

# Wittgenstein e il buddhismo. Appunti sulla domanda di senso

di Roberto Ferrari

## Indice

1. Cosa so?.....	2
2. Mondo.....	3
3. È.....	5
4. So che io.....	6
5. Io è mondo.....	7
6. Il problematico.....	8
7. Fuori dal mondo.....	9
8. Vita.....	10
9. Volontà.....	11
10. Bene e male.....	12
11. Prima conclusione.....	13
12. Ripresa e soluzione.....	14
13. Pregare.....	15
14. Impotenza.....	16
15. Indipendenza e vita felice.....	18
16. Seconda conclusione.....	19
17. Altre esperienze etiche.....	20
18. Heidegger e Wittgenstein.....	21
19. L'etica è trascendentale.....	23

## 1. Cosa so?

I *Quaderni 1914-16* sono uno straordinario taccuino filosofico-esistenziale nel quale Ludwig Wittgenstein scriveva durante il periodo della guerra, periodo in cui prestava servizio nell'esercito austriaco.

Dopo molte pagine dedicate alla logica formale i *Quaderni* registrano una svolta nell'estate del 1916, quando il giovane filosofo è stato appena trasferito in prima linea. In un appunto dell'11 giugno irrompe la domanda sul senso del mondo. Segue una secca sequenza di osservazioni, ognuna delle quali condiziona la successiva fino a formare il mondo del bene e del male, della felicità e del dolore. Al termine, utilizzando un linguaggio teologico, si apre una direzione di soluzione:

*Che cosa so di Dio e del fine della vita?*

*So che questo mondo è.*

*Che io sto in esso come l'occhio nel suo campo visivo.*

*Che qualcosa in esso è problematico, ciò che noi chiamiamo il suo senso.*

*Che questo senso non risiede in esso, ma al di fuori di esso.*

*Che la vita è il mondo.*

*Che la mia volontà compenetra il mondo.*

*Che la mia volontà è buona o cattiva.*

*Che dunque bene e male sono in qualche modo congiunti al senso del mondo.*

*Il senso della vita, cioè il senso del mondo possiamo chiamarlo Dio.*

*E collegare a ciò la similitudine di Dio come padre.*

*La preghiera è il pensiero sul senso del mondo.*

*Non posso volgere gli avvenimenti del mondo secondo la mia volontà; piuttosto sono completamente impotente.*

*Solo così posso rendermi indipendente dal mondo - e in un certo senso quindi dominarlo - rinunciando a un influsso sugli avvenimenti. (Q 11.6.16)*

Un appunto filosofico, una preghiera, una poesia. Che cercheremo di esaminare riga per riga, per ritrovare il nesso tra ciò che Wittgenstein sentiva in prima linea e quello che noi sentiamo in prima persona. Cercando di aprirci alla sua intuizione.

Una intuizione che come vedremo ricorda da vicino quella descritta dal buddhismo nella coproduzione condizionata (sans. *pratityasamutpada*), il meccanismo che lega l'uomo alla sofferenza esistenziale.

## 2. Mondo

Il giovane Wittgenstein due anni prima di scrivere queste righe aveva lasciato il palazzo dorato della sua ricchissima famiglia a Vienna ed era partito volontario per la guerra. Davanti alla sofferenza, alla morte, non aveva mai smesso di interrogarsi su Dio. Scavando, portando ai limiti tutti i suoi strumenti di logica e di ragione.

L'appunto dell'11 giugno 1916 rappresenta una svolta nei *Quaderni*. Nei mesi successivi Wittgenstein non scriverà più di logica formale ma di temi etici, che si ritrovano poi ordinati secondo l'originale percorso numerato della sua opera più famosa, il *Tractatus Logico-Philosophicus*, pubblicato nel 1921.

A partire da questa nota si può proporre un parallelo con un'altra rigorosa sequenza di osservazioni nata in una cultura ed in un tempo assai diversi: la coproduzione condizionata (sscr. *pratityasamutpada*) fu enunciata in India 2500 anni fa ed è la descrizione fenomenologica del buddhismo di come nell'esperienza di ciascuno si produce un "mondo" di attaccamenti e sofferenze. Un parallelo appena abbozzato, solo per aprire ad ulteriori riflessioni. Rivolto a chi, come scriveva Wittgenstein nell'introduzione del *Tractatus*, possa ricavare piacere ritrovando qui espresso in pensieri ciò che ha già sentito e vissuto per suo conto.

*Che cosa so di Dio e del fine della vita?*

Dio, come si legge oltre, è un modo di chiamare il senso del mondo.

La questione del senso è l'origine di ogni domandare. Cosa so riguardo al senso di tutto questo e al suo fine? Cosa è? Da dove viene? Verso cosa va?

Una domanda che abita nella nostra mente come fosse qualcosa di vivo, nascosta e pronta a balzare fuori. Una domanda non troppo diversa da quella che ciascuno può porsi in ogni momento, se non si è già narcotizzato in una vita di ripetizioni tranquillizzanti o se non si è dato per vinto. O se, come Ludwig Wittgenstein si trova all'improvviso scaraventato - senza nessuna voglia o possibilità di chiudere gli occhi -nell'assurdo della guerra, del lutto, della perdita, del dolore.

Il Buddismo pone all'origine della sofferenza l'ignoranza fondamentale (sansc. *Avidya*) della causa prima e del fine ultimo [1]. Non si pone in questione se il mondo abbia o no "senso", non è termine che appartiene alla cultura orientale. Ma l'ignoranza di *Avidya* evidenzia come all'inizio della catena di eventi che porta all'attaccamento e alla sofferenza non c'è una risposta. C'è una domanda, un abisso. Chi lo ha visto?

*Il brahmana Dona vide il Buddha seduto sotto un albero e fu tanto colpito dall'aura consapevole e serena che emanava, nonché dallo splendore del suo aspetto, che gli chiese:*

- Sei per caso un dio?
- No, brahmana, non sono un dio.
- Allora sei un angelo?
- No davvero, brahmana.
- Allora sei uno spirito?
- No, non sono uno spirito.
- Allora sei un essere umano?
- No, brahmana, io non sono un essere umano [...]
- [...] E allora, che cosa sei? [...]
- [...] Io sono sveglio.

*(Anguttara Nikaya - Dona Sutta)*

[1] A. Bareau, *Vivere il buddhismo*, Mondadori 1990, p. 156.

### 3. È

#### *So che questo mondo è.*

La prima evidenza. Il puro fatto del "c'è mondo". Non ha un senso o una finalità, e proprio per questo sorge la domanda di senso: c'è un mondo, Perché? Quali sono le ragioni e le giustificazioni per questo fatto? Nessuna? Un Dio creatore?

Per ora esaminiamo cosa intende Wittgenstein con "mondo".

Per Wittgenstein è tutto ciò che accade, la totalità dei fatti.

I fatti sono gli stati formati da interconnessione tra le cose (T 1, 1.1, 2), così come il linguaggio è la totalità delle proposizioni formate da interconnessioni tra nomi (T 4.001). Questo significa che la struttura del mondo non esiste di per sé in modo oggettivo, ma è costituita a partire dalle strutture logiche e linguistiche che in ogni istante necessariamente usiamo per rappresentarcelo [1].

Sia i fatti sia le proposizioni che usiamo per descriverli sono costruzioni, la cui natura è interconnessa, relazionale, non indipendente:

*Non possiamo concepire nessun oggetto fuori della sua possibilità di nesso con altri. (T 2.0121)*

Riuscite a immaginare un qualsiasi oggetto, soggetto, atto, parola, particella o organismo che abbia significato di per sé? Una "cosa" che possiate riconoscere al di fuori della rete di rapporti in cui è inserita?

Wittgenstein non crede che esistano oggetti o elementi logici semplici e dotati di propria sostanza, di propria essenza. Non crede che esistano particelle elementari che si combinano per dare materia e linguaggio. Infatti anche questi "atomi di realtà" sono a loro volta combinazioni [2] e hanno natura relazionale e non sostanziale. Su questa stessa conclusione oggi convergono anche la fisica quantistica e la filosofia del linguaggio, in un parallelo fortissimo con il pensiero buddista: non vi è alcuna sostanza propria (sscr. *svabhavasunya*: vacuità di essenza propria) a nessun livello della realtà.

La totalità dei fatti, il mondo, è la totalità delle connessioni. Tra cosa? Non c'è nient'altro.

[1] P. Pendenza, *Wittgenstein e il Tractatus*, [asia.it](http://asia.it) 2007.

[2] L. Perissinotto, *Wittgenstein, una guida*, Feltrinelli 1997, pp.40-49

#### 4. So che io

*So che io sto nel mondo come l'occhio nel suo campo visivo.*

Il mondo sa di sé grazie ad un Io, come il campo visivo si sperimenta grazie a un occhio. In termini più filosofici: come l'occhio è la condizione di possibilità del campo di esperienza della visione, così l'Io è la condizione di possibilità perché il mondo faccia esperienza di sé e sappia di essere.

Nei termini del *Pratityasamutpada* buddista, l'intensità della ignoranza fondamentale (*Avidya*) e degli impulsi che essa genera (*Samskaras*) si condensa nella esperienza di un Io, di un soggetto centrale (sansc. *Vijnana*).

Ciò che Wittgenstein sottolinea qui è per lui capitale: Io non è fuori dal mondo, dalla totalità dei fatti. È pure esso contingente e ingiustificato.

Sulla base di questa comune natura di soggetto e mondo, Wittgenstein negherà per tutta la vita la metafora dualistica di colui che vede e di ciò che è visto, di soggetto e oggetto. Per questo è stato a volte travisato fino a considerarlo quasi un comportamentista che nega l'esistenza dell'esperienza interna [1]. Ma nulla è più lontano dal vero, semplicemente egli nega la natura trascendente del soggetto come uno Spirito idealista e metafisico, che sta al di là del mondo.

Nei mesi successivi sono numerosi gli appunti sulla natura dell'Io. Da un lato Wittgenstein ne coglie l'evidenza come centro di conoscenza, come Io metafisico e non psicologico che "è limite e non una parte del mondo" (Q 2.9.1916). Dall'altro dubita della sua reale esistenza come oggetto o soggetto metafisico:

*Ove nel mondo vedere un oggetto metafisico? Tu dici che è proprio così, come l'occhio nel campo visivo. Ma l'occhio in realtà tu non lo vedi. E io credo che nulla nel campo visivo faccia concludere che esso sia visto da un occhio. (Q 4.8.1916)*

Può sembrare una affermazione contraddittoria rispetto a quella iniziale. Ma forse basta distinguere meglio tra piano conoscitivo (in cui il mondo oggettivo appare con la forte impressione di un Io-soggetto che lo conosce) e quello dell'unica totalità dei fatti ( in cui Io fa parte della totalità e non è di natura diversa e privilegiata rispetto a tutto il resto).

Anche per il buddhismo, l'io cosciente (*Vijnana*) è una porta di accesso alla conoscenza della realtà interiore ma - a differenza di quanto afferma la tradizione induista criticata dal Buddha - resta ancora una sottile illusione: non ha una propria sostanza ed essenza, ma come tutti i fatti è un costrutto formato da interconnessioni tra elementi a loro volta costruiti o aggregati (*skanda*). Fa parte del mondo, non garantisce la liberazione.

Ma come fa l'occhio a cogliere se stesso? E a cogliersi come un pezzo di mondo piuttosto che come uno sguardo esterno ad esso, di natura metafisica?

Dovremo esaminare ancora questa riga.

[1] Michel Bitbol, *Una scienza in cui l'essere situati conta*, 2008, trad. F. Negro, su [asia.it](http://asia.it)

## 5. Io è mondo

***Ancora su: So che io sto nel mondo come l'occhio nel suo campo visivo.***

È interessante chiederci come è avvenuto in Wittgenstein il passaggio dal "soggetto metafisico" idealista, all'io come parte del mondo.

Non è avvenuto negando l'esperienza in prima persona e riducendo il soggetto a un pezzo di natura, come tendono a fare oggi le neuroscienze che si occupano della ricerca sulla mente e la coscienza: esse criticano il dualismo mente-materia riducendo tutto alla materia cerebrale.

Il passaggio di Wittgenstein è estremamente più sottile e parte proprio da una esperienza interiore tra le più radicali, quella del solipsismo. Come affermerà in seguito

*Ciò che il solipsismo intende è del tutto corretto; solo, non si può dire, ma mostra sé. (T 5.62)*

Racconta questa esperienza in un appunto di pochi mesi dopo (Q 11.10.16), in cui descrive l'"unificarsi" dell'io-occhio del mondo con i fatti del mondo. In quattro passaggi sintetici:

1) L'io-Spirito si esprime nel dare significato al mio corpo e mondo, e parimenti ogni animale o cosa esprime il suo spirito (idealismo).

2) Ma posso essere certo solo di questo mio spirito, quindi lo spirito di un leone o di una casa è il mio spirito (solipsismo).

3) Proprio perché lo si esprime come spirito comune in tutto ciò che c'è al mondo, vedo che lo è mondo, lo appartiene al resto del mondo;

4) Il "solo io" del solipsismo diviene "solo mondo", un unico tutto, ed oltre ad esso, nulla. E conclude:

*La strada che ho percorso è questa: l'idealismo separa dal mondo gli uomini come unici; il solipsismo separa soltanto me, e infine vedo che anch'io appartengo al resto del mondo; da una parte resta dunque nulla, dall'altra, unico, il mondo.*

*Così l'idealismo, pensato con rigore profondo, porta al realismo. (Q 11.10.16)*

La posizione idealista del "tutto è in me", portata agli estremi giunge a un tutto unico che comprende il "me" e che coincide con il realismo: "La realtà tutta è il mondo"(T 2.063).

Non c'è illusione come opposto della realtà, non c'è una metafisica dell'io o di Dio opposta al mondo. Solamente resta da una parte tutta l'esistenza (mondo-realtà) e dall'altra il nulla, ciò che non c'è ma mostra ciò che è.

In questo tutto unico io è il sapere che il mondo esiste, il luogo dello stupirsi e interrogarsi sul senso dell'esistenza del mondo. In modo apparentemente contraddittorio, il soggetto che conosce il mondo è nel contempo dentro il mondo dei fatti e introvabile nel mondo:

*È vero che un soggetto che conosce non è nel mondo, che non v'è. (Q 20.10.16)*

## 6. Il problematico

*So che qualcosa nel mondo è problematico, ciò che noi chiamiamo il suo senso.*

Io si articola nel mondo attraverso corpo, mente, sensi (sansk. *namarupa, sadàyatana*) e ogni volta che vi entra in contatto (sansk. *sparsa*) incontra il "problematico". Il problematico nasce dal denso unico tutto contingente, che ci coglie quando viviamo la mancanza, la perdita, la minaccia, l'assurdo. Da un lato il tutto contingente e dall'altra parte - che non c'è - il nulla. Il problematico è il fatto unico dell'esistenza.



Da questo impatto e dal contrasto tra l'unico e il nulla nasce la domanda di senso. Può prendere la forma di perplessità e smarrimento come quelli che Wittgenstein stava provando nella guerra in prima linea. O la forma della domanda sulla esistenza di Dio, del senso di inutilità, della percezione di ingiustizia.

Una domanda di senso che nasce - ripetiamolo con le parole di Wittgenstein - dall'impatto non con il "come" dei fatti, ma con il fatto che tutti - comunque siano - sono. Una domanda molto vicina al silenzio dei mistici (dal greco *muein*, tacere):

*Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è. (T 6.44)*

## 7. Fuori dal mondo

***So che questo senso non risiede nel mondo, ma al di fuori di esso.***

Qui si apre un inciso - una ferma considerazione sull'insormontabile difficoltà contenuta nel problema del senso. Se un senso del mondo esiste, non può stare dentro al mondo dei fatti, poiché i fatti sono proprio così come sono. Per Wittgenstein

*Ciò che rende un valore non-accidentale non può essere nel mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Deve essere fuori dal mondo. (T 6.41)*

Ovvero, se il "senso" che pretende di spiegare e di donare valore a tutti i fatti del mondo, fosse qualcosa del mondo (ovvero un fatto a sua volta contingente e ingiustificato come la conoscenza scientifica, la spinta evolutiva, la legge morale, l'io spirituale o un dio) non avrebbe senso alcuno perché non spiegherebbe se stesso.

Teniamo presente che tutto il lavoro che Wittgenstein poi svilupperà nel *Tractatus* è una gigantesca demolizione - o meglio, delimitazione - delle possibilità di indagare e spiegare in modo logico-scientifico le domande relative al valore e al senso. Non per questo bisogna pensare, come fecero i Positivisti del circolo di Vienna, che egli negasse importanza alle espressioni etiche e religiose, e le giudicasse insensate e da dissolvere con una corretta analisi logica. La loro "insensatezza" significa l'indicibile ed è per Wittgenstein la loro intrinseca e peculiare essenza, che egli non avrebbe voluto "a costo della vita, porre in ridicolo" (LC).

Ma anche cercare altri tipi di soluzioni e di senso è un'impresa destinata al fallimento. Ad esempio se vivessimo una vita eterna - o senza sofferenza - essa sarebbe sensata?

*Forse per il fatto che io sopravviva in eterno è sciolto un enigma? Non è forse questa vita eterna così enigmatica come la presente? (T 6.4312)*

Il fatto che c'è vita, eterna o impermanente, gioiosa o sofferente, resta accidentale (\*), perché un altro modo di vita, o una nuova "costruzione di senso", sono fatti, e

*I fatti appartengono tutti soltanto al problema, non alla soluzione. (T 6.4321)*

Ora il problema è totalizzante: se il mondo è tutto, che significa cercare o trovare un senso "fuori dal mondo"?

(\*) L. Perissinotto, *Scienza etica e filosofia nel Tractatus "Logico-Philosophicus" di Wittgenstein*, Cittadella Editrice, Assisi 2004

## 8. Vita

*So che la vita è il mondo.*

Wittgenstein - dopo aver indagato l'origine del problema del senso - inizia da qui le sue osservazioni su come esso si dispiega, come diventa bene e male, gioia e dolore.

Riparte dalla "vita", ovvero l'lo vissuto che coincide con il mondo:

*Il mondo e la vita sono tutt'uno. La vita fisiologica naturalmente non è la vita, e nemmeno quella psicologica. La vita è il mondo. (Q 24.7.1916)*

Ma cosa significa "vita" se non la fisiologia o la psiche?

Vita, il vivente in prima persona, è un immediato sentire accoppiato con un'azione. Una sensazione anche semplicissima, cellulare, che è sempre associata ad una energia manifestata dal movimento. Di seguito si autorganizza e si struttura in un organismo, un comportamento, una ecologia. Ma sempre resta sentire ed agire.

Il sentire-agire della vita è il luogo in cui il mondo sente se stesso. Per questo la vita è il mondo. E dal vivente la domanda di senso si dispiega - come vedremo - nella volontà.

Una struttura molto simile a quella della coproduzione condizionata del buddhismo: quando accade il contatto (*Sparsha*) con il "problematico" non c'è fredda constatazione, ma un sentire che lo gradisce o meno (sansc. *Vedana*). Ciò vale per tutte le forme di vita: ogni organismo quando impatta uno stimolo per lui significativo lo sente immediatamente e necessariamente o piacevole o spiacevole ed ha una reazione vitale. Un battere preferisce avvicinarsi o allontanarsi da certe concentrazioni di sali nel suo liquido, una pianta orienta la sua crescita verso la giusta quantità di luce.

La vita nel suo sentire, colorato di apprezzamento o repulsione, crea le condizioni per il movimento della volontà e del desiderio (sansc. *Trishna*). L'osservazione successiva

## 9. Volontà

***So che la mia volontà compenetra il mondo.***

Ad ogni contatto con il problematico accade che il mondo venga innervato dalla volontà personale e dal desiderio che è un suo atto (Q 21.7.16). La volontà è la struttura formata dall'insieme dei contatti e delle reazioni precedenti; per sua azione si generano teorie e risposte per spiegare il mondo e si produce un Ego che lo abita, con un certo carattere e immagine di sé.

Il buddhismo chiama questa forza "sete" (sscr. *Trishna*), il desiderio di stare in una situazione piacevole e di allontanarsi da una sgradevole. È la forza psichica che colora il nostro mondo di aspettative, che trasforma l'impatto con "il problematico" in spinta a progettare, a mantenere o a distruggere.

***So che la mia volontà è buona o cattiva.***

In noi c'è questa ineliminabile percezione del meglio e del peggio. Essa ci guida nelle domande, nella ricerca, nelle scelte. Può essere una ricerca di sollievo illusorio o una ricerca di verità ultima, ma è sempre sospinta dalla volontà:

*Io voglio chiamare volontà soprattutto il portatore del buono e del cattivo. (Q 21.7.16)*

La volontà del soggetto separa in modo funzionale il mondo, e se stessa, in due.

*Il mondo è allora, in sé, né buono né cattivo. [...] Bene e male non interviene che attraverso il soggetto (Q2.8.1916)*

Anche per il buddhismo sono la volontà e il desiderio che dividono il mondo in bene e male, e che ci portano ad abitare queste qualità con grande attaccamento.

L'idea di bene e nel male, di giusto e sbagliato, di mio e tuo ci fornisce coordinate definite per la nostra vita nelle quali siamo fortemente immedesimati (sansk. *Upadana*).

## 10. Bene e male

*So che dunque bene e male sono in qualche modo congiunti al senso del mondo.*

Wittgenstein individua in modo straordinario il nesso tra la volontà del soggetto e il problema del senso. Lo indica quindi non come un problema in sé, inevitabile, ma come un problema di rapporto.

Egli non giudica la "volontà cattiva" come causa del "male", della sofferenza, dell'orrore della guerra. Infatti

*Della volontà come portatore dell'etico non può parlarsi. E la volontà come fenomeno interessa solo la psicologia. (T 6.423)*

Come vedremo Wittgenstein sta puntando non a un ennesimo giudizio e progetto di trasformazione del mondo, ma vuole rimettere in discussione il credito che diamo alla volontà che ci abita.

Nel *Pratityasamutpada* del Buddismo si individua il problema del "male" e della sofferenza - oggi diremmo del nonsenso, del mal di vivere - nel credito e nell'attaccamento che sviluppiamo verso una volontà illusa, verso aspettative ideali o arbitrarie.

In dettaglio, quando viviamo le spinte dell'attaccamento (Sanscr. *Trishna*) ci immedesimiamo completamente (sansk. *Upadana*) in esse.

Allora ci slanciamo in avanti verso un progetto, un ottenimento, un modo di esistenza definito e riconoscibile, dotato di senso (sscr. *Bhava*).

Incollati a questo modo di esistenza restiamo trattenuti nel tempo, tra speranze e rimpianti, tra sofferenza del vivere e paura di morire (sansc. *Jati*, *Jara-Marana*, tre termini che indicano nascita, vecchiezza e morte: non da intendere come fatti futuri e inconoscibili ma eventi di ogni istante di coscienza, che sorge, ci trattiene, degrada e muore).

## 11. Prima conclusione

Si conclude qui l'osservazione sui fatti del mondo. Su come appaiono gli uni in dipendenza degli altri. Su come si dispiegano fino a dare la sofferenza e la gioia dell'uomo.

Non sono legati da rapporti di causa effetto, ma sono istantaneamente presenti in ogni esperienza. Il parallelo tra le osservazioni di Wittgenstein e quelle del Pratityasamutpada del Buddha è impressionante. In entrambi i casi nasce da una esperienza vissuta ed esaminata:

1. domanda di senso (*Avidya*): cosa so di Dio e del fine della vita?
2. sconcerto, spinta a capire (*Samskara*): so che il mondo è!
3. Io cosciente (*Vijnana*): so che io sono parte del mondo

Nel buddhismo, ma solo da un certo punto della sua storia in poi (\*) a questo punto si riconoscono alcuni passaggi intermedi: l'io cosciente si espande in una mente e in un corpo (*Namarupa*) e in canali di senso (*Svadayatana*). La parte enunciata direttamente dal Buddha prosegue:

4. contatto problematico (*Sparsha*): qualcosa nel mondo è problematico, ciò che noi chiamiamo senso e che non può stare dentro al mondo
5. reazione vitale (*Vedana*): so che la vita e il mondo sono tutt'uno
6. volontà (*Trishna*): so che la mia volontà compenetra il mondo
7. male e bene (*Upadana*): so che la mia volontà è buona o cattiva
8. esistenza con senso (*Bhava*): bene e male sono congiunti al problema del senso.

Nel buddhismo, ma di nuovo solo da un certo punto della sua storia in poi, la descrizione si conclude con alcuni passaggi finali, che erano legati soprattutto alla dottrina della reincarnazione: *Jati*, *Jara-Marana*, nascita vecchiezza e morte. Ma come detto, possiamo intenderli anche in senso della fenomenologia d'ogni istante.

Quale alternativa all'inganno della volontà? La "vita felice" che sappia rinunciare e viva nel presente, in armonia con una volontà più grande (Q 8.7.16). Sarà il tema della seconda parte.

(\*) E. Conze, *Il buddhismo indiano*, Ed. Mediterranee.

## 12. Ripresa e soluzione

Nella prima parte dell'appunto di Wittgenstein nei *Quaderni* in data 11.6.1916 si mostra il problema del senso della vita.

*Che cosa so di Dio e del fine della vita?*

*So che questo mondo è.*

*Che io sto in esso come l'occhio nel suo campo visivo.*

*Che qualcosa in esso è problematico, ciò che noi chiamiamo il suo senso.*

*Che questo senso non risiede in esso, ma al di fuori di esso.*

*Che la vita è il mondo.*

*Che la mia volontà compenetra il mondo.*

*Che la mia volontà è buona o cattiva.*

*Che dunque bene e male sono in qualche modo congiunti al senso del mondo.*

***Il senso della vita, cioè il senso del mondo possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio come padre.***

Con questa frase inizia la seconda parte dell'appunto di Wittgenstein, che apre uno spazio per accennare a una possibilità che il "problematico" si risolva. È il nucleo di un percorso cui Wittgenstein si riferirà tutta la vita, con immagini diverse. Qui utilizza l'immagine del Dio padre.

Dio è il senso della totalità dei fatti ("mondo"). Un senso che Wittgenstein non nega come possibilità, pur negando che possa stare dentro al mondo degli accidenti. Ma non vi è un altro mondo; allora dove trovare Dio? "Come tutte le cose stanno, è Dio" (Q 1.8.16).

Wittgenstein porta ora avanti la sua questione con un linguaggio teologico, un linguaggio che adotterà in diverse occasioni nel corso della sua produzione filosofica. Anche nella

*Conferenza sull'Etica* (LC) il bene assoluto viene descritto con metafore quasi religiose: la meraviglia per la creazione; il sentirsi al sicuro della protezione divina; il sentirsi in colpa come per un peccato originale.

Qui egli assimila il rapporto tra il senso (della totalità dei fatti) e l'Io (che arriva a conoscere e a vivere lo stupore o il non senso per questo tutto-unico) al rapporto tra Padre e Figlio. Anche il mistico tedesco Jakob Bohme e il poeta italiano Dante Alighieri indicarono la Trinità come esperienza di automanifestazione della vita divina: Dio Padre si intuisce e dice di sé attraverso il Figlio (l'Io-coscienza) e l'energia che ne scaturisce è lo Spirito.

*Certo è corretto dire: la coscienza è la voce di Dio (Q 8.7.16).*

La possibilità che si apre è che la coscienza ritorni a sondare più a fondo la questione del senso, così come si torna ad un Padre, alla propria origine: perchè il mondo non è solo "il problematico", ma anche "il Mistico" (T 6.44).

### 13. Pregare

*La preghiera è il pensiero sul senso del mondo.*

Wittgenstein non è religioso nel senso tradizionale del termine, ma si trova a suo agio nel delineare il rapporto con Dio/senso come un pregare. Un intenso, profondo meditare sul senso di tutto che si svolge nel pieno della realtà della vita.

Da agnostico, Wittgenstein passava ore intere in preghiera. Durante la guerra leggeva Dostojevskij, Tolstoj e il Vangelo, e prima delle battaglie si ripeteva una breve e semplice preghiera "Dio, sia con me! Spirito, sia con me!" (1).

Benché la famiglia fosse cristiana era di origini ebreo, e per gli ebrei la preghiera a Dio è anche un lottare con lui (Giacobbe) un opporgli le proprie ragioni fino allo stremo (Giobbe). In Wittgenstein restano questi elementi, riscaldati da una profonda vena di abbandono e di compassione.

La preghiera, pur essendo un fatto del mondo, può nel contempo essere un atto realmente etico, se non è preda della volontà di un ego che vuole collocarsi in una posizione di domandare logico o morale, di richiesta.

"Preghiera" ha la stessa radice di "precario", ciò che dipende dalla volontà altrui. E che in senso traslato significa incerto, malsicuro, in una condizione sospesa. Pregare è il sentirsi in una condizione di completa finitezza e manifestare il nostro rapporto con il senso, che sia di interrogazione, paura, appoggio. O di celebrazione.

Vi sono modi di pregare che anche nel massimo bisogno non si appoggiano a un Dio ma anzi lo sostengono. Etty Hillesum dall'inferno del lager nazista in cui morirà si rivolgeva a Dio non per chiedergli di salvarle la vita ma per aiutarlo, aiutare Dio a difendere fino all'ultimo la sua casa in noi. O come ha detto un monaco tibetano prigioniero per anni dei cinesi, pregavo di non dimenticare neppure per un giorno di provare compassione per i miei carcerieri.

Nel pregare Wittgenstein si rivolge a quel senso che manca. Resta sospeso, precario. Alle sue vette più alte il pregare è una domanda di senso capace anche di chiedersi quale è il suo stesso senso. Capace di svuotarsi e in quello stesso svuotarsi di trovare una energia che rilancia la domanda come rinnovata preghiera: "che senso ha tutto questo pregare?!".

L'autentica preghiera non chiede nulla se non la verità, il significato di questo nostro sentire la questione del senso.

(1) N. Malcolm, *Wittgenstein: A religious point of view?* London, 1993, p. 9.

## 14. Impotenza

***Non posso volgere gli avvenimenti del mondo secondo la mia volontà; piuttosto sono completamente impotente.***

Nel suo pregare Wittgenstein raggiunge una svolta decisiva, un'esperienza di svuotamento della volontà.

Si riflette anche in altre annotazioni, successive a questo appunto dell'11 giugno 1916 su cui stiamo riflettendo:

*Il mondo è indipendente dalla mia volontà. Anche se tutto ciò che desideriamo avvenisse, questo sarebbe solo, per così dire, una grazia dal fato, poiché non v'è, tra volontà e*



*mondo, una connessione logica che garantisca ciò, e comunque questa stessa connessione fisica non potremmo volerla a sua volta. (Q 5.7.16)*

*Come posso predire [...] che tra 5 minuti alzerò il mio braccio? Che io vorrò questo? È chiaro: è impossibile volere senza già eseguire la volizione. La volizione non è la causa dell'azione, ma l'azione stessa. (Q 4.11.16)*

Sono impotente perché ogni mia volontà non è libera bensì condizionato da un volere che la precede. Ancora una volta (come visto nei commenti 3 e 5) traluce il significato di *nulla*: Wittgenstein coglie la volontà come un fatto contingente al pari di tutti i fatti del mondo, infondata nel suo esser-così.

Anche la volontà è un fatto del mondo, è parte dell'unico tutto che non dispone di sé; e dall'altra parte, il nulla. Il nulla di fondamento si estende alla volontà agente, la trasforma in volontà agita ed impotente.

Perché questa realizzazione, invece di costringere in una prigione di inutilità e nonsenso, ha un inatteso effetto "etico"? Perché è radicale, riguarda l'origine di tutti gli atti possibili, riguarda la volontà.

*La volontà è la presa di posizione del soggetto verso il mondo. (Q 4.11.16)*

Come ha scritto la filosofa spagnola Maria Zambrano, la volontà è un proporre se stessi come un qualcosa e un qualcuno, è un atto che ci priva della nostra innocenza originaria (1).

Se la volontà realizza che non può nulla, lascia il soggetto senza posizione. Resta solo un lo spogliato di tutto.

*Se la volontà non fosse, non vi sarebbe nemmeno quel centro del mondo che chiamiamo l'io e che è il portatore dell'etica. (Q 5.8.16)*

L'io non è più libero agente e quindi non può più immedesimarsi completamente in un atteggiamento, non può abitare il suo progetto, la sua idea di bene/male.

Il soggetto resta se stesso e nel contempo non si affida più al volere e progettare, né al rappresentare logico, neppure al giudicare "il problematico" come male o bene.

Non dà più credito al suo volere. Inizia a liberarsi.

(1) Maria Zambrano, *Chiari del bosco*, Ed. Bruno Mondadori, 2004.

## 15. Indipendenza e vita felice

*Solo così posso rendermi indipendente dal mondo - e in un certo senso quindi dominarlo - rinunciando a un influsso sugli avvenimenti.*

L'impotenza cambia il rapporto con "l'unico tutto" e pone sotto nuova luce il problema del senso. Il rapporto con i fatti del mondo diviene di "indipendenza", di "dominio", di "rinuncia". Termini contraddittori, illogici, per esprimere l'inesprimibile:

"Rendermi indipendente dal mondo": se sono attaccato ai fatti del mondo tramite la mia volontà, dipendo dai fatti del mondo. E sono destinato a vivere nel non-senso perché il mondo è accidentale. Se nell'impotenza resto senza posizione, posso solo abbandonarmi:

*"Allora io sono, per così dire, in armonia con quella volontà estranea dalla quale sembro dipendente. Ciò vuol dire 'io faccio la volontà di Dio'" (Q 8.7.16).*

*"Come tutte le cose stanno, è Dio" (Q 1.8.16).*

"Dominare il mondo" non mi pare si possa intendere in senso transitivo, di un soggetto che ora domina su un mondo mentre prima il mondo dominava su di lui. Ciò che "in un certo senso" domina è la totalità dei fatti, colta da chi anche solo per un istante non si colloca nella propria volontà.

"Rinunciare a un influsso sugli avvenimenti": non è fatalismo, che sarebbe un'altra presa di posizione uguale ed opposta alla volontà. Questo "rinunciare" è solo la consapevolezza che nasce dal realizzare che tutto - il volere e il rinunciare - è già un accidente del fato e che possiamo solo lasciar essere le cose. Questa è per Wittgenstein la vita felice:

*"La vita di conoscenza, la vita che è felice nonostante la miseria del mondo. Felice è la vita che può rinunciare ai piaceri del mondo. Per essa tutti i piaceri del mondo non sono che grazie del fato" (Q 13.8.16).*

Importante: non dice "devi rinunciare ai piaceri" come farebbe una legge morale, ma che è felice chi può rinunciarvi. Ed è un potere che non è nelle nostre mani, è nelle mani di Dio, da cui siamo dipendenti. Non possiamo nulla e non possiamo pretendere nulla.

*"Ciò da cui siamo dipendenti possiamo chiamarlo Dio. In questo senso Dio sarebbe semplicemente il fato o, che è lo stesso, il mondo - indipendente dalla nostra volontà" (Q 8.7.16).*

## 16. Seconda conclusione

La domanda è sempre quella sul problema del senso: "Che valore può esserci se tutto accade come accade, in modo accidentale, e non vi è alcun senso?".

Wittgenstein la imposta in modo nuovo, in termini di un nuovo rapporto, come abbiamo visto, un rapporto etico basato sulla completa impotenza e l'abbandono. Non un rapporto buono o cattivo in base a idee morali, non un rapporto che implica conseguenze come il premio o la pena. Sono tutti elementi che probabilmente, nella carneficina della trincea suonano assurdi perché si mostrano come fatti accidentali del mondo, senza valori alle spalle, per cui "Il primo pensiero, nell'atto in cui è posta una legge etica nella forma "Tu devi..." è: "E se non lo faccio?" (T 6.422).

Nei mesi successivi Wittgenstein cerca di descrivere questo cambio di rapporto in diversi modi. Ad esempio lo descrive come un momento fuori dal tempo: "Se per eternità si intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, vive in eterno colui che vive nel presente" (Q 8.7.16).

Oppure un momento di visione come "dal di fuori", anche se non vi è alcun "fuori" esterno alla totalità dei fatti del mondo:

*Il consueto modo di vedere vede gli oggetti quasi dal di dentro; il vederli sub specie aeternitatis, dal di fuori. Così che per sfondo hanno il mondo intero (Q 7.10.16).*

*La visione del mondo sub specie aeterni è la visione del mondo come totalità - delimitata (T 6.45).*

L'etica è legata al rapporto con il cogliere l'unico tutto, da un "di fuori" che non c'è: cogliere il fatto che il mondo è, delimitato. In questo termine continua a tralucere il significato di niente (come già in Witt.3, Witt.5, Witt.14): sentire il mondo come un tutto delimitato dal niente. Niente è un significato per Wittgenstein inesprimibile "Di ciò di cui non si può parlare, è opportuno tacere" (\*).

Abbiamo concluso la prima parte di questa "preghiera" di Wittgenstein con la considerazione che il bene e il male (la sofferenza, la paura, il mal di vivere, così come la eccitazione e il piacere) nascono da un rapporto illusorio tra la domanda sul senso del mondo e l'io che la colora di giudizi. Ora concludiamo questa seconda parte con la possibilità di un rapporto etico, autentico nel senso di fedele ai fatti, che possa sciogliere il problema. Etica è un momento di abbandono del cuore. Wittgenstein descrive in pochi limpidi punti il suo percorso di uscita dal mondo del bene e del male:

- 1) domanda di senso riportata in termini teologici: il senso possiamo chiamarlo Dio.
- 2) rapporto filiale: Dio come padre
- 3) preghiera di indagine: è il pensiero sul senso del mondo
- 4) impotenza della volontà: sono completamente impotente
- 5) rinuncia e abbandono: mi rendo indipendente dal mondo
- 6) vita felice.

L'esito di questo percorso ritorna in altre pagine di Wittgenstein. Le ripercorreremo in un prossimo paragrafo, e concluderemo con una riflessione sull'etica come significato.

(\*) Da una comunicazione personale di Franco Bertossa, che sempre ringrazio.

## 17. Altre esperienze etiche

Per indicare la possibilità di un valore etico che risponda alla domanda di senso senza entrare nelle definizioni e nei doveri morali, Wittgenstein ricorre nei *Quaderni* a descrizioni di esperienze etiche ed estetiche. Esperienze di rottura ma il cui significato, una volta approfondito, si estende nella realtà quotidiana.

Anche nella *Conferenza sull'etica* del 1929 a Cambridge (LC) descrive esperienze di un unico tutto delimitato dal nulla: il mondo viene descritto così "unificato" in precisi momenti, e dall'altra parte, niente. Sono momenti che ormai adulto Wittgenstein continua a mantenere come fari del suo pensare ed agire.

La prima esperienza è il meravigliarsi per l'esistenza del mondo comunque esso sia. In genere, afferma Wittgenstein, mi meraviglio di qualcosa per come è, poiché potrebbe essere diverso; ma in questa esperienza, insensata dal punto di vista logico, mi meraviglio perché il mondo è, così ma anche altrimenti che così.

La seconda esperienza etica è il sentirsi assolutamente al sicuro qualunque cosa accada. Anche questa logicamente insensata, perché sentirsi al sicuro significa l'impossibilità fisica che certe cose possano accadere (es. mi sento al sicuro dalla pertosse perché l'ho già avuta, non posso averla una seconda volta) e non la possibilità di tutto.

La terza è il sentirsi in colpa. Wittgenstein vi accenna brevemente, ma possiamo pensare che intendesse il sentirsi in colpa qualsiasi cosa abbia o non abbia fatto. Ma la colpa è legata all'atto, è illogico sentirsi comunque in colpa. Eppure il "peccato" può divenire originario, totalizzante: tutti gli atti sono "colpevoli". È forse una sensazione vicina alla *Angst* heideggeriana: Wittgenstein può aver figurato in questa tonalità emotiva totalizzante la "negazione della totalità degli enti". In fondo la *Angst* di Heidegger si trova proprio "nella piena impotenza nei confronti dell'ente nella sua interezza" (11).

Forse una nota sul rapporto tra Wittgenstein e Heidegger si rende opportuna.

[11] M.Heidegger, *Cos'è metafisica*, 1929.

## 18. Heidegger e Wittgenstein

Sono forti le connessioni tra le "esperienze etiche" di Wittgenstein di percezione della totalità dei fatti, con quelle che descrive il filosofo tedesco Martin Heidegger.

Abbiamo visto che il carattere comune ai momenti di rivelazione della "totalità dei fatti" (che potremmo chiamare "l'esistenza di tutto") Wittgenstein li visse quando sullo sfondo si è mostrato il significato di "nulla":

- quando colse che "tutto c'è e nulla ha valore" attraverso la contingenza (Witt.3);
- quando il "tutto è in me", portata agli estremi giunge a un tutto unico che lascia da una parte tutta l'esistenza (mondo-realtà) e dall'altra il nulla (Witt.5)
- quando colse anche la volontà come un fatto contingente, parte dell'unico tutto che non dispone di sé; e dall'altra parte, il nulla (Witt.14)
- nella visione del mondo "dal di fuori" sub specie aeternitatis come totalità - delimitata (Witt.16)
- nelle esperienze di totalità della meraviglia, del sentirsi al sicuro, del sentirsi in colpa (Witt.17)

Nella conferenza *Cos'è metafisica?* Heidegger introduce nella sua filosofia il niente e parla della difficoltà di farlo accettare come un significato essenziale per elaborare la domanda fondamentale "Perché vi è in generale l'ente e non piuttosto il niente?". Che è una domanda sul senso del mondo (l'insieme di tutti gli enti) come quella di Wittgenstein, in cui il nulla è però espresso come l'alternativa.

Per giustificare il niente, Heidegger ricorre alla esperienza diretta di momenti vissuti: la noia, la gioia, e la *Angst*. Sono tonalità emotive senza oggetto o evento specifico ("come è") ma che ci fanno ritrovare nella "totalità degli enti ("che c'è")": quando viviamo la noia o la gioia tutto viene unificato dal nostro stato d'animo. Sentiamo che siamo "nel tutto" come significato cui nulla sta fuori.

Dei tre la più particolare è la *Angst*, termine che non è da tradurre con 'angoscia' per il significato negativo ad essa associato. Non è ansia o paura per qualcosa di determinato. Piuttosto una "singolare quiete", una "luminosità dello sguardo" dove si smarrisce il senso quotidiano, tutto si unifica e si staglia sul niente, che il filosofo tedesco intende come "la negazione della totalità degli enti".

Vi sono anche connessioni storiche: la prolusione intitolata *Cos'è metafisica?* fu tenuta da Heidegger nel luglio 1929 a Friburgo. La *Conferenza sull'etica* fu pronunciata in un periodo tra gli ultimi mesi del 1929 e il corso del 1930.

Nel dicembre 1929 Wittgenstein affermò di poter immaginare «molto bene quel che Heidegger intende con "essere" e "Angst"», collegando questa tematica alla propria visione dell'etica [1] .

[1] Perissinotto L., *Heidegger e Wittgenstein. Quarant'anni di studi*, Rivista Bollettino della Società Filosofica Italiana, 1994, pp. 3-20.

## 19. L'etica è trascendentale

Il rischio insito nel riportare esperienze in prima persona è che possono indurci a rappresentare l'irrappresentabile: l'etica non si può ridurre a rinuncia, intemporalità, meraviglia, senso di sicurezza. Non si fa delimitare da esperienze. Solo, in esse, si mostra [1].

Per Wittgenstein

*L'etica non si lascia formulare. (Q 30.7.16)*

*L'etica è trascendentale. (T 6.421)*

*L'etica non tratta del mondo. L'etica deve essere una condizione del mondo, come la logica. (Q 24.7.16)*

Logica ed etica sono significati che pur non potendo descrivere se stessi attraverso convinzioni, definizioni o regole, tuttavia rendono possibile che qualcosa venga detto e che si dia un rapporto "retto" con il mondo.

Rapporto che non si può però compiutamente indicare con un'esperienza. In fondo, dice lo stesso Wittgenstein, non può esserci un'esperienza che ci faccia capire la logica (e l'etica), perché non sono atti o comprensioni che qualcosa è così o così, ma che è. Il che non è un'esperienza. Nelle sue parole:

*L' "esperienza" che ci serve per la comprensione della logica è non l'esperienza che qualcosa è così e così, ma l'esperienza del fatto che qualcosa è. Ma ciò non è un'esperienza. La logica è prima d'ogni esperienza - d'ogni esperienza che qualcosa è così. Essa è prima del Come, non del Che cosa. (T 5.552)*

Ogni esperienza è un come, così e così. Ma non c'è nulla fuori dall'esperienza. Allora di cosa stiamo parlando? L'esperienza del fatto che qualcosa c'è, così come l'etica che ne

discende, sono eventi che, più che "trascendentali", possiamo forse chiamare "vuoti". Non inesistenti, ma privi sia di una propria definibilità sia di fondamento ultimo. Impossibili. Capaci di includere sé stessi e superarsi. In questo senso l'etica radica nella consapevolezza dell'esistenza (nel Mistico) ed è "fuori dal mondo": non è localizzabile perché differisce da ogni modalità di esperienza, sia essa meraviglia o angoscia. Così come differisce da ogni idea di bene o male, di giusto o sbagliato, di appropriazione o rinuncia; e differisce dall'essere differente. Questa differenza è sovrapponibile al significato del termine vacuità [2], che nei testi buddisti è indicato come centrale e tutt'uno con la dimensione etica della compassione.

Le riflessioni di Wittgenstein, come lui stesso indica, sono insensate (Unsinning) ma questo non significa che siano senza senso (Sinnlos): mostrano significati, evocano esperienze dirette e vissute; aprono orizzonti nuovi per la domanda di senso e di etica. Si trasforma il rapporto, si spezza l'equazione, tra "problema del senso della vita" e "mancanza di valore" o "tristezza".

*Chi vive rettamente sente il problema della vita non come tristezza, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia: dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita e non come uno sfondo nebbioso. (PD)*

In forma artistica, riecheggia la profonda indagine poetica sull'etica e il male che il più filosofico tra i registi americani, Terrence Malik, ha condotto nel film [Thin Red Line](#) del 1998:

*"Un uomo guarda un uccello morente e pensa che la vita non sia altro che dolore senza risposta; ma è la morte che ha l'ultima parola, ride di lui. Un altro uomo vede lo stesso uccello e sente la gloria; sente nascere la gioia eterna dentro di sé".*

[1] P. Pendenza, *Wittgenstein e il Tractatus*, 2007, [asia.it](#).

[2] F. Bertossa F., *Buddha e Heidegger: la vacuità e la differenza*, «A.S.I.A. Antiche e moderne vie all'Illuminazione», n. 19/2002, pag. 1. ([asia.it](#)).



NOTA: abbreviazioni per i testi di Ludwig Wittgenstein nelle traduzioni di cui dispongo:

**DS** - *Diari segreti (1914-1916)*, tr. it. F. Funtò, Laterza, Roma-Bari 1987.

**LC** - *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

**PD** - *Pensieri Diversi (1914-1951)*, tr. it. M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980.

**Q** - *Quaderni 1914-1916, in Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916, a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1995.*

**T** - *Tractatus Logico-Philosophicus, in Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916, a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1995.*

## Ringraziamenti

Il presente lavoro è il frutto della frequentazione di anni con il lavoro di Wittgenstein, di un intenso seminario intensivo sul *Tractatus* condotto dal Prof. Luigi Perissinotto (Università di Venezia) che ringrazio sentitamente, ma soprattutto del percorso di pratica meditativa e filosofica condotto sotto la guida del Maestro Franco Bertossa (ASIA, Bologna) che da 30 anni promuove una ricerca comparata del pensiero occidentale ed orientale al fine di indagare e trasmettere l'esperienza del mistero e i suoi esiti liberanti. A lui va ogni possibile ringraziamento.