propria riflessione: in opposizione all'ingiunzione a tacere su ciò di cui non si può parlare, la riflessione di Adorno presenta la paradossale volontà di usare il concetto per andare esattamente contro di esso, cioè l'impossibilità del concetto di esprimere il non-identico, tematica che viene continuamente avvicinata dalla riflessione della *Dialettica negativa*, equivale appunto al continuare a dire ciò che non può essere detto. A ciò la riflessione è spinta dall'impulso verso il proprio oggetto, che rimane continuamente l'Altro del pensiero e che costringe il pensiero alla paradossalità, nonostante il suo istinto non smetta di opporvisi.
Il pensiero dunque condivide con l'arte la tensione estrema verso il non-identico, ma, in base alla consapevolezza della propria inobliabile natura non può che costringere se stesso a uno sforzo molto maggiore rispetto a quello dell'arte per rimanere coerente con quell'istinto mimetico che anima entrambi; di conseguenza, nonostante la sua consonanza profonda con l'anelito presente nell'arte e la fertilità del confronto con essa, il pensiero si configura in un modo nettamente diverso e la sua configurazione non permette di sollevare l'obiezione alla filosofia di scivolare in quell'arbitrarietà che il gesto artistico può possedere.

> Ma se si dice questo, bisogna insieme indicare il confine che separa la filosofia dall'arte. In contrasto con quest'ultima, 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; la via che essa percorre se

[135] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.16.

> pretende il nome di filosofia, la via dell'esperienza originaria alla sua oggettivazione, e cioè alla teoria filosofica dispiegata, si identifica sempre con lo sforzo del concetto di rappresentare ed esprimere il momento non concettuale. [...] Potremmo forse dire, in forma epigrammatica: se nell'arte la verità o l'obiettivo o l'assoluto diventa interamente espressione, viceversa nella filosofia l'espressione diventa verità, o almeno tende a diventarlo. Ciò implica che se la filosofia non vuole fermarsi a questo paradosso, di dire ciò che a rigore è indicibile, essa contiene il momento del movimento, dello sviluppo, del dispiegamento della contraddizione; e questa contraddizione è insita nel suo impulso, in quello che essa stessa vuole – cogliere mediante il concetto il non-concettuale, con il linguaggio ciò che non può essere detto con il linguaggio.[136]

In base al proprio istinto il pensiero vorrebbe garantirsi la propria irrevocabilità, sentirsi ben saldo nelle proprie affermazioni. Il pensiero di Adorno si distingue nettamente anche sotto questo profilo rispetto al sistema: esso si fa carico della propria paradossalità e rinuncia ad ogni possibilità di garanzia. Il pensiero come antisistema è in base alla sua consapevole paradossalità sempre esposto al rischio di fallire.
Adorno impiega la metafora delle vertigini per chiarire come la paradossalità si unisca al discorso filosofico: il pensiero antisistematico scardina dall'interno la logica dell'identità e dunque quando il suo procedere è osservato dal punto di vista dell'identità quel pensiero il cui unico scopo è di gettare se stesso "*à fond perdu* negli oggetti"[137] appare agli occhi della logica che esso critica solo come un totale controsenso, talmente scandaloso da suscitare uno shock simile a quello che si prova nel trattenersi in una posizione esposta completamente sul vuoto; infatti, secondo l'autoriflessione del concetto che essa promuove, la dialettica negativa se vuole essere vera deve rinunciare a tutte quelle reti protettive che sono le relazioni astratte tra i concetti, ben saldate tra loro dalle regole della logica identificante, che nella sua universalità si assicurano la loro stringenza e si garantiscono quella stabilità che ai loro occhi è indice di verità. Contrariamente alla riflessione che ha di mira il non-identico non è permesso appoggiarsi ad alcun positivo. Essa deve unicamente attestare la negatività e la non verità di quella conciliazione che il pensiero vuole affermare, ma che non è nient'altro se non la proiezione della coazione universale esistente nella società. Tuttavia un pensiero

[136] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 82.
[137] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 32.

che accetta la propria illegittimità prende l'aspetto del paradosso e la sua logica è quella della massima fallibilità perché esso, se non vuole equivalere a ciò che critica, non può neppure assicurarsi la propria superiorità sul criticato: se lo facesse riprodurrebbe l'antagonismo, il rapporto di dominio che si istituisce tra vincitore e sconfitto.
La filosofia di Adorno è un antisistema perché rinuncia alla convinzione che la verità sia imperdibile per il pensiero. Nega l'idea secondo la quale il pensiero coerente con se stesso non può che guadagnarsi la verità, stringerla tra le mani come un premio. Al contrario una riflessione che si dirige verso la verità non acquista, bensì perde la forza di imporsi secondo Adorno: essa diventa fragile, massimamente fallibile proprio lì dove è più vera.
A questo punto sorge spontanea la domanda: se il discorso filosofico non può mai affermare la propria verità, cosa lo distingue da un balbettio meramente folle e insensato?

> Il pensiero aperto non è protetto dal rischio di scivolare nell'arbitrario; niente gli garantisce di essersi saziato sufficientemente della cosa per sostenere quel rischio. La coerenza della sua esecuzione, lo spessore del tessuto contribuiscono però a far sì che colpisca nel segno.[138]

La dialettica che esce dal sistema non è più sorretta dal suo risultato finale, essa dunque trova il suo momento di verità unicamente nella sua esecuzione.
Sulla base della premessa della natura irrappresentabile della totalità l'unica speranza che resta alla filosofia nella prospettiva adorniana è la massima individualità: non solo in quanto suo contenuto, ma anche in quanto sua configurazione. E l'individualità della forma della filosofia corrisponde alla singolarità dei suoi momenti espressivi: la filosofia diviene in Adorno massimamente individuata e prende le caratteristiche della singolarità: essa diviene temporale, fragile e discontinua. La riflessione filosofica in Adorno non trova nel non-identico un Altro su cui fondare il proprio discorso, perché essa rifugge ogni fondamento; infatti, nella forma del discorso filosofico, nel suo evitare la rivendicazione di una ragione forte di incontrovertibilità, è implicita una critica del fondamento: il discorso non viene mai supportato dalla dimostrazione della presenza al

[138] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 34.

suo interno di un fondamento, ma giustifica se stesso solo nella sua esecuzione determinata. Qui è insita una grande novità della filosofia adorniana: in base alle sue premesse essa pensa l'essenza della filosofia come massimamente precaria, ma non per questo il pensiero slitta nell'irrazionalità o in una sfera estranea alla riflessione, quale potrebbe essere l'arte. La sua forma resta filosofica; la riflessione trae le conseguenze dalla sua autocritica e accetta di non poter affermare la verità, dunque cerca di avvicinarsi alla verità in una comunicazione che, paragonata alla filosofia tradizionale, diviene indiretta. Data la paradossalità del suo discorso la coerenza non deriva più unicamente dal suo contenuto, bensì anche primariamente dalla forma che essa mantiene: una forma paradossale e totalmente individuata.

> La forma stessa ha il *suo* momento di contenuto.[139]

La dialettica adorniana trova la manifestazione della propria autocoscienza non nella sfera della concettualità stessa, ma nella sua attuazione: soltanto nell'esecuzione materiale del discorso in negazioni determinate la filosofia realizza il suo potenziale. Nella figura del suo intero essa resta totalmente negativa, rifugge ogni pretesa di essere vera, ma proprio per il fatto di non negare il proprio carattere apparente, nel quale non si manifesta alcun positivo, essa si avvicina al proprio scopo, che è quello di denunciare l'apparenza della totalità e di ricordare come nel presente non sia possibile affermare alcun positivo, perché la positività è ancora tutta da realizzare. L'antinomia del discorso filosofico funge esattamente da prova della sua effettualità.

> D'altra parte ciò che resta di divergente tra la concezione filosofica e la sua esecuzione testimonia anche qualcosa di quella non identità, che non permette al metodo né di assorbire completamente i contenuti, nei quali soltanto invece deve essere, né di spiritualizzarli. Il primato del contenuto si esteriorizza come necessaria imperfezione del metodo. Ciò che bisogna dire sul metodo in forma di riflessioni generali, per non essere indifesi di fronte alla filosofia dei filosofi, si legittima soltanto nella sua esecuzione, e così il metodo viene negato di nuovo.[140]

---

[139] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p.198.
[140] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 45-46.

La contraddizione percepita nella cosa può trovare espressione in un discorso che nella propria esplicita contraddittorietà si pone come del tutto inconciliabile in sé e di conseguenza anche in rapporto alla realtà: il suo carattere di contraddittorietà indelebile testimonia all'interno della realtà la falsità della pretesa di questa di rappresentare la condizione conciliata, sia materialmente che nella sua forma concettuale, il sistema filosofico.

La dialettica corrisponde a quella contraddizione che denuncia la contraddizione dell'esistente esattamente in quanto procedura. Essa esprime questo carattere antinomico, paradossale al massimo nell'insieme dei suoi momenti, nel suo dispiegamento[141]; per questo motivo è esattamente nella sua esecuzione che la dialettica consegue la sua attestazione.

La natura temporale e precaria della dialettica in quanto procedura non sta soltanto nel susseguirsi delle negazioni determinate, delle analisi micrologiche, ma proviene anche dalla sua transitorietà. La contraddittorietà del discorso dialettico ha di mira una condizione in cui non si crea più alcuna antinomia; a sua volta il pensiero della conciliazione, che non può trovare alcuno spazio nei singoli momenti dialettici, non viene perso proprio perché la dialettica nella sua esecuzione mantiene viva la propria tendenza a trascendersi: il salto qualitativo è continuamente ricordato dalla vita paradossale del concetto che in quanto paradosso tende ad andare oltre se stesso, a compiere quindi un salto qualitativo.[142]

Il carattere paradossale della filosofia proviene anche dalla tensione tra i suoi due poli

---

[141] L'idea che la dialettica ottenga l'apice della sua capacità dimostrativa nella figura del suo intero proviene dalla filosofia hegeliana. Adorno ritrova già in Hegel la connessione essenziale del contenuto di verità della dialettica con la forma che il suo discorso presenta: «Il carattere dell'essere in sospeso le è intrinseco, in accordo con la dottrina che il vero non lo si afferra in nessuna tesi particolare, in nessun enunciato definitivamente positivo. In Hegel la forma è commisurata a questa sua intenzione. Niente si lascia comprendere isolatamente, tutto è solo nell'intero; con la penosa difficoltà che l'intero ha di nuovo la sua vita unicamente in quella dei suoi singoli momenti.» (T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 198).

[142] La tematica del paradosso e del salto qualitativo contengono una chiara eco kierkegaardiana. All'interno degli scritti di Adorno (esclusa ovviamente la tesi di abilitazione *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*) il nome di Kierkegaard compare con sporadica costanza, ma senza che vi sia mai una chiara e ampia esplicitazione da parte di Adorno del se e del come i concetti del paradosso e del salto di Kierkegaard si ricolleghino al valore e all'impiego di queste nozioni adorniane. Sarebbe interessante indagare l'effettiva partecipazione che la filosofia kierkegaardiana ha nella versione matura di quella di Adorno; in relazione alla presente analisi sarebbe di particolare interesse indagare se e in quale misura vi sia all'interno della filosofia di Adorno un'eredità della teoria della comunicazione indiretta elaborata da Kierkegaard.

fondamentali: l'esecuzione e il contenuto di esperienza. Questa tensione è testimoniata nella duplicità del discorso: nel momento in cui la dialettica negativa si esplicita da un lato essa articola le mediazioni dialettiche e, dall'altro, tende al tempo stesso a sottrarre se stesso per compiere la propria metamorfosi in ciò che essa ancora non è, conciliazione di pensiero e pensato.

> Essa intende un duplice modo di comportamento: quello dell'interno, il processo immanente, propriamente dialettico; e uno libero, quasi fuoriuscente dalla dialettica, non vincolato. Ma essi non sono solo disparati. Il pensiero non regolamentato è elettivamente affine alla dialettica, che come critica al sistema ricorda ciò che potrebbe essere esterno al sistema; e quella forza che il movimento dialettico sprigiona nella conoscenza, è la stessa che insorge contro il sistema. La due posizioni della coscienza sono collegate tra loro dalla critica reciproca, non dal compromesso.[143]

I due momenti a cui si riferisce il passo sono i due poli del discorso filosofico: la teoria e l'esperienza. L'esperienza costituisce il contenuto della riflessione, la teoria l'espressione; il risultato, la filosofia, è la cosciente e faticosa compenetrazione di essi, l'esplicitazione della loro tensione. Come l'esperienza priva del momento espressivo diviene pura apparenza, perché il non-identico non si lascia afferrare direttamente dal pensiero e non si costituisce alcuna possibilità di articolare puri *sense data*, allo stesso modo se la teoria non si aggiusta continuamente sull'esperienza essa si riduce a mero e vuoto esercizio stilistico.
L'importanza che l'esecuzione del pensiero acquista è quindi una caratteristica fondamentale della filosofia che vuole configurarsi come antisistema. Rispetto alla filosofia tradizionale di conseguenza il tema del linguaggio ottiene una determinante preminenza e proprio in questa nuova centralità del linguaggio la filosofia cerca di esprimere la sua autocritica, la critica verso ciò che essa è stata fino a quel momento. Per la filosofia come antisistema l'espressione si fonde irrevocabilmente con la stringenza che essa può raggiungere.

> Ciò può aiutare a spiegare come mai per la filosofia l'esposizione non sia esteriore e indifferente, ma immanente alla sua idea. Il suo momento espressivo integrale, mimetico –

[143] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.30.

> non concettuale, viene oggettivato solo dall'esposizione – dal linguaggio. La libertà della filosofia non è altro che la facoltà di aiutare la sua illibertà a farsi sentire. Se il momento espressivo si dà arie di importanza degenera in visione del mondo; dove la filosofia si priva del momento espressivo e del dovere dell'esposizione, viene resa omogenea alla scienza. Espressione e stringenza non sono per essa possibilità dicotomiche. Hanno bisogno l'una dell'altra, nessuna è senza l'altra. L'espressione viene dispensata dalla sua casualità tramite il pensiero, su cui si affatica e viceversa. Il pensiero diventa stringente solo in quanto espresso, tramite l'esposizione linguistica. Ciò che è detto con trascuratezza è pensato male. L'espressione estorce stringenza all'espresso. Essa non è fine a se stessa a spese dell'espresso, anzi lo sottrae alla malessenza reificata, a sua volta oggetto di critica filosofica. Una filosofia speculativa, senza sottostruttura idealistica, esige fedeltà alla stringenza, per spezzarne l'autoritaria pretesa di potere.[144]

Il momento espressivo acquista rilevanza nella riflessione in quanto l'istinto mimetico costituisce il fulcro della filosofia antisistematica, la quale ha il suo principio e la sua meta nell'individuale. Per comprendere meglio come il momento espressivo sia legato al momento mimetico va indagato il concetto adorniano di costellazione e il rapporto essenziale che si pone tra questa forma della concettualità e il linguaggio.

3.2.4 Linguaggio

Sotto una duplice prospettiva il linguaggio fa parte essenzialmente della filosofia che guarda al non-identico: come archetipo e come dimensione della sua esecuzione. Entrambi questi aspetti sono strettamente connessi all'istinto mimetico che muove la riflessione, poiché in entrambi i casi si assiste alla tensione del linguaggio ad adeguarsi alla cosa, a rendersi tutt'uno con essa.
La costellazione è il perno su cui ruota l'alternativa in cui consiste la filosofia adorniana: in essa rientrano tutti i punti fondamentali della sua riflessione – l'autocritica del concetto, la concezione del non-identico come individualità concreta, la mimesi. Essa è la forma che per eccellenza la filosofia in quanto antisistema presenta. L'esperienza del non-identico in essa si fonde perfettamente con il momento espressivo, il quale si lascia

[144] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.19.

guidare da esso, ma non pretende più di coincidervi.
Premessa della costellazione è l'espressione della cosa nella sua concretezza: il non-identico è in se stesso il massimamente individuato, ma il suo essere particolare non corrisponde a una condizione di netta separazione da ciò che lo circonda; proprio la relazione dinamica tra non-identico e il resto dell'esistente è ciò che sfugge costantemente al concetto che lo vuole identificare, che vuole tracciare per esso dei contorni ben determinati: esso al contrario è se stesso esattamente nel suo dinamico rapportarsi al resto del massimamente individuato. Ogni oggetto in quanto massimamente individuato sta in una rete di relazioni con ciò lo circonda, vale a dire con altre individualità; tale rete di relazioni non va a negare l'individuazione di nessuno di essi perché è costituita dalla loro reciproca comunicazione.

> La comunicazione tra gli oggetti, ciascuno dei quali non è l'atomo conformato dalla logica classificante, è la traccia della determinatezza degli oggetti in sé, che Kant ha negato e che Hegel voleva riprodurre contro di lui passando attraverso il soggetto. 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.[145]

La natura dialettica che la realtà possiede si esprime nella comunicazione tra le singolarità. Il pensiero che vuole essere vero deve quindi tentare di esprimere al suo interno quella comunicazione, ed è così che esso si configura come costellazione. La costellazione consiste sull'avvicinare il pensato non attraverso uno, ma attraverso un insieme di concetti: il fatto che non sia un concetto singolo, ma un gruppo di concetti a trovare contatto con la cosa impedisce che la concettualità si imponga su di essa, perché i concetti interagiscono tra di loro e raffigurano la cosa attraverso un'espressione non diretta, ma indiretta. È questo il modo in cui quella comunicazione che ha luogo tra gli oggetti giunge alla parola, di cui essa già in quanto comunicazione era in cerca; la costellazione possiede la sua motivazione in un simile essere in cerca di espressione: la comunicazione tra gli oggetti tende per sua stessa natura verso il linguaggio.
A sua volta il modello della dinamica che ha luogo nella costellazione è proprio il linguaggio.

[145] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 25.

> Il momento unificante sopravvive, senza negazione della negazione, ma anche senza affidarsi all'astrazione quale principio supremo, non perché si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori, ma perché essi entrano in costellazione. Questa illumina lo specifico dell'oggetto che per la procedura classificante è indifferente o ingombrante. Il modello di ciò è il comportamento linguistico. Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa esposizione, non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività tramite il rapporto in cui li pone, centrandoli attorno a una cosa. Con ciò si presta all'intenzione del concetto di esprimere interamente l'inteso. Solo le costellazioni rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso all'interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere. Raccogliendosi intorno alla cosa da conoscere, i concetti determinano potenzialmente il suo interno, raggiungono pensando ciò che il pensiero ha espulso necessariamente da sé.[146]

La costellazione rappresenta l'alternativa diretta rispetto al sistema: l'autocritica del concetto non costringe a ripiegare verso l'irrazionalità perché nella costellazione il pensiero trova un modo di articolarsi che evade l'istinto spontaneo della concettualità a identificare e permette al pensiero di continuare a esistere, sotto una forma diversa.
La filosofia che si progetta come antisistema è quindi intimamente legata al linguaggio. I concetti entrano in costellazione attraverso l'esposizione e finiscono di sostenere di essere autonomi nel momento in cui riconoscono e mettono a frutto la propria espressione linguistica, dal momento che essi come elementi di un linguaggio richiamano necessariamente in base al proprio significare, in base cioè al possedere una certa posizione, la connessioni alle altre componenti dell'espressione linguistica. I concetti in quanto momenti dell'esposizione derivano la loro unità dall'esecuzione linguistica. L'unità che è costituita dall'esposizione non è una positività, un'ulteriorità che è raggiunta negando la negatività particolare: l'interessante del linguaggio è che nella configurazione della costellazione l'unità mantiene tutta la sua carica dialettica, perché essa si basa proprio sulla natura inadeguata del concetto nei confronti della cosa che esso vuole comprendere; tale negatività però non sopprime l'insieme dei concetti insufficienti in se stessi, ma nella sua esecuzione, che si espone del tutto al rischio di

[146] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 146-147.

mancare il pensato a causa della sua totale mancanza di garanzie concettuali, essa si avvicina di più al suo scopo di conoscenza. Ciò accade perché la costellazione nella sua negatività riesce a preservare l'individualità del pensato e ottiene questo risultato esattamente attraverso la connessione di quei concetti i quali assunti nella loro autonomia sarebbero invece condannati a fare violenza a tale individualità e necessariamente a lasciarsela sfuggire.
La costellazione è perciò la forma che il concetto assume in relazione alla sua autocritica: attraverso l'ammissione della sua natura manchevole esso può cercare di porvi rimedio solo unendosi ad altri concetti altrettanto manchevoli; tale unione mantiene raggiungibile lo scopo di comprendere il pensato anche perché persegue il suo obiettivo nella costante consapevolezza di ciò che gli ha inflitto, nella speranza cioè che la sua ammissione di colpevolezza possa in parte risarcirlo.

> Ma 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 divise. È opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale tuttavia è a ricerca della parola. 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. [147]

Non è espresso esplicitamente da Adorno il rapporto reciproco che si crea tra procedimento dialettico e costellazione: essi sono entrambi basati sulla dinamica relativa a un pensato non più vittima di identificazione. Tuttavia, mentre la dialettica si muove per contraddizioni, la costellazione parrebbe in una certa misura evadere la logica esclusivamente contraddittoria. I concetti che si uniscono in costellazione non stanno in rapporti di antagonismo poiché le costellazioni sono formazione di connessioni spontanee, plurali, non disposte in coppie di opposti. Ciononostante la costellazione resta del tutto al di qua della negatività, e ne è l'espressione: il concetto mantiene manifesta la propria inadeguatezza e precisamente attraverso questa natura

[147] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 147.

difettosa esso determina la creazione dello spazio plurale della costellazione. Proprio nel suo restare al di qua della negatività la costellazione si distingue dal sistema: in essa non ha luogo alcuna negazione della negatività dei concetti, non è più pretesa la presenza di positività nella riflessione.

> La caratterizzazione della filosofia come configurazione di momenti è qualitativamente diversa dalla univocità di questi anche nella configurazione; perché questa è sempre più e altro che il concetto di insieme dei suoi momenti. Una costellazione non è un sistema. Niente si risolve e niente sorge completamente in essa, ma l'uno getta luce sugli altri; e la figura che i suoi momenti vengono a formare nei loro insiemi sono un segno determinato, una scrittura leggibile.[148]

Mentre la stringenza del sistema stava esattamente nella connessione dei concetti come una totalità, all'interno della configurazione essi acquistano luce in quanto individuali. Questo risultato viene conseguito solo per mezzo di una concessione da parte della filosofia nei confronti del linguaggio: la filosofia che rinuncia all'autarchia della concettualità compensa la fallibilità del suo discorso attraverso l'esecuzione di quest'ultimo, dal momento che essa da un lato può essere mantenuta percepibile per mezzo del linguaggio da cui il discorso è composto e dall'altro è proprio attraverso il carattere stesso delle parole, cioè il loro rimandare ad altri termini e al linguaggio nel suo intero, che permette alla riflessione di rappresentare il carattere dell'individualità non isolata che caratterizza a sua volta il non-identico che essa vuole tematizzare.
La stringenza del discorso, la capacità di convincere che la filosofia ottiene dalla propria esecuzione che corrisponde all'esposizione linguistica, coincide secondo Adorno con un ritorno della filosofia alla forma della retorica. Disprezzata o apprezzata solo come una tecnica, quest'ultima è stata messa al confino nel corso della storia della filosofia; la riflessione adorniana non solo la riabilita, ma la eleva al livello di possibile redentrice del discorso concettuale in quanto nella forma della retorica ciò che si fa tematico è l'espressione linguistica in quanto tendente senza inibizioni alla cosa.

> La retorica supplisce nella filosofia ciò che non è pensabile se non nel linguaggio; essa si afferma nei postulati di quell'esposizione attraverso cui la filosofia si distingue dalla

[148] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 156.

> comunicazione di contenuti già noti e fissati. […] Abbagliata, la filosofia sacrifica, insieme al linguaggio, ciò con cui si relaziona alla cosa in modo non meramente denotativo; solo in quanto linguaggio il simile è in grado di conoscere il simile. La permanente denunzia della retorica da parte del nominalismo, per il quale il nome non ha alcuna somiglianza con quel che dice, non può comunque essere ignorata, non le si può opporre senza fratture il momento retorico. La dialettica, che letteralmente significa il linguaggio come organo del pensiero, potrebbe essere il tentativo di salvare criticamente il momento retorico: di avvicinare reciprocamente la cosa e l'espressione sino all'indifferenza. Essa appropria alla forza del pensiero, cosa che storicamente apparve come una macchia, il nesso di questi con il linguaggio, che non si può mai spezzare del tutto. [149]

La considerazione in questo passo del duplice valore del linguaggio in quanto retorica, cioè sia in quanto speranza della filosofia sia in quanto oggetto di critica da parte di essa, introduce alla natura doppia e intimamente dialettica che anche la figura del linguaggio acquista nella riflessione adorniana.
Il linguaggio in primo luogo costituisce una figura di speranza, la quale è presentata nei termini di "speranza del nome". Il pensiero, dice Adorno, ha il suo archetipo nella figura del nome: il nome non definisce il suo oggetto, ma lo indica direttamente nella sua individualità; tuttavia per realizzare il proprio desiderio di coincidere integralmente con l'oggetto a cui si riferisce, il nome condanna se medesimo nell'atto stesso del riferimento alla cosa a rinunciare a ogni capacità conoscitiva nei suoi confronti. Tale dinamica si fa più comprensibile se si considera il caso del nome proprio. Esso individua totalmente la persona a cui fa riferimento, ma non offre alcuna conoscenza di essa: conoscere il nome di una persona non equivale affatto a conoscerla totalmente. Lo scopo della filosofia come antisistema esprime la brama del nome di cogliere esattamente la cosa alla quale si riferisce (e per questo l'esposizione riveste al suo interno un ruolo di altissimo rilievo), ma al tempo stesso desidera anche raggiungere ciò a cui il nome rinuncia, la conoscenza della cosa: la forza evocativa del nome, infatti, in quanto parola[150] non evade dalla sua natura di concetto e per questo l'evocazione resta irrimediabilmente

[149] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 52.
[150] Vi è secondo Adorno una duplice e contraddittoria capacità di riferimento delle parole: in quanto nomi esse sono come i nomi propri, evocano qualcosa in una modalità in un certo senso vuota di significato, che si limita ad accennarvi; in quanto parole esse sono al contempo anche concetti, cioè in ogni parola è contenuta un significato concettualmente determinato, astratto. Si legga in proposito: T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 152-154.

distinta dalla comprensione di ciò a cui si riferisce; il discorso filosofico si avvicina a questa impossibile comprensione appunto attraverso l'autocritica del concetto, la quale si traduce all'interno della riflessione nel configurarsi di essa come costellazione, dal momento che all'interno della costellazione viene al tempo stesso sia mantenuta la consapevolezza della manchevolezza del nome in quanto concetto sia oltrepassata tale manchevolezza nella connessione tra concetti, mantenendo così aperta la speranza del nome. In questo senso dunque il modo nel quale si dovrebbe pensare trova nel linguaggio il suo archetipo: il nome esprime la speranza di essere mimesi del non-identico e la connessione tra parole rappresenta un archetipo del meccanismo della costellazione.

Tuttavia non è solo nella forma del nome che il linguaggio è sempre esposto al rischio di allontanarsi da quello stesso oggetto al quale si riferisce e Adorno chiama questo altro fenomeno "terminologia"[151]: quando è sviluppata una terminologia fissa si perde il contatto con la realtà su cui essa è impiegata poiché i termini non sono più determinati dal rapporto con le cose, ma sono mantenuti sempre uguali; questo fenomeno ha l'effetto di condurre in una condizione di logoramento del linguaggio, cioè di un progressivo svuotamento di significato delle parole che vengono impiegate. Il fenomeno di logoramento del linguaggio è la manifestazione visibile della dinamica di reificazione a cui la cosa è sottoposta a opera del concetto – che in questo contesto viene preso in considerazione in rapporto alla dimensione linguistica della concettualità.

Adorno sottolinea come le parole della filosofia siano particolarmente inclini verso questo fenomeno e, di conseguenza, come sia necessario che una filosofia consapevole si configuri come una riflessione costantemente vigile in rapporto ai termini su cui essa basa i propri discorsi. Di nuovo, il linguaggio presenta il duplice aspetto di minaccia e di soluzione in relazione alla filosofia: esso è al contempo sia la dimensione che conduce facilmente la riflessione all'essere falsa, che l'unica dimensione in cui questo pericolo può venire affrontato, permettendo alla riflessione di crearsi una possibilità di essere vera[152]. Proprio in questo senso Adorno fa riferimento al postulato di chiarezza

[151] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 49-50.

[152] "Ora questo è possibile solo attraverso il medium del linguaggio, che è in grado di mantenere i concetti e nello stesso tempo di trasformarli attribuendo loro un nuovo valore di posizione. Se la filosofia è davvero filosofia e non è filologia o un puro gioco meccanico, le è essenziale il linguaggio, e cioè la forma in cui i concetti sono esposti. Se una filosofia caratterizzata da grande ambizione e

wittgensteiniano: è unicamente l'articolazione di questo paradosso della riflessione, cioè il tentativo di dire ciò che il linguaggio per sua natura tende a impedire, ciò che per Adorno corrisponde allo scopo e alla funzione della filosofia; egli evidenzia l'aspetto paradossale della filosofia che vuole uscire dalla logica identitaria affermando che il linguaggio di tale filosofia è fondamentalmente un anti-linguaggio[153], in quanto il tentativo di esprimere il concreto, cioè di correggere la falsità del linguaggio, è necessariamente destinato a fallire[154]. In questo senso è possibile comprendere più esattamente come il postulato della chiarezza che è attribuito a Wittgenstein costituisca secondo Adorno come una prevaricazione di una parte del linguaggio sull'altra e conseguentemente un blocco della riflessione: le parole possiedono sia la funzione di permettere la comunicazione che quella di riferirsi con verità all'oggetto; secondo Adorno la pretesa di attenersi al solo discorso chiaramente esprimibile riduce il linguaggio esclusivamente alla funzione comunicativa e impedisce di conservare qualsiasi fedeltà alla cosa, in quanto solo nell'intero delle configurazioni linguistiche (costellazioni) può, forse, realizzarsi quel riferimento al concreto che il postulato della chiarezza vorrebbe invece realizzato immediatamente in ogni parola e proposizione. Questa difficoltà intrinseca nella natura duplice del linguaggio secondo Adorno può tradursi in modo fertile nella riflessione filosofica se essa opera contemporaneamente su due piani: su quello dell'impulso mimetico contenuto nella "speranza del nome" e su quello della configurazione linguistica, cioè della costellazione che avvicina la cosa da diverse prospettive linguistiche, l'insieme delle quali mantiene e stempera la manchevolezza di ognuna; lo sforzo di questa strategia bipolare dovrebbe costituire secondo Adorno una *chance* di pensare il non-identico senza costringerlo all'interno

---

slancio urta contro l'obiezione che la sua forma espositiva è troppo pretenziosa, o addirittura che la sua forma espositiva ha il risultato di nascondere ciò che veramente si vuol dire, dobbiamo osservare che, esclusi i casi di ciarlataneria, la differenza fra il significato puramente concettuale delle parole e ciò che il linguaggio esprime con esse è in verità il medium in cui soltanto si sviluppa il pensiero filosofico. Il modo di procedere a cui abbiamo accennato prima vieta di operare con concetti fissi e e chiamare le cose con un nome stabilito, come fanno le scienze particolari; esso è invece possibile soltanto in un medium che non è propriamente concettuale, ma linguistico. Lo stile o la forma espositiva. In questo senso nella filosofia il linguaggio o lo stile non è esteriore alla cosa stessa, ma appartiene costitutivamente alla cosa, come è stato sottolineato per la prima volta e con la massima energia da Nietzsche." T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 50-51.

[153] T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 146.

[154] "Immediatamente la protesta della dialettica contro il linguaggio non può farsi udire altro che nel linguaggio. Perciò la protesta rimane condannata all'impotenza del paradosso, e fa di necessità virtù." T. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna,1971, p. 170.

dell'identità.
Entrambi i piani sono caratterizzati dallo sviluppo di un rapporto critico con il linguaggio: per essere in grado di sforzarsi su questi due fronti, cioè per elaborare una modalità alternativa di espressione linguistica della concettualità, bisogna precedentemente avere un'idea chiara di ciò a cui si propone un'alternativa.
Il linguaggio all'interno della filosofia di Adorno diviene centrale in quanto esso è l'unico mezzo nel quale si sviluppa il pensiero. Sulla base di questo legame indissolubile una filosofia che si vuole configurare come autocritica del concetto deve necessariamente possedere un'attenzione critica sul *medium* di questo[155]: la filosofia adorniana dunque prevede che si debba indagare il modo nel quale la concettualità è contenuta all'interno della sfera linguistica. La presenza di uno sguardo critico mai sopito nei confronti del pensiero all'interno del linguaggio si traduce nel fatto che la riflessione acquisti anche l'aspetto di una critica del linguaggio.

> Alla filosofia il suo linguaggio è essenziale, i problemi filosofici sono in larga misura problemi di linguaggio, e il distacco del linguaggio dalla cosa che si ritrova nelle cosiddette scienze positive non vale nello stesso senso per la filosofia.[156]

La critica adorniana del linguaggio è in larga parte una critica del fenomeno della formazione di una terminologia fissa all'interno della riflessione, in particolare di quella filosofica. Quando alle parole è assegnato un certo contenuto concettuale determinato e non modificabile esse cominciano a operare esattamente come il concetto che identifica: non si adattano alla cosa o alla situazione che devono esprimere, ma cercano una coincidenza tra la realtà e un significato prestabilito. Questo meccanismo non è ciononostante del tutto eliminabile, in primo luogo perché questo è l'unico modo in cui il linguaggio può esprimere la concettualità[157], in secondo luogo, perché solo se vi è una stipulazione quantomeno parziale dei significati delle parole, è possibile che attraverso

[155] "L'elemento in cui si realizza il pensiero filosofico, come ogni altra forma di pensiero, è appunto il linguaggio, e se la filosofia è un pensiero che riflette su se stesso, deve necessariamente riflettere sul proprio elemento e strumento, sul linguaggio." T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 210.
[156] T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 3.
[157] Le parole possono essere accettate come vaghe solo all'interno di un contesto artistico come quello della poesia, dove viene meno la volontà di conoscenza. Si veda a questo proposito la precedente discussione della distinzione tra arte e filosofia.

di esse si realizzi una comunicazione. Il rischio non eliminabile rispetto al linguaggio è dunque, da un lato, che esso risulti completamente prevaricante sull'oggetto che vuole rappresentare e, dall'altro, che allo scopo di risultare utile alla comunicazione venga del tutto tralasciata la volontà di esprimere attraverso le parole un contenuto di verità o, ancor peggio, che si scambi il valore unicamente comunicativo di un'espressione per il suo potenziale di verità; questa seconda possibilità della degenerazione in base al valore comunicativo si ricollega al primo rischio, quello della parola in quanto concetto: si crede che con l'uso di una parola, il cui significato è stato convenzionalmente prestabilito allo scopo di comunicare, si stia parlando della cosa per come essa realmente è, allo stesso modo di come si crede che attraverso l'identificazione a un concetto si raggiunga la verità della cosa che esso rappresenta.
La soluzione proposta da Adorno è di interrogare le espressioni di cui facciamo uso: di essa va indagata la genesi, così da poter individuare con precisione quale sia la stipulazione alla base del loro significare[158] e poter successivamente verificare se tale significato dia o meno ancora espressione alla cosa a cui si riferisce. Qui si inserisce il valore esemplare che l'opera di Karl Kraus possiede all'interno della filosofia di Adorno: questo autore attraverso la critica dei casi determinati in cui il linguaggio usato dai suoi contemporanei realizzava una critica sociale, in quanto concepiva lo sfacelo dell'espressione linguistica come un degrado del livello intellettuale e umano, che era però dimostrato solo attraverso un'analisi sempre singolarmente individuata. La produzione di Kraus rappresenta un prototipo della riflessione che Adorno si propone di realizzare, in quanto può valere come esempio di riflessione micrologica: essa, infatti, mostra una natura di estremo rigore di pensiero nonostante sia costituita unicamente da analisi particolari. Tuttavia proprio grazie a questa sua composizione essa risulta rigorosa. Secondo Adorno il fatto che essa non si articoli come un discorso in termini generali, bensì si configuri come un insieme di critiche che mostrano la negatività dei casi individuali, le permette di rappresentare la negatività del tutto e di fungere da critica della società contemporanea, risultato che a una critica per concetti universali è invece precluso a priori[159]. Ciò che è particolarmente interessante sottolineare è come

[158] In questo senso la riflessione adorniana riserva grande importanza all'indagine storica dei concetti, la quale ovviamente possiede un ruolo di rilievo anche nel rapporto critico al linguaggio.
[159] T. ADORNO, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 58.

l'approccio di Kraus ottenga il proprio ruolo di prototipo per la dialettica negativa adorniana in quanto è sulla base di un'analisi dell'espressione linguistica del pensiero che questa riflessione sviluppa la critica di quest'ultimo: la filosofia come antisistema prende esempio da una riflessione definita dal suo essere una critica del linguaggio esclusivamente individuata (micrologica) che veicola una critica della società.
In relazione alla citazione dell'opera di Kraus forse si capisce cosa intenda Adorno quando dice che la filosofia che cerca di evadere la logica dell'identificazione debba articolarsi in modelli:

> Nella prassi conoscitiva, che è risoluzione dell'insolubile, il momento di questa trascendenza del pensiero viene in luce nel fatto che essa come micrologia dispone solo di mezzi micrologici. La richiesta di obbligatorietà senza sistema è quella di modelli di pensiero. Questi non sono solo di tipo monadologico. Il modello centra lo specifico e più che lo specifico, senza sublimarlo nel suo concetto superiore più universale. Pensare filosoficamente equivale a pensare in modelli; la dialettica negativa è un *ensemble* di modelli di analisi. La filosofia tornerebbe ad abbassarsi come affermazione consolatoria se nascondesse a sé e agli altri che essa, per quanto muova i suoi oggetti dal loro stesso interno, deve influire su di loro anche dall'esterno. Ciò che in loro stessi attende ha bisogno di un intervento che lo faccia parlare, con la prospettiva che le forze mobilitate dall'esterno, infine ogni teoria addotta ai fenomeni si spengano in essi. Anche in questo senso la teoria filosofica intende la sua propria fine: realizzandosi.[160]

L'ambiguità che il concetto di modello possiede in questo passo viene illuminata dal riferimento alla micrologia di Karl Kraus nel senso che si possono avvicinare i modelli proposti dalla filosofia come antisistema ai modelli di critica dell'umanità che questo autore realizzava per via linguistica all'interno della sua satira: si potrebbe intendere i modelli adorniani come l'analisi della concettualità e del linguaggio di determinati casi della filosofia, i quali per mezzo della critica della loro singolarità arriverebbero a comporre un intero che permetta di rappresentare indirettamente la negatività totale della violenza del pensiero sulla cosa in quanto non-identica, sulla sua incapacità di comprendere la realtà attraverso le proprie categorie. Queste analisi si potrebbero pensare come indagine della terminologia in quanto fenomeno reificante presente nelle

[160] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 28.

rappresentazioni filosofiche della realtà: entro questa immagine potrebbe essere concepita il procedere per negazioni determinate della dialettica adorniana, cioè come analisi delle contraddizioni presenti nelle singole idee della filosofia.
La peculiarità dei modelli di Adorno è da individuare nella loro forma paradossale ed esageratamente retorica, corrispondente alla forma che presentavano le espressioni della *verve* ironica di Kraus. Il termine di modello in questa prospettiva potrebbe indicare la volontà della filosofia come antisistema di esplicitare l'irriducibile distinzione tra discorso e realtà: tale distanza potrebbe essere concepita come costantemente testimoniata dalla natura iperbolica dell'espressione paradossale.
Il termine di modello, inoltre, tocca un'altra nota fondamentale della filosofia in quanto antisistema: un modello di pensiero è qualcosa che non permette di essere accolto come qualcosa di aprioristicamente corretto, ma esso prevede la partecipazione di chi pensa: il pensiero che si articola in modello è vincolato alla capacità immaginativa e alla prova attraverso l'esperienza personale, entrambi capisaldi della filosofia di Adorno.
Infine i modelli della dialettica negativa si collegano a una nuova funzione dell'esempio in filosofia: l'esempio da esemplare di un concetto universale si tramuta nell'esempio della micrologia, nel caso individuato al quale l'intera riflessione si riduce per impedire a se stessa di esercitare il dominio del concetto sulla cosa.
All'interno del modello sembrerebbe dunque rappresentata la duplicità che il paradosso della filosofia rappresenta cercando di articolarsi in opposizione alla tendenza del concetto al sistema: nel modello trova posto il momento mimetico in quanto esso si attiene unicamente alla indagine del particolare, ma che al contempo nella consapevolezza di essere unicamente un modello il pensiero non scambia più il proprio concetto per la cosa, ma apre la cosa per mezzo della paradossalità che esprime costantemente la propria differenza da esso, realizzando quindi la cosiddetta “estraneità bella”.
I modelli nella loro fragile provvisorietà potrebbero essere concepiti come una precisazione del funzionamento della costellazione, proposto da Adorno come paradigma alternativo della concettualità: ogni modello potrebbe essere uno dei numeri attraverso cui si tenta di formulare la combinazione che apre la cassaforte

ermeticamente chiusa della conoscenza concettuale della cosa.[161]

[161] "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 scatoli 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." T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 146.

4
LA FILOSOFIA NUOVA DI WITTGENSTEIN

4.1 Le *Ricerche filosofiche*, una filosofia innovativa

Nonostante Wittgenstein abbia ritenuto giusto non pubblicare nessun testo di carattere organico oltre al suo giovanile *Tractatus logico-philosophicus*, egli aveva tentato a lungo di raccogliere le nuove riflessioni che si erano evolute nel corso degli anni oltre quello stadio. Il testo che più si avvicina a una versione ultimata di tali tentativi è quel libro che venne pubblicato postumo sotto il titolo di *Ricerche filosofiche*. In esso sono raccolti quei pensieri che nei vent'anni anni seguiti alla pubblicazione del *Tractatus*, per mezzo di elaborazioni e affinamenti continui, avevano raggiunto lo stato di maggiore sviluppo; le osservazioni raccolte nelle *Ricerche* erano infatti state scritte tra il 1941 e il 1947 e, oltre a essere esse stesse il condensato delle riflessioni di un così lungo periodo di elaborazione, si rivelano, alla lettura dei manoscritti e delle opere precedenti oggi pubblicate, essere anche l'approdo delle ricerche che erano state svolte nel decennio precedente. Prendere in considerazione da vicino questo testo dunque equivale a confrontarsi con la versione più matura che abbia raggiunto la riflessione di Wittgenstein, vale a dire con la forma più innovativa che essa ha raggiunto rispetto al *Tractatus* e soprattutto rispetto al panorama filosofico in generale.
Riguardo allo stile espositivo del *Tractatus*, quello delle *Ricerche* è senza dubbio meno ermetico, ma una superficiale semplicità espressiva nasconde una complessità che disorienta il lettore. Questa caratteristica non è tuttavia affatto qualcosa di secondario rispetto al contenuto delle riflessioni raccolte in questo testo, in quanto già in tale preliminare difficoltà si accosta il carattere di fondamentale novità che il pensiero maturo di Wittgenstein rappresenta all'interno della storia della filosofia. La peculiare

confusione che il lettore incontra di fronte alle *Ricerche filosofiche* consiste nel fatto che, man mano che si procede attraverso il susseguirsi delle osservazioni, si sviluppa sempre più l'impressione che manchi un ordine, che non ci sia alcun senso, che l'insieme di tali osservazioni sia destinato a veicolare: in esse vengono a più riprese avvicinati gli stessi temi, ai quali sono inframmezzate proposizioni che sembrano non avere alcun ragionevole legame con il tema che le circonda, con l'effetto di dare occasione a ulteriori confusioni. La sensazione di disorientamento che emana dal testo non è un qualcosa di cui Wittgenstein non fosse cosciente, dal momento che egli vi si riferisce apertamente già all'interno della Prefazione.

> Essenziale mi sembrava, in ogni caso, che i pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua.
> Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in *una* direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. — E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. — Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande.
> Gli stessi (o quasi gli stessi) punti furono avvicinati, pur sempre di nuovo, da direzioni differenti, e sempre nuove immagini furono schizzate. Un gran numero di esse erano state abbozzate in malo modo, o non riuscivano a cogliere le caratteristiche del soggetto, contrassegnate com'erano da tutte le manchevolezze che rivelano il cattivo disegnatore. E quando le scartai ne rimasero un certo numero, riuscite a metà, che dovettero essere riordinate e spesso tagliate, in modo da poter dare all'osservatore un'immagine del paesaggio. – Così questo libro è davvero soltanto un album.[162]

Il carattere volutamente illustrativo di questo passo permette di avanzare ipotesi interpretative decisive alla comprensione del contenuto del testo; esso condensa in sé, infatti, molti elementi che possono solo essere intuiti durante la lettura delle riflessioni contenute nel corpo del testo. Wittgenstein esprime come inizialmente fosse stato

[162] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 3.

disturbato dall'impossibilità di imporre un chiaro ordine concettuale alle sue riflessioni, un ordine che rispecchiasse i rapporti di dipendenza dei concetti discussi dalle osservazioni, i quali avrebbero dovuto fare capo a una sola idea forte di modo da risultare fondati. La constatazione dell'impossibilità di stabilire un simile ordine potrebbe venire spiegata ponendo in primo piano l'ammissione da parte di Wittgenstein di non essere un pensatore abbastanza acuto, tuttavia ne deriverebbe una lettura estremamente frettolosa e superficiale: la limitatezza che Wittgenstein rileva nei propri confronti non si riferisce alla struttura del testo, ma alla trattazione dei singoli temi, i quali secondo la sua opinione in alcuni casi avrebbero potuto essere tratti con maggiore sottigliezza. La ragione dell'assenza all'interno delle *Ricerche* di un ordine uniformante dipende, infatti, dall'oggetto della riflessione invece che dal pensatore: Wittgenstein afferma che il tentativo di imporre alle osservazioni un ordine generale, unico e definitivo, non fosse realizzabile senza insieme deformarle in modo essenziale, con il risultato di renderle inadeguate rispetto al loro scopo, quello cioè di offrire una comprensione del tema di cui esse si occupano. La riflessione giunge all'oggetto che si propone di avvicinare solo se abbandona la pretesa di offrire un quadro concettuale unico per i fenomeni che mira a intuire. È dunque la volontà di non perdere la pertinenza delle osservazioni filosofiche ciò che determina la rinuncia all'imposizione di un ordine uniformante all'insieme di esse: si potrebbe dire che in Wittgenstein sia proprio l'oggetto di riflessione a determinare quale forma la riflessione debba assumere – o meglio, quale forma essa non debba assumere.

Sembra corretto interpretare questo testo in relazione all'assunzione del fatto che l'imposizione di un concetto unico, dal quale debbano dipendere i concetti presenti singolarmente nelle osservazioni, impedisca di poter avanzare un'adeguata concezione dell'oggetto della riflessione. Questa assunzione può forse apparire secondaria, ma essa non lo è affatto perché, pur nella modestia con cui viene presentata dall'autore, finisce per mettere totalmente in discussione il procedere proprio della filosofia tradizionale: l'unica forma non equivocante che la riflessione filosofica può assumere è una forma senza gerarchie concettuali, nella quale le osservazioni servano a sostenere delle tesi basate su determinati principi. Piuttosto la filosofia deve prendere coscienza del fatto che sia la natura stessa delle cose su cui si riflette a richiedere che non venga istituito un

principio concettuale uniformante; accettata tale impossibilità, una tra le forme che la riflessione può quindi assumere è quella delle *Ricerche*, una riflessione cioè che presenta la forma di una raccolta eterogenea di tentativi, tra loro irriducibili, di rappresentazione degli oggetti che si mira a comprendere. In questo passo va inoltre evidenziato l'uso dell'analogia con l'immagine di cui è ricordata la natura di schizzo, di abbozzo: le osservazioni che propone Wittgenstein non portano con sé la pretesa di essere la rappresentazione vera e incontrovertibile della realtà, al contrario di queste riflessioni viene invece sottolineato il carattere di approssimazione; ne deriva una concezione della rappresentazione filosofica destinata a restare sempre un'approssimazione, in quanto il suo rispecchiamento della realtà resta in qualche misura irrimediabilmente parziale.

Già da questo passo iniziale ci si accorge quindi come, del testo che seguirà, non si possa propriamente dare una sintesi che ne indichi i concetti fondamentali. Di conseguenza il ritratto che viene qui offerto cerca di dare luce ai diversi aspetti che fanno di esso un'opera radicalmente innovativa dal punto di vista filosofico, aspetti che sono tra di loro inscindibili: non esiste affatto in essa una gerarchia di concetti, un ordine del quale si possa offrire un compendio, nel senso che il procedere filosofico dal quale nasce quest'opera non tratta i fenomeni come corrispondenti a schemi universali, ma è invece dai fenomeni che esso si lascia dettare quei concetti nei quali si articola; da ciò deriva il fatto che i concetti che formano la riflessione e i fenomeni di cui essa si occupa siano strettamente intrecciati e da ciò segue anche il fatto che non si trovi in questo procedere una riflessione metodologica generale e a sé stante, ma che il metodo che tale procedimento si propone di seguire sia sovente discusso solo in relazione ai singoli contesti di riflessione. Le osservazioni che compongono questo testo verranno quindi qui prese in analisi sotto diverse prospettive, con l'obiettivo di rendere perspicuo il modo in cui i diversi livelli del discorso filosofico sono tra loro necessariamente intrecciati, senza che essi tuttavia dipendano da un qualche ordine concettuale posto su un livello diverso da quello contestuale.

Sebbene le osservazioni filosofiche che compongono il corpo delle *Ricerche* conservino il loro significato solamente all'interno del contesto di discussione in cui sono situate, tanto dal rendere quasi impossibile l'estrapolazione di tesi a livello astratto, ciò non

significa che l'approccio di quest'opera sia di tipo empirico. Infatti, le indagini che formano le riflessioni di Wittgenstein non si occupano di fenomeni che hanno luogo nella sfera dei fatti, ma l'oggetto che le scorribande percorrono in tutte le direzioni è rappresentato dalla dimensione del linguaggio. L'interesse specifico delle analisi di Wittgenstein è il modo nel quale il linguaggio è e può essere pensato. Questo implica che la maggior parte delle osservazioni contenute nelle *Ricerche* siano i modi in cui concretamente il linguaggio tende a essere concepito, ossia queste osservazioni si rivolgono alle situazioni in cui il linguaggio non è più un mezzo di comunicazione usato per raggiungere altri scopi; piuttosto, le *Ricerche* cercano di far emergere le occasioni dove il linguaggio diviene oggetto di discussione e concettualizzazione - e questo genere di situazioni corrispondono, nella maggior parte dei casi, ai discorsi sul linguaggio svolti dal dibattito filosofico. Di conseguenza gran parte degli "schizzi paesaggistici" non sono affatto *rappresentazioni* del linguaggio, ma prendono la forma di una discussione, spesso critica, *delle rappresentazioni* del linguaggio.
Il senso nel quale dunque si può comprendere la dichiarazione di Wittgenstein di non avere interessi di tipo empirico nell'elaborazione della sua indagine sul linguaggio corrisponde al suo rappresentare in ampia parte l'aspetto di una critica della filosofia. Va ribadito il fatto che non si tratti però di una critica generalizzata della filosofia, simile a quella che può leggersi nelle opere dei pensatori critici della cultura, perché qui la riflessione non è legata a una concezione unitaria di quello che la filosofia dovrebbe o non dovrebbe essere, ma si ha invece a che fare con una critica che si presenta sempre come circoscritta: viene di volta in volta preso in esame un atteggiamento concettuale verso il linguaggio, viene osservato e viene osservata la peculiare immagine attraverso cui il linguaggio in esso viene concepito. Il modo in cui quelle immagini che guidano le concezioni del linguaggio vengono analizzate è costituito da una focalizzazione sull'aspetto del linguaggio dal quale, a livello concreto, tale immagine deriva la sua presa. Questa approccio critico è a sua volta composito in quanto esso non procede da un'unica e definitiva direzione, ma il rapporto tra l'idea presa in esame e la realtà del linguaggio è avvicinato più volte, secondo diverse prospettive di osservazione. Si comprende in questo modo come, nonostante le osservazioni di Wittgenstein siano valide solo all'interno del loro determinato contesto, esse non possono essere ritenute

affatto considerazioni di tipo empirico. Nel seguente passo Wittgenstein afferma esplicitamente tale divergenza tra il proprio approccio e uno di tipo empirico, mettendo in luce la peculiarità del proprio modo di fare filosofia.

> E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla d'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.[163]

L'attenzione di Wittgenstein alle concettualizzazioni del linguaggio dipende dall'idea che il fenomeno di scollamento nel linguaggio tra teoria e realtà sia prodotto dai modi in cui il linguaggio stesso si presenta, come permette di essere concepito, come spinge per essere compreso; l'obiettivo principale delle osservazioni wittgensteiniane risiede nel mettere in luce la misura nella quale le concezioni del linguaggio attecchiscono al corpo vivente del linguaggio, in rapporto a dove, al contrario, tale concordanza è unicamente presupposta. La tendenza del linguaggio a lasciarsi fraintendere induce continuamente le riflessioni che si concentrano sul linguaggio a costruirsi, di esso, delle immagini del tutto travisanti. La volontà di indagare l'insieme di questi fenomeni e di prodigarsi nel prevenirli è il motore della filosofia di Wittgenstein. Questo è il senso nel quale egli afferma l'estraneità sua linea di riflessione rispetto alla volontà di costruire delle teorie, e tale è, infatti, la prima basilare caratteristica che la sua riflessione presenta. L'interesse non è di costruire una teoria che possa avanzare ipotesi sulla natura del linguaggio e che ne provi la verità, perché quando tentiamo di fare questo veniamo tratti in inganno a causa di una condizione fondamentale, cioè quella secondo cui quello stesso linguaggio che vogliamo rappresentare in modo incontrovertibile è anche sempre il mezzo con cui elaboriamo la nostra teoria. L'effetto di tale condizione è che filosofando siamo indotti in continue confusioni. Questa situazione preliminare rispetto a ogni teoria è la ragione

[163] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 66, § 109.

che induce Wittgenstein a elaborare un diverso progetto della filosofia: nella sua indagine la filosofia non mira più a costruire una teoria che possa esprimere la verità (del linguaggio), ma essa si limita a descrivere e quindi necessariamente a porre in discussione le concettualizzazioni esistenti. Può sembrare che la sua indagine filosofica si ponga su un piano diverso rispetto altre e da tale distanza si limiti a giudicarle, ma in realtà essa costituisce solo una strategia alternativa per raggiungere lo stesso scopo, cioè la comprensione del nostro linguaggio e del nostro pensiero in rapporto a esso. La necessità di un'alternativa ha origine dal riconoscimento della tendenza del linguaggio a trarre in inganno il pensiero: questa tendenza produce l'effetto di invalidare le indagini che vi si approcciano in modo diretto, dal momento che esse si lasciano dirigere inconsapevolmente dall'influsso degli usi linguistici e dunque vengono meno alla loro intenzione di offrire un'immagine reale del linguaggio. Wittgenstein si impegna a dare alla filosofia una possibilità che permetta di formulare le proprie riflessioni al riparo da questo influsso. *Conditio sine qua non* affinché la riflessione filosofica smetta di essere manovrata dal suo linguaggio è che essa impari a conoscere e riconoscere tale dinamica: oggetto di riflessione diviene quindi il modo in cui il linguaggio inganna il pensiero. L'indagine di Wittgenstein sposta l'attenzione proprio verso quelle confusioni in cui il linguaggio sospinge per sua naturale tendenza la filosofia e, per realizzare quest'obiettivo, la filosofia stessa deve quindi assumere un approccio che non possa essere vittima dello stesso influsso: soltanto una filosofia che non costruisce tesi esplicative, ma che si limita a osservare e descrivere, è salva, poiché non costruendo nulla inevitabilmente non può neppure creare qualcosa di sbagliato.
A causa di questa necessaria scelta strategica, l'indagine che si focalizza sulle situazioni in cui il linguaggio induce ai fraintendimenti non può affatto assumere un principio generale comune, dal momento che fare questo equivarrebbe a condurre l'osservazione sulla base di una tesi generale, la quale a sua volta potrebbe presentare la medesima problematicità delle concezioni che essa assume a oggetto di indagine. Dunque, se il primo aspetto saliente che l'indagine rivolta alle confusioni filosofiche risiede dell'abbandono della volontà di dare un ordine ai propri concetti, la seconda fondamentale caratteristica che essa presenta è quella di una forma che rimane sempre contestuale: diverse idee sul linguaggio vengono osservate da vicino così da chiarire

come sia il modo in cui esse fraintendono il linguaggio ciò che determina quali divengano gli elementi concettuali della riflessione che ha a contenuto la loro osservazione.
Ultima caratteristica fondamentale che le indagini wittgensteiniane mostrano corrisponde all'assunzione da parte della riflessione di una forma critica. L'osservazione e la descrizione delle varie idee filosofiche mira, infatti, a mettere in luce in che misura esse rappresentino delle confusioni; di conseguenza ciò che per la riflessione di Wittgenstein si rivela centrale è l'esprimere in quali direzioni il linguaggio venga e possa venire frainteso, in quale misura tali immagini siano scorrette. La caratteristica della contestualità influisce fortemente sull'aspetto che la critica assume nella riflessione di Wittgenstein, in quanto quello che vale come criterio di scorrettezza è di volta in volta determinato dal modo in cui la concezione del linguaggio che è osservata da vicino manifesta le sue incoerenze rispetto a ciò che essa pretende di rappresentare in modo incontrovertibile.
Si potrebbe dire che il risultato della raccolta all'interno delle *Ricerche* di quelle che sono le confusioni che in filosofia nascono dal fraintendere il nostro linguaggio (confusioni in primo luogo circa il linguaggio stesso) sia simile a una collezione eterogenea attraversata da tratti di corrispondenza tra i singoli casi indagati. Infatti, dall'osservazione di questa varietà di difetti che si ripropongono in modo disconnesso possono essere formati dei raggruppamenti che permettono di comprendere quali siano alcuni degli atteggiamenti che disconoscono la natura del nostro linguaggio; è in rapporto alla comprensione di ciò che è sbagliato pensare sul linguaggio che nasce l'idea di quale potrebbe essere una riflessione che non incorre negli stessi errori, si vorrebbe, dire come il negativo di una fotografia. Tale riflessione è quella che formula concezioni che sono valide solo fino a che si mantiene il legame critico con i contesti da cui esse sorgono. La presente analisi dunque muoverà dalla comprensione di ciò che Wittgenstein intende quando parla di confusioni filosofiche, per arrivare in seguito a presentare le idee positive sul linguaggio che nascono in rapporto a tali contesti di discussione.
Secondo Wittgenstein gran parte dei discorsi della filosofia manca di autoconsapevolezza: questi discorsi pretendono di offrire con le loro argomentazioni la

rappresentazione vera della realtà e di costituire la confutazione risolutiva di ogni discorso che sostiene qualcosa di diverso, tuttavia essi non si accorgono di come le proprie tesi stiano in un particolare rapporto con le forme linguistiche dalle quali sono formate, che equivale a un rapporto di ipostatizzazione.

> *Questo* infatti è l'aspetto delle dispute tra idealisti, solipsisti e realisti. Gli uni attaccano la forma di espressione normale come se attaccassero un'asserzione; gli altri la difendono, come se constatassero fatti che ogni essere ragionevole riconosce.[164]

Il meccanismo secondo cui la riflessione ipostatizza il linguaggio è caratterizzato secondo Wittgenstein dalla presenza di un'immagine che ci viene suggerita dai nostri usi linguistici. L'attrazione che questa immagine esercita sulla nostra riflessione è così potente da catalizzare il modo in cui quest'ultima si sviluppa.

> In primo luogo il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di quest'immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica; allude già a un impiego determinato. Così si beffa di noi.[165]

Questo passo permette di comprendere come funzioni il meccanismo di ipostatizzazione. La presenza nel nostro linguaggio della tendenza verso un'immagine non è di per se stesso un problema e il pericolo che essa costituisce non è ancora esplicitato dall'attrazione che essa esercita su chi pensa, spingendolo a inserirla nella sua riflessione. Essa diviene pericolosa quando si accetta l'immagine senza riserve, fidandosi del magnetismo che essa esercita indiscriminatamente: ci si dimentica che essa è solo un'immagine e la si accoglie come forma entro la quale si ottiene la rappresentazione vera e oggettiva dell'oggetto su cui si sta riflettendo.
Wittgenstein in diversi punti parla di queste immagini suggerite dal linguaggio come di *modelli*, vale a dire come modelli per la riflessione. Il fatto che le nostre tesi si riferiscano o che esse prendano spunto da un'immagine sembra essere secondo

[164] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 161, § 402.
[165] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 244.

Wittgenstein qualcosa non solo di spontaneo, ma anche di comune e di fertile nello sviluppo delle riflessioni: lo scopo della riflessioni è infatti quella di articolare la rappresentazione vera dei fenomeni di cui ci si occupa e l'introduzione di un modello di tipo concettuale per poterli descrivere è molto spesso un ottimo modo per raggiungere tale meta. Un modo in cui possono essere individuate immagini rappresentative comprende anche l'adesione della riflessione a immagini che le sono suggerite dai modi in l'oggetto di cui essa si occupa trova espressione all'interno del linguaggio; l'immagine dell'oggetto racchiusa negli usi linguistici si offre spontaneamente e pare una reazione altrettanto naturale farla nostra. Tuttavia la disinvoltura con cui l'immagine è accolta è una traccia della sua fondamentale insidiosità.

> In innumerevoli casi ci sforziamo di trovare un'immagine, e, una volta che l'abbiamo trovata, la sua applicazione viene, per così dire, da sé; in questo caso, invece, abbiamo già un'immagine che incombe su di noi ad ogni piè sospinto – ma non ci aiuta a uscire dalle difficoltà, che incominciano solo a questo punto.[166]

Le difficoltà che l'immagine suggerita dal linguaggio porta con sé sono contenute nella sua inaggirabile attrazione: essa ci si impone così potentemente da portarci a dimenticare la distinzione l'immagine e ciò di cui essa è immagine.
Wittgenstein usa anche il termine "ideale" per riferirsi alle immagini create partendo dalle immagini suggerite dal linguaggio, che finiscono per esercitare un'attrazione a cui il nostro pensiero non resiste. Questo termine esprime chiaramente come l'immagine riesca ad apparirci come poggiata su un piano superiore rispetto a quello su cui poggia ciò che essa rappresenta e come divenga così quasi inaggirabile il fascino che l'immagine contenuta nell'uso linguistico emana nei confronti della riflessione.

> L'ideale, nel nostro pensiero, sta saldo e inamovibile. Non puoi uscirne. Devi sempre tornare indietro. Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare. – Di dove proviene ciò? L'idea è come un paio di occhiali posati sul anso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso di essi. Non ci viene mai in mente di toglierli.
>
> Si predica della cosa ciò che è insito nel modo di rappresentarla. Scambiamo la possibilità

[166] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 167, § 425.

del confronto, che ci ha colpiti, per la percezione di uno stato di cose estremamente generale.[167]

I toni vividi con i quali Wittgenstein rappresenta in che modo il modello arrivi a sembrare più concreto della cosa a cui è riferito permettono di comprendere la vasta diffusione delle confusioni all'interno della filosofia che egli riscontra. Va ricordato come il fatto che la filosofia non sia un'indagine di tipo empirico la renda particolarmente propensa a cadere nell'orbita di questo meccanismo fuorviante: le tesi e le teorie della filosofia non si occupano di dati di tipo empirico e dunque basano la propria formulazione e la propria fondazione non sul piano dei dati ma unicamente sul piano dell'universalità e dell'astrazione, la persuasività delle tesi filosofiche dipende cioè unicamente dalla razionalità e dal rigore con cui esse sono costruite; di conseguenza, per raggiungere il loro obiettivo, quello di essere massimamente rappresentative, esse necessitano di un'idea forte e ben articolata. Proprio questo è quello che sembra offrirsi spontaneamente con le immagini che vengono suggerite dal linguaggio, ma esse non sono prive di insidie in quanto vi è una problematicità di fondo costituita dal fatto che esse emergano da quello che è sempre il mezzo attraverso cui la rappresentazione è formulata e che in base a tale origine esse assumano per noi quella che è solo un'apparenza di concretezza e oggettività: quando riflettiamo su qualcosa scrutiamo dentro di noi alla ricerca di quale possa essere il suo significato, la sua vera natura e in questi momenti può succedere che emerga un'immagine la quale offre una rappresentazione di quello su cui stiamo riflettendo; il fatto che essa ci venga incontro dalle nostre parole in questo momento passa in secondo piano grazie al suo apparirci estremamente rappresentativa, ma una simile qualità è posseduta dall'immagine unicamente perché essa altro non è che una rappresentazione figurata della nostra grammatica[168]. L'atmosfera che emana dalle immagini offerte dal linguaggio ci induce in questo modo il più delle volte a disconoscere la loro natura d'immagini: ci si dimentica che si sta guardando la realtà attraverso un'immagine e la si scambia per la realtà stessa,

[167] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 64, § 103-104.

[168] "Quando, filosofando, guardiamo dentro di noi, spesso arriviamo a vedere proprio un'immagine del genere. Si tratta letteralmente di una rappresentazione figurata della nostra grammatica. Non fatti; ma, per così dire, locuzioni illustrate." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 133, § 295.

credendo di aver afferrato la natura oggettiva della cosa, si scambiano insomma le illustrazioni che emergono dalla nostra grammatica per i fatti stessi. Tale mancato riconoscimento della natura dell'immagine si traduce quindi nel fatto che la riflessione anziché chiedersi in che misura il modello riesca davvero a essere rappresentativo si limiti a ripercorrere soltanto i confini dell'immagine, persuasa di stare così conoscendo la realtà. La gravità della mancata identificazione del modello in quanto tale conduce in breve al naufragio del percorso conoscitivo.
Le osservazioni di Wittgenstein dunque mirano a individuare la presenza d'immagini quando i discorsi della filosofia si fanno come refrattari al loro corretto riconoscimento. Una volta che tale presenza viene rintracciata, l'indagine wittgensteiniana interviene affinché sia raggiunta, all'interno del contesto filosofico nel quale un'immagine si è radicata, una coscienza critica nei suoi confronti.

> Non poter fare a meno – mentre siamo immersi in meditazioni filosofiche – di dire una determinata cosa; di sentire un'irresistibile inclinazione a dirla, non significa essere costretti a fare una certa *supposizione*, o percepire immediatamente un fatto, o averne coscienza.[169]

L'operazione di critica è in realtà estremamente elementare: l'indagine si concentra su una certa immagine concettuale avanza critica quello che equivale al passaggio alla sua ipostatizzazione, nei confronti di una certa rappresentazione è cioè da Wittgenstein posta la domanda "cosa ti fa supporre di essere di fronte a un fatto anziché soltanto di fronte al suo modello concettuale?". L'unica risposta che la rappresentazione dominata da un determinato modello può in questo caso offrire è che si sia inclini a farlo. In questo momento compare la possibilità del riconoscimento del fraintendimento da cui si è dominati, giacché un'inclinazione non è sufficiente, quando si dovrebbe invece essere in grado, in rapporto a quella che pretende di essere la comprensione razionale di una realtà, di fornire una giustificazione sulla base di argomenti razionalmente validi.
A questo punto, una volta aperta la via al dubbio e al senso critico nei confronti dell'immagine, può cominciare l'azione terapeutica.

> Ma allora che genere di errore era il mio? L'errore che si potrebbe esprimere con le parole:

[169] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 134, § 299.

> avrei creduto che quell'immagine mi costringesse a un determinato impiego? Ma come potevo crederlo? Che cosa *ho* creduto qui? C'è dunque un'immagine, o qualcosa di simile a un'immagine, che ci costringe a un'applicazione determinata, e il mio errore era dunque una confusione? – Potremmo anche essere disposti a esprimerci così: ci troviamo, tutt'al più, in uno stato di costrizione psicologica, ma non di costrizione logica. E qui sembra proprio che conosciamo due tipi di casi. […] Il nostro "credere che l'immagine ci costringa a una determinata applicazione" consisteva nel fatto che ci veniva in mente solo un caso, e nessun altro. «C'è anche un'altra soluzione» significa: c'è anche qualcos'altro che sono pronto a chiamare «soluzione»; a cui sono pronto ad applicare questa e quest'altra immagine, questa o quest'altra analogia, ecc.
> E l'essenziale è vedere che, quando udiamo una parola, alla nostra mente può presentarsi la stessa cosa, e tuttavia la sua applicazione può essere diversa. Allora si ha lo *stesso* significato entrambe le volte? Credo che diremo di no.[170]

Questa citazione permette di ripercorrere i passaggi che segnano l'avanzare del procedimento filosofico di Wittgenstein: in primo luogo, si introduce alla consapevolezza della presenza di un'immagine che polarizza la riflessione; in secondo luogo si riconosce che la ragione per la quale si fosse assunta la validità di tale immagine non fosse una necessità logica (la sua correttezza), ma che tale ragione si riduca alla sua mera attrattiva di tipo psicologico; infine la riflessione filosofica viene spinta a uscire dal vicolo cieco del fraintendimento grazie all'aprirsi a diversi immagini-modello per quello stesso oggetto di riflessione.
La necessità di un intervento terapeutico non è semplicemente decisa dall'esterno, ma essa è necessitata dal rapporto che l'immagine che si è imposta insedia con la realtà della quale pretende di essere la rappresentazione. La definizione dell'immagine-modello con il termine "ideale" esprime la dinamica di questo rapporto: l'immagine è articolata interamente a livello dell'astrazione e ciò le permette di possedere un determinato aspetto e determinate caratteristiche, tra cui ad esempio quelle di semplicità e completezza[171], caratteristiche che però non trovano completamente riscontro nell'oggetto di cui esse sono rappresentazione; l'oggetto si sottrae ad essere rappresentato e acquista l'aspetto dell'imperfezione di fronte al modello che la

[170] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 76, § 140.
[171] Entrambi questi due ideali filosofici vengono messi in dubbio da Wittgenstein all'interno delle *Ricerche*. Questa discussione è tratta più in seguito all'interno della presente analisi.

riflessione ha elaborato per lui[172]. Il conflitto che proviene dal distacco dell'immagine dalla realtà che dovrebbe rappresentare spinge la riflessione a supporre che l'imperfezione percepita derivi dalla mancata penetrazione nella conoscenza dell'oggetto, dall'idea di trovarsi di fronte a una superficie ingannevole, ma che esista un livello profondo, nascosto, che possiede invece quella perfezione che si vede nell'ideale.

> Una similitudine, che sia accolta nelle forme della nostra lingua, produce una falsa apparenza; che ci inquieta: «Ma non è *così*!» diciamo. «Ma deve pur *essere così*!»
>
> «Eppure è *così*! —— »ripeto continuamente a me stesso. Ho la sensazione che dovrei cogliere l'essenza della cosa, solo che potessi fissare il mio sguardo *in tutta la sua acutezza* su quel fatto, solo che potessi metterlo a fuoco.[173]

La riflessione si convince così di dover superare l'aspetto superficiale per penetrare fino all'essenza dell'oggetto che vuole conoscere. Questo è il passaggio nel quale alla realtà è del tutto sostituita l'immagine che ci si impone dal linguaggio. Ciò che segue è un *regressus ad infinitum*: l'immagine ci si presenta in una forma talmente chiara da spingerci a tentare strenuamente di adeguare ad essa ciò che vediamo nell'oggetto, anziché fare il contrario, e per fare questo ci impegniamo nel trovare un'interpretazione

[172] La dinamica della prevaricazione dell'immagine sull'oggetto che essa dovrebbe rappresentare viene dettagliatamente ripercorsa dalle osservazioni che Wittgenstein formula su un tipico caso di essa in questo passo: "Usiamo la macchina, o l'immagine di una macchina, come simbolo di un determinato modo di funzionare. Per esempio, comunichiamo quest'immagine a un amico e presupponiamo che egli ne deduca i fenomeni del movimento delle varie parti. […] Ma non parliamo così quando si tratta di predire l'effettivo comportamento di una macchina. In questo caso non dimentichiamo, generalmente, la possibilità che le parti si deformino, ecc. —— Invece parliamo proprio così quando ci meravigliamo del modo in cui possiamo usare la macchina come simbolo di un modo di movimento, – perché certamente la macchina può muoversi anche in modo del tutto *diverso*. Potremmo dire che la macchina, o la sua immagine, sta all'inizio di una serie di immagini che abbiamo imparato a derivare da questa. Se però riflettiamo che la macchina si sarebbe potuta muovere anche diversamente, può sembrare che il suo modo di funzionare debba essere contenuto nella macchina-simbolo in modo assai più determinato che non nella macchina reale. Non basta che i movimenti siano predeterminati in base all'esperienza; per parlar propriamente essi devono – in un senso misterioso – essere già *presenti*. E questo è ben vero: il movimento della macchina come simbolo è predeterminato in modo diverso da quello della macchina effettivamente data. Quando pensiamo che la macchina abbia in sé, in qualche modo misterioso, i suoi possibili movimenti? – Bene, quando filosofiamo. E che cosa ci induce a pensare così? Il modo e la maniera in cui parliamo delle macchine. […] Badiamo al nostro modo di esprimerci riguardo a queste cose, e tuttavia non lo comprendiamo, anzi lo fraintendiamo. Quando filosofiamo siamo come selvaggi, come uomini primitivi che ascoltano il modo d'esprimersi di uomini civilizzati, lo fraintendono e traggono le più strane conseguenze dalla loro erronea interpretazione." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 104-105, § 93-94.

[173] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 67, § 112-113.

per ogni aspetto di imperfezione che l'oggetto manifesta nel confronto con il modello, cercando di far quadrare ogni dettaglio discordante, concependo meccanismi occulti che stanno in accordo con il modello e danno luogo a quei fenomeni superficiali discordanti che vediamo; la riflessione è cioè spinta ad elaborare un'interpretazione dopo l'altra, per tranquillizzarci sulla verità di quella che non ci appare ormai più come un'immagine[174].
L'intervento che l'indagine di Wittgenstein compie in queste situazioni assai diffuse in filosofia è tanto sostanziale quanto semplice: la riflessione viene riportata dal piano del tutto astratto nel quale si è involontariamente trincerata a quello concreto sul quale poggia l'oggetto che essa mira a comprendere. Dal momento che la situazione nella quale la confusione filosofica effettivamente consiste è che l'ideale impedisce di riconoscere la sua provenienza dal linguaggio (l'applicazione concreta che esso possiede nel linguaggio prima di assurgere a ideale), la terapia consiste nel riportare la riflessione al riconoscimento di tale posizione originaria dell'immagine.
Il passo seguente offre un esempio dell'operare di tale terapia nei confronti delle tesi filosofiche: un'immagine si è imposta ed essa induce a formulare delle interpretazioni dell'oggetto che si discostano evidentemente dal modo nel quale esso viene ordinariamente esperito; l'analisi di Wittgenstein fa un passo indietro e mette in discussione l'attrattiva del modello ricordando a chi lo assume in questi termini quale sia il valore originario interno al linguaggio ordinario dell'immagine che egli sta utilizzando.

> «Tutti questi sordomuti hanno imparato soltanto un linguaggio fatto di gesti; però ciascuno, nel suo intimo, parla con se stesso un linguaggio fatto di suoni». – Non capisci questo? – Come faccio a sapere se lo capisco?! – Che cosa posso farmene di questa comunicazione (ammesso che lo sia)? Qui tutta quanta l'idea del capire acquista un puzzo sospetto. Non so se debbo dire che lo capisco, o che non lo capisco. Risponderei così: «È una proposizione della lingua italiana; *apparentemente* del tutto in ordine, – finché non si pretenda di operare con essa; è una proposizione che sta, con altre proposizioni, in una connessione che ci rende difficile il dire che non si sa, propriamente, che cosa ci comunichi. Chiunque non sia diventato insensibile a forza di filosofare si accorge che qui c'è qualcosa che non va».

[174] "Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro alla prima. " L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 108, § 201.

> «Ma certamente quest'ipotesi ha un senso giusto!» – Sì, in circostanze ordinarie queste parole e queste immagini hanno un'applicazione che ci è familiare. – Se però assumiamo un caso in cui questa applicazione viene a mancare, diventiamo coscienti, per così dire per la prima volta, della nudità delle parole e dell'immagine.[175]

L'inganno che il linguaggio esercita sul pensiero consiste appunto nell'indurre a pensare che delle espressioni che sono significanti in un certo modo nel loro uso quotidiano, in quel contesto che ci è già familiare, possano assumere un significato universale nel loro uso di ideali, cioè quando essi vi si assegna un valore a livello filosofo. L'operazione di Wittgenstein viene esplicitamente affermata dal commento che segue all'osservazione di questo caso di confusione filosofica: egli ci spinge a fare un passo indietro rispetto alle pretese che avanziamo sulla validità della nostra immagine e a osservare quell'espressione che siamo tentati di assumere come modello; una volta concentrata la nostra attenzione, libera dalla volontà di rappresentare, all'impiego concreto a cui appartiene l'espressione che noi assumiamo come paradigmatica ci rendiamo conto di quanto l'uso filosofico dell'immagine sia distante dal suo significante uso ordinario, e arriviamo così a riconoscere come essa una volta estrapolata dalla sua applicazione rimanga soltanto una nuda immagine. Wittgenstein ci spinge cioè a comprendere come l'immagine spogliata della sua applicazione perda il suo determinato significato e non ne acquisisca affatto uno universale, come avremmo invece voluto.
Un aspetto di novità filosofica in Wittgenstein è rappresentato dal fatto alla dimostrazione l'infondatezza delle altrui tesi filosofiche non si accompagni alcuna volontà di metterle in scacco, di confutarle, così da dimostrare per opposizione la consistenza delle proprie idee. Al contrario, il fine della riflessione filosofica di Wittgenstein considera se stesso già interamente realizzato quando essa nell'intervento criticamente terapeutico nei confronti delle tesi filosofiche esistenti. Non serve elaborare alcuna supposizione in questa direzione interpretativa in quanto Wittgenstein per primo dichiara apertamente questo stato di cose.

[175] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 147, § 348-349.

> Qual è il tuo scopo in filosofia? – Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola.[176]

La metafora con cui egli indica la meta della sua riflessione può risultare al lettore d'oggi oscura a causa del disuso in cui sono passate le trappole per mosche a cui si riferisce: tali trappole consistevano di bottiglie di vetro all'interno delle quali la mosca veniva attirata una mosca, la quale poi non riusciva più a trovare l'unica apertura dalla quale avrebbe potuto uscire. La metafora identifica la trappola all'immagine che è suggerita dagli usi linguistici e la mosca al pensatore: la riflessione viene attirata verso certe immagini dalle quali non riesce più ad allontanarsi. Questa interpretazione del passo precedente viene supportata da un'affermazione di poco successiva.

> Una forma d'espressione inappropriata è un mezzo sicuro per restare incagliati in una confusione. Essa sbarra, per così dire, la via d'uscita.[177]

Wittgenstein identifica come scopo della sua intera filosofia il far ritrovare a quelle riflessioni che si sono sviluppate come confusioni a causa dell'adesione incondizionata ad una forma d'espressione inadeguata la direzione nella quale possono invece svilupparsi al riparo da tale pericolo.
Ciò significa che la filosofia wittgensteiniana decide dunque coscientemente di articolarsi in modo strettamente contestuale e di abbracciare una prospettiva alquanto particolare in confronto all'atteggiamento filosofico tradizionale: la riflessione non conduce, attraverso la confutazione delle teorie che si dimostrano essere filosoficamente insostenibili, a una rappresentazione esaustiva (del linguaggio), e questa rinuncia deriva dal fatto che non si ha qui più a che fare con il procedimento della confutazione, bensì con quello della riabilitazione. I
l modo in cui l'indagine di Wittgenstein accosta gli atteggiamenti filosofici controversi colloca quindi quello che è un atteggiamento filosofico fondamentale, l'atteggiamento della critica, unicamente all'interno dell'accezione terapeutica. L'atteggiamento che la filosofia di Wittgenstein mantiene con la filosofia in generale non può quindi essere letto come demolitore, e questo a causa dello scopo che egli esplicitamente rivendica

[176] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 137, § 309.
[177] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 144, § 339.

alla propria indagine. Egli nella sua produzione successiva al *Tractatus* continua a riferirsi alla filosofia tradizionale allo stesso modo in cui vi si riferisce già in quello scritto: vi fa riferimento con il termine "metafisica" ed questo genere di riflessioni sono quelle a cui egli indirizza la sua terapia. Molte delle confusione filosofiche che Wittgenstein intende riabilitare appartengono alla categoria della metafisica in quanto assai spesso sono questo tipo di riflessioni quelle che intendono rappresentare la realtà per mezzo di una determinata immagine. Il rapporto che la filosofia di questo autore introduce rispetto alla metafisica è quindi quello di un atteggiamento volto sì a criticarla, ma non a eliminarla.

> Quando i filosofi usano una parola – «sapere», «essere», «oggetto», «io», «proposizione», «nome» – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? – *Noi* riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano.[178]

Ciò che Wittgenstein intende come "impiego metafisico" di una parola corrisponde al meccanismo che si è lungamente qui descritto: la riflessione individua un'espressione, la quale ha un'applicazione concreta nel linguaggio, e la trasporta nella sfera dell'astrazione per farne quell'universale attraverso il quale la realtà dovrebbe finalmente rivelarsi accessibile alla comprensione razionale.
La manovra terapeutica wittgensteiniana consiste perciò nel ristabilire il legame spezzato dell'immagine divenuta astratto universale al contesto linguistico specifico nel quale essa aveva inizialmente manifestato il suo significato. Il riferimento dell'espressione al suo "impiego quotidiano" porta con sé due risultati che permettono di superare lo stato di confusione in cui si trova la riflessione: da un alto questa operazione equivale al porre un limite al campo di validità dell'immagine, perché si riconoscere come solo in determinati contesti essa mantenga un significato e dunque anche come la pretesa che essa valga incondizionatamente, come un universale, sia in realtà infondata; dall'altro lato, il ritornare all'impiego quotidiano dell'espressione permette anche di comprendere come essa possa essere utilizzata in modi diversi in contesti diversi, come dunque la pretesa di concepirla come un ideale sia unilaterale e come essa conduca a

[178] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 67, § 116.

una comprensione solo parziale sia della cosa rappresentata che in primo luogo dell'espressione stessa.

> Chiediti: In quale occasione, a quale scopo, diciamo ciò? Quali modi di agire accompagnano questa parola? (Pensa ai saluti!) In quali scene vengono usati; e a quale scopo?[179]

Il tratto fondamentale dell'intervento filosoficamente terapeutico è quindi svolto dal contesto: la difficoltà rispetto alle confusioni filosofiche è quella di ricordare da quale contesto si originino le immagini che ci si impongono come modelli a se stanti, e, una volta afferrato tale contesto, il riconoscimento della sua fondamentale particolarità apre alla comprensione del fatto che quello dell'immagine è solo uno dei possibili contesti nei quali l'espressione che è stata ipostatizzata è impiegata.
Il primo modo in cui la contestualità rappresenta una caratteristica fondamentale dell'analisi di Wittgenstein è stato finora ampiamente discusso: ciò che corrisponde all'innesco della situazione di confusione filosofica è il passaggio dal concepire una certa espressione come un'immagine, come un possibile modello per rappresentare ciò su cui ci si interroga, al dimenticare tale origine della propria immagine, elevandola a ideale. Quello che viene dimenticato è esattamente il suo contesto di provenienza.
La seconda accezione che la contestualità riceve nella prospettiva wittgensteiniana costituisce il perno fondamentale della filosofia espressa nelle *Ricerche*: la pluralità. Richiamare l'attenzione al contesto di applicazione dell'immagine, infatti, equivale a riconoscere come essa si tratti di *una* delle applicazioni possibili, come ciò ve ne siano altre e come esse non siano e non possano essere ricondotte a quel solo uso, a quella sola immagine. Questa accezione è terapeuticamente saliente perché ciò che permette al modello di imporsi è il suo apparire come l'unica immagine possibile dell'oggetto di cui la riflessione si occupa. La terapia ricorda come il modello sia un certo modo di applicare un'espressione: il richiamo all'applicazione linguistica mentre da un lato evidenzia come essa non possieda un significato come qualcosa di assoluto, bensì come qualcosa di legato anche alla volontà di significare qualcosa da parte di chi ne fa uso, dall'altro lato mette in rilievo come dell'espressione da cui deriva l'ideale si possa anche

[179] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 180, § 489.

sempre presentare un uso diverso[180]. La terapia che Wittgenstein mette in atto nei confronti delle confusioni filosofiche, l'indicazione della via d'uscita dalla trappola, consiste nell'aprire la prospettiva di chi riflette con la chiave della pluralità.

> Certo, vorrei che tu dicessi: «sì, è vero, è una cosa che si può anche pensare, che potrebbe anche succedere!» – Ma volevo rendere qualcuno consapevole del fatto che è in grado di immaginare una cosa simile? —— Volevo mettergli quest'immagine davanti agli occhi, e il suo *riconoscimento* di quest'immagine consiste nel fatto che ora è disposto a considerare un dato caso in modo diverso: a confrontarlo, cioè con *questa* serie d'immagini. Ho modificato il suo *modo di vedere*.[181]

Il fatto che l'obiettivo dell'indagine di Wittgenstein sia la modificazione di una prospettiva di riflessione riconferma che tale indagine a scopo terapeutico non possiede carattere empirico nonostante il suo approccio sia contestuale: ciò che viene analizzato non è un fenomeno, ma un concetto. D'altra parte questo tipo di approccio concettuale è originale in quanto l'analisi del concetto non consiste nell'indagare se esso sia universale, o coerente, ma nel prendere in considerazione l'applicazione della parola con cui il concetto è espresso: ogni concetto è ricollocato dall'intervento terapeutico all'interno del determinato contesto linguistico in cui esso viene impiegato[182].
Il termine che Wittgenstein stesso utilizza per riferirsi all'intervento terapeutico che apre la riflessione alla pluralità è quello di "rappresentazione perspicua"[183]. In questo concetto si intrecciano due idee: quella della modificazione della prospettiva di chi

[180] "«Ma non potrebbe esserci un simile campione "generale"? Per esempio, uno schema di foglia o un campione di verde *puro*?» – Certo! Ma che questo schema venga inteso come *schema* e non come la forma di una determinata foglia, e che una tavoletta verde puro venga intesa come campione di tutto ciò che è verde e non come campione del verde puro – ciò risiede a sua volta nel modo di applicazione di questo campione.
Naturalmente esiste un *vedere così* e un *vedere diversamente*; e ci sono anche casi in cui chi vede un campione *così* lo impiegherà, generalmente, in *questo* modo, e chi lo vede diversamente lo impiegherà in modo diverso."L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 50-51, § 73-74.

[181] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 79, § 143.

[182] Wittgenstein è cosciente di come la sua posizione possa tuttavia richiamare alla memoria del lettore le tesi del nominalismo, ma considera anche piuttosto evidente la distanza tra tali tesi e le proprie riflessioni: "Non analizziamo un fenomeno (per esempio, il pensare) ma un concetto (per esempio, quello del pensare), e dunque l'applicazione di una parola. Così può sembrare che ciò che stiamo facendo sia nominalismo. I nominalisti commettono l'errore di interpretare tutte le parole come *nomi*, e in questo modo non descrivono realmente il loro impiego, ma danno, per così dire, una cambiale in bianco per tale descrizione." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 155, § 383.

[183] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 69, § 122.

riflette e quella secondo cui è il linguaggio ciò che spinge a rimanere intrappolati all'interno di un'unica, determinata prospettiva di riflessione. La rappresentazione perspicua, concretamente, consiste nella nuova forma rappresentativa a cui la terapia conduce, cioè al modo nuovo in cui cominciamo a guardare alle cose su cui riflettiamo. L'intervento di Wittgenstein spinge l'interlocutore a riconoscere come possano esservi differenti modelli per rappresentare l'oggetto su cui egli sta concentrando la sua attenzione, diversamente da come fino a quel punto aveva voluto credere: l'interlocutore è introdotto a un nuovo modo di guardare alle cose e tale modalità prende il nome di rappresentazione perspicua in quanto egli accede a una perspicuità sulla pluralità dei possibili modelli e delle possibili applicazioni di un'espressione che fino a quel momento non possedeva, a causa della visione offuscata in cui era costretto da una certa immagine-ideale. Il legame fra la pluralità e il rapporto tra pensiero e linguaggio nella riflessione di Wittgenstein è quindi il seguente: l'immagine che rende inaccessibile una visione trasparente delle cose si impone sulla riflessione dal linguaggio (specificamente in relazione alle nostre forme grammaticali) e ciò che permette di evadere dalla costrizione dell'immagine che si è imposta è il riconoscimento della molteplicità intrinseca già perfino all'espressione da cui proviene l'immagine che è stata elevata a senso unico di rappresentazione[184].

È interessante porre ora brevemente l'attenzione su come vi siano diversi modi in cui l'indagine di Wittgenstein guida gli atteggiamenti concettuali intrappolati nel fraintendimento delle forme linguistiche verso una nuova e perspicua rappresentazione del loro oggetto di riflessione. In quanto l'indagine dell'autore è strettamente legata ai contesti, cioè in quanto essa è discussione di determinate confusioni filosofiche, l'elenco delle diverse modalità terapeutiche che è offerto in questa sede non può essere considerato come completo e definitivo. Tuttavia l'esporre un quadro di questi procedimenti si rivela estremamente utile a comprendere in che modo l'approccio

[184] Per penetrare l'originalità del pensiero di Wittgenstein in, soprattutto nel confronto con la teoria del non-identico di Adorno e con il metodo filosofico che ne dovrebbe derivare, è importante sottolineare come i punti fondamentali della riflessione contenuta nelle *Ricerche* siano indissolubilmente collegati l'uno all'altro, come, nonostante vi siano dei concetti che ne determinano altri, sia travisante il tentativo di istituire un gerarchia tra i concetti che compongono tale riflessione. Nel contesto della discussione del concetto di rappresentazione perspicua, ad esempio, va messo in luce come anche in questo rispetto l'apertura alla pluralità non sia in Wittgenstein un concetto isolatamente positivo, ma come esso mantenga un significato unicamente in rapporto al rapporto tra riflessione e usi linguistici (in rapporto alla necessità di una sua critica).

filosofico contenuto nelle *Ricerche* costituisca un'alternativa a quello della filosofia che precede questo testo, in opposizione sia alla prima opera dell'autore stesso sia ad altri filosofi.

La difficoltà maggiore all'interno del percorso filosoficamente terapeutico corrisponde al passaggio dal vedere come possibile una sola applicazione dell'espressione al riconoscere il fatto che altre applicazioni siano sia possibili che effettivamente esistenti. Il progresso dal primo al secondo modo di vedere è quindi la meta della terapia rivolta alle confusioni filosofiche e ognuna delle sue tecniche mira ad aprire lo sguardo dell'interlocutore nella direzione della pluralità. L'orientamento che accomuna le diverse modalità in cui questa meta è perseguita corrisponde al tentativo di mostrare delle connessioni: il monopolio che l'immagine esercita sulla riflessione può essere messo in scacco solo insinuando il dubbio sulla rappresentatività che essa effettivamente possiede e il modo migliore in cui tale dubbio può essere avanzato è di tipo graduale, a causa della forza magnetica che il modello esercita. Wittgenstein non manca dunque di sottolineare l'importanza degli "anelli intermedi": è il caso intermedio, infatti, ciò che permette di assicurare la capacità persuasiva della connessione che la terapia stabilisce con le applicazioni diverse dell'espressione, di fronte alla forza escludente esercitata dall'ideale. Tutte le tecniche messe in campo dal procedimento terapeutico di Wittgenstein hanno quindi la funzione di trovare dei membri intermedi che rendano evidente le possibili connessioni con la pluralità delle applicazioni di quell'espressione linguistica che ha indotto la confusione filosofica. Un ruolo fondamentale all'interno dell'approccio terapeutico è svolto dagli esempi. Essi hanno qui un valore assai diverso da quello che assumono all'interno delle tesi filosofiche di tipo tradizionale: in esse l'esempio è impiegato all'interno del discorso affinché esso renda più comprensibile o più sostenibile la tesi che si sta esponendo. Nel contesto delle *Ricerche* invece sono direttamente gli esempi a muovere l'argomentazione[185]: essi presentano, o ricordano,

[185] Sebbene vi sia un'argomentazione che è svolta dagli esempi, lo scopo non è l'argomentazione in sé, non è cioè la dimostrazione di una teoria che viene opposta a quella che è messa in discussione, né tanto meno la soppressione di tale teoria, bensì l'obiettivo è l'apertura del punto di vista che ha determinato la formazione di quella teoria, in quanto essa contiene un fraintendimento. Una volta modificata la prospettiva da cui essa è stata elaborata, anche quella teoria, che fino a quel momento non era altro che una confusione filosofica, può trovare un modo per essere riabilitata e tornare a essere filosoficamente fertile. In questo senso gli esempi non mirano a costruire una qualche immagine, ma unicamente a fungere da passi nella direzione che conduce fuori dallo stato di confusione. "Con tutti questi esempi non cerco di raggiungere una qualsiasi completezza. Né una

all'interlocutore l'esistenza di altre possibili applicazioni dell'espressione sulla quale si è fissato. Vi sono diverse modalità nelle quali Wittgenstein propone degli esempi che permettano di sradicare il fraintendimento dalla riflessione. Il carattere contestuale degli esempi corrisponde al suo indirizzarsi senza alcuna mediazione all'interlocutore, esigendo da parte di questi una diretta partecipazione: la terapia mette in dubbio il valore rappresentativo dell'ideale ponendo di fronte all'interlocutore applicazioni rispetto alle quali esso si mostra inadeguato, spingendo l'interlocutore a prendere parte attiva nella formulazione di tali casi e così conducendolo gradualmente all'interno di un diverso modo di vedere le cose.

In primo luogo, la terapia è svolta proprio in seno al linguaggio, dal momento che l'immagine su cui sorge la teoria è richiamata al suo contesto di applicazione all'interno del linguaggio: l'interlocutore è spinto a chiarire l'espressione che sta utilizzando; nello specifico, egli è invitato a indicare in quali casi l'espressione che impiega in modo paradigmatico riceva un significato all'interno degli usi linguistici, quale sia il suo modo di applicazione ordinario. L'interlocutore è cioè spinto a fornire esempi dell'applicazione dell'espressione che ha accolto come modello.

> *Certo*, in te accadono tutte queste cose. – E ora fammi solo capire l'espressione che usiamo. – L'immagine c'è. E nel caso particolare non ne contesto la validità. – Soltanto, fammi anche capire l'applicazione dell'immagine.[186]

> Dapprima lo riconosco come *questo*; e poi mi ricordo come si chiama. – Pensaci: In quali casi si ha ragione di dirlo?[187]

Una volta identificata la posizione di riferimento dell'espressione dell'interlocutore all'interno del linguaggio, questi è invitato a spostare la sua attenzione sugli altri modi nei quali l'espressione riceve un significato nel linguaggio: egli è spinto a pensare a tutti i possibili esempi di impiego linguistico dell'espressione.[188]

---

classificazione di concetti psicologici, essi devono soltanto mettere il lettore nella condizione di potersi trar d'impaccio nelle confusioni concettuali." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 270.

186 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 166, § 423.

187 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 155, § 379.

188 Un esempio illuminante della discussione delle applicazioni alternative di un'espressione che conduce a confusioni filosofiche è la seguente: "Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che

È chiaro che diremo cose differenti in casi differenti. (Pensa a entrambi i tipi di casi.)[189]

Egli a questo punto non potrà negare che già anche in relazione alla sua espressione siano contenuti modi di rappresentare diversi da quello che egli pretendeva fosse l'unico modo possibile di pensare la cosa.[190]

Una seconda modalità terapeutica presente nella filosofia di Wittgenstein è quella di spingere l'interlocutore a vedere per mezzo dell'analogia i cosiddetti anelli intermedi in direzione delle altre applicazione della propria espressione: le diverse applicazioni dell'espressione assunta come modello rappresentativo sono confrontate alle possibili applicazioni di un'altra espressione.

a) «Comprendere una parola»: uno stato. Ma uno stato *psichico*? – Tristezza, eccitazione, dolore, li chiamiamo stati psichici. Fa' questa considerazione; diciamo:

«È stato triste tutto il giorno»

«È stato in grande agitazione tutto il giorno»

«Soffre da ieri, ininterrottamente»

Diciamo anche «Comprendo questa parola da ieri». Ma «ininterrottamente»? – Certo, si può parlare di un'interruzione del comprendere. Ma in quali casi? Confronta: «Quando è cessato il tuo dolore?» e «Quando hai cessato di comprendere questa parola?» –

---

essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra. (Non più di quanto un tema musicale possa venir sostituito da un altro.)Nel primo caso il pensiero della proposizione è qualcosa che è comune a differenti proposizioni; nel secondo, qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere. (Comprendere una poesia.)

Dunque qui «comprendere» ha due significati differenti? – Preferisco dire che questi modi d'uso di «comprendere» formano il suo significato, il mio *concetto* del comprendere. Perché *voglio* applicare «comprendere» a tutte queste cose.

Ma com'è possibile, in quel secondo caso, spiegare l'espressione, trasmettere la comprensione? Chiediti: In qual modo si *conduce* qualcuno alla comprensione di una poesia o di un tema? La risposta a questa domanda ti dice in qual modo, qui, si spiega il senso." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 189, § 531-533.

189 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 98, § 181.

190 In relazione a tale modalità terapeutica è interessante in questa sede sottolineare in quale modo si possa affermare che Wittgenstein riconduca la riflessione dalla sfera dell'astrazione a una dimensione concreta, senza tuttavia trasformare la riflessione filosofica in indagine empirica: l'operazione fondamentale che caratterizza questa modalità terapeutica consiste nel fatto che egli spinge l'interlocutore a trovare esempi alternativi all'interno del linguaggio ordinario relativi all'espressione che sta al centro della sua immagine, dei suoi propri usi linguistici questo procedimento non consiste in un'indagine empirica esattamente perché qui lo scopo non è raggiungere la conoscenza attraverso la raccolta ordinata di tutti gli usi linguistici, bensì l'obiettivo è di realizzare su un determinato interlocutore un intervento terapeutico, liberando la sua attitudine filosofica dalla tendenza al fraintendimento indotta dal linguaggio che egli usa.

> b) E se si chiedesse: Quando *sai* giocare a scacchi? Sempre? O mentre fai una mossa? E conosci l'intero gioco mentre fai ogni singola mossa? – E com'è strano che saper giocare a scacchi richieda così poco tempo, mentre una partita ne richieda tanto di più.[191]

L'impiego di un'analogia consente di trovare quegli anelli intermedi che conducono alla rappresentazione perspicua delle parole dalle quali la riflessione filosofica ha la tendenza a lasciarsi influenzare.
La connessione per analogia costituisce un elemento fondamentale all'interno della filosofia di Wittgenstein. Nella sua veste di strumento terapeutico l'analogia anima l'elaborazione di esempi che offrono alla riflessione punti di contatto e di dissonanza rispetto alla rappresentazione messa in atto dalla propria immagine. Le analogie vengono presentate all'interlocutore a partire dai contesti linguistici esistenti, ma non unicamente: ampia parte delle connessioni dirette al raggiungimento della perspicuità sono stabilite da analogie prodotte a livello dell'immaginazione.
L'intervento filosoficamente terapeutico spinge l'interlocutore all'uso della propria immaginazione, in primo luogo, attraverso la discussione di esempi immaginari riguardanti l'immagine che egli utilizza per rappresentare l'oggetto di cui si occupa.

> Immagina una scrittura in cui le lettere vengano utilizzate per designare suoni, ma anche per designare l'accentuazione, e come segni d'interpunzione.(Una scrittura può essere concepita come un linguaggio per la descrizione d'immagini sonore). Ora immagina che qualcuno intenda quella scrittura come se ad ogni lettera corrispondesse semplicemente un suono e le lettere non avessero anche altre funzioni, del tutto diverse. A una siffatta, troppo semplice concezione della scrittura somiglia la concezione che Agostino ha del linguaggio.[192]

Il procedimento filosofico di Wittgenstein consiste in questo rispetto nel proporre un caso del tutto immaginario il quale entra in connessione con l'immagine dell'interlocutore per via analogica. L'esempio non viene soltanto accennato, ma viene articolato in modo dettagliato ed esso funge da termine di paragone rispetto alla teoria dell'interlocutore. La funzione dell'esempio immaginario è quella di trovare possibili

[191] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 81.
[192] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 11, § 4.

articolazioni per l'ideale che rendano evidente come il suo sia un modo di rappresentare fuorviante.
Un caso particolare di questo impiego dell'immaginazione all'interno del procedimento filosoficamente terapeutico wittgensteiniano è la creazione e discussione di mondi paralleli.

> Questo caso avrebbe somiglianza con quello di un uomo che, a un gesto ostensivo della mano, reagisse naturalmente guardando in direzione del polso, anziché nella direzione della punta delle dita.[193]

L'immaginazione in questa tecnica terapeutica non viene esercitata sull'immagine, bensì sull'oggetto sul quale l'immagine dovrebbe aderire: l'interlocutore viene portato a immaginare una dimensione del tutto simile a quella che egli rappresenta tranne che per un aspetto delimitato e particolare. La sua pretesa che la propria rappresentazione della realtà sia incontrovertibile viene messa in questo modo in dubbio dalla variazione immaginaria collegata con la realtà reale da un rapporto di analogia.
Incontriamo infine un altro uso dell'immaginazione all'interno della riflessione di Wittgenstein, il quale sin dai tempi del *Tractatus* veniva utilizzato per l'analisi delle teorie della filosofia: si tratta dell'estremizzazione dell'immagine che sta alla base di una certa prospettiva. Rendere estrema un'immagine teorica significa porre al centro della discussione quella versione di tale immagine che tocca il limite dell'assurdo, restando al contempo all'interno della sua articolazione legittima. L'intenzione di Wittgenstein in questa tecnica è di palesare nella sua versione estrema dell'immagine che viene utilizzata dall'interlocutore quelli che sono i suoi tratti costitutivi: l'immaginazione è portata a elaborare degli esempi di applicazione dell'immagine che la rendano assolutamente comprensibile, compresi tutti i suoi difetti e le sue parzialità; di conseguenza all'interlocutore che è messo di fronte a tali esempi categorici della sua immagine risulta ormai difficile continuare a sostenere la validità indiscussa del proprio ideale.

> Potremmo immaginare che il linguaggio esemplificato nel § 2 sia *tutto quanto* il linguaggio

[193] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 101, § 185.

di A e B; anzi, tutto il linguaggio di una tribù. I bambini vengono educati a svolgere *queste* attività, a usare, nello svolgerle, *queste* parole, e a reagire in *questo* modo alle parole altrui.[194]

«Se può succedere che in un gioco uno faccia una mossa falsa, potrebbe anche succedere che tutti gli uomini, in tutti i giochi, non facessero che mosse false». – Così siamo tentati di fraintendere, qui, la logica delle nostre espressioni, di rappresentare in modo scorretto l'uso delle nostre parole.
Gli ordini talvolta non vengono ubbiditi. Ma che aspetto avrebbe la cosa, se gli ordini non venissero *mai* ubbiditi? Il concetto "ordine" avrebbe perso il suo scopo.[195]

L'estremizzazione dell'immagine consiste, in sintesi, nell'esplicitare la pretesa che l'immagine avanza sulla totalità degli aspetti dell'oggetto che vuole rappresentare: in primo luogo l'immagine viene osservata da abbastanza vicino per essere in grado di riconoscerne l'origine; successivamente si spinge a esplicitare concretamente la pretesa in essa implicita, secondo la quale il modo determinato in cui essa ha un significato sia valido per la totalità delle applicazioni concepibili. La forma estrema nel quale tramite gli esempi prodotti dall'immaginazione è ritratto il modello conduce l'interlocutore a comprendere come la sua riflessione sia stata fino a quel momento costretta all'interno di una certa visione e ad ammettere la possibilità, e la necessità, di formulare anche altre immagini per poter rappresentare gli oggetti su cui riflettiamo.
Le modalità per mezzo delle quali la riflessione di Wittgenstein cerca di raggiungere il suo scopo terapeutico non sono unicamente interessanti in sé, ma il loro insieme permette di afferrare un presupposto filosoficamente fondamentale all'indagine delle *Ricerche*: per raggiungere la rappresentazione perspicua non esiste un solo metodo, non vi è *un* metodo giusto.

La chiarezza a cui aspiriamo è certo una chiarezza *completa*. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire *completamente*.
La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. – Quella che mette a risposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione la *filosofia stessa*. – Invece si indica un metodo dando esempi; e la

[194] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 11, § 6.
[195] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 146, § 345.

> serie di esempi si può interrompere. —— Vengono risolti problemi (eliminate difficoltà), non *un* problema.
> Non c'è *un* metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie.[196]

Questo passo permette ora di comprendere in modo più chiaro in che senso la posizione filosofica che trova espressione nelle *Ricerche* costituisca una visione del tutto alternativa della natura e degli scopi della filosofia. Non viene avanzato un metodo per mezzo del quale si possa giungere alla conoscenza di verità incontrovertibili e sembrerebbe perfino venire meno questo stesso genere di aspirazione: una riflessione filosofica che pretende di sentirsi soddisfatta di sé in qualsiasi punto del suo percorso ("smettere di filosofare quando voglio") non sta dunque avanzando verso alcuna meta determinata, ma è convinta di poter ottenere la sua realizzazione in un certo senso ogni volta di nuovo, cioè ogni volta che essa attraverso il suo operare permette all'interlocutore che era intrappolato in un'immagine fuorviante di uscirne. Non vi è nemmeno un concetto forte di auto-identificazione all'interno di una filosofia concepita in questi termini: il suo metodo e il suo scopo vengono definiti di volta in volta dai contesti nei quali essa è messa in atto e quindi una definizione unitaria è possibile solo se se ne accetta un alto grado di vaghezza.
Una filosofia concepita in modo simile sta in un rapporto di evidente contrasto con la filosofia di tipo tradizionale, la quale è invece mossa secondo ben altri principi. Si comprende ora in modo più profondo in che senso la riflessione di Wittgenstein si distingua da un atteggiamento critico verso la filosofia in generale: non si può propriamente parlare di una critica della filosofia tradizionale perché, così come Wittgenstein non elabora un unico metodo della filosofia, egli non elabora neppure una critica unitaria della filosofia tradizionale, o metafisica. Le osservazioni di Wittgenstein sono sempre legate a determinati atteggiamenti della filosofia tradizionale e le critiche che sono rivolte a tali atteggiamenti si compongono in un insieme eterogeneo, il cui unico filo rosso è la generalissima idea secondo la quale molte teorie o visioni filosofiche corrispondono a delle confusioni, a dei fraintendimenti dei quali è in primo luogo colpevole la mancanza di perspicuità della grammatica del nostro linguaggio e sulle quali è possibile intervenire terapeuticamente.

[196] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 71, § 133.

> I problemi che sorgono a causa di un fraintendimento delle nostre forme linguistiche hanno il carattere della *profondità*. Sono inquietudini profonde; sono radicate così profondamente in noi, come le forme del nostro linguaggio; e il loro significato è tanto grande quanto l'importanza del nostro linguaggio.[197]

> I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore della scoperta.[198]

Questi passi mettono in luce come la necessità di elaborare una critica della filosofia tradizionale in quanto tale non sia né una priorità né una possibilità concreta per la riflessione wittgensteiniana: il vero obiettivo è quello di gettare luce sui fraintendimenti in cui le forme del nostro linguaggio spingono la riflessione a trincerarsi[199]. Il rifermento, nel passo sopra riportato, alla profondità dei problemi che sorgono quando il linguaggio induce in inganno la nostra capacità riflessiva esprime questo presupposto che determina l'assetto dell'intera concezione filosofica di Wittgenstein: il processo del filosofare trova la sua maggiore realizzazione quando, nell'intervenire su una confusione filosofica, riesce a portare in luce questa dinamica tra pensiero e linguaggio, e ciò

---

[197] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 66, § 111.

[198] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 68, § 119.

[199] Un esempio lampante dell'atteggiamento positivamente critico da parte di Wittgenstein nei confronti della filosofia tradizionale è costituito dalla discussione della teoria del linguaggio di Agostino presente nelle *Ricerche*. L'atteggiamento che Wittgenstein dimostra nei confronti di tale teoria è indubbiamente critico, tuttavia essa non viene semplicemente eliminata, bensì l'operazione critica nei suoi confronti corrisponde al mostrare quali siano i limiti della validità dell'immagine del linguaggio che essa esprime. Della teoria messa in discussione, in sintesi, viene abolita la pretesa di rappresentazione della totalità, cioè la sua validità viene riabilitata grazie alla limitazione della sua rappresentatività all'interno di una certa area di pratiche linguistiche. Questo effetto terapeutico è raggiunto per mezzo di ognuna delle tecniche qui elencate: esempi provenienti dagli usi linguistici esistenti, elaborazione di casi limite e di esempi immaginari individuati per via analogica. "Quel concetto filosofico di significato è al suo posto in una rappresentazione primitiva del modo e della maniera in cui funziona il linguaggio, ma si può anche dire che sia la rappresentazione di un linguaggio più primitivo del nostro. Agostino descrive, potremmo dire, un sistema di comunicazione; solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema. E questo va detto in molto casi in cui sorge la questione: «Questa descrizione è utilizzabile o inutilizzabile?». La risposta sarà allora: «Sì, è utilizzabile, ma soltanto per questa regione strettamente circoscritta, non per il tutto che tu pretendevi di descrivere». È come se uno desse a qualcun'altro questa definizione: «Il giocare consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole...» – e noi gli rispondessimo: Sembra che tu pensi ai giochi fatti sulla scacchiera; ma questi non sono tutti i giochi. Puoi rendere corretta la tua definizione restringendola espressamente a questi giochi." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 10, § 2-3.

accade ogni volta che nonsensi occulti (tesi filosofiche) divengono in nonsensi palesi (fraintendimenti filosofici)[200].

L'atteggiamento critico verso la filosofia da parte di Wittgenstein possiede quindi un carattere prettamente contestuale e individuato: vi sono molteplici modalità nelle quali un'immagine proveniente dal linguaggio intrappola la riflessione. All'interno dell'insieme di tali singolarità tuttavia si possono individuare delle posture caratteristiche che una volta assunte dalla riflessione la vincolano ancor più strettamente all'immagine che preme su di essa dal linguaggio. È importante sottolineare ancora una volta come l'insieme di questi possibili atteggiamenti fuorvianti non siano individuato da Wittgenstein nel confronto con un ideale di forma corretta della riflessione, ma come la loro conoscenza derivi dall'osservazione delle concrete concezioni e teorie, in particolare di quelle che vogliono rappresentare il linguaggio.

Un aspetto particolarmente interessante riguardo all'individuazione wittgensteiniana degli atteggiamenti filosoficamente fuorvianti è il fatto che essa derivi principalmente dall'autocritica[201]: la teoria che in primo luogo permette a Wittgenstein di comprende quali siano gli atteggiamenti fuorvianti che la riflessione filosofica può assumere è quella contenuta nella sua opera giovanile, il *Tractatus logico-philosophicus*[202]. È in rapporto allo stesso *Tractatus* che Wittgenstein, infatti, ritrae in modo il meccanismo

---

200 "Ciò che mi propongo di insegnare è: passare da un non-senso occulto a un non-senso palese." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 176, § 464.

201 Questo fatto costituisce una delle maggiori peculiarità della riflessione filosofica di Wittgenstein: il suo pensiero subisce un'enorme evoluzione nel corso degli anni e il motore di tale sviluppo è costituito dall'autocritica; le *Ricerche filosofiche* sono il frutto della lunga elaborazione filosofica che trova la sua origine nella percezione di un carattere parziale delle proprie tesi giovanili, i cui difetti vengono presi in esame a partire dal 1929, alla ricerca di una soluzione. Negli anni a seguire si assiste a uno sviluppo per passaggi intermedi, durante il quale idee vengono proposte, elaborate a fondo, scartate e trasformate. La possibilità di ripercorrere molti di questi passaggi nella lettura degli scritti wittgensteiniani costituisce probabilmente un aspetto importante del fascino che la filosofia di Wittgenstein esercita sui lettori e sugli studiosi. Per una ricostruzione del dibattito fra gli studiosi sul rapporto tra i diversi periodi di Wittgenstein: D. STERN, *How Many Wittgenstein?*, in A. PITCHLER, S. SÄÄTELÄ, *Wittgesntein. The Philosopher and his Works*, Ontos Verlag, Frankfurt-Paris-Ebikon-Lancaster-New Brunsnwick, 2006, pp. 213-215.

202 Wittgenstein era del tutto cosciente dell'importanza che la critica della sua prima riflessione aveva costituito per l'elaborazione del pensiero originale contenuto nelle *Ricerche*. Nella prefazione che troviamo all'edizione corrente di questo testo si legge infatti: "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." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 4.

secondo il quale la riflessione si fissa su un'espressione linguistica fino a fraintendere l'oggetto di cui si occupa ed egli lo può descrivere in modo tanto dettagliato e chiaro proprio in quanto ne ha fatto esperienza in prima persona.

> *Tractatus logico-philosophicus*, 4.5: «La forma generale della proposizione è: È così e così». —— Questo è il tipo di proposizione che uno ripete a se stesso innumerevoli volte. Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo.
>
> Un'*immagine* ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente.[203]

Dall'osservazione critica del *Tractatus* Wittgenstein apprende dell'esistenza di una dinamica nella quale la filosofia guarda all'oggetto secondo un determinato modello e pretende che esso rispecchi il modello: nel caso del *Tractatus* l'oggetto che si mira a conoscere è il linguaggio e il modello che viene assunto allo scopo di rappresentarlo è basato su una certa immagine della proposizione[204].
A stabilire l'esclusiva del modello sulla riflessione non è solo l'attrattiva di questa immagine, ma essa è sostenuta da determinate idee sul modo nel quale debba formularsi la vera rappresentazione di qualcosa. Sia gli atteggiamenti filosofici riguardo alla rappresentazione che l'immagine che sta alla base del *Tractatus* sono di primo acchito certamente suggeriti da certi usi linguistici, tuttavia l'indagine di Wittgenstein mira a mettere in luce come essi non siano gli unici atteggiamenti possibili e dunque come sia proprio l'ostinazione ad attenersi a essi ciò che conduce facilmente a fraintendere l'oggetto che essi vorrebbero conoscere, in questo caso il linguaggio. Tali atteggiamenti si sorreggono reciprocamente e di conseguenza non è possibile proporne un ordine esatto di derivazione, tuttavia si cercherà qui di offrire una visione sintetica di quelle idee filosoficamente dominanti che il Wittgenstein delle *Ricerche* rintraccia nel suo primo libro. Non deve sorprendere il fatto che essi non siano raccolti sotto una luce neutrale, ad essi è rivolto costantemente uno sguardo critico in quanto lo scopo

---

[203] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 67, § 114-115.
[204] "Quello che *ingrana* (come una ruota dentata) col concetto di verità: questo è una proposizione." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 73, § 136.

dell'indagine è di contrastare la loro forza impositiva, così da permettere un esercizio libero e proficuo della riflessione.
In primo luogo, ciò che secondo il Wittgenstein maturo aveva condotto la propria giovanile riflessione a lasciarsi accecare da un certo modello del linguaggio era stato quello che è un atteggiamento fondamentale per gran parte della filosofia: l'idea che l'indagine realizzi il suo oggetto soltanto quando è in grado di raggiungerne l'essenza. L'autore del *Tractatus* aveva concentrato la sua analisi sulla logica appunto perché era persuaso di poter giungere in essa alla comprensione dell'essenza del linguaggio.

> 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.[205]

L'idea di poter rintracciare nella logica l'essenza del linguaggio aveva condotto la sua riflessione a credere di poter cogliere tale essenza unicamente tramite la formulazione di un'immagine vera, perfetta del linguaggio, che rispecchiasse l'immagine di perfezione che emanava dall'immagine della logica. A causa della supremazia di un simile ideale la riflessione aveva cominciato a considerare imperfetto ciò che il linguaggio offriva alla sua osservazione[206] ed era stata conseguentemente portata a postulare l'esistenza di una

[205] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 59, § 89.

[206] Il passo seguente si trova nel testo in prossimità degli altri passi ora citati e il suo obiettivo è quello di ricordare come il ruolo di ideale che l'immagine della proposizione assume nel *Tractatus* non sia una scelta arbitraria del pensatore, ma come essa provenga da un fraintendimento del linguaggio suggerito dal linguaggio stesso e moltiplicato da un atteggiamento filosofico che va in cerca di un'immagine, di un'entità astratta. L'immagine che la riflessione brama di individuare è quella che possa essere concepita come corrispondente all'essenza dell'oggetto, la quale non può che essere di natura interamente concettuale; questo profilo si impone alla riflessione a partire da alcuni degli impieghi del nostro linguaggio: "Uno potrebbe dire: «Una proposizione è la cosa più comune del mondo», e un altro: «Una proposizione – ecco qualcosa di molto singolare!» —— E quest'ultimo non può limitarsi a osservare come funzionano le proposizioni. Perché le forme dei nostri modi di espressione, che riguardano le proposizioni e il pensiero, gli ostacolano la strada. Perché diciamo che la proposizione è qualcosa di singolare? Da un alto, per l'enorme importanza che le spetta. (E questo è giusto.) Dall'altro lato quest'importanza, e un fraintendimento della logica del linguaggio, ci inducono falsamente a pensare che la proposizione debba mettere in atto qualcosa di straordinario, anzi di unico. – A causa di

una dimensione altra in cui il linguaggio si presentava finalmente come perfetto, una dimensione tendenzialmente nascosta alla vista. Agli occhi del Wittgenstein maturo, egli nel *Tractatus* aveva finito per pensare che l'essenza del linguaggio fosse occulta come effetto della constatazione della distanza tra l'ideale del linguaggio presente nel modello che si era elaborato e l'aspetto del linguaggio concretamente osservabile.

> Ciò trova espressione nella domanda circa l'essenza del linguaggio, della proposizione, del pensiero. – Infatti, anche se nelle nostre indagini ci sforziamo di comprendere la natura del linguaggio – la sua funzione, la sua struttura – tuttavia non sono *queste* le cose a cui mira questa domanda. Essa infatti non vede nell'essenza qualche cosa che è già aperta alla vista, e che diventa *perspicua* rimettendola in ordine; bensì 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.
> *"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.[207]

Ciò aveva portato all'ipotesi dell'effettiva esistenza di due piani: il piano del linguaggio ordinario, imperfetto, e il piano del linguaggio logicamente perfetto, nel quale diversamente che nel primo l'essenza del linguaggio invece che occulta era manifesta. L'idea dell'essenza dunque, in relazione all'analisi del *Tractatus,* dimostra di essere un meccanismo che guida la riflessione direttamente all'interno delle maglie della confusione filosofica: la presenza di una certa immagine induce la riflessione in un fraintendimento perché polarizza la sua attenzione, essa è cioè talmente attratta dal modello, dal suo alone di evidenza, da cominciare a trascurare l'oggetto a favore del suo modello di rappresentazione; il risultato diretto della perdita di attenzione nei confronti dell'oggetto è uno sviluppo a catena di teorie e interpretazioni rivolte a qualcosa che si sostiene stare dietro alla dimensione dalla quale la riflessione ha preso spunto, una

---

un *fraintendimento* ci sembra che la proposizione *faccia* qualcosa di strano.
"La proposizione, una cosa singolare!" Qui già si trova, in germe, la sublimazione dell'intera concezione. La tendenza ad assumere un puro intermediario fra i *segni* proposizionali e i fatti. O anche a voler purificare, sublimare, lo stesso segno proposizionale. – Sono infatti le nostre forme d'espressione a impedirci, in un modo o nell'altro, di vedere che si tratta delle solite cose, e a mandarci alla caccia di chimere." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 61-62, § 93-94.

[207] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 61, § 92.

dimensione ideale nella quale l'immagine può trovare una giustificazione e la riflessione può finalmente affermare di aver raggiunto "l'essenziale"[208].

Nel caso del *Tractatus*, l'idea di dover raggiungere l'essenza nascosta del linguaggio aveva portato l'autore a credere che per mezzo di una tecnica adeguata, l'analisi logica, la quale avrebbe supplito la mera osservazione del linguaggio visibile, si sarebbe potuta rendere comprensibile il volto essenziale del linguaggio. Il linguaggio imperfetto avrebbe mostrato attraverso questa tecnica la sua vera natura, quella perfetta: le proposizioni che a un'osservazione diretta negavano l'immagine vera del linguaggio l'avrebbero invece mostrata da sé una volta che si fosse giunti alla loro analisi ultima. Gli elementi che l'analisi ultima avrebbe rivelato dovevano avere, secondo il giovane Wittgenstein, il carattere della semplicità. L'apparire di tale carattere sarebbe stato ciò che avrebbe dimostrato il raggiungimento del livello essenziale: la forma della proposizione in grado di rendere manifesta la propria essenza corrispondeva alla sua forma logicamente perfetta e l'aspetto che la perfezione logica doveva avere era quello della semplicità, quel livello cioè in cui un'ulteriore analisi della proposizione non sarebbe più stata possibile in quanto si era già raggiunta la sua analisi ultima[209]. Il

[208] L'idea dell'essenza occulta dà luogo a diversi modi di argomentare a sostegno dell'esistenza di una tale sfera nascosta all'osservazione, i quali vengono indagati criticamente nelle *Ricerche*. Vi è un argomento di supporto all'idea dell'essenza occulta che non è presente nel *Tractatus*, ma che è parimenti oggetto di critica: si tratta dell'assunzione dell'esistenza di una sfera di oggetti la cui natura sia unicamente spirituale e dunque nascosta all'osservazione ordinaria. Qui di seguito riportiamo alcune proposizioni delle *Ricerche* che intervengono terapeuticamente su questo genere di teorie: "E qui facciamo ciò che facciamo in mille casi simili: Non potendo indicare *una* azione fisica, che chiamiamo indicare la forma (in contrapposizione, per esempio, al colore), diciamo che a queste parole corrisponde un'attività *spirituale*. Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è alcun corpo, là, vorremmo dire, c'è uno *spirito*." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 29, § 36. "Tutto ciò è connesso alla concezione del denominare come, per così dire, di un processo occulto. Il denominare appare come una *strana* connessione di una parola con un oggetto. […] E *qui* possiamo veramente figurarci il denominare come un singolare atto spirituale, quasi un battesimo di un oggetto. E possiamo anche (per dir così) dire *all'*oggetto la parola «questo», *rivolgerci* a lui con essa – uno strano uso di questa parola che senza dubbio ricorre soltanto quando si fa filosofia." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 30, § 38. "«Quando insegno a qualcuno la formazione della successione … intendo sicuramente che al centesimo posto deve scrivere … » – Perfettamente vero: l'intendi. E, ovviamente, senza che tu debba necessariamente anche pensarci. Questo ti mostra quanto ti sia differente la grammatica del verbo «intendere» da quella del verbo «pensare». E nulla di più balordo che chiamare l'intendere un'attività spirituale! A meno che non si parta col proposito di produrre confusione. (Quando il prezzo del burro aumenta si potrebbe anche parlare di un'attività del burro; e se, così facendo, non si dà origine a nessun problema, allora non c'è nessun pericolo.)" L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 226, § 693.

[209] Wittgenstein afferma esplicitamente come quelli che nel *Tractatus* erano gli elementi primi che stavano alla base dell'immagine del linguaggio, quindi all'interno dell'immagine dell'essenza, avessero per lui il carattere della semplicità: "Questi elementi primi erano anche gli "individuals" di Russell,

Wittgenstein maturo, che rivolge uno sguardo critico alla sua prima opera, sviluppa di conseguenza sia una critica dell'idea di semplicità che una critica dell'idea dell'esistenza di un'analisi ultima.
La seguente critica rivolta al principio della semplicità è formulato da Wittgenstein anzitutto in relazione all'esame a cui è sottoposta la sua opera giovanile, ma non è da lui intesa come limitata a esso, bensì essa è una critica indirizzata a ogni atteggiamento teoretico che assuma tale idea come un ideale, cioè, appunto, come un principio:

> Ma quali sono le parti costitutive semplici di cui si compone la realtà? – Quali sono le parti costitutive semplici di una sedia? – I pezzi di legno di cui è formata? O le molecole? Oppure gli atomi? – «Semplice» vuol dire: non composto. E questo è il punti: "composto" in che senso? Non ha alcun senso parlare di "elementi semplici della sedia, semplicemente". […] Se dico a qualcuno, senza dargli ulteriori spiegazioni, «Ciò che vedo ora davanti a me è composto», quello avrà il diritto di chiedermi: «Che cosa intendi per composto? Può voler dire qualsiasi cosa possibile!» - La domanda: «Ciò che tu vedi è composto?» ha veramente senso soltanto quando sia già ben certo di quale tipo di composizione – vale a dire di quale particolare uso di questa parola – si tratti. […] La parola «composto» (e dunque anche la parola «semplice») è da noi impiegata in una quantità innumerevole di modi differenti, imparentati tra loro in differenti maniere. […] La risposta corretta alla domanda filosofica: «L'immagine visiva di quest'albero è semplice? E quali sono le sue parti costitutive?», è: «Dipende da ciò che tu intendi per "composto"». (E questa, naturalmente, non è una risposta, ma un rifiuto della domanda.)[210]

L'intervento critico di Wittgenstein consiste nel mettere l'ideale della semplicità in discussione per mezzo di un esempio elaborato per via analogica. Attraverso la discussione di tale esempio l'interlocutore è portato a riconoscere come egli sia guidato da un'espressione linguistica elevatasi a ideale, come essa una volta ascesa a questa posizione divenga vuota, in quanto essa riceve in realtà unicamente dal suo contesto di applicazione un qualche significato. Il principio della semplicità viene scardinato, in breve, attraverso la sua riconduzione alla posizione interna al linguaggio dalla quale è stato estratto. La rappresentazione perspicua così introdotta corrisponde

---

nonché i miei "oggetti" (*Tractatus logico-philosophicus*)." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 34, § 46.

[210] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 34, § 47.

all'apprendimento della natura strettamente contestuale del concetto di semplicità. Il commento che segue tra parentesi esplicita come il procedimento filosofico che Wittgenstein propone anziché mirare a ribattere a una tesi con una più corretta contro-tesi concepisca come dialogo filosofico autentico e fertile quello guidato da un atteggiamento che è critico con una replica diretta, ma che risulta critico in quanto mette in discussione il modo in cui l'interlocutore assume e sviluppa i concetti che sostengono la sua argomentazione, chiedendosi cioè se il modo in cui egli ne fa uso risulti efficace o meno al raggiungimento dello scopo che la sua riflessione si prefigge[211].
Alla critica del principio di semplicità si accompagna dunque la critica dell'idea, portante per l'edificio teorico del *Tractatus*, che si possa sempre dare un'analisi ultima che esprima la visione vera dell'oggetto della riflessione, la quale è definita dal riconoscimento degli elementi semplici di esso.

> Quando dico «La scopa sta nell'angolo», – si tratta, propriamente, di un enunciato intorno al manico e alla spazzola della scopa? In ogni caso si potrebbe sostituire questo enunciato con un altro, che indichi la posizione della spazzola. E senza dubbio questo enunciato è una forma ulteriormente analizzata del primo. – Ma perché la chiamo «ulteriormente analizzata»? – Ebbene, se la scopa si trova là, questo vuol certamente dire che là devono esserci il manico e la spazzola, in una determinata posizione reciproca; prima questo era, per così dire, celato nel senso della proposizione, ed è *espresso* nella proposizione analizzata. Dunque chi dice che la scopa è nell'angolo, in realtà intende: là c'è il manico, e c'è anche la spazzola; e il manico è infisso nella spazzola? – Se chiedessimo a qualcuno se lo intende, probabilmente risponderebbe che non ha affatto pensato al manico della scopa in particolare o alla spazzola in particolare. E questa sarebbe la risposta *giusta*, perché egli non voleva parlare né del manico della scopa né della spazzola in particolare. Invece di dire a un amico: «Portami la scopa», immagina di dirli: «Portami il manico e la spazzola infissa sul manico!» – La risposta non sarà: «Vuoi la scopa? Ma perché ti esprimi in modo così strano?» ? —— dunque il nostro interlocutore comprenderà meglio la proposizione ulteriormente analizzata? - Questa proposizione, si potrebbe dire, ottiene lo stesso risultato della proposizione ordinaria, ma in un modo più complicato.[212]

---

[211] Il carattere di inefficacia che finisce concretamente per inerire al principio di semplicità può essere precisato prendendo in considerazione questo ulteriore passaggio testuale: "Qui le cose stanno come con il rapporto: oggetto fisico e impressione sensibile. Qui abbiamo due giochi linguistici, e le loro relazioni reciproche sono complicate. – Se si vogliono ridurre queste relazioni a una formula *semplice*, si fallisce." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 238.

[212] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 43-44, § 60.

Anche nei confronti di questo atteggiamento filosofico il modo in cui la critica vi entra in relazione è costituito dalla discussione di un esempio elaborato per via analogica. L'esempio consiste nella formulazione di quella che dovrebbe essere l'analisi ultima che può essere offerta rispetto all'esempio. Lo spostamento da un contesto in cui l'immagine in quanto ideale sembra possedere un senso verso un contesto analogo nel quale essa dovrebbe continuare a essere valida mette in luce il carattere teoricamente prevaricante dell'ideale corrispondente all'analisi ultima: non si può in questo caso formulare nessuna giustificazione la quale motivi ragionevolmente l'impiego di questo tipo di rappresentazione; a palesarsi così è il fatto che l'individuazione degli elementi semplici non sia unica e incontrovertibile e di conseguenza il fatto che sia arbitrario parlare di un'analisi ultima per mezzo della quale sono esibiti gli elementi semplici. La rappresentazione perspicua rispetto a questo tipo di postura intellettuale consiste dunque nel mostrare come possono esservi diversi modi di stabilire cosa sia la semplicità rispetto a uno stesso oggetto e quindi altrettante analisi ultime che giungano a rappresentarla con verità.
All'interno del *Tractatus* l'idea dell'analisi ultima veniva definita attraverso il carattere dell'esattezza. Conseguentemente anche rispetto al concetto di esattezza Wittgenstein assume una posizione critica, la quale è espressa in termini molto simili alla critica del concetto di semplicità:

> Ma quest'esattezza conserva ancora una funzione? Non gira a vuoto? […] «Inesatto» è propriamente un rimprovero, ed «esatto» una lode. E questo vuol dire: ciò che è inesatto non raggiunge il suo scopo così perfettamente come ciò che è più esatto. Dunque tutto dipende da ciò che chiamiamo «lo scopo». È inesatto non dare la distanza dal sole fino a noi al metro? E non dare al falegname la larghezza del tavolo fino al millesimo di millimetro?
> *Un* ideale di precisione non è prestabilito; non sappiamo come dobbiamo concepirlo – a meno che non sia tu stesso a stabilire che cosa debba essere chiamato così. Ma ti riuscirà difficile dare una determinazione del genere; una determinazione che ti soddisfi.[213]

Il principio guida dell'esattezza è ricondotto al contesto in cui il concetto di esatto è

[213] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 58-59, § 88.

applicato. Tale ritorno all'origine linguistica mostra come il suo significato sia completamente relativo al contesto nel quale esso viene impiegato e come dunque assuma significati diversi in contesti diversi. Allo scopo di chiarire questo punto l'intervento terapeutico di Wittgenstein consiste nell'elencare alcuni contesti concreti in cui tale concetto viene applicato. La conclusione che segue all'osservazione dell'uso basilare del concetto, quello che avviene all'interno del linguaggio, si esprime in termini interamente filosofici: elevare il concetto dell'esattezza a ideale, cioè quando il suo valore è individuato in una singola immagine che funge da modello per le altre, ha come unico effetto quello di svuotarlo di ogni significato.

Va qui sottolineato il rapporto reciproco che esiste tra queste idee: dal momento che esse vanno a comporre un determinato atteggiamento filosofico, la critica dell'una è indissolubilmente legata alla critica dell'altra. In quanto si elabora un'analisi ultima allo scopo di raggiunge la dimensione dell'essenziale, la sua critica si ripercuote sulla validità del paradigma filosofico basato sull'essenza: l'intervento filosoficamente terapeutico mostra che l'idea che esista un'unica vera analisi corrisponde a una visione unilateralmente distorta della rappresentazione dell'oggetto preso in considerazione e da ciò consegue che il presupposto dell'idea dell'analisi ultima, l'idea che vi sia un'essenza la cui conoscenza sia l'unica vera (nel contesto del *Tractatus*, che l'essenza della proposizione sia riposta unicamente in ciò che in essa rispecchia la sintassi logica), costituisce un pregiudizio fuorviante, il quale ha l'effetto di menomare la capacità conoscitiva della riflessione nei confronti dell'oggetto (rispetto alla proposizione, la potenziale conoscenza che è persa è quella relativa a tutti gli aspetti che in essa non sono di natura logica)[214].

La critica dell'esistenza di un'essenza da comprendersi in unico modo esatto, chiamato analisi ultima, apre la strada al dubbio riguardo alla convinzione diffusa in filosofia secondo la quale la vera conoscenza di un oggetto corrisponde alla sua definizione, la quale deriva appunto il suo *status* di verità dal fatto di esserne la rappresentazione

[214] Wittgenstein chiarisce la possibilità che esistano analisi ultime tra loro alternative con il seguente esempio: "Non potremmo immaginare uomini che abbiano nomi per tali combinazioni di colori, ma non per i colori singoli? Pensa ai casi in cui diciamo: «Questa composizione di colori (il tricolore francese, ad esempio) ha un carattere del tutto particolare». Fino a qual punto i segni di questo gioco linguistico hanno bisogno di un'analisi? Già, fino a qual punto questo gioco *può* venir sostituito dal gioco (48)? – È semplicemente un *altro* gioco; anche se affine al (48)." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 45, § 64.

dell'essenza.

> Come s'è detto, possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! Tranne che per questo scopo particolare. Allo stesso modo, per rendere utilizzabile la misura di lunghezza "un passo" non è affatto necessario dare la definizione 1 passo = 75 cm. E se tu vuoi dire «Ma prima non era affatto una misura esatta», io ti rispondo: bene, allora era una misura inesatta. – Benché tu mi sia ancora debitore della definizione di esattezza.
> «Ma se il concetti di "gioco" è così privo di limiti, tu non sai, propriamente, che cosa intendi per "gioco"». —— Vuoi dire che quando do la descrizione: «Il suolo era tutto coperto di piante», – non so di che cosa parlo finché non sono in grado di dare una definizione di pianta?
> […] Si può dire che il concetto "gioco" è un concetto dai contorni sfumati. – «Ma un concetto sfumato è davvero un *concetto*?» Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno?[215]

> Per parlar propriamente, un senso indeterminato – *non* sarebbe *un* senso *affatto*. – Così come una delimitazione indistinta non è propriamente una delimitazione affatto. Forse si pensa così: Se dico: «Ho rinchiuso saldamente l'uomo nella stanza – è rimasta aperta soltanto *una* porta» – non l'ho affatto rinchiuso. È rinchiuso solo apparentemente. Qui si sarebbe propensi a dire: «Dunque non hai fatto proprio nulla». Un recinto che abbia un buco è *proprio* come *nessun* recinto. – Ma è poi vero?[216]

Come appare evidente, l'interlocutore il cui concetto di definizione è criticato in questi passi corrisponde in buona parte al Wittgenstein del *Tractatus*. L'idea che viene criticata è quella secondo la quale la definizione consisterebbe nella rappresentazione esatta dell'oggetto di cui ci si occupa e sotto la categoria di esattezza è intesa l'unica definizione completa dei tratti essenziali dell'oggetto, in quanto è questa unica definizione a corrispondere alla possibilità della sua rappresentazione vera. La terapia che Wittgenstein applica a questo atteggiamento conoscitivo ancora una volta basa la sua forza persuasiva sull'impiego di esempi formulati in via analogica. Le analogie si basano sulle diverse caratteristiche dell'immagine che esprime l'idea di definizione: in

[215] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 48-49, § 69-71.
[216] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 63, § 99.

quanto esatta essa è confrontata con un l'esempio della misurazione, in quanto ritraente i tratti essenziali vi si accosta l'analogia con la rappresentatività di una fotografia, in base alla sua natura di delimitazione dell'identità essenziale di un concetto essa è discussa tramite l'immagine del recinto. Ognuno di questi esempi spinge a mettere in luce come gli elementi che caratterizzano l'immagine alla base della definizione possiedano un valore solo nella relazione al proprio scopo: di misurare, di ritrarre, di delimitare; questi aspetti perdono il loro senso una volta ipostatizzati all'interno dell'ideale della definizione dal momento che essi ottengono un significato non in quanto assoluti, ma solamente in proporzione all'efficacia con la quale raggiungono lo scopo particolare per il quale essi sono di volta in volta impiegati.

Il compendio di questi interventi critici da parte del Wittgenstein della *Ricerche* mostra come egli all'interno della sua prima opera rintracci diverse idee che spingono a fraintendere l'oggetto delle riflessione, le quali sono reciprocamente collegate e possono essere ricondotte a un atteggiamento filosofico generale. Queste idee-guida fuorvianti potrebbero essere raccolte in una lista di questo genere: l'idea che si debba giungere all'essenza dell'oggetto (o suo fondamento), l'idea che tale essenza sia semplice, l'idea che l'essenza trovi espressione in *una* rappresentazione, in quanto è possibile formulare solo una rappresentazione completa[217] e quindi esatta dei suoi tratti essenziali, infine l'idea che tale unica rappresentazione esatta e completa debba corrispondere alla definizione dell'oggetto, la quale conseguentemente deve possedere a sua volta le caratteristiche di unicità, completezza ed esattezza.

L'aspetto per noi saliente dell'autocritica a cui è sottoposto il *Tractatus* coincide con il fatto che l'atteggiamento filosofico individuato dalle critiche del suo autore rispecchi perfettamente l'atteggiamento dal quale è tradizionalmente caratterizzata la riflessione filosofica. Alla luce di questa osservazione diviene chiaro in che senso la filosofia di Wittgenstein, grazie alla sua funzione di discussione critica dei fraintendimenti che sorgono all'interno della riflessione filosofica, oltre all'effetto immediato di dissolvimento di certi fraintendimenti acquisti anche il valore di una paradigma

[217] Poiché si presuppone che si debba giungere all'essenza dell'oggetto, la rappresentazione che ne segue deve necessariamente risultare esplicativa per la totalità di ciò che esso è, cioè l'immagine deve coprire l'oggetto completamente in tutti i suoi aspetti fondamentali. La riflessione che conosce l'essenza deve in altri termini abbracciare la totalità per poter fornire la sua rappresentazione definitiva, ultima.

filosoficamente alternativo. L'elaborazione di una atteggiamento filosofico che riesca a evadere tali meccanismi di fraintendimento e confusione è sì in primo luogo elaborata da Wittgenstein come soluzione alle difficoltà presenti nella propria riflessione giovanile, ma nella misura in cui queste difficoltà derivano da un atteggiamento che coincide con l'atteggiamento della filosofia in generale la soluzione alternativa che viene proposta nelle *Ricerche* equivale a un'alternativa alla forma tradizionale della filosofia. Conseguentemente, il modo in cui Wittgenstein interviene sulle difficoltà del *Tractatus* corrisponde a un modo per risolvere alcune fondamentali difficoltà del paradigma filosofico tradizionale e le strategie che vengono proposte compongono un modello di filosofia radicalmente innovativo.

Prendiamo quindi in primo luogo in considerazione il modo nel quale Wittgenstein intende risolvere le difficoltà del *Tractatus*.

Lo sviluppo di uno sguardo critico sull'essenza concepita come obiettivo della riflessione si basa sull'osservazione dell'applicazione che il concetto di essenza ha all'interno del linguaggio[218]: questa osservazione conduce alla conclusione che ciò che l'individuazione di cosa costituisca l'essenza di qualcosa non abbia valore assoluto e dunque non possa porsi autonomamente come scopo della riflessione filosofica. La soluzione alle difficoltà del *Tractatus* prende l'avvio dal riconoscimento del fatto che i concetti che la filosofia assume come suoi concetti guida possiedano un significato solo se mantenuti all'interno del loro originario contesto linguistico; la conseguenza è una dissoluzione dell'idea che le indagini della filosofia formino una sfera altra, costituita da concetti che possiedono un valore assoluto.

> Ci illudiamo che ciò che è peculiare, profondo, per noi essenziale, nella nostra indagine, risieda nel fatto che essa tenta di afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio. Cioè a dire, l'ordine che sussiste tra i concetti di proposizione, parola, deduzione, verità, esperienza, ecc. Quest'ordine è un *super*-ordine tra – potremmo dire – *super*-concetti. Ma in realtà se le parole «linguaggio», «esperienza», «mondo», hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole «tavolo», «lampada», «porta».[219]

[218] "Allo stesso modo si può dire, di certe cose: il loro scopo è questo e quest'altro. L'essenziale è che questa sia una lampada, che serva a illuminare —— che adorni la stanza, riempia uno spazio vuoto, ecc., non è essenziale. Ma non sempre essenziale e inessenziale sono chiaramente distinti." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 45, § 62.

[219] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 63, § 97.

L'esame critico del *Tractatus* conduce quindi un riavvicinamento della sfera ideale della filosofia, che Wittgenstein in relazione alla sua prima opera definisce "il pregiudizio della purezza cristallina" della logica, alla concretezza, rappresentata dall'appartenenza di ognuno dei suoi concetti a determinati contesti linguistici[220]. Questa operazione non interviene in modo arbitrario, ma essa si basa sull'osservazione della distanza all'interno del *Tractatus* tra ciò che il linguaggio dovrebbe essere e ciò che il linguaggio effettivamente è: l'ideale, cioè la proposizione logicamente corretta, che esibisce la sua forma logica (essenza), diviene intransigente nei confronti dell'oggetto che esso dovrebbe rappresentare, il linguaggio ordinario, arrivando a concepire l'idea che esso grazie a una determinata tecnica, l'analisi ultima delle proposizioni, possa essere trasformato fino a rivelare il suo volto essenziale, quello della sintassi logica; vale a dire che la forma del modello che il giovane Wittgenstein accosta all'oggetto arriva a sostituirlo, dal momento che l'ideale fa apparire inadeguato e imperfetto l'oggetto che avrebbe dovuto rappresentare, con l'effetto di adulterane radicalmente la rappresentazione. La causa di tale fraintendimento sistematico dell'oggetto giunge alla riflessione appunto dall'atteggiamento filosofico che la guida, poiché il fatto che essa sviluppi una fissazione fuorviante nei confronti del modello che sta utilizzando deriva dalla pretesa di arrivare a formulare la definizione dell'essenza del suo oggetto, la quale corrisponde alla rappresentazione esatta, completa e definitiva e in quanto tale l'unica possibile.

La soluzione fondamentale proposta dalla nuova posizione di Wittgenstein consiste nel riportare la riflessione alla ragione mettendola di fronte alla distanza tra l'ideale che essa

[220] "Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi si era affatto *data come un risultato*; era un'esigenza.) Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformasi in qualcosa di vacuo. – Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro!
Riconosciamo 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. —— 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? Non di certo mercanteggiando perché ceda una parte del suo rigore. – Il *pregiudizio* della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni. (Si potrebbe dire: La considerazione dev'essere rotata, ma attorno al perno del nostro reale bisogno.)" L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 65, § 107-108.

ha costruito e imposto e l'origine della sua immagine, ricordando, da un lato, come l'ideale sia semplicemente un modello e, in quanto tale, il suo tentativo di trasformare in se stesso l'oggetto equivalga direttamente al fraintenderlo e, dall'altro lato, ricordando come il modello abbia la propria patria e il proprio senso in seno al linguaggio, come l'unico valore che esso possiede sia relativo al contesto in cui esso viene utilizzato.

> Soltanto così, infatti, possiamo evitare l'illegittimità o la vacuità nelle nostre asserzioni: prendendo il modello per ciò che è: termine di paragone, – si potrebbe dire per un regolo – e non idea preconcetta, cui la realtà *debba* corrispondere. (Il dogmatismo in cui si cade così facilmente facendo filosofia.)[221]

Il richiamo dell'immagine divenuta modello all'unica condizione in cui essa risulta significante, ossia all'interno della sua applicazione linguistica, permette a Wittgenstein di raggiungere una nuova comprensione del linguaggio attraverso la propria autocritica: tale comprensione costituisce sia una nuova consapevolezza riguardo alla natura del linguaggio che un modo meno fuorviante di concepire i concetti su quali la riflessione filosofica si basa.
Il linguaggio riceve una nuova luce grazie all'osservazione della modalità secondo la quale i concetti filosofici ricevono un significato. Primaria importanza nel raggiungimento di tale nuova consapevolezza sia rispetto alla filosofia sia in rapporto alla dimensione da cui si originano i concetti che essa usa, il linguaggio, è rivestita dall'applicazione che le parole ricevono nei diversi contesti, attraverso la quale è messo in luce il carattere di partecipazione attiva e sempre contestuale del parlante, o del filosofo, nei confronti del significato dei propri concetti.

> Ma il modo in cui raggruppiamo le parole secondo tipi dipenderà dal fine della classificazione, - e dalla nostra inclinazione.
> Pensa ai differenti punti di vista secondo i quali gli utensili si possono classificare in tipi di utensili, o i pezzi degli scacchi in tipi di pezzi.[222]

La consapevolezza del fatto che il significato dei concetti sussista solo in connessione

[221] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 71, § 131.
[222] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 16, § 17.

alla loro applicazione viene raggiunta attraverso lo sviluppo un procedimento filosofico, il quale è elaborato in rapporto alla critica del *Tractatus* e dell'atteggiamento filosofico che esso rispecchia e risultato del quale consiste nel riconoscimento della natura di modello che i concetti assumono quando vengono impiegati in filosofia: nel modello proiettiamo certe nostre esigenze concettuali e sosteniamo che esse quelle che compongono l'immagine vera della cosa[223]. Il riconoscimento dell'origine linguista dei nostri concetti ci conduce fuori da questa visione distorcente e ci permette di capire quale sia in realtà la vera natura della nostra rappresentazione, cioè il fatto che essa sia solo uno dei modelli utili allo scopo di conoscere una determinata cosa.
La conseguenza che deriva dall'apprendimento del carattere di modelli proprio delle immagini concettuali equivale alla possibilità di sviluppare un nuovo metodo filosofico, il quale si conformi come un uso consapevole e fertile di tale meccanismo: la forma che il procedimento filosofico assume per potersi formare al riparo dai fraintendimenti è una forma che verte sulla possibilità di elaborare modelli che mantengano il loro aspetto di immagini. Il procedimento della filosofia comincia di conseguenza a proporsi di offrire la maggiore varietà possibile di termini di paragone: divengono fondamentali per la riflessione gli esempi, l'immaginazione, l'analogia e il riferimento a termini intermedi. Queste tecniche hanno lo scopo di elaborare e riuscire ad accostare con successo i modelli concettuali all'oggetto della riflessione, il quale nel caso di Wittgenstein, anche in connessione alla riflessione del *Tractatus*, è preminentemente il linguaggio.

> Se ci viene chiesto che cos'è una proposizione – sia che dobbiamo rispondere a un altro, sia che dobbiamo rispondere a noi stessi – daremo esempi, e tra questi anche quello che si può chiamare serie induttiva di proposizioni; ebbene, in *questo* modo abbiamo un concetto di proposizione.[224]

> Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta degli utensili: c'è un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. – Quanto differenti sono le funzioni di quegli oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle

[223] "Ricorda che a volte richiediamo definizioni, non per il loro contenuto, ma per la forma della definizione. La nostra è una richiesta architettonica; la definizione è come un finto cornicione che non sorregge nulla." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 71, § 131.
[224] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 72, § 135.

parole. (e ci sono somiglianze qui e là).[225]

La diversa direzione nella quale il nuovo metodo filosofico di Wittgenstein prende forma in relazione al *Tractatus* deriva dalla consapevolezza che non esista un unico modello corretto, ma che in diversi contesti risultino corretti diversi termini di paragone. A livello della pratica del filosofare questo insegnamento si traduce nella formulazione contemporanea di più immagini di paragone, ognuna delle quali ottiene la sua figura in relazione alla determinata prospettiva dalla quale è elaborata. Al livello dei presupposti filosofici invece la consapevolezza della sterilità della costrizione della cosa entro un unico concetto[226] provoca lo sviluppo di un atteggiamento alternativo alla concettualizzazione in termini unicamente universali: la possibilità che una parola-concetto riceva molteplici applicazioni in relazione a scopi differenti fa sorgere il dubbio che non ognuno di questi obiettivi possa essere soddisfatto grazie all'individuazione di un unico universale che riunisce sotto di sé tutte le applicazioni del concetto; di conseguenza la tradizionale selettività per gli aspetti comuni, rivolta dall'indagine filosofica ai fenomeni indagati, vale a dire la priorità di individuare in essi un concetto universale, perde il suo ruolo di monopolio. La selettività della riflessione per la somiglianza comincia a convivere nel metodo filosofico proposto dal Wittgenstein delle *Ricerche* con la selettività per la differenza.

> I giochi linguistici sono piuttosto *termini di paragone*, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissomiglianze, sullo stato del nostro linguaggio.[227]

La soluzione delle difficoltà del *Tractatus* conduce all'elaborazione sia di un metodo che di una concezione del linguaggio radicalmente nuovi e la novità dell'uno non può essere compresa separatamente dalla novità dell'altro. Il nuovo metodo filosofico è un metodo che ha lo scopo di curare e di prevenire la formazione di concezioni filosofiche basate

---

225 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 15-16, § 11.

226 "Immagina che qualcuno dica: «*Tutti* gli strumenti servono a modificare qualche cosa. Il martello, la posizione di un chiodo; la sega, la forma di un'asse, ecc.»c – E che cosa modificano il metro, il pentolino per la colla, i chiodi? – «La nostra conoscenza della lunghezza di un oggetto, la temperatura della colla, e la solidità della cassa». —— Ma con quest'assimilazione dell'espressione si sarebbe guadagnato qualcosa? – " L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 15, § 14.

227 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 71, § 130.

sul fraintendimento, il suo procedere equivale all'interviene in modo criticamente terapeutico sugli atteggiamenti che conducono in confusioni filosofiche. Dal momento che la causa dei fraintendimenti che caratterizzano i discorsi della filosofia rivela, sotto questo sguardo, di corrispondere alla presenza di un'immagine fuorviante suggerita dal linguaggio, la cui natura di modello tende a divenire occulta in relazione agli usi linguistici; la riflessione filosofica per impedire le confusioni filosofiche deve quindi proporre una visione del linguaggio che possa riuscire utile alla prevenzione di tale meccanismo, che metta cioè in giusta luce quegli aspetti del linguaggio che l'atteggiamento filosoficamente fuorviante (quello del *Tractatus* e della tradizione filosofica in generale) impedisce di riconoscere, introducendo in così una relazione critica con esso che possa portare a una più corretta postura intellettuale. Gli strumenti attraverso i quali l'indagine filosofica delle *Ricerche* realizza un tale metodo e rappresenta un tale linguaggio sono quelli dell'esempio, dell'uso dell'immaginazione e dell'analogia: essi permettono di mettere in relazione le somiglianze a cui dà voce l'atteggiamento filosofico fuorviante con le diversità che esso nasconde, dando quindi luogo a una compensazione della sua parzialità, prendendo prevalentemente l'aspetto della terapia. Questa è dunque la direzione nella quale si esprime il senso in cui le *Ricerche* offrono una forma alternativa alla filosofia: esse con i loro argomenti al contempo criticano in un senso terapeutico i fraintendimenti nei quali la filosofia è intrappolata e offrono una rappresentazione del linguaggio la quale possiede la stessa natura del procedimento terapeutico esercitato sulle teorie filosofiche, cioè una natura rivedibile e contestuale.

La rappresentazione del linguaggio presente nelle *Ricerche* mantiene esplicita la sua natura di modello[228] e la sua origine di termine di paragone elaborato per analogia[229]. La concezione del linguaggio che è presentata da Wittgenstein in alternativa a quella elaborata all'interno del *Tractatus* si identifica con il modello del gioco linguistico[230]:

[228] "Spesso, in filosofia, *confrontiamo* l'uso delle parole con giochi, calcoli condotti secondo regole fisse, ma non possiamo dire che chi usa il linguaggio *non possa non* giocare un tale gioco." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 54, § 81.

[229] "Non ci illumina, su questo punto, l'analogia tra lingua e gioco?" L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 55, § 83.

[230] "Possiamo anche immaginare che il processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2, sia uno di quei giochi mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna. Li chiamerò «giochi linguistici» e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un gioco linguistico. E si potrebbe chiamare gioco linguistico anche il processo del nominare i pezzi, e quello consistente nella ripetizione, da parte

l'origine e lo stato di questo modello sono distintamente di tipo analogico e la sua articolazione è composta in larga parte da esempi[231].
L'autore si dimostra perfettamente consapevole della posizione di contrapposizione in cui la propria concezione si trova rispetto alle aspettative dell'atteggiamento filosofico generale ed esprime in questi termini l'irriducibilità della sua proposta a quest'ultimo:

> Qui ci imbattiamo in una grossa questione, che sta dietro a tutte queste considerazioni. – Infatti mi si potrebbe obiettare: «Te la fai facile! Parli di ogni sorta di giochi linguistici, ma non hai ancora detto che cosa sia l'essenziale del gioco linguistico, e quindi del linguaggio; che cosa sia comune a tutti questi processi, e ne faccia un linguaggio o parte di un linguaggio. Così ti esoneri da quella parte della ricerca, che a suo tempo ti ha dati i maggiori grattacapi: cioè quella riguardante *la forma generale della proposizione* e del linguaggio».
> E questo è vero. – Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, - ma 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».[232]

Questo passo esprime chiaramente come la concezione alternativa del linguaggio venga proposta secondo un metodo che rifugge dal lasciarsi omologare al procedimento filosofico diretto alla conoscenza dell'essenza del linguaggio. La pluralità non risulta quindi unicamente un elemento basilare della terapia filosofica che si incontra nelle

---

dello scolaro, delle parole suggerite dall'insegnate. Pensa a taluni usi delle parole nel gioco del giro-giro tondo. Inoltre chiamerò «gioco linguistico» anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 13, § 7.

231 I due passi seguenti sottolineano come il metodo filosofico per esempi che viene proposto si ponga in netta opposizione al metodo filosofico per universali, espressi nella forma della definizione: "E proprio così si può spiegare cosa sia un gioco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. – Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi egli deve vedere la comunanza che io – per una qualche ragione – non ho potuto esprimere; ma: deve *impiegare* questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo *indiretto* di spiegazione, – in mancanza di un metodo migliore. Infatti, anche ogni definizione generale può essere fraintesa." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 49, § 71. " Che cosa vuol dire: sapere che cos'è un gioco? Che cosa vuol dire saperlo e non essere in grado di dirlo? Questo sapere è in qualche modo equivalente a una definizione non formulata? Di modo che, se venisse formulata, potrei riconoscere in essa l'espressione del mio sapere? Il mio sapere, il mio concetto di gioco, non è completamente espresso nelle spiegazioni che io potrei dare? Cioè, nel fatto che descrivo esempi di giochi di tipi differenti; faccio vedere come sia possibile costruire per analogia ogni sorta di altri giochi possibili" L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 51, § 75.

232 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 46, § 65.

Ricerche, bensì essa costituisce altrettanto un concetto metodologicamente portante nell'elaborazione positiva[233] di nuove rappresentazioni filosofiche. Va in particolare sottolineato come la vera replica che possa essere presentata di fronte alla richiesta di indicare l'essenza dell'oggetto di cui ci si occupa sia il rifiuto di rispondervi, in quanto ogni discorso che si impegni nell'offrire una risposta diretta è automaticamente introdotto nella logica dell'universalità, impedendo di sottoporre a critica il dominio di un simile atteggiamento filosofico.

La caratteristica del linguaggio che viene messa in evidenza dal modello del gioco linguistico è quella della pluralità. Tale pluralità ha una funzione illuminante in due sensi: da un lato essa è ciò che è mascherato dalle forme grammaticali che il nostro linguaggio presenta[234], dall'altro essa sta in opposizione al carattere di uniformità che è resa l'immagine ineludibile attraverso cui concepiamo il linguaggio per opera delle teorie filosofiche su di esso elaborate secondo l'atteggiamento filosofico tradizionale[235]. Il concetto che Wittgenstein elabora allo scopo di evidenziare il carattere della pluralità all'interno del modello del gioco linguistico è quello di *somiglianza di famiglia*.

> Non dire: «*Deve* esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero "giochi"» – ma *guarda* se ci sia qualcosa che sia comune a *tutti*. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e

---

[233] Si usa in questo contesto il termine "positivo" in contrasto al carattere filosoficamente "negativo" della terapia in quanto critica.

[234] "Noi non siamo consapevoli dell'indicibile diversità di tutti i giochi linguistici quotidiani, perché i panni con cui li riveste il nostro linguaggio li rendono tutti uguali." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 293.

[235] L'atteggiamento filosofico tradizionale che risulta essere fuorviante è quello che viene assunto in primo luogo dallo stesso Wittgenstein nel suo primo libro: "È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*.)" L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 21, § 23. Il seguente passo chiarisce come scopo dell'intervento filosofico di Wittgenstein sia quello di mettere in luce la pluralità del linguaggio che le sue stesse forme tendono a occultare e come al contempo tale approccio sia diametralmente distante da quello che caratterizza il *Tractatus*: "Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non *l*'ordine. A tale scopo *metteremo* continuamente *in rilievo* quelle distinzioni che le nostre comuni forme linguistiche ci fanno facilmente trascurare. Da ciò può sorgere l'apparenza che consideriamo nostro compito riformare il linguaggio. Una siffatta riforma volta a determinati scopi pratici, come il miglioramento della nostra terminologia al fine di evitare fraintendimenti nell'uso pratico, è pienamente possibile. Ma non sono questi i casi con i quali abbiamo da fare. Le confusioni di cui ci occupiamo sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 71, § 132.

anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, osserva![...] E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giochi. Veder somiglianze emergere e sparire.
E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo.

Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione «somiglianze di famiglia». […] Ed estendiamo il nostro concetto di numero 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 sull'altra.
Se però qualcuno dicesse: «Dunque c'è qualcosa di comune a tutte queste formazioni, – vale a dire la disgiunzione di tutte queste comunanze» – io risponderei: qui ti limiti a giocare con una parola. Allo stesso modo si potrebbe dire: un qualcosa percorre tutto il filo, – cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre.[236]

Il concetto di somiglianza di famiglia riabilita il valore filosofico della somiglianza al di fuori dell'atteggiamento filosofico dell'essenza e dell'universale: la somiglianza, non più concepita come necessaria in quanto relativa all'essenza, può acquisire una figura irregolare, il cui significato emerge solo in rapporto ai contesti determinati che sono osservati. L'argomentazione di Wittgenstein ribadisce chiaramente quale debba essere l'unico procedimento al quale la filosofia deve attenersi: l'osservazione. Osservare non si riferisce in questo contesto teorico all'invitare la filosofia a trasformasi in un'indagine empirica, ma questo concetto viene utilizzato in polemica al meccanismo che caratterizza le confusioni filosofiche, quello cioè secondo cui la riflessione filosofica finisce per imporre l'immagine, divenuta ideale, sull'oggetto, anziché mirare a darne una rappresentazione veritiera[237].
Il fatto che la concezione del linguaggio concepita nelle *Ricerche* derivi dall'osservazione determina il fatto che essa, nonostante la sua natura di modello, abbia pur sempre il carattere di una tesi forte. Il testo di Wittgenstein propone un metodo

[236] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 46-47, § 66-67.
[237] "La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 69, § 124. "La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa. «Filosofia» potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 70, § 126.

alternativo che possa dare forma alla concezione del linguaggio per mezzo di due componenti fondamentali: l'osservazione del modo nel quale le parole[238] vengono applicate nei diversi contesti del loro impiego linguistico e la formulazione di modelli per rappresentare tali usi, basati sul riferimento a esempi concreti di queste applicazioni e a esempi immaginari connessi a essi per anelli intermedi di tipo analogico. Tale paradigma mira a costituire un'alternativa al paradigma dell'essenza e della definizione senza perdere in rigore, ma presentando un'accezione di rigore diversa in quanto basata non su una perfezione e immutabilità dell'immagine concettuale che rappresenta la cosa, bensì sull'aderenza alla cosa garantita tramite la sua osservazione e sul mantenimento della distinzione tra essa e i modelli che la rappresentano, la cui pluralità assicura che ogni suo aspetto venga rappresentato.
Il rigore del metodo permette infatti a Wittgenstein di proporre una componente sostanziale nella rappresentazione del linguaggio: l'immagine del gioco linguistico, pur nel suo carattere limitatamente contestuale e arbitrario in quanto modello concettuale, affonda su un base "rocciosa"[239], che prende il nome di *forma di vita*.

> È facile immaginare un linguaggio che consista soltanto di informazioni e di ordini dati in combattimento. – O un linguaggio che consista soltanto di domande e di un'espressione per dire sì e no. E innumerevoli altri. —— E immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita.[240]

Caratteristica interessante è il fatto che quella che è decisamente una tesi forte, cioè la

[238] Vi sono delle parole in particolare della cui osservazione Wittgenstein ribadisce la rilevanza in relazione allo scopo di elaborare una rappresentazione vera del linguaggio, in particolare rispetto al fraintendimento di esso riscontrato nella sua opera giovanile: "Ma tutto ciò può apparire nella sua giusta luce solo quando si sia raggiunta una maggiore chiarezza riguardo i concetti del comprendere, dell'intendere e del pensare. Perché allora diventerà anche chiaro che cosa ci possa erroneamente indurre a pensare (come è successo a me) che chi pronuncia una proposizione e la *intende*, o la *comprende*, sta eseguendo un calcolo secondo regole ben definite." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 55, § 81. Questo passo illumina ed è illuminato dalle parole esplicative che si leggono nella prefazione alle *Ricerche*: "I pensieri che pubblico nelle seguenti pagine costituiscono il precipitato di ricerche filosofiche che mi hanno tenuto occupato negli ultimi sedici anni. Essi riguardano molti oggetti: il concetto di significato, di comprendere, di proposizione, di logica, i fondamenti della matematica, gli stati di coscienza, e altre cose ancora." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 3.

[239] "Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così»" L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 113, § 217.

[240] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 17, § 19.

tesi che alla base del linguaggio vi sia una forma di vita e che essa determini la nostra rappresentazione di esso, sia costruita per mezzo dello strumento del modello, dell'analogia, ossia per mezzo di uno strumento che il paradigma filosofico dell'essenza definirebbe come arbitrario, secondario, in breve, per mezzo di uno strumento concettualmente debole. Il paradigma filosofico di Wittgenstein basa il proprio valore di alternativa a quel paradigma perché cambia il segno del giudizio di valore degli strumenti concettuali: debole è uno strumento concettualmente uniformante, in quanto il suo risultato è meramente il fraintendimento dell'oggetto di cui si occupa, mentre forte è uno strumento che possiede una natura rivedibile, in quanto la sua flessibilità permette di riconoscere ogni aspetto dell'oggetto. Di conseguenza, il fatto che il modello non si articoli in una catena di spiegazioni, ma si limiti a constatare un fatto senza bramare di offrirne una spiegazione, cioè di offrirne quella rappresentazione che risale fino al fondamento essenziale, diviene filosoficamente un punto di forza.

> Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un "fenomeno originario". Cioè, dove invece dovremmo dire: *si gioca questo gioco linguistico*.
>
> Non si tratta di spiegare un gioco linguistico per mezzo delle nostre esperienze, ma di prender atto di un gioco linguistico.[241]
>
> Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*.[242]

Potrebbe ragionevolmente essere questo il motivo per cui Wittgenstein all'interno delle *Ricerche* non offre una definizione del concetto che funge da base alla concezione del linguaggio qui contenuta. Le osservazioni che egli invece avanza in relazione a tale concetto corrispondo alla dichiarazione che ciò che si dice sul linguaggio debba portare in luce quei fatti che per la loro estrema generalità non vengono notati, nonostante essi siano ciò che vi è di maggiormente evidente[243]; questi fatti sono quelli che stanno in

[241] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 219, § 654-655.
[242] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 295.
[243] "*Ciò che dobbiamo dire per spiegare* il significato, voglio dire l'importanza, di un concetto, consiste spesso in fatti naturali straordinariamente generali. Fatti che per la loro grande generalità non vengono quasi mai menzionati." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 78. " E questo vuol dire: ciò che, una volta visto, è il più evidente, e il più forte, questo non ci colpisce." L.

connessione alla storia naturale dell'uomo[244]. Tuttavia questa famiglia di concetti che fondano i giochi linguistici ancora una volta non stanno però sul livello dell'indagine empirica; Wittgenstein lo esprime chiaramente ricordando come il procedimento filosofico che egli presenta nel suo libro non porti mai a sostegno delle proprie argomentazioni dei dati empirici, perché esso non va in cerca di una fondazione, bensì la sua meta consiste nella rappresentazione perspicua, o in altri termini, nel guidare la riflessione fuori dai fraintendimenti in cui la tiene imprigionata un certo atteggiamento filosofico.

> Se la formazione dei concetti può essere spiegata ricorrendo a fatti naturali, allora, invece che alla grammatica, non dovremmo interessarci a ciò che, in natura, sta alla sua base? – Certamente ci interessa anche la corrispondenza dei concetti con fatti molto generali della natura. (Tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità.) Ma il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, – perché, per i nostri scopi, una storia naturale potremmo anche inventarla.
>
> Non dico: Se questi e questi altri fatti naturali fossero diversi da quelli che sono gli uomini avrebbero concetti diversi (nel senso di un'ipotesi). Ma: Chi crede che certi concetti siano senz'altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi, – potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in un modo diverso da quello in cui noi sia soliti immaginarli; e formazioni diverse da quelle abituali gli diventerebbero comprensibili.
>
> Confronta un concetto con uno stile pittorico: anche il nostro stile pittorico è arbitrario? Possiamo sceglierne uno a nostro piacimento? (Per esempio, lo stile egizio.) Oppure qui si

WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 70, § 129.

[244] Per intuire ciò a cui Wittgenstein si riferisce parlando di storia naturale può risultare utile avvicinare nel seguente ordine queste affermazioni che si leggono in ordine sparso e per lo più argomentativamente scollegato all'interno del testo: "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. " L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 117, § 241. "Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 109, § 206. "Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 292. "Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: «non pensano, e pertanto non parlano». Ma appunto, non parlano. O meglio: non impiegano il linguaggio – se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. - Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 23, § 25.

tratta unicamente di bello e di brutto?[245]

Anche riguardo alla presentazione di tesi forti che rappresentino il linguaggio dunque la funzione non è quella di offrire la rappresentazione vera di esso, ma esse vengono formulate con lo scopo di riabilitare la riflessione filosofica a un esercizio libero da fraintendimenti e confusioni: con le tesi filosoficamente forti sulla forma di vita e sulla storia naturale la riflessione di Wittgenstein mira a liberare l'interlocutore dalla presa di un certo modello ideale attraverso il riconoscimento di fatti generalissimi. Ancora una volta, la filosofia di Wittgenstein si caratterizza unicamente nei termini di una proposta di termini di paragone il cui scopo è prettamente euristico. Tutti i concetti che all'interno delle *Ricerche* possono essere ricondotti a una natura affermativa, tutte le "tesi" sul linguaggio che vi si incontrano, a una più attenta analisi rivelano la loro fondamentale natura di modelli, di termini di paragone il cui significato sussiste quindi solo in relazione al loro contesto, il quale è sempre costituito da una rappresentazione filosofica sottoposta a una critica terapeutica volta alla dissoluzione dell'atteggiamento filosofico fraintendente[246].

Il procedere filosofico di Wittgenstein dunque non solo si sottrae dal configurarsi come una replica diretta alle richieste che provengono dal paradigma filosofico tradizionale – l'individuazione del quale proviene in primo luogo dall'analisi critica della sua stessa riflessione giovanile. La filosofia di Wittgenstein costituisce un'alternativa proprio in quanto essa si limita a mettere in scena dei termini di paragone che entrano in rapporto di critica con quelle stesse pretese a cui si rifiuta di controbattere sullo stesso piano.

> Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande ed importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci.) Ma quelli che

[245] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 299.

[246] "Il fatto fondamentale, qui, è che noi fissiamo certe regole, una tecnica per un gioco, e poi, quando seguiamo le regole, le cose non vanno come avevamo supposto. Che dunque ci impigliamo, per così dire, nelle nostre proprie regole. Questo impigliarsi nelle nostre regole è appunto ciò che vogliamo comprendere, cioè, ciò di cui vogliamo ottenere una visione chiara. Esso getta una luce sul nostro concetto di intendere. Infatti, in quei casi, le cose vanno diversamente da come avevamo inteso, previsto. Quando, per esempio, compare una contraddizione, diciamo appunto: «Io non l'ho intesa così». Lo stato civile della contraddizione, o il suo stato nel mondo civile: questo è il problema filosofico." L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 69-70, § 125.

distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano.[247]

In un certo senso, è qui il carattere di distruzione ciò che equivale al carattere costruttivo, in quanto esso dà forma a un paradigma filosofico fondamentalmente alternativo: contestualmente individuato invece che universale, funzionale anziché essenziale, eterogeneo e non uniformante.
Neppure il concetto che sostiene questa alternativa filosofica, quello della pluralità, è visto da essa come suo fondamento, così da istituire una nuova essenza: non viene sostituito allo sguardo dell'identità uno sguardo della differenza, somiglianze e dissimilarità non vengono opposte, bensì esse convivono nel comune obiettivo di offrire modelli concettuali che permettano di comprendere l'intera complessità delle cose.

4.2 Un'interpretazione a sostegno

Vi è un interprete wittgensteiniano la cui lettura di Wittgenstein si avvicina notevolmente a quella che viene qui offerta, si tratta di Oskari Kuusela[248]. Secondo la sua interpretazione Wittgenstein propone una nuovo approccio alla filosofia sulla base della constatazione del fatto che una filosofia che miri primariamente all'elaborazione di dottrine, tesi o teorie conduce il più delle volte ad assumere una posizione dogmatica, se non perfino ingiusta. Il dogmatismo filosofico consisterebbe nella dinamica che si è qui lungamente descritta: sopra agli oggetti investigati sono proiettate le nostre forme di rappresentazione per mezzo della formulazione di una identificazione metafisica, ossia quelle proposizioni filosofiche che si sostiene rappresentino l'oggetto investigato sono assunte come verità necessarie; l'ingiustizia che ne deriva è in primo luogo dunque l'ingiustizia cognitiva della sopraffazione dell'oggetto a opera della sua immagine teorica, la quale però può in un secondo momento facilmente tradursi in un'ingiustizia concreta quando la teoria ha delle implicazioni politiche o sociali, per esempio quando il

[247] L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 68, § 118.
[248] O. KUUSELA, *The Struggle Against Dogmatism. Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 2008.

mancato riconoscimento si riferisce a una categoria sociale o umana[249]. Kuusela afferma che Wittgenstein si oppone con la sua riflessione alla formulazione di una filosofia caratterizzata dall'elaborazione di tesi: si tratterebbe della filosofia intesa in senso tradizionale, o metafisica, la cui meta consiste nella conoscenza di verità necessarie o dei principi che governano quello che può esistere; le dottrine o le teorie della metafisica, ciò che egli cioè vorrebbe evitare di formulare, sarebbero le tesi sull'essenza degli oggetti investigasti, che pretendono di afferrare le caratteristiche necessarie di tali oggetti, cioè ciò che essi sono in verità in contrasto a ciò che essi appaiono o possono apparire. Questo meccanismo sarebbe appunto l'equivalente dell'imposizione di un dogma nei confronti dei fenomeni indagati. La riflessione filosofica di Wittgenstein sarebbe secondo Kuusela determinata dal tentativo di trovare un metodo che si sottragga alla possibilità del dogmatismo, il tentativo quindi di elaborare un metodo filosofico che pur rinunciando alla forma dell'argomentazione per tesi non rappresenti una perdita di rigore, ma permetta uno sviluppo più fruttuoso della riflessione filosofica.
Egli indica questa intenzione antidogmatica come fondamentale sia alla prima produzione wittgensteiniana, sia nei suoi scritti più maturi, con il risultato di permette attraverso questo presupposto esegetico l'elaborazione di una nuova prospettiva interpretativa rispetto alla critica che lo stesso Wittgenstein rivolge nella sua produzione matura al suo primo libro. Già all'interno del *Tractatus* secondo Kuusela questo autore vorrebbe dare espressione a una filosofia che non vuole proporre alcuna tesi, ma che si impegna a configurarsi unicamente come un metodo di chiarificazione. Tuttavia riprendendo in esame la propria riflessione Wittgenstein stesso avrebbe poi constatato come il *Tractatus* contenga in sé una componente dogmatica, in quanto l'obiettivo di formulare un metodo filosofico al riparo dalla formulazione di teorie o dottrine sarebbe stato qui sviluppato in relazione a una distinzione affermativa, quella tra proposizioni fattuali e proposizioni tautologiche esprimenti necessità logica, legandosi in questo modo ancora a una fondazione su determinate tesi metafisiche riguardanti la natura del linguaggio e della filosofia, con l'effetto di fallire l'obiettivo di proporre unicamente un metodo di chiarificazione. Le considerazioni relative al *Tractatus* condurrebbero dunque Wittgenstein, secondo il ritratto di Kuusela, sul sentiero di un nuovo approccio

[249] Un esempio lampante di come il dogmatismo a livello teorico si traduce in un'ingiustizia teorica, ma con enormi conseguenze pratiche sono le teorizzazioni della razza.

filosofico, il quale sarebbe caratterizzato dalla possibilità di un uso diverso delle tesi filosofiche per mezzo di un nuovo uso della funzione della definizione e dell'esempio[250]. Questo approccio esegetico si pone in netta discussione con molti esponenti di rilievo del panorama degli studi wittgensteiniani: l'assunzione che lo scopo distintivo della riflessione di Wittgenstein sia quello di filosofare senza sviluppare alcuna tesi o teoria mette in discussione radicale qualsiasi interpretazione basata sull'individuazione delle tesi presenti nelle sue opere; il presupposto interpretativo di Kuusela possiede quindi una funzione saliente: il riconoscimento dell'obiettivo fondamentale di Wittgenstein nei termini dell'assenza di tesi filosofiche determina in modo fondamentale il modo in cui vengono compresi gli argomenti filosofici della *Ricerche*, in quanto si nega la possibilità di leggerli come teorie sul linguaggio. Kuusela riconduce, infatti, la forma della riflessione wittgensteiniana alla forma strettamente terapeutica: un pensiero che rintracci nella formulazione di teorie filosofiche una tendenza al dogmatismo non può affatto configurarsi come una teoria che risponde diversamente dalle altre teorie alle stesse questioni, bensì il suo procedimento si configura conseguentemente come un sottoporre a scrutinio più attento tesi e dottrine già esistenti. Kuusela può sostenere che la forma terapeutica divenga necessariamente la forma di una filosofia che esprime tale presupposto polemico in relazione a un altro presupposto fondamentale di Wittgenstein, secondo il quale le questioni metafisiche corrispondono a fraintendimenti concettuali; la richiesta che dunque proviene alla filosofia invece che necessitare di risposte spinga la filosofia a identificare il proprio scopo con la chiarificazione.
L'interpretazione di Kuusela mette in evidenza un aspetto particolare presente sia nella riflessione giovanile che in quella matura di questo autore in corrispondenza alla formulazione del proprio approccio filosofico nei termini della terapia chiarificatoria: colui che deve riconoscere il proprio fraintendimento è sempre l'interlocutore; questo punto fondamentale dimostra come la presenza e la natura del fraintendimento non è qualcosa che nel procedimento filosofico è affermato positivamente da parte di Wittgenstein e quindi ciò riconferma come all'interno di questo approccio terapeutico

[250] Il contributo di Kuusela al dibattito riguardo al rapporto tra i primi scritti di Wittgenstein e quelli successivi consiste appunto in questa posizione: la riflessione giovanile e quella matura sono unite da un unico scopo e divise dal modo nel quale cercano di raggiungerlo.

non sia affatto possibile rintracciare una volontà di presentare delle tesi[251].
Potrebbe sembrare che tale tesi implicita all'approccio filosoficamente terapeutico delle *Ricerche* sia costituita dall'importanza che al loro interno rivesti il riferimento al linguaggio ordinario. Questo punto è però efficacemente chiarito dalla lettura di Kuusela: l'oggetto proprio della filosofia in quanto terapia filosofica sono certe tendenze della riflessione che conducono all'adozione di concezioni filosoficamente problematiche, esse sono legate al linguaggio e la loro soluzione sta in rapporto con esso, ma non nel senso che l'osservazione degli usi del linguaggio ordinario sia istituita da Wittgenstein nelle *Ricerche* come panacea nei confronti di una filosofia generalmente erronea, bensì il linguaggio ordinario è qui avvicinato in rapporto ai problemi filosofici in quanto conflitti interni agli usi linguistici *di una persona*, non si tratta cioè di imporre uno standard di linguaggio corretto, ma di chiarificare l'uso del linguaggio di un determinato interlocutore, in quanto questo è unicamente ciò che permette di risolvere i paradossi filosofici.
Kuusela sottolinea come la terapia consista nel mostrare come il modello attraverso il quale è rappresentato l'oggetto non possa essere concepito come un dogma, ma come esso non sia altro che l'articolazione di *un modo* di concepirlo. Il nuovo uso che egli nella sua riflessione presenterebbe delle tesi filosofiche sarebbe quindi quello di termini di paragone: una volta che il modello concettuale viene inteso e impiegato come termine di paragone esso perde esattamente il suo aspetto dogmatico, in quanto una forma di raffigurazione non è affatto una tesi. Kuusela in particolare fa riferimento al concetto di regola all'interno delle *Ricerche*: le regole dei giochi linguistici non corrispondono, infatti, a delle descrizioni di ciò che essi devono essere, bensì a dei modi in cui essi possono essere pensati, vale a dire che ciò che è presentato come "essenziale" dipende di volta in volta da quello che colui che pensa ha maggiore interesse a mettere in luce, che non vi è qualcosa che debba essere l'essenziale per necessità.
Questa lettura in relazione a questo tema evidenzia come l'approccio alternativo proposto da Wittgenstein non sia escludente rispetto a quello della filosofia tradizionale: la definizione non è rigettata, in quanto essa a sua volta può valere, in base a determinati

[251] Questa osservazione, sostenuta da riferimenti testuali, rende particolarmente plausibile l'idea che scopo della filosofia di Wittgenstein, fin dall'inizio, sia quella di elaborare un paradigma filosofico interamente alternativo a quello tradizionale.

interessi, come quel modello che coglie lo scopo di un determinato interlocutore. L'operazione filosofica wittgensteiniana dunque consisterebbe nel privare il metodo filosofico tradizionale della sua indole peculiare, per ricomprenderlo all'interno di un approccio terapeutico contestualmente fondato, il quale si differenzia da quello tradizionale anche proprio in quanto filosoficamente includente invece che escludente (dogmatico). Kuusela sintetizza la novità della filosofia concepita nella forma della chiarificazione affermando che essa consiste nel rigetto della metafora della filosofia pensata come una battaglia per l'argomento o per la posizione vincente; proprio questa manovra, infatti, sarebbe quella che permette di evadere la possibilità sempre in agguato di formulare tesi in ultima analisi ingiuste, dal momento che con il venire meno della necessità di insistere per l'accettazione del proprio particolare modello viene meno anche l'evenienza che esso possa risultare ingiusto. Dal punto di vista della lettura di Kuusela l'aspetto saliente della questione corrisponde al fatto che questa novità non potrebbe affatto essere raggiunta se il procedimento filosofico facesse ancora affidamento su qualche criterio universalmente applicabile (compreso un criterio universale per la chiarificazione). L'unico elemento che può sostenere un certo modello è invece determinato dal raggiungimento dello scopo particolare per cui esso viene pensato – per quanto riguarda la chiarificazione l'unico criterio di validità di un modello concettuale risiede della sua capacità di dissolvere un dato problema.
Kuusela chiama l'approccio di Wittgenstein multidimensionale: il fatto che diversi modi di caratterizzare un concetto o un oggetto siano contemporaneamente compatibili, dal momento che essi permettono di comprendere da diverse prospettive diversi aspetti di esso, determina una condizione di una non solo possibile, ma filosoficamente auspicabile multi-dimensionalità concettuale. Infine Kuusela mette in evidenza il fatto che il dissolversi di problemi filosofici non coincida con il dissolversi del nostro interesse sui temi di cui essi trattano, puntualizzando cioè come la filosofia di Wittgenstein non costituisca affatto il tentativo di abolire la metafisica, ma solamente di permettere a chi vuole riflettere sui temi di cui essa si occupa di poterlo fare con maggiore chiarezza e al riparo dal rischio di assumere un atteggiamento dogmatico e ingiusto. In questo senso è scorretto avanzare dubbi sull'applicabilità del titolo di "filosofia" all'approccio wittgensteiniano: esso è filosofico in quanto permette di portare

chiarezza all'interno del pensare, obiettivo che la filosofia si è posta fin dalla sua origine quando essa ha preso forma in opposizione al mito.

La lettura di Kuusela riceve una luce particolare dalla discussione della diversità delle modalità nelle quali l'assenza di tesi filosofiche è concretamente realizzata nelle due maggiori fasi dell'evoluzione di questo autore: mentre nel *Tractatus* Wittgenstein crede di raggiungere la chiarificazione di tutti i problemi filosofici risolvendo quello che a lui appare come *il* problema fondamentale (comprendere l'essenza del linguaggio), nella sua riflessione successiva egli rigetta il suo primo approccio in quanto basato a sua volta su un fraintendimento, corrispondente alla convinzione che esista un'unica soluzione, in quanto quest'idea istituisce una gerarchia tra i concetti, la quale è possibile solo a causa di un residuo di dogmatismo (derivante appunto dalla persuasione dell'esistenza di un'essenza fondamentale del linguaggio)[252]. Kuusela sottolinea inoltre come il concetto di chiarificazione perda nello sviluppo della riflessione di Wittgenstein ogni aspetto di dogmatismo: mentre nel *Tractatus* la completa chiarezza si riferisce alla soluzione del problema dell'essenza, dal quale si pensa dipendano tutti gli altri problemi filosofici, nella sua riflessione matura la chiarezza completa acquista un carattere contestualmente limitato, nel senso che essa è concepita ora solamente come la dissoluzione completa di problemi filosofici particolari legati a particolari concetti problematici; in sintesi, la chiarezza completa smette di essere lo scopo della riflessione nella sua accezione astratta.

L'interesse nel sottolineare come la filosofia che produce tesi o teorie sia caratterizzata dalla presenza di gerarchie di concetti permette al lettore di comprendere che cosa sia l'approccio delle *Ricerche* in contrapposizione all'approccio una-volta-per-tutte del *Tractatus* e in generale in relazione alla forma della filosofia deve essere abbandonata: essa è una filosofia che pretende di poter formulare *una* tesi che permetta di risolvere tutte le questioni filosofiche, all'interno della quale si riscontrano delle gerarchie concettuali, soprattutto in corrispondenza all'idea che si debba rappresentare un'essenza.

[252] Nonostante la sostanzialità di questa differenza, Kuusela continua a interpretare il *Tractatus* come procedimento unicamente terapeutico (invito ad abbandonare il modo tradizionale del filosofare), nel quale quindi la presenza di tesi è un effetto inconsapevole del modo in cui la terapia trova realizzazione: il metodo corretto della filosofia, ossia la chiarificazione dei fraintendimenti, è qui, infatti, legato alla teoria sulla significatività che le proposizioni possono o non possono ricevere, la quale è a sua volta sostenuta sulla teoria dell'essenza del linguaggio.

Il metodo filosofico nuovo, quello delle *Ricerche*, grazie a questo confronto, si presenta nella figura di una filosofia che mira invece a trovare soluzione a problemi particolari, il procedere del quale non è tutto in una volta, legato a una svolta sola, ma esso è piuttosto pacato e continuo, in quanto la soluzione da individuare non corrisponde più a quella di un singolo problema, ma a quella di una molteplicità di problemi. La diversità dell'approccio è contenuta dunque, secondo questa interpretazione, nel fatto che mentre nella filosofia che si rivolge all'essenziale si cerchi la soluzione definitiva in un unico modo, qui il procedimento del filosofare manchi di una conclusione, ma che tuttavia esso si realizzi ogni volta che risolve un particolare problema, in quanto la (dis)soluzione di quest'ultimo è già il suo risultato definitivo; la chiarificazione è cioè raggiunta in diversi momenti già in un modo completo. Diversamente dal *Tractatus* dunque le *Ricerche* non mirano ad articolare un programma filosofico universalmente applicabile. Nonostante tale carattere non universalmente fondato la lettura di Kuusela evidenzia come l'approccio filosofico proposto dal Wittgenstein maturo non corrisponda per questo a un metodo arbitrario: dal momento che non ogni approccio filosofico è in grado di risolvere la problematicità delle questioni filosofico derivante dalla loro natura di fraintendimenti non si può affatto affermare che il genere di filosofia che interviene su di esse sia basata su modelli ed esempi dettati unicamente da delle preferenze, al contrario il raggiungimento del proprio obiettivo chiarificatorio dimostra l'adeguatezza e il rigore di questo approccio, oltre alla sua superiorità rispetto all'approccio metafisico al quale si oppone.

L'interpretazione di Oskari Kuusela dunque aiuta a definire che cosa sia la novità della riflessione wittgensteiniana e a comprendere come essa, attraverso la sua considerazione critico-terapeutica dell'atteggiamento filosofico tradizionale, rappresenti un paradigma alternativo di filosofia non solo coerente e valido in se stesso, ma anche evidentemente efficace: gli aspetti della metafisica che Wittgenstein mette in discussione in quanto forieri di fraintendimento, dogmatismo e ingiustizia non sono superficialmente aboliti per essere riammessi implicitamente all'interno della logica e dei fondamenti concettuali del nuovo paradigma, ma al contrario esso, da un lato, esso si mantiene coerente alla propria volontà di non incorrere negli stessi atteggiamenti, elaborando un metodo assolutamente estraneo al paradigma filosofico tradizionale, e, dall'altro lato, attraverso

questo metodo esso offre un intervento concreto sulle difficoltà del paradigma che critica, permettendo di riabilitarlo in parte al suo interno.

CONCLUSIONI

Il presente lavoro si basa su una determinata prospettiva riguardo all'accostamento tra Wittgenstein e Adorno e grazie a essa raggiunge determinati risultati. Prima di prendere quest'ultimi in considerazione, è necessaria una breve discussione della letteratura esistente riguardo allo stesso tema che è stato qui affrontato.

1. Opere su Wittgenstein e Adorno

Non esiste un'ampia mole di studi che pongano al centro della propria trattazione il confronto tra la filosofia di Wittgenstein e quella di Adorno: gli autori che hanno dedicato all'argomento una discussione tematica sono Christoph Demmerling e Rolf Wiggershaus, ai quali si aggiunge Albrecht Wellmer, il quale ha trattato l'argomento in diverse sedi, tra cui un breve saggio[253] e un libro sulla dialettica tra moderno e postmoderno[254].

Christoph Demmerling[255] assume una molto determinata prospettiva sull'argomento: egli sostiene che nonostante la riflessione di Wittgenstein non presenti una trattazione esplicita di tematiche sociali essa nondimeno va sistematicamente rapportata ai problemi della teoria della società e sulla base di questa assunzione si presenta una grande vicinanza con la filosofia di Adorno, la quale a sua volta è interpretata come composta da una critica del linguaggio. Il presupposto sul quale si basa l'argomentazione di questo interprete è che la riflessione *Ricerche filosofiche* contenga

[253] A. WELLMER, *Ludwig Wittgenstein: On the Difficulties of Receiving His Philosophy and Its Relation to the Philosophy of Adorno*, in A. WELLMER, *Endgames*, MIT press, New Baskerville, 1998.

[254] A. WELLMER, *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Edizioni Unicopli, Milano, 1987.

[255] C. DEMMERLING, *Sprache und Verdinglichung: Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

elementi fondamentali che permettono di concepirla all'interno della filosofia pratica: in primo luogo, la concezione del linguaggio come prassi, rappresentata dal fatto che le parole ottengano un significato unicamente in base a un impiego all'interno del linguaggio, come testimonia la reiterata similitudine tra parole e attrezzi e dalla costituzione delle regole grammaticali in una prassi condivisa; dipendentemente da questo primo aspetto viene il secondo, una concezione materialistica del linguaggio, corrispondente alla rappresentazione del linguaggio unicamente in relazione ad altre forme fondamentali di vita umana; infine, l'idea che il linguaggio sia una pratica costitutiva per l'esperienza umana. Secondo Demmerling l'intervento wittgensteiniano di richiamo ai contesti di applicazione delle parole corrisponde a un'analisi teoreticamente costitutiva su basi intersoggettive, come è espresso dalla critica del concetto di linguaggio privato e dall'inquadratura del significato del seguire una regola presenti nelle *Ricerche*, trasformando il modello di pensiero da una concettualità monologica a una intersoggettiva. Questa lettura della filosofia wittgensteiniana appoggia un'idea esegetica alquanto forte: la critica delle ipostatizzazioni delle parole è una critica della reificazione. Demmerling a favore di questa sua lettura fa in particolare riferimento alla critica di Wittgenstein contro la ricerca di un correlato fisico alle parole indotto dalla concezione ostensiva del linguaggio (come ad esempio nell'ipotesi di un "mondo interiore" correlato del mondo esteriore, tipico esempio di ipotesi dell'esistenza di entità spirituale non osservabili in connessione a determinati usi del nostro linguaggio). La reificazione criticata da Wittgenstein è relativa a due fenomeni: da un lato le reificazioni indotte attraverso il linguaggio, che risultano dai casi in cui il linguaggio "va in vacanza", cioè quando può essere insediato al di fuori dei contesti nei quali esso è usato; da un altro lato la reificazione del linguaggio stesso, che compare in molte teorie scientifiche del linguaggio e che risulta dai casi in cui il linguaggio non è concepito più come una forma della prassi umana. La critica della reificazione in Wittgenstein sarebbe costituita dalla terapia a cui egli sottopone tali fraintendimenti derivanti dal misconoscimento della connessione del linguaggio alla prassi. Qui sta il punto determinante dell'interpretazione di Demmerling: la critica del linguaggio wittgensteiniana corrisponderebbe a una pratica emancipatrice in quanto finalizzata a liberare gli individui da false idee su se stessi e sul loro linguaggio, la quale cioè oltre a

essere rivolta alla filosofia sarebbe anche una critica direttamente riferita alla vita degli uomini, in relazione al riconoscimento del legame essenziale tra linguaggio e forme intersoggettive di prassi. Questa caratterizzazione è fondamentale all'interno dell'argomentazione in quanto permette a Demmerling di identificare la terapia linguistica di Wittgenstein con la critica della reificazione nella figura del feticcio di Marx: l'argomentazione è supportata da una parte dal richiamo di alcuni passi dove Marx dichiara l'esistenza di una fondamentale dipendenza del linguaggio dalle interazione umane sociali e l'esistenza del correlato fenomeno di reificazione di queste relazioni all'interno dei concetti universali politici e giuridici, il quale può però essere curato dal ricondurre tali concetti al loro uso quotidiano; dall'altra parte questa identificazione tra Wittgenstein e Marx è condotta da Demmerling per via etimologica, in quanto egli ricorda come la radice della parola "feticcio", fondamentale nella critica di Marx, sia sia la stessa della parola "inganno", fondamentale in quella di Wittgenstein. Questo collegamento secondo Demmerling permette di assumere che la riflessione di Wittgenstein equivalga all'idea che ogni feticizzazione risieda nel linguaggio e conseguentemente come la sua elaborazione di un paradigma filosofico terapeutico esprima la lotta al riconoscimento e alla cura dei feticismi linguistici; l'istituzione della correlazione a Marx inoltre conduce Demmerling a identificare il desiderio di Wittgenstein di poter realizzare una filosofia alla quale in quanto terapia sia permesso arrestarsi quando vuole con l'utopia che Marx riserva nei confronti della teoria, cioè la speranza di rendere un giorno la teoria superflua in quanto è stata realizzata la relazione pratica tra uomini alla coscienza della quale essa si era adoperata. La constatazione di questa analogia è dunque considerata da Demmerling la base necessaria e sufficiente all'affermazione di compatibilità tra critica del linguaggio wittgensteiniana e teoria della società. Tale risultato rappresenta per questo interprete il correttivo per la teoria del concetto di Adorno: essa apre la riflessione dalla concezione dei soli casi in cui la concettualità del linguaggio si esprime come dominio ai casi nei quali è possibile una pratica linguistica non regolata da relazioni di violenza, cioè è resa possibile l'apertura della totalmente negativa critica del linguaggio di Adorno allo spazio della terapia linguistica e della concezione di pratiche linguistiche non fraintendenti. Demmerling quindi presenta una posizione interpretativa forte non solo nei confronti di Wittgenstein,

ma anche nei confronti di Adorno, il cui "sforzo di andare oltre il concetto per mezzo del concetto" non sarebbe qualcosa di aporetico, ma una concreta possibilità di formulare un discorso che possa tematizzare la violenza del normale uso concettuale e linguistico; questa interpretazione della riflessione adorniana permette di mostrare una rilevante somiglianza con l'intento fondamentale filosofico di Wittgenstein di lottare contro l'inganno del pensiero perpetrato dal nostro linguaggio: l'ontologia dello stato falso sarebbe la critica del linguaggio operata da Adorno, in quanto critica dell'uso patologicamente violento del pensiero che non riconoscendo più la sua dipendenza dall'oggetto si traduce in distorsioni linguistiche croniche, come gli usi linguistici della classificazione generale e della sistematizzazione; il disincanto del concetto, di conseguenza, equivarrebbe al riportare le figure concettuali-linguistiche alla loro costituzione nella prassi umana per mezzo della riconduzione alle situazioni del loro impiego. Entrambi gli autori cioè, secondo questa interpretazione, possiederebbero una strategia di ricontestualizzazione e temporalizzazione dei concetti, la quale ripeterebbe la critica del feticcio nel concetto in modo esplicito in Adorno e in modo non dichiarato in Wittgenstein. La concezione adorniana della conciliazione in questa argomentazione esegetica è considerata come raggiunta, cioè è considerato raggiunto il superamento delle tensione tra universale e particolare, nella contestualizzazione delle nostre azioni linguistiche. Demmerling concepisce quindi l'avvicinamento della filosofia di Wittgenstein a quella di Adorno come uno strumento prezioso di correzione: attraverso l'estensione dell'approccio critico-terapeutico di Wittgenstein per mezzo dell'analogia con il carattere linguistico presente nella teoria del feticcio di Marx, il modello non esplicitato in Adorno di accordo non deformato è ricollocato nella rappresentazione di una prassi di linguaggio e di azione, nella quale gli elementi mimetici e concettuali si mescolano e si correggono reciprocamente e permettono il raggiungimento di una conciliazione intersoggettivamente declinata in quanto linguisticamente caratterizzata. Il testo di Rolf Wiggershaus[256], diversamente da quello di Demmerling, presenta invece uno svolgimento più panoramico dell'argomento, sia nel senso che non possiede una determinata prospettiva all'interno della quale è inquadrato l'accostamento tra i due autori, sia nel senso che non sono presenti altrettanti rifermenti testuali, ma è piuttosto

[256] R. WIGGERSHAUS, *Wittgenstein und Adorno: zwei Spielarten modernen Philosophierens*, Wallstein, Göttingen, 2000.

tracciato un ritratto di ognuno dei due pensatori. L'analisi di Wiggershaus è principalmente volta a trovare le convergenze tra i due autori, specificando la particolarità con la quale ognuno dei due esprime tali tratti comuni.
Il carattere fondamentale che accomuna secondo questo interprete i due autori è la natura dello scopo per il quale filosofano: entrambi mirano a condurre all'autoriflessione, cioè entrambi dimostrano di sforzarsi nella direzione di una prassi filosofica che, guardandosi sia da fantasie di impotenza che di onnipotenza, possa rappresentare un modello per una partecipazione riflessiva al mondo della vita; questa partecipazione riflessiva è costituita in entrambi dal mettere in dubbio ogni preconcetto, sia che si tratti dell'ovvietà sia della straordinarietà attribuita alle cose con cui si ha a che fare[257]. In questo senso la filosofia di entrambi si articola come una critica della filosofia prima in quanto pensiero basato su un fondamento aprioristicamente assunto: questo atteggiamento in Wittgenstein si articola in particolare come scardinamento dei principi di una filosofia logicizzante orientata alla matematica e alla scienza per mezzo del riferimento alle forme di vita, in generale come una critica della metafisica condotto attraverso una critica del significato, basato su una trasformazione del rapporto con il linguaggio grazie alla cura delle sue analogie fuorvianti e all'invenzione di analogie chiarificatrici; in Adorno invece la critica del fondamento consiste principalmente nella critica di qualsiasi originario nella riflessione, meccanismo che ai suoi occhi era colpevole dell'occultamento della falsità della totalità, sia concettuale che sociale, in quanto primariamente il riconoscimento di tale immanenza auto-inflitta della ragione nel suo legame con l'alienazione della società è percepita dal filosofo, che ne diviene critico.
Questo obiettivo tuttavia è perseguito seguendo due strategie diverse, differenza che riflette il diverso carattere dell'inclinazione filosofica dei due autori: il gesto del filosofare di Wittgenstein è "Guarda e guarda di nuovo!", si ha qui a che fare con un metodo basato sulla descrizione e sulla creazione di modelli che permettono di offrire diversi punti di vista dai quali osservare la stessa cosa, mentre il gesto del filosofare di

[257] Wiggershaus definisce questo atteggiamento riflessivo come ingenuità non ingenua, concetto a cui entrambi i filosofi accennano rispetto allo sguardo sulla realtà che è loro obiettivo incentivare: questo è la meta della riflessione, sia per Wittgenstein quando dice che nella filosofia la difficoltà è essere al momento giusto tanto intelligenti quanto non intelligenti, sia di Adorno il quale pensa al vero atteggiamento del filosofare come la più alta e memorabile commistione di ingenuità e non ingenuità.

Adorno è “Abbi il coraggio di vedere attraverso e guarda la complessità totale”, vale a dire che egli attraverso l'uso della trattazione dell'individuale nel suo particolare rapporto dialettico mira a indicare la complessità del caso, la sua connessione con una totalità e il carattere di negatività di quest'ultima. Wiggershaus indica la convergenza di questi due diversissimi approcci nel fatto che entrambi vogliano condurre a uno sguardo critico che tocca da vicino le questioni della vita, in quanto per entrambi la filosofia non è una scienza a sé né questione di professionalismo, ma è uno atteggiamento di vita riflettente; in questo senso egli sostiene che anche la profonda diversità delle due riflessioni è basata sulla peculiarità della persona vivente da cui le riflessioni sono state formulate e offre quindi un confronto biografico teso a illuminare i due stili filosofici: da un lato Wittgenstein, conservatore culturale dal forte carisma ascetico, per il quale il filosofare ruota attorno a significati interceduti dal linguaggio, dall'altro lato Adorno, protagonista dell'avanguardia estetica e progressista critico della società, il quale concepiva la filosofia come articolazione concettuale dell'esperienza non costretta; da un lato un filosofare insieme senza tempo e, nella sua rilevanza di esempio personale, potentemente determinante, dall'altro un filosofare insieme calato nel tempo e agente in modo escatologico.
Tale fondamentale differenza si riflette in un aspetto particolare che la meta comune possiede, cioè nel riferimento al linguaggio. Esso è tematico in Wittgenstein, mentre in Adorno esso sta in dipendenza dal suo tema centrale, quello della svolta verso ciò che la concettualità attraverso la sua dinamica di violenza ha sacrificato; tuttavia secondo Wiggershaus in entrambi il linguaggio possiede una posizione capitale e questa centralità sta in diretta dipendenza dall'atteggiamento critico fondamentale dell'autoriflessione del pensiero: in Wittgenstein il linguaggio correttamente comprendente deve produrre un modello che permette di vedere il mondo correttamente, che permette cioè di vedere la cosa di volta in volta in modo nuovo permettendo un accesso alla verità di ogni nuova prospettiva tramite l'esperienza individuale; nel caso di Adorno il parlare per costellazioni raggiunge la meta di esprimere in modo adeguato l'esperienza non ristretta e questo parlare si orienta verso il linguaggio naturale per una partecipazione riflessiva alla prassi del linguaggio e un'elaborazione di diversi modi di vedere, necessari in quanto nel presente manca il riconoscimento della nascosta illibertà

della civiltà (in primo luogo nella categoria del lavoro), che è invece testimoniato nel mutamento nella prassi del linguaggio che diviene paradossale, in quanto tenta di dire ciò di cui non si può parlare, di raggiungere il privo di concetto per mezzo dei concetti senza tuttavia renderglielo uguale.
Il riferimento al processo di costruzione dei concetti della lingua naturale secondo Wiggershaus permette di realizzare l'intenzione goethiana che anima entrambi, quella di arrestare il procedere della ragione impaziente alla quale a causa della sua avventatezza risulta più semplice considerare i fenomeni come slegati tra loro e elaborare in loro supplenza parole, immagini e concetti. Wiggershaus evidenzia tuttavia come la differenza fondamentale entro la quale le due riflessioni si distanziano sia la presenza di un'utopia esplicita all'interno della filosofia di Adorno, la quale si lascia riconoscere come prospettiva dalla quale tale critica delle immagini concettuali preconcette è sviluppata, mentre in Wittgenstein non si può ricondurre la sua critica a criterio ultimamente risolutivo uniforme.
Infine il saggio di Wiggershaus risulta interessante in quanto collega la centralità che lo stile e l'espressione della riflessione aveva in entrambi con la diagnosi comune della decadenza della civiltà nel tempo presente, cioè per entrambi l'impostazione del loro "messaggio in bottiglia" era straordinariamente importante: rispetto a Wittgenstein egli fa riferimento al fatto che lavorò fino alla morte alla rifinitura della sua opera senza riuscire a trovarvi una forma a lui soddisfacente per esprimere al mondo il proprio pensiero; rispetto ad Adorno è sottolineato come egli vedesse soltanto nella stesura ridefinita e levigata di elaborati scritti la possibilità di un'espressione veramente stringente di esperienza e di pensiero. Il potenziale critico che doveva essere manifestato anche dalla forma del filosofare si manifesta nel carattere spiccatamente molteplice della riflessione di entrambi: le *Ricerche* di Wittgenstein costituiscono un album nel senso che vi si offre un *ensemble*, del tutto privo di una terminologia propriamente filosofica, di tecniche di orientamento che permettono la produzione di un ordine mobile, in questo senso il filosofare di Wittgenstein tenta di imitare il procedere dello sviluppo linguistico naturale, il naturale costruirsi dei concetti.; in Adorno c'è una completa progressione di affermazioni sempre ritornanti che non si riferiscono a una scienza unica, ma hanno un riferimento filosofico, musicale, letterario o sociologico

costituito da un insieme di elementi spesso citati ma in modo non immediatamente riconoscibile, così da far progredire la riflessione in modo ancora più enigmatico e dipendente dal gioco reciproco degli elementi con il l'altro del dialogo.
La conclusione a cui giunge la trattazione di Wiggershaus è che dunque che entrambi sarebbero rappresentanti di una concezione della filosofia come partecipazione alla prassi del linguaggio sviluppata allo scopo di raggiungere uno stadio di autoriflessione: Adorno vuole donare di nuovo al linguaggio ciò che gli è stato sottratto con il dominio del pensiero scientifico e dai cliché delle ovvietà consolidate, egli difende le qualità estetiche e retoriche del discorso filosofico; Wittgenstein vuole causare attraverso nuove analogie una nuova rappresentazione del linguaggio e un nuovo rapporto a esso, egli introduce un filosofare non solo pone come risposta a una domanda un'altra domanda, ma spesso dice che una risposta non può proprio essere trovata. Il saggio di Wiggershaus dunque sostiene che similitudine fondamentale tra i due filosofi sia che hanno entrambi trovato un nuovo ruolo alla filosofia, che da osservatrice extra-mondana si trasforma in uno sforzo di autocomprensione, e tale ruolo è nuovo in quanto la rende idonea a una nuova considerazione del mondo e a una nuova rilevanza per la vita.
Albrecht Wellmer nel suo libro sulla dialettica tra moderno e postmoderno[258] argomenta brevemente nella stessa direzione di Demmerling: la autocritica del concetto adorniana viene stemperata e resa maggiormente effettuale in confronto al piano intangibile dell'utopia della conciliazione in quanto il superamento del concetto per mezzo del concetto viene declinato nella sua versione linguistica. La critica del soggettivismo è relativizzata attraverso sua inclinazione verso la critica del linguaggio in quanto la critica si identifica con la critica di un determinato uso del concetto, quello della filosofia stessa: si esercita una scepsi nei confronti dei concetti irrigiditesi all'interno del loro uso filosofico grazie all'osservazione della molteplicità dell'apertura dei significati linguistici. Wellmer come Wiggershaus in questo frangente tende a sottolineare come una simile tendenza sia già presente, anche se essa non possiede un ruolo di indubitabile centralità, all'interno della filosofia dello stesso Adorno, dal momento che egli a sua volta individua all'interno del linguaggio la possibilità paradossale di trovare lo spazio espressivo del non-concettuale ed esprime fondamentale entità di questa possibilità nel

[258] A. WELLMER, *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Edizioni Unicopli, Milano, 1987, p.61.

sottolineare come «Ciò può aiutare a spiegare come mai per la filosofia l'esposizione non sia esteriore e indifferente, ma immanente alla sua idea. Il suo momento espressivo integrale, mimetico – non concettuale, viene oggettivato solo dall'esposizione – dal linguaggio»[259]. Wellmer si riferisce a questa tendenza di Adorno nei termini di "pensiero configurativo" e di "idea della filosofia trans-discorsiva", nel senso che si assume come l'unico uso fertile del linguaggio filosofico sia un uso improprio, che consiste nella tendenza mimetica del concetto nei confronti del non-concettuale all'interno del linguaggio, la quale è dunque impropria in quanto paradossale e che è già da sempre prefigurata all'interno del linguaggio in quanto a una stessa cosa vengono riferiti una molteplicità di parole ed espressioni, dal momento che risulta impossibile identificarla con una sola di esse; Wellmer porta come esempio di realizzazione di questa tendenza trans-discorsiva della riflessione adorniana lo stile e la forma dei *Minima Moralia*. La mimesi adorniana che poteva essere concepita solo come extraterritoriale rispetto alla sfera del pensiero concettuale verrebbe quindi "localizzata" attraverso l'indicazione della filosofia wittgensteiniana di concentrare la riflessione verso il linguaggio: da un lato è raggiunta una critica valida verso ogni idea di fondamento ultimo e di soluzione finale della ragione, che è ricollocata all'interno dei contesti linguistici d'impiego, dall'altro si riconosce che la filosofia si muove costantemente ai limiti del linguaggio, e questa nuova consapevolezza le permette di riuscire a rendere filosoficamente efficaci gli usi impropri che essa fa di esso.

Nel suo saggio contenuto in *Endgames*, invece, l'argomentazione di Wellmer tematizza direttamente il confronto tra Wittgenstein e Adorno, abbracciando in un modo maggiormente globale la questione, similmente a come fa Wiggershaus, ma rispetto a questi con una maggiore generosità di osservazioni e suggerimenti di lettura e approfondimento.

In primo luogo qui Wellmer dichiara che il contenuto di verità della riflessione di Wittgenstein può unicamente essere appreso all'interno della sua prosa, in quanto anche la forma del suo pensiero ne esprime il contenuto, cioè significa che tale contenuto non può riferito direttamente senza perderne una componente importante. La novità della rappresentata dalla filosofia di Wittgenstein consiste nella sua *maniera* di filosofare, e

[259] T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p.19.

questo è ciò che lo distingue nettamente dai pensatori del Circolo di Vienna e dai teorici del cosiddetto linguaggio ordinario, per avvicinarlo invece ad Adorno, la filosofia del quale è innovativa a sua volta sulla base della propria esecuzione e del proprio atteggiamento generale.

In secondo luogo la convergenza fra i due filosofi è contenutisticamente insista nelle seguenti istanze, definite nel modo seguente da Wellmer: la prima corrisponde all'interesse ossessivo per il non-identico, che in entrambi i filosofi si presenta come uno sguardo rivolto verso non alle somiglianze, ma alle differenze[260], in quanto sono queste che permettono di comprendere il caso individuale, interesse che si traduce nella critica dello scientismo e delle generalizzazioni; la seconda la fissazione per il problema della rappresentazione, sia intenso come momento conoscitivo che come momento espressivo, problema profondamente collegato al primo, in quanto la scorretta forma di rappresentazione impedisce del tutto di conoscere il non-identico nella sua peculiare diversità, come ad esempio accadde dal punto di vista di entrambi all'interno della rappresentazione costituita dal sistema; infine il terzo punto di consonanza è individuato da Wellmer in un condiviso atteggiamento di critica radicale dello sviluppo della cultura moderna. La prima e la seconda istanza spingono questi autori ad articolare una filosofia diversa, nella quale forma e contenuto sono inseparabilmente intrecciati con l'effetto che la forma non può più determinare il contenuto (o meglio, la mancanza di contenuto in quanto non riesce a rappresentare il non-identico); Wellmer precisa come questo genere di svolta non sia un rifugiarsi all'interno della letteratura, ma costituisca esattamente il tentativo di definire in modo nuovo le proposizioni della filosofia sia oltre la scienza che oltre la letteratura. Wellmer afferma esplicitamente come la riflessione wittgensteiniana rappresenti corrisponda all'impulso a filosofare in modo non-sistematico. Tuttavia questa convergenza assai profonda con la filosofia di Adorno si conclude al livello degli intenti: Wellmer mette in luce come quella volontà di gettarsi *à fond perdu* negli oggetti della riflessione, cioè di concepire la conclusività delle idee filosofiche non esternamente (alla coerenza del sistema deduttivo), ma unicamente in base all'aderenza

[260] La citazione di una conversazione tra Wittgenstein e Drury chiarisce ulteriormente questo punto: "Hegel mi sembra voler sempre dire che le cose che appaiono diverse in realtà sono uguali. Invece è mio interesse mostrare che le cose che sembrano uguali sono in realtà diverse." R. Rees, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Blackwell, Oxford, 1981, p.171.

all'oggetto d'indagine, sia realizzata assai diversamente tra i due pensatori. Wellmer descrive il procedimento filosofico di Wittgenstein come una dialettica socratica: intuizioni decisive sono formulare come risposte a domande, obiezioni, e a dubbi di un interlocutore ostinato, il quale non può essere definitivamente zittito, ma che obbliga a una continua negoziazione dialogica, nella quale una parte pone le domande e l'altra dà le risposte, una è giusta e l'altra è in errore, e perfino la negoziazione non raggiunge mai una conclusione definitiva. La verità traluce nei momenti in cui l'interlocutore è momentaneamente ridotto al silenzio.; quella di Adorno sarebbe secondo questo interprete, al contrario, del tutto estraneo a questo spirito del sì e del no, in quanto la dialettica di Adorno è invece una variazione negativa della dialettica di Hegel, piuttosto che socratica essa è una dialettica di sì *e* no. Questa fondamentale differenza secondo Wellmer è quella che può condurre alla compensazione tra le due riflessioni che egli sostiene nel suo altro scritto qui citato: la dialettica di negoziazione dialogica wittgensteiniana è possibile perché vi è qualcosa che nel dialogo, cioè nel linguaggio, può essere negoziato, cioè nel linguaggio si può raggiungere uno stadio di correttezza in quanto il non-identico è già presente al suo interno ed essa funge costituisce il criterio in base al quale è discussa la falsità della rappresentazione, l'abuso sul linguaggio a opera della filosofia; per Adorno invece la falsità della rappresentazione non è relativa a un uso limitato del linguaggio, ma al funzionamento del linguaggio in generale, dal momento che esso è regolato della dinamica dell'identità e dunque per sua propria natura ogni uso del linguaggio risulta preordinato e limitante.

2. Risultati della presente ricerca

L'idea di fondo condivisa dalla presente indagine con gli altri testi che si sono dedicati all'accostamento di Wittgenstein e Adorno è che la filosofia di entrambi stia in un rapporto di critica produttiva rispetto alla filosofia che li precede. La critica del pensiero identificante e quella delle confusioni filosofiche si muovono, infatti, lungo gli stessi binari, nel senso che all'interno della riflessione di entrambi le tesi filosofiche sono intese come incapaci di giungere allo scopo conoscitivo che si propongono e questo in

base al tipo di approccio che è da esse assunto verso l'oggetto che si mira a conoscere. Entrambi gli autori criticano la forma di pensiero filosofico basata sull'articolazione della rappresentazione su un piano teorico, alla quale si pretende in seguito che la cosa corrisponda. Tale piano è quello costituito da una concettualità universale, che si affida principalmente allo strumento della definizione.
La prospettiva particolare con la quale è stato inquadrato l'accostamento tra questi due pensatori è che la conformità delle critiche che essi avanzano ai discorsi filosofici corrisponda a una corrispondenza nella forma di riflessione alternativa che è proposta da i due autori a soluzione delle problematiche riscontrate: questa consonanza consiste nello sforzo di dare forma a una riflessione che non costruisca alcuna tesi sul suo oggetto, ma che si limiti a osservarlo e a farsi dettare da esso quale configurazione debba assumere. Per ognuno dei due, infatti, risulta centrale l'istanza dell'osservazione della cosa, contrapposta al suo rispecchiamento all'interno di un'immagine rappresentativa posta su un piano diverso da quello della cosa stessa. In entrambi la filosofia si fa estremamente individuata: si assiste a un abbandono della volontà di elaborare una riflessione in termini universali, così come si manifesta un comune disinteresse verso la ricerca di un fondamento, dal momento che questo atteggiamento è criticato come causa di ipostatizzazione della rappresentazione rispetto al rappresentato. L'effetto di questo rifiuto è la formazione di una filosofia radicalmente diversa da quella tradizionale, nella quale forma e contenuto della riflessione divengono indissolubili, in quanto l'articolazione concettuale diventa completamente basata sul caso d'indagine.
La forma che la loro filosofia assume in relazione alla critica della filosofia tradizione è drasticamente diversa dalla forma di quest'ultima: a causa del rifiuto del procedimento per universali viene meno la forma unitaria della riflessione, viene meno la presenza di un ordine di rilevanza tra i concetti e soprattutto viene meno la pretesa di poter legittimare in qualche modo la rappresentazione della cosa che è proposta. Al contrario, la filosofia di entrambi i pensatori rivendica il proprio aspetto sconnesso, frammentario e sopratutto precario, poiché non vi è alcuna garanzia all'interno della rappresentazione concettuale di essere la vera immagine della cosa.
In connessione a questo modo di concepire la filosofia acquista un nuovo ruolo di preminenza in entrambi il concetto di modello, in quanto esso esprime il fatto che alla

riflessione non sia mai assicurato di essere la rappresentazione vera della cosa. Questa rivendicazione di transitorietà del discorso filosofico in quanto modello non corrisponde tuttavia all'istituzione di un pensiero debole: sia Adorno che Wittgenstein sostengono che solo l'abbandono della logica del fondamento porta vera stringenza e rigore nella riflessione, in quanto la validità della riflessione è posta unicamente nella sua stessa esecuzione: è questa ciò che manifesta il suo grado di aderenza alla cosa con la quale si entra in rapporto di rappresentazione. Tale è il senso nel quale la forma della filosofia diviene di importanza capitale: la misura nella quale la riflessione può risultare efficace può dipendere soltanto dall'adeguatezza dell'espressione e del procedere discorsivo.
In Adorno la critica della modalità di rappresentazione propria della filosofia tradizionale si basa sulla dinamica di sopraffazione costituita dal rapporto tra concettualità identificante e realtà non-identica: il pensiero possiede solo concetti per potersi relazionare alle cose concrete, i concetti funzionano attraverso la costrizione delle cose all'interno dei propri confini, ma le cose a causa della loro natura dinamica non corrispondono ad alcun confine fisso, come quello che offrono i concetti. Di conseguenza le tesi della filosofia che pretendono di rappresentare la totalità della realtà non stanno in realtà facendo altro che scrutare i confini dei propri concetti: il pensiero in quanto universale si lascia sempre sfuggire la realtà individuale. La proposta filosofica di Adorno è dunque quella di formulare una filosofia che da una lato sia costruita come una dialettica negativa, la quale ha il solo scopo di dimostrare la contraddizione che scaturisce dalla costrizione del concreto nel concetto, e, dall'altro, si configura come una micrologia, un'osservazione del minuscolo nella cosa, cioè come una riflessione che non la costringe più in un solo concetto, ma che si organizza in una costellazione di concetti sperando che la cosa si lasci così avvicinare.
L'articolazione della costellazione concettuale equivale all'esecuzione della riflessione: la filosofia diviene la paradossale impresa di forzare il concetto, all'interno della sua articolazione linguistica, oltre la sua natura, ovvero di eliminare i suoi confini per mezzo dell'individuazione di connessioni, con la speranza che ciò permetta di avvicinarsi alla realtà che invece rifugge ogni tentativo di individuarla.
Nella riflessione di Wittgenstein viene dimostrato come l'atteggiamento della filosofia tradizionale, o metafisica, corrisponda all'ipostatizzazione delle immagini che

provengono dal linguaggio, cioè alla pretesa che la realtà si adegui al modello attraverso il quale si è deciso di rappresentarla. La soluzione wittgensteiniana alla dinamica di fraintendimento dominante nella filosofia è costituita dall'intervento terapeutico sui casi concreti di ipostatizzazione delle immagini provenienti dal linguaggio. La filosofia assume così la forma di un insieme eterogeneo di tentativi chiarificatori, i quali attraverso l'insistenza sulla molteplicità e sulla diversità scardinano l'atteggiamento fondamentale nonché cognitivamente ostacolante della filosofia tradizionale, il quale invece è basato sulla ricerca di un'unica essenza che deve venire rappresentata con verità per mezzo di una definizione in termini universali. Il metodo di questa nuova filosofia si appoggia, invece, sulla varietà degli esempi e considera raggiunta la sua meta non nella rappresentazione di verità incontrovertibili, bensì nella dissoluzione di una singola confusione concettuale.

Come si comprende da questa breve sintesi, nonostante la mia indagine abbia messo effettivamente in luce la presenza di un'affinità tra i due filosofi sia nell'individuazione della problematicità dell'approccio della filosofia tradizionale sia nella direzione nella quale essi credono vada ricercata una soluzione a essa, la ricerca ha anche fatto emergere delle differenze fondamentali.

La distanza tra i due pensatori si presenta superficialmente come il diverso ruolo che all'interno della riflessione è svolto dal linguaggio, tuttavia quella che può sembrare solo una preferenza è, al contrario, una discordanza sulla concezione profondamente razionale della realtà e della filosofia.

La filosofia di Adorno si basa sulla convinzione che al concetto sia impossibile conoscere la realtà. Il linguaggio a sua volta dipende dalla concettualità: la parola è il correlato del concetto e nel linguaggio la realtà è presente solo come una traccia, costituita dalle connessioni connaturate alla parola stessa *nonostante* il suo significare un concetto. La quasi equivalenza fra linguaggio e pensiero determina il fatto che il linguaggio non venga concepito nella dimensione dell'individuale, diversamente da come invece avviene in Wittgenstein: più che essere tema della micrologia, il linguaggio è *medium* della micrologia e non è chiaro quale debba essere il destino del linguaggio una volta che la filosofia arrivi a spegnersi nello stato conciliato. Non si può dunque articolare un'indagine micrologica del linguaggio in quanto la sua natura non è quella

della singolarità, ma è tanto meno possibile formulare una teoria generale del linguaggio, dal momento che ogni teoria che ritrae positivamente la concettualità è meramente ideologica e che attraverso una rappresentazione universale scomparirebbe alla vista perfino quella traccia di non-identico presente all'interno del linguaggio. La direzione nella quale la filosofia di Adorno tematizza il linguaggio corrisponde alla descrizione di quale dovrebbe essere la forma che la riflessione dovrebbe assumere affinché possa tentare si evadere la sua naturale tendenza all'identificazione. Va tuttavia evidenziato, in questo frangente, come la formulazione di un simile manifesto della filosofia micrologica, il quale ritrae l'uso corretto del linguaggio, non sia ancora la realizzazione della nuova filosofia che esso descrive.

È in questo punto che il ruolo del confronto tra la filosofia adorniana e quella di Wittgenstein acquista una sfumatura provocatoria: l'assenza nella riflessione di quest'ultimo di un'ampia trattazione degli scopi della riflessione stessa sta in connessione con la critica della filosofia tradizionale che egli condivide con la prospettiva adorniana. Egli si sottrae all'operazione che si riscontra nella riflessione di Adorno, di esplicitazione delle proprie premesse, dal momento che una dichiarazione d'intenti avrebbe l'effetto di istituire di nuovo il meccanismo del sostegno su un fondamento generale, mentre la filosofia con cui si ha qui a che fare è esattamente quella che vuole invece evadere la prevaricazione dell'universale e divenire completamente individuata, micrologica appunto.

Sorge dunque spontanea la domanda: ma allora cosa aggiunge alla filosofia di Wittgenstein il confronto con Adorno? La risposta è che essa risulta fertile su due piani. In relazione al primo piano va sottolineato come la distanza tra i due pensatori non cancelli la presenza della loro consonanza: la loro critica della filosofia tradizionale sulla base degli stessi aspetti motiva la concezione di una simile via d'uscita dalla logica di essa. Da parte di chi si avvicina dunque da un punto di vista che vuole comprendere i presupposti e gli scopi della proposta filosofica alternativa di Wittgenstein può rivelarsi assai utile leggere l'ampia esplicitazione che Adorno fornisce rispetto alla propria alternativa di filosofia. Specialmente rilevante in questo senso è quindi la lettura della *Dialettica negativa*, la quale discute largamente in che modo un'articolazione dei concetti universale e gerarchica impedisca di raggiungere la concretezza delle cose e

quali siano le implicazioni che i fraintendimenti a livello concettuale comportano rispetto alla vita dell'individuo, cioè come vi sia uno stretto legame fra ipostatizzazione dei concetti a livello della riflessione e dinamiche di reificazione e alienazione a livello del vissuto. In sintesi, il confronto con Adorno permette di venire in possesso di nuove categorie attraverso cui guardare la novità del paradigma filosofico costituito dalla riflessione wittgensteiniana, come ad esempio quelle di antisistema e di micrologia, e di inserirlo in connessioni fertili con gli altri campi della riflessione che non trovano una discussione tematica all'interno dell'opera di Wittgenstein.

Il secondo piano sul quale si rivela fruttuoso l'accostamento di questi due filosofi sta invece in una diversa direzione: la discussione dell'interpretazione esplicitamente formulata da Adorno su Wittgenstein in relazione alle maggiori correnti esegetiche mette in luce una possibile problematicità insita in quella che è oggi considerata la più autorevole interpretazione all'interno degli studi wittgensteiniani. Adorno identifica Wittgenstein come un positivista, dimostrandosi in molti punti in accordo con la lettura positivista stessa del *Tractatus logico-philosophicus*, ma individua anche l'originalità della sua posizione filosofica in relazione alla presenza in essa di un aspetto di paradossalità, concetto che all'interno dell'universo adorniano è collegato all'aspetto dialettico della realtà considerata nella sua concretezza.

Mentre l'interpretazione che era in auge prima di quella risoluta, l'interpretazione ineffabilista, permette di confutare puntualmente l'idea che Wittgenstein sia un esponente del positivismo, proprio dimostrando come le pseudo-proposizioni del *Tractatus* anziché imporre al pensiero una restrizione al piano dell'esperienza empirica, come sostiene Adorno, permettono di avvicinare esattamente i temi del mistico e dell'etica, cioè quello che non può essere rappresentato per mezzo del discorso concettualmente coerente (per esprimersi in termini adorniani: il *Tractatus* riferendosi al tacere mostra come all'interno dell'espressione del concetto identificante non si possa parlare di vita giusta), si nota come la ricerca di argomenti decisivi all'interno dell'interpretazione risoluta non produca gli stessi risultati. L'interpretazione austera del nonsenso, infatti, anziché consentire di smentire l'idea adorniana che non vi sia una sostanziale differenza tra Wittgenstein e i positivisti sembra piuttosto andare nella direzione opposta: il fatto che tutta l'impianto teorico di questa interpretazione sia

basato sulla convinzione che Wittgenstein voglia con il *Tractatus* affermare che oltre al discorso sensato, cioè quello che si riferisce alla sfera dell'empirico, vi sia puro nonsenso non permette di distinguerla dalla lettura che dà Adorno dello stesso testo. Secondo la lettura di questo autore Wittgenstein per mezzo del postulato della chiarezza intenderebbe persuadere a restare unicamente all'interno del discorso che esprime i fenomeni empirici, abbandonando per sempre qualsiasi aspirazione a riflettere su ciò che fuoriesce da tale sfera.
L'impossibilità di criticare il giudizio adorniano per mezzo degli strumenti offerti dall'interpretazione risoluta dunque avanza un dubbio su quale sia la sostanziale differenza tra questa interpretazione e quella positivista: la volontà della lettura risoluta è evidentemente quella di mettere in luce la coerenza del pensiero wittgensteiniano, ma la pretesa che i discorsi che contengono un nonsenso non siano diversi da un'accozzaglia di parole, cioè supportare come Diamond una lettura austera del criterio di significatività di Wittgenstein, avvicina pericolosamente questa lettura a quella dei positivisti stessi, i quali erano persuasi che l'intento di Wittgenstein fosse, come per loro, quello di abolire qualsiasi riflessione di tipo metafisico, delegando alla sola arte l'impegno di occuparsi di ciò che sporge oltre la sfera dell'empirico, e che, al fine di leggere il *Tractatus* come un'opera di logica interamente coerente in se stessa, si spingevano a epurarlo delle osservazioni sull'etico e sul trascendentale, evidentemente fondamentali.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia qui riportata non intende essere una bibliografia esauriente rispetto ai due autori che sono stati presi in considerazione, essa si riferisce unicamente alle opere che vengono citate all'interno della presente ricerca.

ADORNO THEODOR W., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi, 1972.
ADORNO THEODOR W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004.
ADORNO THEODOR W., *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1975.
ADORNO THEODOR W., *Tre studi su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1971.

BRONZO SILVER, *La lettura risoluta e suoi critici: breve guida alla letteratura*, in CONANT JAMES, DIAMOND CORA, *Rileggere Wittgenstein*, Roma, Carocci, 2010.

CARNAP RUDOLF, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in PASQUINELLI ALBERTO (a cura di), *Il neoempirismo*, Torino, UTET, 1969.

CONANT JAMES, DIAMOND CORA, *Rileggere Wittgenstein*, Roma, Carocci, 2010.

CRARY ALICE, READ RUPERT, *The New Wittgenstein*, London, Routhledge, 2000.

DEMMERLING CHRISTOPH, *Sprache und Verdinglichung: Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,1994.

DIAMOND CORA, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in CRARY ALICE, READ RUPERT, *The New Wittgenstein*, London, Routhledge, 2000.

ENGELMANN PAUL, *Lettere di Ludwig Wittgenstein: con Ricordi*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

HACKER PETER M. S., *Was He Trying to Whistle it?*, in CRARY ALICE, READ RUPERT, *The New Wittgenstein*, London, Routhledge, 2000.

HINTIKKA MERRILL B., HINTIKKA JAAKKO, *Indagine su Wittgenstein*, Bologna, il Mulino, 1990.

KREMER MICHAEL, *The Cardinal Problem of Philosophy*, in CRARY ALICE,*Wittgenstein and the Moral Life*, Cambridge, MIT Press, 2007.

KUUSELA OSKARI, *The Struggle Against Dogmatism. Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 2008.

MCGUINNESS BRIAN, *Prefazione* a WITTGENSTEIN LUDWIG, *Colloqui al "Circolo di Vienna" annotati da Friedreich Waismann*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

NEDO MICHEAL, *Ludwig Wittgenstein Ein biographisches Album*, Muenchen, C.H. Beck, 2012.

NEURATH OTTO, *Sociology and Physicalism*, Erkenntnis, 1931-2, vol 2.

RAMSEY FRANK PLUMPTON, *General Propositions and Causality*, in BRAITHWAITE RICHARD BEVAN, *The Foundations of Mathemathics*, London, Routhledge, 1931.

STERN DAVID G., *How Many Wittgenstein?*, in PITCHLER ALOIS, SÄÄTELÄ SIMO, *Wittgenstein. The Philosopher and his Works*, Frankfurt-Paris-Ebikon-Lancaster-New Brunsnwick, Ontos Verlag, 2006.

WELLMER ALBRECHT, *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Milano, Edizioni Unicopli, 1987.
WELLMER ALBRECHT, *Ludwig Wittgenstein: On the Difficulties of Receiving His Philosophy and Its Relation to the Philosophy of Adorno*, in A. WELLMER, *Endgames*, New Baskerville, MIT press, 1998.

WHITERSPOON EDWARD, *Conception of Nonsense in Carnap and Wittgenstein*, in CRARY ALICE, READ RUPERT, *The New Wittgenstein*, London, Routhledge, 2000.

WIGGERSHAUS ROLF, *Wittgenstein und Adorno: zwei Spielarten modernen Philosophierens*, Göttingen, Wallstein, 2000.

WITTGENSTEIN LUDWIG, *Colloqui al "Circolo di Vienna" annotati da Friedreich Waismann*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.
WITTGENSTEIN LUDWIG, *Lettere 1911-1951*, Milano, Adelphi, 2012.
WITTGENSTEIN LUDWIG, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.
WITTGENSTEIN LUDWIG, *The Big Typescript*, Torino, Einaudi, 2002.
WITTGENSTEIN LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.