

Luigi Perissinotto

Ludwig Wittgenstein e Ferdinand Ebner.

Due pensatori austriaci

1. Sollecitato dal tema di questa giornata di studio (“Wittgenstein e la cultura austriaca”), vorrei in questo mio intervento domandarmi se e fino a che punto sia possibile e, prima ancora, ragionevole mettere in relazione un pensatore come Ludwig Wittgenstein, un filosofo che ha fortemente segnato e orientato il pensiero contemporaneo, e Ferdinand Ebner, un filosofo che sembra appartenere alla schiera di quei moltissimi pensatori minori del Novecento noti a pochi specialisti e ai quali, in una ricostruzione del pensiero novecentesco, è riservata una citazione o, quando va bene, una nota o un paragrafo.

La convinzione che vorrei qui condividere è che ci sono diverse circostanze e aspetti che possono giustificare e rendere istruttivo l'accostamento dei nomi di Wittgenstein e di Ebner. Del resto, nella vastissima letteratura critica su Wittgenstein e nella sicuramente meno vasta letteratura critica su Ebner non sono mancati alcuni tentativi¹ di istituire un confronto non troppo estrinseco tra l'autore del *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 1922) e quello di *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (Ebner 1921).

2. Anche sulla scia di questi studi e ricerche, vorrei nel seguito elencare e, in alcuni casi, discutere brevemente quelle che sembrano essere le più significative affinità e consonanze tra i due pensatori, iniziando da quelle che sono sicuramente le più evidenti e riconoscibili, ossia le somiglianze e consonanze in campo biografico e storico. Si può iniziare dall'origine, facendo notare come Ebner e Wittgenstein siano accomunati dal fatto di essere entrambi nati² e di essersi poi formati nell'ambito dell'Impero asburgico³ nei decenni che precedono lo scoppio della Prima guerra mondiale,

¹ Si vedano, per esempio, Seekircher 1994, Zucal 1998, 63-65, Kampits 1999, Perissinotto 1999, Baldini 2001, Seekircher 2002.

² Ebner il 31 gennaio 1882 a Wiener Neustadt, a sud di Vienna; Wittgenstein a Vienna il 26 aprile 1889.

³ Andrebbe anche sottolineato che entrambi sono nati in Austria, ossia nel Paese in cui sorgeva Vienna, la capitale dell'Impero, e nel quale la lingua parlata era il tedesco. Witt-

anche se non si può evitare di mettere in rilievo come i loro ambienti d'origine fossero, soprattutto dal punto di vista economico-sociale, molto lontani e profondamente diversi. Se Wittgenstein apparteneva, infatti, a una ricchissima famiglia dell'alta borghesia viennese, Ebner, al contrario, era nato a Wiener Neustadt in "una famiglia di origini contadine con qualche ascendenza piccolo-borghese" (Zucal 1998, 107). Ovviamente, si potrebbe, non senza qualche ragione, sostenere che il fatto che sia Ebner che Wittgenstein sono nati nello stesso decennio di fine Ottocento a Vienna o poco lontano da Vienna è qualcosa di accidentale che, di per sé, non ci dice nulla di filosoficamente rilevante né sul primo né sul secondo né sugli (eventuali) rapporti tra le loro idee e concezioni. Tuttavia, è difficile negare ogni significato al fatto che, per entrambi, gli anni della formazione⁴ e maturazione hanno coinciso con quello che è stato uno dei periodi storicamente più densi e culturalmente più creativi dell'Impero asburgico e, in particolare, della sua capitale Vienna. Per esempio, non può essere un mero caso che, come vedremo, essi condividessero, senza peraltro sapere nulla l'uno dell'altro, lo stesso interesse e passione per autori come Kierkegaard, Dostoevskij, Otto Weininger, Karl Kraus, ecc., ossia per scrittori e pensatori che hanno profondamente segnato, in maniere che in alcuni casi (come quello di Weininger, per esempio) possono apparire oggi sorprendenti, la cultura austro-viennese nei due o tre decenni che precedono lo scoppio della Prima guerra mondiale.

3. Una seconda cosa che merita di essere rilevata è che sia Ebner che Wittgenstein hanno prima pensato e scritto e poi pubblicato la loro opera principale (i *Frammenti pneumatologici*, nel caso di Ebner; il *Tractatus*, nel caso di Wittgenstein)⁵ pressoché negli stessi anni, gli anni cruciali e sconvolgenti, sia per la loro vicenda personale che per le sorti dell'Impero asburgico,⁶ della guerra e dell'immediato dopoguerra. Per entrambi, in effetti, la guerra fu un evento che segnò non solo le loro vite e la storia

genstein continuerà a scrivere e a pensare in tedesco anche quando, a partire dal 1929 e fino al 1947, si troverà a insegnare filosofia in inglese a Cambridge.

⁴ Va qui sottolineato come né la formazione di Ebner né quella di Wittgenstein furono, per quanto riguarda almeno la filosofia, una formazione accademica nel senso abituale del termine. Ebner fu, nella sostanza, un autodidatta; Wittgenstein arrivò alla filosofia (alla logica, in particolare) dopo studi di tipo tecnico-scientifico.

⁵ Può apparire fuorviante parlare del *Tractatus* come dell'opera principale, soprattutto se si ricorda la grande influenza esercitata dalle *Ricerche filosofiche*, pubblicate postume nel 1953 (Wittgenstein 1967). In ogni caso, quello che qui si vuole sottolineare è che il *Tractatus* fu per molti decenni l'unica opera di Wittgenstein conosciuta, la sola che egli ritenne pronta per la stampa e di cui vide la pubblicazione e quella che esercitò un forte e significativo influsso su Russell, sul positivismo logico e, di conseguenza, sulle origini stesse di quella che oggi si chiama "filosofia analitica".

⁶ Ovviamente, anche per le sorti dell'Europa e di gran parte del mondo.

del loro Paese, l’Austria, ma anche le sorti, in generale, della filosofia, e, più in particolare, del loro modo di intenderla e praticarla. Secondo Ebner, per esempio, è stata proprio la guerra che ha posto fine a quello che egli sprezzantemente chiama “[l]’idealismo dei professori universitari tedeschi” (Ebner 1963, 284; tr. it. 336).⁷ È quello che egli dichiara, per esempio, nel capoverso iniziale del *Frammento 16*:

[Q]uesto idealismo che, pieno di fiducioso ottimismo, vede dispiegarsi “nell’intero del movimento della storia universale”, la “interiorità autosussistente”⁸ non ha veramente molto da affermare e fu radicalmente condotto *ad absurdum* – come ben sappiamo noi che abbiamo vissuto gli anni tra il 1914 e il 1919 – proprio dall’intero movimento della storia mondiale (Ebner 1963, 284; tr. it. 336).

Ciò che qui Ebner sembra, in effetti, suggerire, con una certa amara ironia, è che, prima ancora che la critica e le obiezioni e argomentazioni dei filosofi, è stata la guerra, nella sua nuda e cieca crudeltà, che ha messo in ridicolo la pretesa idealistica di assegnare al movimento della storia una logica spirituale interna. La filosofia che è stata, per così dire, esposta alla guerra, insomma, non può che rompere definitivamente con ogni idealismo, sia con quello più recente di Fichte o di Hegel e dei loro epigoni sia con quello che, secondo la visione ebneriana, ne ha segnato negli ultimi due millenni la storia.⁹

Occorre, infatti, non dimenticare che, secondo Ebner, “[d]i idealismo [...] vive ogni filosofia, sia che vi aderisca, sia che lo combatta” (Ebner 1963, 85; tr. it. 142). L’idealismo, in effetti, altro non è che la pretesa che l’esistenza dell’Io consista esclusivamente “nel [suo] riferirsi a se stesso” (Ebner 1963, 84; tr. it. 142). Ciò che caratterizza l’idealismo è, insomma, quella che Ebner chiama *Icheinsamkeit*, un’espressione tradotta con “solitudine dell’Io” o “solipsismo dell’Io”, ma che potremmo anche rende-

⁷ Va qui ricordato che, secondo Ebner, questo “idealismo dei professori universitari tedeschi” non è che l’estrema propaggine di quell’“idealismo dell’Occidente” che è durato “quasi duemila anni” e la cui esistenza gli appariva “da lungo tempo ormai ingiustificata” (Ebner 1963, 284; tr. it. 336). Va anche ricordato, considerata l’importanza che Otto Weininger ebbe per Wittgenstein, che, nel contesto che stiamo considerando, Ebner sostiene che l’idealismo dell’Occidente, una volta conosciuta “la propria fine storica”, “diede ancora una volta un segno di vita, certo un po’ spasmodico, nel libro di Otto Weininger *Geschlecht und Charakter*” (Ebner 1963, 284; tr. it. 336).

⁸ Le citazioni tra virgolette sono molto verosimilmente tratte da Rudolf Eucken (1846-1926), un filosofo di indubbia ascendenza idealistica.

⁹ Secondo Ebner, la filosofia antica non conosceva ancora l’“Io”. “L’uomo ne è divenuto cosciente solo grazie allo spirito del Cristianesimo, ovvero grazie all’evento religioso. Finora lo si è però concepito solo nel suo riferimento a se stesso”, ossia, come vedremo subito, in senso idealistico (Ebner 1963, 84; tr. it. 141).

re con “autoreferenzialità dell’Io”, e che sta, in ogni caso, a indicare la pretesa dell’Io di trovare se stesso rinchiudendosi o barricandosi in se stesso (Ebner 1963, 84; tr. it. 141).¹⁰ Rispetto a questo, Ebner insiste su almeno quattro cose: (a) “[i] solipsismo dell’Io non è qualcosa di originario, bensì il risultato [...] di un’azione dell’Io, ovvero del suo chiudersi di fronte al Tu” (Ebner 1963, 84; tr. it. 142); (b) contro l’idealismo va, perciò, riconosciuto che “l’Io esiste solo nella sua relazione con il Tu e mai al di fuori di questa” (Ebner 1963, 85; tr. it. 142); (c) che l’Io esista solo nella sua relazione con il Tu mette in luce “la rilevanza del linguaggio nella spiritualità della sua origine”. Come Ebner osserva qui e ribadisce più volte altrove, il linguaggio è spirituale nella sua essenza in quanto “è qualcosa che si estende tra (*zwischen*) l’Io e il Tu, tra la prima e la seconda persona, come si dice nella grammatica; qualcosa che dunque, da un lato, presuppone il rapporto tra l’Io e il Tu e, dall’altro, lo stabilisce” (Ebner 1963, 86; tr. it. 143-144);¹¹ (d) il rapporto tra l’Io e il Tu “è la forma basilare e primordiale del modo divino di rapportarsi” all’uomo.¹² “Nelle fondamenta ultime della nostra vita spirituale Dio è il vero Tu del vero Io nell’uomo” (Ebner 1963, 86; tr. it. 145).¹³

4. Tornando a Ebner e la guerra, va subito sottolineato che è negli anni bellici che Ebner comincia a elaborare le idee, or ora sbrigativamente riassunte, che confluiranno nei *Frammenti pneumatologici*, muovendo da un evento che segnerà profondamente il resto della sua vita. Infatti, è proprio nel pieno della guerra, esattamente nel 1916, che Ebner torna, anche grazie alla lettura sistematica e quotidiana dei Vangeli, alla fede e al Cristianesimo.¹⁴ Si tratta di

¹⁰ Sulla difficoltà di traduzione di *Ichensamkeit* vedi Ebner 1963, tr. it. 84, la nota 1 del traduttore e del curatore.

¹¹ “[S]eguendo le orme di Hamann, ma collegando più strettamente le prospettive, [Ebner] s’immerge nel *mysterium* della lingua come il luogo eternamente nuovo in cui si pone il rapporto tra l’Io e il Tu” (Buber 1993, 322).

¹² Come osserva non senza intento critico Buber (1993, 322-323), “[p]iù apertamente di Kierkegaard egli [Ebner] riconosce di essere uno cui non riesce di trovare il tu nell’uomo. [...] Trova salvezza nel pensiero: ‘C’è un solo tu, e questo è Dio’. Certo anch’egli, come Kierkegaard, postula che ‘l’uomo non deve amare solo Dio, ma anche l’uomo’, tuttavia, ove ne va della realtà dell’esistenza, anche per lui ogni altro tu si dilegua di fronte a Dio. [...] [C]i troviamo di nuovo di fronte al singolo [...] che ama sì gli uomini, ma in definitiva si comporta in modo anantropico”.

¹³ Qui Ebner contrappone “l’Io reale, che si esprime nel fatto che io esisto e che posso dire questo di me stesso” all’“Io ‘ideale’ della filosofia – che è solo un’astrazione fluttuante, una bolla di sapone della ragione speculativa, che il primo soffio di vento proveniente dal mondo reale della vita umana fa scoppiare” (Ebner 1963, 86; tr. it. 145).

¹⁴ “Siamo [nell’anno 1916] nel pieno della prima guerra mondiale, che copre l’Austria di lutti e devastazioni. Proprio in questo contesto di drammatica insicurezza collettiva Ebner torna con fervore alla fede. L’evento aprì nella sua vita un nuovo decisivo capitolo” (Zucal 1998, 34).

una svolta¹⁵ che, come si diceva, segna profondamente l'esistenza di Ebner, ma che produce anche, allo stesso tempo, "un cambiamento radicale" nei suoi "interessi e [...] orientamenti filosofici" (Zucal 1998, 34). Il ritorno alla fede cristiana, insomma, trasforma l'esistenza di Ebner, ma ne trasforma anche la filosofia. Con il 1916, potremmo anche dire, cambia l'uomo Ebner, ma cambia anche, e insieme, il filosofo Ebner.¹⁶ È grazie al cristianesimo che egli scopre l'Io, ma soprattutto che non c'è l'Io se non c'è un Tu che lo chiama e lo fa essere. Per Ebner, che legge e rilegge il Prologo del *Vangelo* di Giovanni, Gesù Cristo è la parola di Dio che chiama l'Io all'essere. Il primo e fondamentale Tu per l'Io è, infatti, Dio ed è questa relazione originaria che funge da paradigma a ogni altra relazione e che consente a Ebner di affermare che "l'assenza del Tu dell'Io è la vera malattia spirituale, la caduta pneumatologica (Zucal 2002, 895).

Attorno a questo perno del pensiero di Ebner girano molte cose. Per esempio, il richiamo ai pensatori che, a suo parere, avevano già individuato "con chiarezza" l'origine e l'essenza spirituale del linguaggio, in particolare Hamann, "'filologo' estremamente profondo", e Wilhem von Humboldt (Ebner 1963, 86; tr. it. 143-144). Ma anche l'idea che quella chiara visione sia sempre più decaduta "dal punto di vista spirituale", nonostante tutte le conoscenze storico-filologiche o psicologiche sul linguaggio accumulate nei corsi dei decenni (Ebner 1963, p. 86; tr. it. 144). Come vedremo un po' meglio in seguito, l'indizio più forte di questa decadenza spirituale è rappresentato, secondo Ebner, dalla "invenzione di lingue artificiali diffuse a livello mondiale" (Ebner 1963, p. 86; tr. it. p. 144) e dalla tendenza, che sta alla sua base, a vedere nelle parole solo segni convenzionali e, di conseguenza, "a operare con la parola come con una formula matematica" (Ebner 1963, 158; tr. it. 216-217).

5. Anticipando quello che si dirà nei prossimi paragrafi, merita di essere sottolineato come gli anni bellici furono anche quelli che favorirono, per così dire, l'incontro di Wittgenstein con un testo così intenso e controverso com'è la *Breve esposizione del Vangelo* di Lev Tolstoj.¹⁷ Come

¹⁵ "Pur riferibile a una data precisa, [...], tale evento non si configura come improvvisa e immediata adesione al cristianesimo. Al contrario, l'incontro con quel Gesù riconosciuto come 'Via, Verità e Vita' è per Ebner faticoso guadagno realizzato solo dopo un durevole e meditato confronto con la proposta cristiana, preparato negli anni dalle letture di Pascal, Kiekegaard e Theodor Haecker e, in maniera del tutto particolare, della Parola [del Vangelo]" (Bertoldi 2002, 388-389).

¹⁶ "Tutta la sua opera prima dispersa, spesso ripetitiva, sempre frammentaria, viene come unificata organicamente da questo ritorno [alla fede]" (Zucal 1998, 34).

¹⁷ "Nel primo mese trascorso in Galizia ebbe l'occasione di entrare in una libreria dove trovò un unico libro: *Spiegazioni dei Vangeli* [= *Breve esposizione del Vangelo*] di Tolstoj" (Monk 2018, 121).

ricorda Monk (2018, 121), questo testo di Tolstoj “diventò [per Wittgenstein] una specie di talismano¹⁸ che portò sempre con sé nei vari spostamenti e che lesse e rilesse sino a impararne interi passi a memoria”. Non è probabilmente corretto parlare a questo riguardo, come fa Monk (2018, 121), di una vera e propria “conversione” di Wittgenstein al Cristianesimo. Peraltro, com’è ampiamente noto, non è per nulla facile capire quale sia stato, nei vari momenti della sua vita, il rapporto di Wittgenstein con la religione e, in particolare, con il Cristianesimo.¹⁹ Si potrebbe forse dire che Wittgenstein fu un uomo religioso senza avere, per così dire, una religione né, tantomeno, una Chiesa. O si potrebbe magari precisare che “spirituale” è un aggettivo che gli si addice meglio di “religioso”.

Sia come sia. Resta, in ogni caso, indubbio che Wittgenstein fu fortemente colpito e segnato dalla *Breve esposizione* di Tolstoj e, in particolare, dalla opposizione in essa tracciata tra carne e spirito e che a quel testo ricorse in varie occasioni per cercare di capire che potesse significare vivere secondo lo spirito: “Mi ripeto sempre le parole di Tolstoj: ‘L’uomo è *impotente* nella carne, ma *libero* grazie allo spirito’. Possa lo spirito essere in me” (Wittgenstein 2021a, 50-51, annotazione del 12.9.1914). Così come è indubbio che diverse annotazioni, sia cifrate che in chiaro, degli anni di guerra sono quasi citazioni da Tolstoj o variazioni su temi tolstoiani. Senza entrare nei dettagli, mi limito qui a ricordare quanto importante sia stata per Wittgenstein la nozione tolstoiana di “vita vera”. Secondo Tolstoj, si riceve la vita vera, ossia “la vita secondo ragione”,²⁰ “[s]oltanto servendo la volontà del padre della vita” ed è per questo che “il soddisfacimento della propria volontà non è necessario per la vita vera” e che “la vera vita è fuori del tempo, è soltanto nel presente” (Tolstoj 1983, 72-73). Ebbene, è difficile non pensare a questi passi di Tolstoj quando nei *Quaderni 1914-1916* si leggono cose come le seguenti: che “[i]l senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio” (Wittgenstein

¹⁸ “Notte tranquilla. Mi porto sempre appresso le *Spiegazioni dei Vangeli* di Tolstoj come un talismano” (Wittgenstein 2021a, 65, annotazione dell’11.10.1914). Vi sono diversi altri riferimenti al testo di Tolstoj nella parte cifrata dei taccuini (vedi Wittgenstein 2021a, 48, annotazione del 2.9.1914, 49, annotazione del 3.9.1914, 50-51, annotazione del 12.9.1914).

¹⁹ Per alcune indicazioni si possono vedere Malcolm 1994, Diamond 2005, Perissinotto 2010.

²⁰ Qui ragione è la traduzione di *razumenie*, un termine che si presta, secondo lo stesso Tolstoj, a diverse traduzioni (per esempio, “sapienza”) e che egli adotta come traduzione di *lógos* così come compare nel prologo del *Vangelo* di Giovanni. Bori (1995, 89), che propone come traduzione italiana di *razumenie* “sapienza”, osserva che, in ogni caso, ciò che importa è riconoscere che la *razumenie*-sapienza di Tolstoj non ha una qualità speculativa, teologica o esoterica, bensì una qualità “pratica e vitale”. Mi pare indubbio che è alla *razumenie* tolstoiana che Wittgenstein sta pensando quando scrive che “[l]a vita di *conoscenza* è la vita che è felice nonostante la miseria del mondo” (Wittgenstein 1983a, 182, annotazione del 13.8.1916, corsivo mio).

1983a, 173, annotazione dell'11.6.1916); che rinunciare a influire sugli eventi del mondo è il solo modo in cui “posso rendermi indipendente dal mondo – e dunque, in un certo senso, dominarlo” (Wittgenstein 1983a, 173, annotazione dell'11.6.1916); che “[s]olo chi vive non nel tempo, ma nel presente, è felice. Per la vita nel presente non c'è morte” (Wittgenstein 1983a, 175, annotazione dell'8.7.1916).

6. Vi sarebbe molto altro da dire su Wittgenstein lettore di Tolstoj anche in relazione a Ebner lettore dei *Vangeli*. Qui mi limito a una brevissima osservazione che ha a che fare con l'importanza che per Ebner come già per Tolstoj (e, quindi, indirettamente per Wittgenstein) riveste il *Prologo* del *Vangelo* di Giovanni e, in particolare, la questione relativa alla traduzione di *lógos*. In particolare, va sottolineato come Ebner contesti, come aveva fatto Tolstoj, e come farà sulle sue orme Wittgenstein, ogni lettura filosofica o speculativa del *lógos* giovanneo.

Come abbiamo or ora intravisto, Tolstoj proponeva di tradurre *lógos* con *razumenie*, una parola che, come suggerisce Bori (1995, 89), si potrebbe rendere in italiano con “sapienza”, a condizione che non si dimentichi che la *razumenie* di Tolstoj non ha in sé nulla di speculativo, di filosofico o di teologico. Infatti, come precisa ancora Bori (1995, 92-93), “Tolstoj attribuiva [...] ai termini ragione, *razum*, e sapienza di vita, *razumenie žizni*, un contenuto essenzialmente etico-vitale, e lo connotava con tinte estremamente negative verso ogni teologia”. Del resto, questo si spiega anche con il fatto che “l'origine della *razumenie* tolstojana [...] è legata alla Bibbia come fondamentale libro di sapienza, accessibile a tutti, e anzitutto ai piccoli”, come Tolstoj aveva riconosciuto “sin dal tempo delle sue esperienze pedagogiche”.

Come Tolstoj, anche Ebner rifiuta con forza e insistenza ogni lettura speculativa dei *Vangeli* e, in particolare, del *Prologo* giovanneo. Così, per esempio, egli osserva che la scelta di tradurre *lógos* con “ragione creatrice del mondo” (o con altri termini del gergo filosofico idealistico come “spirito del mondo” o con “ragione in sé) costituisce una sorta di “esortazione a smarrirsi sventatamente nel regno fantastico delle speculazioni filosofiche” e a contraddire così “lo spirito del Cristianesimo, che non vuol saperne dei sogni della metafisica, dato che esso – e solo esso – ha a che fare con le realtà spirituali della vita” (Ebner 1963, 155; tr. it. 213). Secondo Ebner, insomma, la traduzione (spiritualmente) corretta di *lógos* è e resta “parola” (*verbum*), intesa non tanto come “cifra o immagine per il Figlio unigenito di Dio”, ma proprio “in senso letterale” (Ebner 1963, 155; tr. it. 213). Il *lógos* di cui parla Giovanni, infatti, è la parola di Dio che parla all'uomo e lo appella; nella sua essenza spirituale, l'uomo è, infatti, persona “appellata” ed è proprio in quanto tale che può anche divenire persona “parlante” (Ebner 1963, 154-155; tr. it. 213).

Secondo Ebner, va anche aggiunto, nel *Prologo* giovanneo non si specula su Dio né si cerca una risposta speculativa (filosofica o teologica) a quella domanda “perché?” che inevitabilmente sorge, come egli efficacemente scrive, “dal soffrire della vita”. Quel “perché?”, infatti, non è realmente (ossia, in un senso spirituale) messo a tacere quando la ragione “obiettiva”, speculando su Dio, dà la sua risposta, ma allorché l’uomo arriva ad ascoltare la parola di Dio: “Il ‘perché’ tace quando Dio parla all’uomo. E Dio vuole essere ascoltato. La sua parola non è però davvero la risposta a domande speculative della metafisica circa il motivo ultimo delle cose” (Ebner 1963, 156; tr. it. 214).

Seppure con toni ed enfasi diversi, anche in Wittgenstein è rintracciabile questa profonda diffidenza nei confronti di ogni speculazione filosofica e teologica su Dio, il cristianesimo, ecc. Basti qui citare, a solo titolo esemplificativo, quei passi, risalenti al 1937, in cui egli afferma che la fede cristiana, la fede nei Vangeli, non ha nulla a che fare con la dimostrazione storica, con “il gioco che consiste nel dimostrare storicamente”, al punto che si potrebbe sostenere, “[p]er strano che possa sembrare”, che “i resoconti storici dei Vangeli potrebbero, se intesi nel senso della storia, essere dimostrabilmente falsi, e tuttavia la fede non ci perderebbe nulla” (Wittgenstein 1980, 67). Si tratta di una considerazione che, secondo Wittgenstein, deve aiutarci a capire che

[i]l cristianesimo non si fonda su di una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica), dicendo: adesso credi! Ma non dice: credi a questa notizia con la fiducia che spetta a una notizia storica, – bensì: credi, di là di ogni ostacolo, e questo tu lo puoi soltanto *come risultato di una vita*” (1980, 66-67, corsivo mio).

Ma se non si fonda su dimostrazioni storiche, la fede cristiana non si fonda nemmeno su dimostrazioni razionali. Il rapporto che il credente ha con i Vangeli, infatti, non è “né il rapporto che si ha con la verità storica (verosimiglianza) né quello che si ha con la teoria delle ‘verità di ragione’” (Wittgenstein 1980, 67). Non si crede perché si è accertata la verosimiglianza dei resoconti evangelici o perché la ragione ci rassicura sull’esistenza di Dio. Come Wittgenstein annoterà il 23 febbraio 1932, in uno spirito vicino a Tolstoj e non lontano da Ebner,

[u]na *questione religiosa* è solo o una questione vitale o un (vuoto) chiacchiericcio. A questo gioco linguistico – si potrebbe dire – si gioca solo con questioni vitali. Proprio come la parola ‘Ahi’ non ha alcun significato – se non come grido di dolore (Wittgenstein 1999, 91).

Non è, dunque, un caso che, negli anni della sua maturità, Wittgenstein mostrasse di condividere la traduzione di *lógos* che Goethe aveva proposto nel *Faust* (vedi, per esempio, Wittgenstein 1978, §402). In principio non

era la parola (*Wort*), ma nemmeno il pensiero (*Sinn*) o l'energia (*Kraft*): “In principio era l'azione) (*Tat*)” (Goethe 1990, vv. 1224-1237).

7. Come abbiamo cominciato a intravedere, anche per Wittgenstein, come per Ebner, la guerra fu decisiva. Ne trasformò profondamente l'esistenza così come l'atteggiamento nei confronti della vita.²¹ Il Wittgenstein che si era arruolato volontario nell'agosto del 1914 era molto diverso dal Wittgenstein che, dopo l'internamento nel campo di prigionia italiano di Cairà (Cassino),²² tornava nell'estate del 1919 a Vienna, come fu subito evidente a chi, come Russell, lo aveva conosciuto negli anni dell'anteguerra e come stanno a testimoniare le scelte che egli fece una volta tornato dalla prigionia, dalla rinuncia all'eredità paterna alla decisione di diventare maestro elementare.²³ Ma è difficile negare che la guerra incise anche, e non in maniera superficiale, sulla sua filosofia, come dimostra la comparsa, già ricordata, nei suoi quaderni bellici²⁴ di annotazioni di contenuto etico-religioso che sono assenti dai testi dell'anteguerra²⁵ in cui si tratta in maniera pressoché esclusiva di cose come la proposizione e il suo senso, la nozione di forma logica, la differenza tra proposizioni logiche e proposizioni scientifiche, la teoria russelliana dei tipi (e la sua impossibilità), ecc.

Che Wittgenstein abbia a un certo punto iniziato a scrivere in chiaro, e non più solo in codice, sul senso del mondo, il fine della vita, Dio, il timore della morte, la coscienza, l'etica, ecc.²⁶ non sembra, tuttavia, star semplicemente a indicare che egli è stato a un certo punto indotto dalla guerra e dalle esperienze vissute come soldato a interessarsi, oltre che di logica, anche di etica o di religione, ma più profondamente che l'esperienza bellica lo aiutò a capire meglio e più chiaramente qualcosa che egli aveva già da tempo, per quanto confusamente, intravisto, ossia che doveva sicuramente esserci una “connessione” tra i suoi “ragionamenti matematici”, ossia (sembra di poter intendere) i suoi ragionamenti sulla proposizione,

²¹ Su Wittgenstein e la guerra vedi, per esempio, Perissinotto 2017 e Perissinotto 2021.

²² Vedi, al riguardo, De Nicolò 2021.

²³ Su questa fase della vita di Wittgenstein si può vedere Monk 2018, 177-235.

²⁴ Del periodo bellico ci sono rimasti tre quaderni o taccuini con annotazioni che vanno dal 9 agosto 1914 al 10 gennaio 1917. Questi quaderni contengono una parte in codice, con annotazioni più personali, ma in cui non mancano annotazioni filosoficamente interessanti, e una parte scritta in chiaro (non in codice) con le annotazioni più esplicitamente filosofiche. Gli esecutori letterari hanno scelto di pubblicare solo la parte in chiaro (Wittgenstein 1983a), mentre la parte in codice è stata pubblicata successivamente contro la loro esplicita volontà (Wittgenstein 2021a).

²⁵ Oltre a un certo numero di lettere (vedi Wittgenstein 2012, 35-71), risalgono all'anteguerra le *Note sulla logica*, del settembre 1913 (Wittgenstein 1983b) e le *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*, dell'aprile 1914 (Wittgenstein 1983c).

²⁶ Le prime annotazioni etico-religiose scritte in chiaro sono datate 11 giugno 1916 e iniziano con una domanda: “Che so di Dio e del fine della vita?” (Wittgenstein 1983a, 173).

la forma logica, ecc., e le sue riflessioni su se stesso, l'etica, Dio e il fine della vita, ecc. (Wittgenstein 2021a, 146-147, annotazioni del 6 e 7 luglio 1916).²⁷ Quello che a Wittgenstein divenne, insomma, sempre più chiaro nel corso degli anni della guerra fu che l'etica (in quanto l'interrogazione sul senso della vita) non era per nulla estranea o indifferente al suo lavoro di logico. Fu questa convergenza che ha finito con il fare del *Tractatus* un'opera così singolare: scritta sulle orme di Frege e di Russell, ma secondo lo spirito di Tolstoj. Ovviamente, non si può di principio escludere che il *Tractatus* avrebbe potuto essere il libro che è anche senza la guerra e le crude e crudeli esperienze vissute negli anni bellici. Appare, comunque, implausibile volerne concludere che la guerra avrebbe fatto semplicemente da sfondo, per così dire, neutro alla sua faticosa composizione.

8. In effetti, ci sono diversi luoghi e passaggi del *Tractatus* che, senza troppe forzature, possono essere collegati alla guerra, anche se non solo alla guerra, e alle domande che essa ha acutamente imposto alle generazioni che l'hanno vissuta e a quelle successive. Per esempio, se si considera quanto sia stato importante il ruolo giocato nella Prima guerra mondiale dalla "tecnica guidata dalla scienza" (Weber 1997, 87) e come tutto ciò abbia indotto molti a domandarsi se la scienza abbia "un senso che oltrepassi la dimensione meramente pratica e tecnica" (Weber 1997, 89),²⁸ è possibile forse capire meglio alcune delle cose sulla scienza che si possono leggere nel *Tractatus*; per esempio, l'osservazione che il problema della vita (del suo scopo e fine) non può mai essere un problema della scienza naturale (Wittgenstein 1989, prop. 6.4312) o la considerazione citatissima secondo cui, anche nel caso (ideale) in cui tutte le possibili domande scientifiche avessero una risposta, anche in questo caso i nostri problemi vitali (*unsere Lebensprobleme*) non sarebbero nemmeno toccati (Wittgenstein 1989, prop. 6.52) oppure l'affermazione, anch'essa tra le più citate del libro, secondo cui "[t]utta la moderna concezione del mon-

²⁷ In realtà, Wittgenstein si limita a scrivere (in codice) che non riesce a stabilire una connessione tra le molte cose su cui ha riflettuto nell'ultimo mese e i suoi "ragionamenti matematici", anche se si dichiara certo che "la connessione verrà stabilita" (Wittgenstein 2021a, 146-147). Se però controlliamo quello che Wittgenstein annota in chiaro negli stessi giorni, constatiamo che si tratta di osservazioni sul volere buono e cattivo, sul rapporto tra fine dell'esistenza e felicità (in questo conteso è citato Dostoevskij), sul problema della vita, sul senso del mondo, ecc. (Wittgenstein 1983a, 173-174, annotazioni del 5, 6 e 7 luglio 1916).

²⁸ Secondo Weber, è stato Lev Tolstoj che ha formulato nella maniera più radicale questa domanda (Weber 1997, 89). Merita qui di essere ribadito come Wittgenstein condividesse con Weber l'interesse per Tolstoj e per le sue idee sul significato della vita, sulla scienza e sulla ragione, sulla morte, sulla insensatezza (*Sinnlosigkeit*) della vita acculturata (*Kulturleben*) ecc., idee che costituiscono uno dei motivi fondamentali della sua arte (Weber 1997, 91).

do si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali" (Wittgenstein 1989, prop. 6.371). Con ciò, va ancora una volta precisato, non si intende sostenere che il problema della scienza e della tecnica sorga con la Prima guerra mondiale né che sia stata la guerra (o solamente la guerra) a imporlo a Wittgenstein. Sembra però evidente che la guerra ha reso, come si diceva, più acuto e impellente un problema che non nasce sicuramente con la guerra, ma che solo dopo la guerra diventa per gran parte della filosofia (basti qui citare, a titolo di mero esempio, Husserl e Heidegger) quasi una sorta di ossessione.

9. Oltre all'Austria e alla guerra, c'è anche un altro aspetto, più specifico, della vita di Ebner e di Wittgenstein che ha talora colpito gli studiosi, ossia il fatto che sia Ebner che Wittgenstein insegnarono come maestri elementari. Certo, anche in questo caso, non mancano le differenze. Wittgenstein, infatti, fu maestro elementare solo per 6 anni, dal 1920 al 1926, mentre quella di maestro elementare fu la professione principale di Ebner, una professione che esercitò per ben 21 anni, dal 1902 al 1923. Com'è stato ben osservato, Ebner fu maestro elementare "per necessità", Wittgenstein "per 'elezione'" (Zucal 1998, 63). A differenza di Ebner, Wittgenstein divenne, infatti, maestro elementare "ispirandosi a una visione romantica, tolstojana, di quelli che sarebbero stati la sua vita e il suo lavoro nelle condizioni di miseria dei contadini" (Monk 2018, 197).

Che questa fosse l'ispirazione (e l'aspirazione) di Wittgenstein spiega, almeno in parte, perché egli si arrabbiasse così tanto quando a Trattenbach, dove allora insegnava, scoprirono che proveniva da una ricchissima famiglia dell'alta borghesia viennese. A quanto si può capire, egli temeva che questo avrebbe fatto sì che egli fosse considerato e trattato non per quello che era, ma per il suo nome e in base alla sua origine familiare. Peraltro, come il fratello Paul gli fece subito notare, con molto buon senso o, meglio, con un forte senso della realtà, era ingenuo pensare che le cose avrebbero potuto andare diversamente:

Data l'incredibile notorietà del nostro nome, che siamo gli unici a portare in Austria – e questo fatto ha un gran peso sulla bilancia –, dato il numero enorme di conoscenze di nostro padre, di nostro zio Louis, della zia Clara, date le proprietà che possediamo in tutta l'Austria, le nostre diverse azioni di solidarietà ecc. ecc., è escluso, davvero assolutamente escluso, che una persona che porta il nostro nome e a cui si riconosce a miglia di distanza il tratto dell'educazione elegante e raffinata possa non essere identificata come appartenente alla nostra famiglia (Wittgenstein 2021b, 92, lettera del 17.11.1920).²⁹

²⁹ Considerazioni molto simili sono fatte dalla sorella Hermine (Wittgenstein 2021b, 93-95, lettera del 17.11.1920). Va anche notato che Paul e Hermine reagiscono ai timori del

10. Quanto finora detto, potrebbe farci concludere che il fatto che Wittgenstein sia stato come Ebner, anche se per un periodo molto più breve, maestro elementare ha una rilevanza molto scarsa e, in ogni caso, filosoficamente irrilevante. E, tuttavia, si potrebbe con qualche ragione pensare che l'esperienza di maestro elementare, vissuta a contatto con la "realtà" della lingua dei loro alunni, abbia contribuito al modo in cui Ebner e Wittgenstein hanno inteso la lingua³⁰ e abbia, almeno in parte, generato quella diffidenza che accomuna entrambi nei confronti della "idea di inventare una lingua mondiale artificiale" (Ebner 1963, 159; tr. it. 217).

Come scrive Ebner, una tale lingua mondiale e artificiale, che "risulta straordinariamente simpatica" allo spirito (o meglio [...] [al] non-spirito) della scienza 'moderna', non è che "un prodotto abortivo dell'intelletto". In questa lingua

non sarebbe possibile alcun poeta e anzi nessun uomo – fatto ancora più grave – potrebbe pregare; poiché uno che fosse cresciuto in una simile lingua e l'avesse imparata a parlare almeno da bambino, non avrebbe *eo ipso* mai imparato a pregare (Ebner 1963, 159; tr. it. 217).

Si tratta, peraltro, di una diffidenza che si collega strettamente alla critica che Ebner insistentemente rivolge alla Chiesa del suo tempo e alla sua liturgia:

Oggi la Chiesa tollera una messa esperantista inchinandosi al cospetto dello spirito della scienza, che affronta lo spirito della parola senza alcun timore reverenziale. [...] Questa umanità, che va in malora nel trionfo della sua tecnica, – oh se divenisse una buona volta cosciente di ciò –, ha smarrito ogni relazione con la parola vivente. Essa prega in esperanto nelle sue chiese (Ebner 2001, 51-52).

Qualcosa di molto simile dirà Wittgenstein sull'esperanto, a proposito del quale egli parlerà addirittura, nel 1946, di "senso di ribrezzo":

fratello allo stesso modo. Per esempio, Paul gli fa notare che "le chiacchiere dei primi giorni cesseranno presto, o almeno cominceranno a scemare [...]. E dopo si spettegolerà meno su di te, meno di prima; infatti prima tu eri per loro un enigma che tentavano in tutti i modi di risolvere; ora invece hanno la chiave per una soluzione del codice cifrato, sanno di che cosa si tratta, e con l'enigmaticità avranno fine anche i pettegolezzi" (Wittgenstein 2021b, 96-97, lettera del 20.11.1920).

³⁰ Nel caso di Wittgenstein, le considerazioni che seguono valgono ovviamente per il periodo successivo alla composizione del *Tractatus*. Non andrebbe nemmeno dimenticato che già nel *Tractatus* Wittgenstein si dichiara convinto che "[t]utte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, in perfetto ordine logico" (Wittgenstein 1989, prop. 5.5563).

Esperanto. Il senso di ribrezzo, quando pronunciamo una parola *inventata* con derivazioni inventate. La parola è fredda, non ha associazioni e gioca però al 'linguaggio'. Un sistema di segni che venisse soltanto scritto non ci farebbe altrettanto ribrezzo (Wittgenstein 1980, 100).

Peraltro, non si tratta di una osservazione isolata o estemporanea, se, da quello che sappiamo da Carnap (1974, 26), sull'esperanto Wittgenstein si era pronunciato molto criticamente già vent'anni prima:

Proprio in occasione del nostro primo incontro con lui [estate 1927], Schlick sfortunatamente ricordò che io [Carnap] mi ero interessato al problema di un linguaggio internazionale come l'Esperanto; Wittgenstein, come mi ero aspettato, si oppose in modo preciso a tale idea, ma fui sorpreso dalla veemenza della sua reazione. Una lingua non 'organicamente cresciuta' gli sembrava non solo inutile, ma disprezzabile.

Che queste valutazioni critiche, per non dire sprezzanti, nei confronti dell'esperanto non siano delle mere opinioni dettate dalle circostanze è mostrato, tra l'altro, dal fatto che, in alcuni importanti paragrafi delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein si domanda che cosa vorrebbe dire immaginare un linguaggio "nel cui impiego l' 'anima' (*Seele*) della parola non svolgesse parte alcuna. Nel quale, per esempio, non avessimo nulla da obiettare che una parola venisse sostituita da un'altra qualsiasi, inventata lì per lì" (Wittgenstein 1967, I, §530). Sicuramente in un tale linguaggio non ci sarebbe posto per uno dei modi in cui noi, secondo Wittgenstein, parliamo del comprendere una proposizione. Se, infatti, si parla "del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa", se ne parla "anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra". In questo secondo caso, che avvicina il comprendere una proposizione al comprendere una poesia o un tema musicale, si assume che "il pensiero della proposizione" è visto come "qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere" (Wittgenstein 1967, I, §533).

11. Prima di tornare, alle questioni toccate nel precedente paragrafo, occorre però riprendere, seppur brevemente, un punto già ricordato all'inizio. Si tratta della constatazione che non pochi dei pensatori che furono importanti per Wittgenstein lo furono anche per Ebner. Va anche ricordato che alcuni di questi costituivano l'ispirazione e il riferimento di *Der Brenner*, una rivista fondata a Innsbruck nel 1910 da Ludwig von Ficker e destinata a durare, anche se con diverse interruzioni, fino al 1954. Occorre ricordarlo se non altro perché *Der Brenner* rappresenta sicuramente il legame più forte tra Ebner e Wittgenstein. Come ha scritto

Seekircher (2002, 930), Ebner e Wittgenstein, anche se non si sono mai conosciuti personalmente, si sono incontrati “sulla scrivania di von Ficker”. In effetti, sia Wittgenstein che Ebner si rivolsero a von Ficker per la pubblicazione, rispettivamente, del *Tractatus* e dei *Frammenti pneumatici* con esiti, tuttavia, opposti: *Brenner Verlag*, la casa editrice collegata alla rivista, decise alla fine di non pubblicare l’opera di Wittgenstein, almeno ufficialmente per motivi finanziari, mentre pubblicherà nel 1923 quella di Ebner.³¹

Ma quali erano questi pensatori? In una annotazione del 1931 Wittgenstein elenca coloro dai quali sarebbe stato influenzato, in un senso di “influenza” che egli cerca di precisare prima di darci l’elenco:

Vi è del vero, credo, se ritengo che nel mio pensiero io sia propriamente riprodotto. Io credo di non aver mai *inventato* un corso di idee; al contrario, mi è sempre stato dato da qualcun altro. Io l’ho solo afferrato subito con passione per la mia opera di chiarificazione. Così mi hanno influenzato Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa (Wittgenstein 1980, 45).

Ci sarebbe molto da dire su questo elenco, sull’ordine seguito (cronologico, a quanto pare), su alcune esclusioni (Ramsey o Freud,³² per esempio) e sul modo in cui Wittgenstein parla qui di “influenza”. Qui mi limito a osservare due cose. La prima è che in questo elenco di dieci nomi sono presenti almeno tre nomi che furono sicuramente importanti per Ebner come anche per *Der Brenner* e per gran parte della cultura austriaca di quei decenni: Schopenhauer, Kraus e Weininger. Ma, come si diceva, questo elenco non esaurisce gli autori che, anche se non lo influenzarono nel senso sopra indicato, furono significativi per Wittgenstein. Tra questi ve ne sono almeno due che, con Pascal e Hamann, sono stati anche maestri e punti di riferimento di Ebner: Kierkegaard, che può essere considerato il suo “maestro per eccellenza” (Zucal 1998, 35), e Dostoevskij. Non c’è dubbio, insomma, che Ebner e Wittgenstein avevano molti pensatori in comune.

La seconda cosa che va osservata è che nell’elenco di Wittgenstein ci sono anche nomi che risultano del tutto estranei all’orizzonte spirituale

³¹ Su questi diversi esiti e sulle loro ragioni vedi Seekircher 2002. Sulle varie vicende legate alla pubblicazione del *Tractatus* si veda Monk 2018, 175-196. Ricordo che lettere che Wittgenstein scrisse a Ludwig von Ficker (vedi Wittgenstein 1974) per convincerlo che il suo lavoro non era estraneo allo spirito e agli intenti della sua casa editrice sono un documento molto importante per capire il modo in cui Wittgenstein guardava al *Tractatus*.

³² Peraltro, in una annotazione diaristica del 1930, Wittgenstein scrive che “Loos, Spengler, Freud e io apparteniamo tutti alla stessa classe che è caratteristica di quest’epoca” (Wittgenstein 1999, 26).

di Ebner. Ciò vale, innanzitutto, per Frege e Russell, i soli due filosofi a cui Wittgenstein riserva una parola di ringraziamento nella *Prefazione al Tractatus*,³³ ma anche per Boltzmann e Hertz. Anche se Ebner non fa cenno di sorta a questi pensatori, sembra verosimile che egli avrebbe detto su di essi quello che afferma, in generale, di “tutto il pensiero matematico e scientifico”, ossia che

tutto il pensiero scientifico e matematico, tutte le rappresentazioni matematiche, le opinioni e i concetti – congetture e concetti dunque nei quali il pensiero ritiene di comprendersi al meglio nella propria ‘oggettività’ – hanno la propria radice nel ‘solipsismo dell’Io’ della coscienza umana (Ebner 1998, 212; tr. it. 269).

Muovendo da quella che, a suo stesso dire, è una “esagerazione etimologica”,³⁴ Ebner ritiene, infatti, che la matematica nasca dal tentativo dell’Io di assolutizzarsi, ossia di chiudersi davanti al Tu, di rendersi indipendente-dal-Tu. Ma questa chiusura davanti al Tu è anche, e allo stesso tempo, chiusura davanti alla parola, a quella che Ebner chiama “parola viva”. In virtù di questa chiusura, infatti, la parola viva si trasforma in segno convenzionale e in formula matematica, ossia proprio in ciò “che le è diametralmente opposto” (Ebner 1963, 158; tr. it. 216-217). Come ha scritto Löwith (1981, 148),

[a]lla formula matematica è inessenziale l’espressione verbale, quantunque anche la formula matematica debba travestirsi linguisticamente per essere comunicabile. L’uomo che pensa diventa concreto soltanto quando comunica il suo pensiero a un altro [a un Tu].

Alla base dell’idea di una lingua artificiale mondiale sta, insomma, quella trasformazione della parola in formula matematica che ha alla sua radice nella pretesa da parte dell’Io di assolutizzarsi, ossia di “rendersi indipendente-dal-Tu” (Ebner 1963, 212; tr. it. 269). È anche per questo che Ebner sostiene, come abbiamo visto, che in questa lingua senza Tu

³³ “In quale misura i miei sforzi coincidano con quelli d’altri filosofi non voglio giudicare. [...] Mi limiterò a ricordare che io devo alle grandiose opere di Frege e ai lavori del mio amico Bertrand Russell gran parte dello stimolo ai miei pensieri” (Wittgenstein 1989, *Prefazione*).

³⁴ Per esempio, si potrebbe sostenere, basandosi sulle componenti fonetiche dei termini *mathema* o *mathesis*, da cui matematica, che la *theta* (*th*) di *thesis* o di *thema* indica il Tu, mentre il *ma* indica il suo rifiuto. Come ricordato, Ebner parla, al riguardo, di “una ‘esagerazione etimologica’ oltremodo azzardata e non più giustificabile”, ma aggiunge anche, in maniera un po’ sibillina, che da questa esagerazione “ci lascia facilmente sedurre una volta imparato a riconoscere il senso profondo dell’etimologia” (Ebner 1963, 212; tr. it. 269).

non si potrebbe pregare, ma anche che la sua accoglienza universale, lungi dal condurre, come sperano “gli entusiasti apostoli senza Dio della scienza e dell’umanità”, “a un’unificazione degli uomini che comprenderà tutte le nazioni della terra”, “terminerebbe come per la torre di Babele con una confusione delle lingue e dello spirito, nel quale nessuno più capirebbe l’altro” (Ebner 1963, 159; tr. it. 217), perché ciascuno sarebbe rinchiuso e confinato in se stesso.

12. Forse se avesse letto il *Tractatus*, Ebner avrebbe visto in esso un’ulteriore testimonianza della tendenza del pensiero scientifico e matematico a trasformare la parola viva in formula matematica. Da questo punto di vista, non era certo un caso che a essere ringraziati nella sua *Prefazione* fossero due logici come Frege e Russell. E forse è proprio così, à la Ebner, che von Ficker lesse il lavoro di Wittgenstein e fu questo che lo convinse, infine, a non pubblicarlo. Come ha scritto Janik (1979, 188), von Ficker “sentì che, più che Wittgenstein, era Ebner che doveva pubblicare. In ‘Der Brenner’ sembrava non esserci posto per entrambi”.³⁵

Vi sono però diverse ragioni, alcune fornite dallo stesso Wittgenstein, che rendono dubbia e implausibile l’idea che il *Tractatus* sia un’espressione, forse tra le più radicali, del pensiero scientifico e matematico.³⁶ Qui mi limito a indicarne una che è strettamente connessa a quanto finora detto. Come si è visto, come Ebner, anche Wittgenstein diffida di ogni idea e progetto di lingua mondiale artificiale come l’esperanto; ma più ancora egli diffida dell’idea che compito della logica sia quello di rimpiazzare il nostro linguaggio comune (il che significa: le molte e diverse lingue che gli uomini parlano) con un linguaggio ideale o logicamente perfetto. Assegnare alla logica questo compito significa, infatti, assumere o supporre che, commisurato alla logica, il nostro linguaggio comune sia carente, imperfetto o inadeguato. Ma questo vorrebbe dire assumere o supporre che il nostro linguaggio non sia ancora pienamente un linguaggio. Come aveva scritto Russell, se “tutta la funzione del linguaggio è avere significato”, ne segue che “questa funzione il linguaggio la assolve solo nella misura in cui si avvicina al linguaggio ideale da noi postulato” (in Wittgenstein 1989, xxx).³⁷ Ma per Wittgenstein l’idea di un “quasi-linguaggio” o di

³⁵ A von Ficker il *Tractatus* “sembrava troppo scientifico. [...] Egli credeva che tutte le cose su cui Wittgenstein desiderava rimanere silenzioso, non solo potevano, ma *dovevano* essere dette; egli era arrivato a credere che il linguaggio è la via d’accesso alla realtà spirituale. Ficker aveva di recente trovato questa nozione negli scritti di Ferdinand Ebner, un maestro elementare della Bassa Austria, autodidatta in filosofia” (Janik 1979, 188).

³⁶ Notiamo che è questo fondamentalmente il modo in cui i neopositivisti lessero il *Tractatus*. Ovviamente, essi ritenevano che in questo consistesse il suo pregio e valore.

³⁷ Il passo è tratto dalla *Introduzione* di Russell al *Tractatus*. Russell attribuisce questa idea

un “non-ancora-del-tutto-linguaggio” è una sorta di *monstrum* contro cui si scaglia già nei *Quaderni 1914-1916*: “Ma questo è pur chiaro: le proposizioni che l’umanità usa avranno esclusivamente un senso così come sono e non aspettano una analisi futura per acquistare un senso” (Wittgenstein 1983a, 160, annotazione del 17.6.1915). Infatti, come si legge nel *Tractatus*, “[t]utte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, in perfetto ordine logico” (Wittgenstein 1989, prop. 5.5563). Verrebbe da dire che c’è qualcosa di tolstoiano in questa affermazione, soprattutto se si capisce che ciò che Wittgenstein sta rigettando è quell’idea secondo cui la logica fungerebbe, per così dire, da giudice e censore del nostro linguaggio comune. La lingua del più umile degli uomini o del più innocente dei bambini è, insomma, “in perfetto ordine logico”. Si tratta di un punto che Wittgenstein ribadirà nel 1930, nei mesi del suo ritorno “ufficiale” alla filosofia, allorché scriverà, riprendendo qualcosa che, come abbiamo visto, aveva già scritto nei *Quaderni 1914-1916*, che non solo “sarebbe strano se la logica si dovesse occupare di un linguaggio ‘ideale’ e non del *nostro*”, ma che sarebbe ancora più strano ciò che questo finirebbe con il suggerire, ossia che, senza la logica o in attesa della logica, l’umanità avrebbe potuto fino a oggi parlare “senza mettere insieme neppure una frase corretta” (Wittgenstein 1976, §2).³⁸ Certo, come Wittgenstein riconoscerà in seguito, nel *Tractatus* egli non si era liberato del tutto dell’idea che, per dirla un po’ grossolanamente, sul linguaggio il logico ne sapesse, per dirla con Tolstoj, più del contadino o del bambino. In qualche modo, in esso persisteva la convinzione che vi fossero dei problemi logici che spettava al logico risolvere. È proprio contro questa convinzione difficile da sradicare che, in una annotazione del 1930, Wittgenstein osservava che: “[s]e si desse una ‘soluzione’ dei problemi logici [...], dovremmo solo tener a mente che un tempo essi non erano affatto risolti (e anche allora si doveva pur vivere e pensare)” (Wittgenstein 1980, 21). Ma, avrebbe forse aggiunto Wittgenstein, se avesse letto Ebner, si doveva pur vive-

a Wittgenstein, ma vi sono pochi dubbi che essa è del tutto estranea all’impostazione che sta alla base del *Tractatus*.

³⁸ Quello che Wittgenstein concede è che, essendo “[i] linguaggio comune [...] una parte dell’organismo umano, e non meno complicato di questo”, “[è] umanamente impossibile desumerne immediatamente la logica” (Wittgenstein 1989, prop. 4.002). Dire questo è, tuttavia, ben diverso dal sostenere che il linguaggio comune non è ancora pienamente logico (= non è ancora pienamente linguaggio). Del resto, nel primo capoverso della prop. 4.002 appena citata Wittgenstein aveva significativamente precisato che “[l]uomo possiede la capacità di costruire lingue, con le quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi. – Così come si parla senza sapere come i singoli suoni siano prodotti”.

re e pensare anche prima che Ebner affermasse, per esempio, che “[n] elle fondamenta ultime della nostra vita spirituale Dio è il vero Tu del vero Io nell’uomo” (Ebner 1963, 86; 145).

Bibliografia

Baldini, M.

2001 *Ebner tra “svolta linguistica” e “svolta dialogica” nella filosofia del Novecento*, in “Communio”, numero monografico su “Ferdinand Ebner”, 175-176, pp. 45-48

Bertoldi, A.

2002 *Ferdinand Ebner. Il Cristo: la Parola che risana l’incontro*, in “Cristo nella filosofia contemporanea”, vol. II: *Il Novecento*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinesello Balsamo (Milano)

Bori, P.C.

1995 *L’altro Tolstoj*, il Mulino, Bologna

Buber, M.

1993 *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, tr. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinesello Balsamo (Milano)

Carnap, R.

1974 *Autobiografia intellettuale*, tr. it. di P. A. Rovatti, in *La filosofia di Rudolf Carnap*, vol. I, Il Saggiatore, Milano

De Nicolò, M.

2021 *I campi d’internamento durante la grande guerra, il caso di Caira e l’esperienza di Ludwig Wittgenstein*, in *Ludwig Wittgenstein e la Grande Guerra*, a cura di M. De Nicolò, M. Latini, F. Pellecchia, Mimesis, Milano-Udine, pp. 21-55

Diamond, C.

2005 *Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us*, in *Religion and Wittgenstein’s Legacy*, a cura di D. Z. Phillips e M. von der Ruhr, Ashgate, Alderhot (UK), pp. 99-137

Ebner, F.

1921 *Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner-Verlag, Innsbruck

1963 *Wort und die geistigen Realitätne. Pneumatologische Fragmente*, in *Schriften*, vol. I, a cura di F. Seyr, Kösel, München [tr. it. di P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinesello Balsamo (Milano) 1998]

2001 *Mühlauer Tagebücher 23. 7-28. 8. 1920*, a cura di R. Hörmann e M. Seekircher, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar

Goethe, W.

1990 *Faust*, tr. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano

Kampits, P.

1999 “Gioco linguistico e dialogo. Sull’interpretazione del linguaggio in Ludwig Wittgenstein e Ferdinand Ebner”, tr. it. di P. Tomasi, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, a cura di S. Zucal e A. Bertoldi, Brescia, Morcelliana, pp. 467-479 [traduzione italiana di “Sprachspiel und Dialog. Zur Sprachdeutung Ludwig Wittgensteins und Ferdinand Ebners”, in *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache. Beiträge des Wittgenstein-Symposiums von Rom 1979*, a cura di R. Haller, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien]

Janik, A.

1979 *Wittgenstein, Ficker and Der Brenner*, in *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, a cura di C. G. Luckhardt, The Harvester Press, Hassocks (Sussex), pp. 161-189

Löwith, K.

1981 *Sämtliche Schriften*, vol. 1: *Mensch und Menschwelt. Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh e J. B. Metzlersche, Verlagsbuchhandlung, Stuttgart

Malcolm, N.

1994 *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, with a Response by Peter Winch, Cornell University Press, London-Ithaca (New York)

Monk, R.

2018 *Wittgenstein. Il dovere del genio*, tr. it. di P. Arlorio, Bompiani, Milano

Perissinotto, L.

1999 *Linguaggio e filosofia in Ferdinand e Ludwig Wittgenstein*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, a cura di S. Zucal e A. Bertoldi, Brescia, Morcelliana, pp. 481-496

2010 “La fede comincia con le fede’. Wittgenstein sulla credenza religiosa”, in *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, a cura di L. Perissinotto, Mimesis, Milano-Udine, pp. 253-285

2017 *Wittgenstein e la guerra*, in *Uomini contro. Tra L’Iliade e la Grande Guerra*, a cura di A. Camerotto e F. Pontani, Mimesis, Milano-Udine, pp. 247-260

2021 “Il momento migliore per lavorare, ora, è mentre pelo le patate’. Wittgenstein, la guerra e la filosofia”, in *Ludwig Wittgenstein e la Grande Guerra*, a cura di M. De Nicolò, M. Latini, F. Pellicchia, Mimesis, Milano-Udine, pp. 105-130

Seekircher, M.

- 1994 *Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner: Die Suche nach dem "erlösenden Wort"*, in *Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv*, 13, pp. 17-47
- 2002 *Filosofia del linguaggio nel 'Brenner' e attorno a esso. Ebner, Wittgenstein, Bachtin*, tr. it. di G. Colombi, in "Humanitas", numero monografico su "Brenner-Kreis. L'altra Austria", LVII, 6, pp. 925-941

Tolstoj, L. N.

- 1983 *Il Vangelo*, tr. it. di R. Martelli, Quattro Venti, Urbino

Weber, M.

- 1997 *La scienza come professione*, tr. it. di P. Volontè, Rusconi, Milano

Wittgenstein, L.

- 1922 *Tractatus logico-philosophicus*, testo originale tedesco con traduzione inglese, Kegan Paul/Trench & Trübner, London [tr. it. Wittgenstein 1989]
- 1967 *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino
- 1974 *Lettere a Ludwig von Ficker*, tr. it. di D. Antiseri, Armando, Roma
- 1976 *Osservazioni filosofiche*, tr. it. di M. Rosso, Einaudi, Torino
- 1978 *Della certezza*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino
- 1980 *Pensieri diversi*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano
- 1983 *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, pp. 83- 195
- 1983b *Note sulla logica*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, pp. 199-219
- 1983 *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, pp. 221-237
- 1989 *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino
- 1999 *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932 / 1936-1937*, tr. it. di M. Ranchetti e F. Tognina, Quodlibet, Macerata
- 2012 *Lettere 1911-1951*, tr. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano
- 2021a *Diari segreti*, tr. it. di F. Funtò, Meltemi, Milano
- 2021b *Vostro fratello Ludwig. Lettere alla famiglia (1908-1951)*, tr. it. (rivista) di G. Rovagnati, Mimesis, Milano-Udine

Zucal, S.

- 1998 *Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, saggio introduttivo a F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, tr. it. di P. Renner, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), pp. 7-106

Wittgenstein, Ebner e la rivista *Der Brenner*

In this paper I wonder if, and to what extent, it is possible to put a philosopher like Ludwig Wittgenstein in relation to a thinker like Ferdinand Ebner. Although there are certainly profound and obvious differences between the two, there are however many historical-biographical circumstances, as well as several cultural and philosophical aspects that justify matching the names of Wittgenstein and Ebner and render this exercise particularly instructive. In this paper I will take the following circumstances and aspects into account: their mutual offspring from the Austrian culture and society; the significance of the World War I for their life and philosophy; their common cultural and philosophical references (Kierkegaard, Kraus, Weininger, etc.); their occupation, for a certain period of time, as primary school teachers; the importance attributed to language in their philosophical thought; the refusal of any “intellectualistic” conception of philosophizing.

KEYWORDS: Wittgenstein | Ebner | Language | War | Austrian culture