

Leonardo V. Distaso

Perché Wittgenstein è scappato da Vienna mettendo in valigia la sua (di Wittgenstein) astoricità?¹

Quando mi è stato chiesto di partecipare al convegno su *Wittgenstein e la cultura austriaca* mi sono chiesto cosa possano significare termini come “austriacità” o “viennesità”. Mi sono domandato in che modo affrontare il problema una volta posto l’accento sul tema dell’identità e del carattere austriaco – il tema del carattere nazionale e/o spirituale della *Kultur*, e non solo della *Kultur*, ma propriamente del carattere nazionale della *Zivilisation*. Alla fine mi sono proposto di affrontare il problema non più dal lato dell’identità e dell’appartenenza, ma dal suo opposto, ossia quello della fuga e dello sradicamento, dell’esilio e della presa di distanze, caratteri che ho riscontrato essere costanti della vita e del pensiero di Ludwig Wittgenstein. Egli risulterebbe un uomo (e un filosofo) della fuga e dello sradicamento, piuttosto che dell’identità e dell’appartenenza. Un uomo in fuga e un filosofo sradicato (sebbene non privo di radici e di identità). Nel caso specifico di Wittgenstein il problema, se affrontato da questo punto di vista, conduce a un’altra domanda che, seguendo le informazioni forniteci da Brian McGuinness, assume la forma: “come si diventa *wittgensteinisch*?” (McGuinness 1988; tr. it. 1990, 37), a partire da un elemento di riflessione che lo stesso McGuinness riferisce ai progenitori di Ludwig, un elemento che McGuinness sintetizza nella frase: “è come se tutti quanti aspirassero a qualcosa di diverso dalle loro origini” (McGuinness 1988; tr. it. 1990, 13).

Se prendiamo in considerazione i ricordi che Fania Pascal ha esposto nel 1973 – ricordi anche molto personali frutto di una lunga e assi-

¹ Ho volutamente scritto questo breve contributo mantenendo il tono colloquiale utilizzato nella relazione al convegno *Wittgenstein e la cultura austriaca*. La numerazione dei capoversi segue la dinamica degli argomenti e ricalca, con una qualche ironia, la numerazione per paragrafi usata da Wittgenstein nelle opere del secondo periodo. Hanno la pretesa di somigliare più a illustrazioni che argomentazioni. Il tratto di fondo è caratterizzato dall’uso accentuato della descrizione rispetto alla spiegazione, per cui non mi sono addentrato nel fitto della speculazione perdendo di vista la superficie dei problemi. Ciò è dovuto anche al fatto che ho cercato di enunciare alcuni momenti della riflessione di Wittgenstein partendo da uno spaccato della sua vita, e non viceversa.

dua frequentazione con Ludwig – vediamo che questi introducono una considerazione ancora più incisiva rispetto a quella di McGuinness. Scrive Fania Pascal:

Tuttavia *era in perenne fuga dall'ambiente in cui era nato*, e in cui si trovava 'naturalmente'. Era un atteggiamento che condivideva con molti intellettuali dell'Europa centrale suoi contemporanei, *ma nel suo caso assumeva una forma estrema*. Quando Wittgenstein provava il bisogno di *fuggire dalla civiltà*, per lui non esisteva luogo abbastanza remoto e appartato (Rhees 1984; tr. it. 2005, 66).

Qui Fania Pascal sottolinea l'idea di una "fuga dalla civiltà" ricordando i motivi che avrebbero spinto Wittgenstein ad andare in Russia come "un luogo dove trovare rifugio dalle difficoltà pressanti della propria esistenza" (Rhees 1984; tr. it. 2005, 69). Anche in questo caso parla di "fuga dalla civiltà" e di "idealizzazione della Russia comune a molti intellettuali mittel-europei dell'epoca". Questa osservazione fa venire in mente la prima versione della prefazione alle *Philosophische Bemerkungen* del 1930 nella quale Wittgenstein mostra il rifiuto della "grande corrente della *Zivilisation* europea e americana" (Wittgenstein 1977; tr. it. 1980b, 24), che ha eclissato lo *spirito del tutto* di cui è sostanziata la *Kultur* occidentale. Gli echi spengleriani di questa considerazione si palesano nell'osservazione che con la perdita della totalità spirituale si ha come risultato che l'individuo, invece di misurarsi con il senso del tutto, invece di appartenere e lavorare all'interno di questa totalità, si ritrova entro una dimensione storica frantumata nella quale "la forza del singolo viene consumata da forze contrarie e da resistenze d'attrito, e non trova espressione nella lunghezza della via percorsa, ma forse solo nel calore che ha generato superando tali resistenze" (Wittgenstein 1977; tr. it. 1980b, p. 25). Quella totalità cercata nell'architettura del *Tractatus* fin dalle prime proposizioni (si veda propp. 1, 1.1, 1.11, 1.12), e che doveva essere *vista in trasparenza* come un possibile edificio ben piantato sulle sue fondamenta, non corrispondeva affatto al processo costruttivo e progressivo della *Zivilisation* europea, quanto piuttosto a una *Kultur* all'interno della quale a ciascuno è assegnato il suo posto come un destino. Ma poiché questo, pensa Wittgenstein, è il tempo del declino e della frammentazione, non resta che compiangere lo svanire della *Kultur* e fuggire dalle trame della *Zivilisation*.

Queste osservazioni portano alla luce una costante della vita di Ludwig che ci dice qualcosa del suo carattere, e forse anche della sua filosofia, una sorta di rappresentazione perspicua che balena in un'immagine proposta ancora da Fania Pascal: "Trovava difficile rimanere seduto e immobile, sembrava sempre sul punto di scappar via da un momento all'altro" (Rhees 1984; tr. it. 2005, 38). Irrequietezza personale e irrequietezza cul-

turale. In questi atteggiamenti vi si vede l'elemento della *fuga*, un *andare via* che possiamo interpretare come lo sradicarsi da un terreno per poterlo dissodare interamente (Wittgenstein 1977; tr. it. 1986, 27). Ma quali sono “le figure dell'andare via” in Ludwig Wittgenstein?

a) *Andare via da Vienna*, inizialmente per affrontare volontariamente i pericoli della guerra e, come scrive Gargani nell'Introduzione ai *Diari segreti*, per “esporsi deliberatamente alle situazioni più pericolose... come la prova del fuoco del suo carattere, per fare i conti con se stesso, per afferrare l'opportunità di diventare un uomo decente (*ein anständiger Mensch*)... per pervenire alla trasparenza del proprio carattere... spogliato dalle interferenze esterne” (Wittgenstein tr. it. 1987, 7-8).

Fuggire da Vienna per vivere nel presente e nello spirito (12.10.1914; Wittgenstein tr. it. 1987, 66), per ritrovare una dimensione eroica. Poi dopo sarà un continuo andare via, da Berlino, da Manchester, da Cambridge.

b) *Andare via dalla famiglia*, innanzitutto rinunciando alla sua parte di patrimonio ereditario che, come ricorda la sorella Mining, egli divise tra fratelli e sorelle – a eccezione di Gretl che all'epoca era molto ricca avendo sposato l'industriale newyorkese Jerome Stonborough – assicurandosi “centinaia di volte che non ci fosse alcuna possibilità di riavere quel denaro” (Rhees 1984; tr. it. 2005, 21-22), con profonda disperazione del notaio che insisteva nel ricordargli che si trattava di un suicidio finanziario. In un certo senso si tratta di un gesto che ricalca quello compiuto prima di lui dal padre Karl quando nel 1865 decise, contro il volere familiare, di emigrare negli Stati Uniti per “farsi da sé” senza l'aiuto paterno. Quello di Karl Wittgenstein fu uno strappo che esprimeva il bisogno di uno sviluppo della personalità autonoma e indipendente, lontano dalla dominante cultura *Biedermeier* e dai valori *bürgerlich* della sua famiglia, per imparare qualcosa di nuovo e abbracciare il “sogno americano”. Come scrive McGuinness: “Aveva voltato le spalle alla sua famiglia; non aveva cercato di trovare la soluzione migliore o un compromesso con il proprio ambiente: aveva rotto con tutto e, soprattutto, lo aveva fatto improvvisamente, non dopo un lungo periodo di tensione visibile” (McGuinness 1988; tr. it. 1990, 20).

Parole, queste, che potrebbero benissimo descrivere il comportamento di Ludwig al momento in cui decide di *andare via da Vienna* per stabilirsi a Cambridge, ma che McGuinness scrive riferite al padre Karl. In un articolo sulla *Neue Freie Presse* del 15 agosto 1888 Karl Wittgenstein scriveva, riferendosi a quei *Wanderjahre*: “È impossibile immaginare una scuola più adatta per l'educazione di un essere umano di quella attraverso la quale deve passare un immigrato nei primi anni. Egli si trova nella tremenda necessità di fare appello a tutte le proprie capacità semplicemente per sopravvivere” (McGuinness 1988; tr. it. 1990, 21).

Questo ci porta alla considerazione espressa da Mining nei suoi ricordi del fratello:

c) *Andare via dagli ambienti sociali*: Hermine Wittgenstein ci racconta che Ludwig aveva una personalità che difficilmente si adattava a qualsiasi ambiente sociale, soffrendo di “un disagio quasi patologico negli ambienti che non gli risultavano congeniali” (Rhees 1984; tr. it. 2005, 30). C’è un nesso tra queste considerazioni e quelle di Fania Pascal (*era in perenne fuga dall’ambiente in cui era nato*, e in cui si trovava “naturalmente”, sempre sul punto di *scappar via*), considerazioni che possiamo riprendere grazie ad alcune osservazioni sul comportamento di Ludwig in Inghilterra. Scrive Fania Pascal:

se ci chiediamo i motivi della scelta di un uomo che lottò duramente per organizzare la propria vita *in modo da avere la maggiore libertà possibile*, libertà che in ultima analisi per lui significava ottenere *le minime condizioni indispensabili per proseguire il proprio lavoro*, allora la risposta è chiara: per Wittgenstein l’Inghilterra era il posto più adatto (Rhees 1984; tr. it. 2005, 67).

Le conclusioni a cui possiamo giungere mettendo insieme i ricordi di Mining e Fania ci danno alcune possibili indicazioni sul senso dell’andare via dagli ambienti sociali. Si è trattato, per l’amica, di un vero e proprio:

d) *Andare via dai vincoli* che potevano “creare e alimentare complessi e problemi mentali: ricchezza, famiglia, comunità e *vincoli di nazionalità* troppo ristretti” (Rhees 1984; tr. it. 2005, 72). W. ha rinunciato a tutto pur di essere libero di scegliere il luogo in cui vivere e lavorare e le persone da frequentare, in quello sforzo di cercare i mezzi per esprimere il valore umano individuale orfano della grande *Kultur* (Wittgenstein 1977; tr. it. 1980b, 25): il suo spontaneo *noli me tangere* era espressione di una ricerca di libertà personale, forse ancora una conferma di ciò che Gargani ha definito il pervenire alla *trasparenza del proprio carattere*.

Qui viene in mente un episodio che racconta Norman Malcolm relativo a una lettera che ricevette da Ludwig nel novembre 1944. Riferendosi a un colloquio tra i due intercorso tempo prima, Wittgenstein scrive:

Un giorno mentre passeggiavamo insieme lungo il fiume verso il ponte ferroviario, avemmo un’accalorata discussione durante la quale lei disse qualcosa che mi colpì per la sua superficialità. Pensai allora: a che vale studiare filosofia se serve soltanto a consentirci di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica, e se non migliora il nostro modo di pensare ai *problemi importanti della vita quotidiana*, se non ci rende più coscienti di un qualsiasi giornalista nell’impiego delle frasi pericolose come quelle di cui si avvale la gente per i suoi scopi (Malcolm 1958; tr. it. 1964, 59).

Wittgenstein si riferiva a un colloquio dell'autunno 1939 nel quale Malcolm aveva messo in dubbio la notizia che il governo britannico fosse complice nell'organizzazione dell'attentato a Hitler: "Ribattei, scrive Malcolm, affermando di non poter credere che gli alti esponenti del governo britannico potessero fare una cosa simile: gli inglesi sono troppo leali e civili per mene così nascoste. E soggiunsi che un simile gesto era incompatibile con il 'carattere nazionale' inglese" (Malcolm 1958; tr. it. 1964, 51).

Era questa l'osservazione che mandò su tutte le furie Wittgenstein che la giudicò un'enorme stupidaggine, ma anche la prova che Malcolm non aveva imparato nulla dal suo insegnamento filosofico. La risposta di Wittgenstein, scritta 5 anni dopo l'episodio, mostra non solo quanto lontano egli fosse dallo spirito 'nazionale' e 'nazionalistico' del tempo, ma anche quanto egli si fosse allontanato da una concezione della filosofia che non fosse in grado di affrontare con chiarezza *i problemi importanti della vita quotidiana* ben al di là dei cliché del senso comune.

È in questo contesto che vanno interpretate la sua estrema sincerità che sfociava nella *crudeltà*, e le sue proverbiali *idiosincrasie* (Rhees 1984; tr. it. 2005, 55-56): "Non si può pensare onestamente, quando si vuol evitare di fare del male a se stessi", scrive ancora Wittgenstein in quella lettera a Malcolm del 1944. Ed è sotto questa luce che va anche iscritto l'irrequieto desiderio di

e) *Andare via da Cambridge* nonostante fosse l'ambiente adatto per lavorare, con i ripetuti soggiorni in Norvegia nella sua baita a Skjolden sul Sognefjord (Monk 1990; tr. it. 1991, 98-111), in Irlanda, la reiterata idea di trasferirsi nella Russia sovietica, o in Palestina come confida a Engelmann. E poi la nostalgia di Vienna. A tutto ciò va aggiunto un altro drammatico abbandono o, per meglio dire, la presa di coscienza di un colpevole abbandono, quello denunciato nella famosa *confessione* dell'estate 1937 della quale ci riferisce sempre Fania Pascal: "confessò due 'crimini', scrive, il primo riguardava le sue origini ebraiche... disse che sapeva che molti dei suoi conoscenti, compresi amici, ritenevano che fosse per tre quarti ariano e per un quarto ebreo. In realtà la proporzione era rovesciata, e lui non aveva fatto nulla per smentirlo" (Rhees 1984; tr. it. 2005, 58; Monk 1990; tr. it. 1991, 359-381).

f) *Andare via dall'ebraismo*. Come molte famiglie tedesche di origine ebraica (ricordo che la famiglia era originaria di Bad Laasphe nella Renania-Vestfalia dove tutt'ora domina su una collina lo Schloß Wittgenstein) anche i Wittgenstein erano ebrei assimilati e convertiti, "orgogliosi di non essere ebrei, ma di esserlo stati", come scrive McGuinness (McGuinness 1988; tr. it. 1990 4). La conversione al protestantesimo della linea paterna dei Wittgenstein aveva coinciso con la piena assimilazione dell'etica corrispondente e degli ideali del liberalismo. Prototipo di questo modello

etico-protestante, ben descritto da Max Weber, era proprio Karl Wittgenstein le cui straordinarie doti di tycoon industriale e finanziario derivavano principalmente dalla sua personale capacità di dominare i processi di razionalizzazione delle industrie di cui era a capo, coniugata a una talentuosa intraprendenza finanziaria. Che Karl Wittgenstein fosse un partigiano del modello americano di modernizzazione lo dimostra il fatto che prese sempre apertamente posizione a favore dell'industrializzazione dell'economia austriaca opponendosi al conservatorismo agricolo di matrice feudale che costituiva l'anima profonda del potere economico e politico asburgico, almeno fino alla seconda metà del XIX secolo.

Scrivendo numerosi articoli sui giornali dell'epoca e agendo con deciso spirito di iniziativa, Karl Wittgenstein si costruì una solida reputazione di uomo vincente, ma come tutti i vincenti si fece anche molti nemici soprattutto negli ambienti conservatori cattolici. Finché, non senza polemiche, egli si dimise nel 1898 all'età di 52 anni da tutti gli incarichi aziendali, ritirandosi nel palazzo Wittgenstein in Alleegasse, continuando a esercitare un ruolo pubblico attraverso innumerevoli pubblicazioni, investendo i suoi capitali sui mercati finanziari e accrescendo la sua attività di mecenate delle arti e della musica. Sta di fatto però che, a differenza di altre famiglie di magnati e banchieri viennesi come i Rothschild, i Königswarter, i Guttman, come Theodor von Taussig e Moritz Ritter von Goldschmidt, tutte dinastie attivamente impegnate nel sostegno della *Israelitische Kultusgemeinde*, i Wittgenstein non coltivavano alcun rapporto con le istituzioni ufficiali ebraiche, sia quelle religiose che quelle filantropiche. Ciò ebbe come conseguenza che il montare dell'antisemitismo austriaco, che minacciava direttamente la *Kultusgemeinde* e le personalità che la sostenevano, toccò solo marginalmente Karl Wittgenstein e la sua famiglia la quale, perciò, sentì di essere al di sopra del problema antisemita. Problema che, è bene ricordarlo, era all'ordine del giorno del programma politico del Partito Cristiano Sociale (*Vereinigte Christen*) del borgomastro Karl Lueger, programma che contribuì al crollo degli ideali liberali e all'arretramento rispetto alle riforme avviate da Giuseppe II con il *Toleranzedikt* del 1781 e promulgate con la successiva *Toleranzpatent* del 1782. Tra i punti fondamentali di quella riforma vi era l'assimilazione della cultura ebraica al mondo germanico sulla scia della coniugazione tra il razionalismo di Moses Mendelssohn e le tendenze liberali del mondo ebraico, con il riconoscimento della piena cittadinanza agli ebrei residenti nella monarchia (Wistrich 1989; tr. it. 1994, 30). È con la fine di quella stagione liberale e riformistica che va letto il sorgere e l'affermarsi del movimento sionista: la fine dell'identificazione con gli ideali nazionali asburgici segnò l'avvento degli ideali nazionali ebraici.

Fino a quel momento il punto di convergenza tra capitalisti ebrei e capitalisti "non più ebrei" era, oltre che gli affari, la comune fedeltà nei

confronti dell'imperatore, un certo patriottismo dinastico e l'adesione allo stato plurinazionale austriaco, così come la comune opposizione che esercitavano e che ricevevano dai proprietari terrieri conservatori, dalla chiesa cattolica legata profondamente all'aristocrazia, e dalle forze anticapitalistiche di destra e di sinistra (partito cristiano-sociale e partito socialdemocratico). Il processo di assimilazione fu così bruscamente interrotto e si avviò una nuova fase di isolamento e di emarginazione nel contesto della società austriaca. Come ha scritto John Bunzl: "nobiltà, chiesa, latifondisti e, in una fase successiva, i movimenti di massa anticapitalistici di origine piccolo-borghese, si adoperarono affinché l'Austria-Ungheria restasse una società tradizionale, cattolica, semifeudale" (Cazzola, Rusconi 1988, 72), negando così alle moderne idee liberali ogni possibilità di affermazione.

In questo contesto i capitalisti ebrei e i capitalisti "non più ebrei" non condividevano la medesima pressione esercitata dagli ambienti antisemiti (Wistrich 1989; tr. it. 1994, 161-164). La famiglia Wittgenstein non visse direttamente il problema dell'antisemitismo nemmeno sul terreno del loro impegno di mecenati e di amanti dell'arte e della musica. Come descrive Jakob Wassermann nel suo *Mein Weg als Deutscher und Jude* (scrittore controverso a metà tra identità tedesca e identità ebraica, tra *Heimat* e *Kindheit*), la vita pubblica viennese registrava una massiccia presenza di ebrei: "Le banche, la stampa, il teatro, la letteratura, le manifestazioni sociali, tutto era nelle mani degli ebrei". La spiegazione di questa situazione la dà lo stesso Wassermann:

La nobiltà era completamente disinteressata; ad eccezione di alcuni sbandati e reietti, di alcuni emarginati e illuminati, essa non solo si teneva scrupolosamente lontana dalla vita spirituale e artistica, ma la temeva e la disprezzava anche. Le poche famiglie borghesi imitavano la nobiltà; una borghesia autoctona non esisteva più e la lacuna era colmata da funzionari, ufficiali, professori; dopo veniva il blocco chiuso della piccola borghesia. La corte, i piccoli borghesi e gli ebrei conferivano alla città la sua impronta (Wassermann 1921; tr. it. 2006, 122).

In questo contesto contraddittorio i Wittgenstein ebbero un ruolo preminente. Al disinteresse nei confronti della cultura e delle arti da parte dell'aristocrazia – un disinteresse che veniva celebrato nelle forme élitarie di estetismo – faceva da contraltare la marcata sensibilità nei confronti della cultura estetica da parte della *haute bourgeoisie*, atteggiamento anch'esso non privo di contraddizioni. Infatti, se da un lato la borghesia austriaca reagiva con la ricchezza alla riottosità aristocratica che le impediva una piena assimilazione con essa, dall'altro la cultura e le arti erano vissute come un viatico per una piena assimilazione e come sigillo di una classe in ascesa dotata di un bagaglio tale in grado di affermarla al vertice

sociale. Come ha scritto Carl Schorske, la borghesia viennese aveva trovato nell'arte "una via di scampo, un rifugio contro la sgradevole realtà della crescente minaccia politica" (Schorske 1961; tr. it. 2004, 6).

È forse per questo che l'*art pour l'art* a Vienna assunse un significato diverso che altrove: mentre perlopiù essa separava nettamente la vita artistica dal contesto sociale ribellandosi alla consegna dell'arte al mercato e agli sviluppi della tecnica (Benjamin 1935; tr. it. 2000, 15), ma con ciò astraendola nel concetto di *artisticità* – concetto che, come scrive Adorno, trapassa dall'aristocrazia alla borghesia che lo recepisce "come mezzo per neutralizzare l'arte" e fare di questa uno strumento per il "controllo sociale dell'ordine" (Adorno 1970; tr. it. 2009, 317) – a Vienna l'*art pour l'art* assunse un ruolo attivo di affermazione dell'integrazione sociale, seppure marcatamente individualistica ed elitaria, volta alla promozione idealistica della propria interiorità. Questa dimensione sociale e culturale da un lato metteva in competizione l'alta borghesia dinamica con l'aristocrazia chiusa in se stessa, ma dall'altro non faceva che rafforzare quegli stessi ideali artistici ufficiali che provenivano dal mondo preborghese e preindustriale, ideali che confermavano come le classi subalterne (soprattutto operaie e cittadine) fossero comunque tagliate fuori dalla vita politica e sociale (Mayer 1981; tr. it. 1983, 178). Il vecchio ordine aveva modo di sopravvivere nell'apparente passaggio di consegne tra aristocrazia e borghesia, riaffermandosi nell'ascesa della borghesia al vertice sociale. È in questo senso che dobbiamo leggere sia il ruolo delle avanguardie nella Vienna *fin de siècle*, sia i giudizi e i gusti tradizionalistici e classicistici che Ludwig esprimerà per tutta la sua vita (Monk 1990; tr. it. 1991, 15 e 85).

Se ciò è vero, e cioè che la famiglia Wittgenstein non aveva subito come altre le ostilità antisemite, allora possiamo avanzare un'ipotesi circa il significato della confessione resa da Ludwig a Fania Pascal riguardo al suo senso di colpa per aver smentito la sua radice ebraica. Come molti ebrei assimilati o "non più ebrei" della *haute bourgeoisie* viennese, Ludwig ha preso coscienza della questione ebraica attraverso Hitler: sono stati Hitler e il nazionalsocialismo a risvegliare la tranquilla coscienza sopita di molti ebrei assimilati e ad aprire loro gli occhi su un'integrazione che veniva azzerata fino al suo annullamento. Scoprire di essere ebrei attraverso l'odio mostrato nei loro confronti è stato un destino comune a molti degli intellettuali di quella stagione e potrebbe avere avuto un esito anche nella coscienza di Ludwig (Distaso 2011, 55-107). Certo, non fino al punto di farlo ridiventare ebreo, dato che, un po' come il barone Georg von Wergenthin, protagonista del romanzo *Der Weg ins Freie* di Schnitzler, anche Ludwig aveva vissuto, insieme alla sua famiglia, il profondo senso di isolamento causato dal contrasto tra colta partecipazione elitaria e razionalismo borghese, e aveva preso atto del definitivo fallimento del matrimonio tra borghesia e aristocrazia sotto l'ala della

cultura estetica del tempo travolta dalle politiche antiliberali e conservatrici (Schorske 1961; tr. it. 2004, 11). E qui ha torto Fania Pascal quando giudica Ludwig Wittgenstein “un conservatore vecchio stampo dell’impero austro-ungarico” (Rhees 1984; tr. it. 2005, 37). Poteva apparire così solo all’occhio superficiale di un modernista *sui generis*, ma proprio la scelta di andare via da Vienna per lavorare nella massima libertà possibile; la scelta di rinunciare alla sua parte di patrimonio che lo avrebbero tenuto legato a quel fallimento; la scelta di disegnare e costruire la villa di Kundmannngasse seguendo i dettami di *Ornament und Verbrechen* (1908) di Adolf Loos e dell’edilizia concreta della *Sachlichkeit*; la scelta di andare via da una società viennese che non era più in grado di comprendere la realtà per aprire una nuova strada alla *comprensione* di ciò che “sta già davanti ai nostri occhi, e che proprio per questo ci sembra di non comprendere” (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 89), per tornare sul terreno scabro (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 107) e combattere “contro l’incantamento del nostro intelletto, per mezzo del linguaggio” (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 109) riportando così “le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano” (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 116), tutte queste scelte non chiudono Ludwig nel quadro semplice e lineare del conservatorismo vecchio stampo. La contraddizione è molto più complessa e riguarda l’implicito riconoscimento del fallimento viennese nel passaggio di consegne tra aristocrazia e borghesia. Insomma, si è trattato per Ludwig Wittgenstein di percorrere il suo *Weg ins Frei* con la consapevolezza di mettere a frutto nel suo lavoro un qualche residuo di ciò che nel 1931 definisce proprio il talento ebraico (Wittgenstein 1977; tr. it. 1980b, 45): affermare con passione l’opera di chiarificazione inventando nuove similitudini, e pervenire così alla trasparenza del proprio carattere spogliato dalle interferenze esterne.

g) Per fare questo Ludwig capisce che è necessario andare via da Vienna, che vuol dire, infine, *andare via dalla filosofia*, dapprima *praticamente* per dedicarsi a un mestiere assolutamente ordinario, come ricorda sua sorella Mining (Rhees 1984; tr. it. 2005, 22), poi *teoricamente* con lo sbarazzarsi di una filosofia priva di ossigeno, chiusa in una bolla astratta e sospesa in un’atmosfera rarefatta. *Andare via dalla filosofia* anche nel senso di prendere le distanze dallo spirito dell’epoca – la *Zivilisation* europea e americana – che, dopo la distruzione, non gli risulta più congeniale in quanto caratterizzato dall’ideologia del *progresso* che egli critica apertamente in nome di una *trasparenza* non solo del proprio carattere, ma anche della propria filosofia. Così ora possiamo riprendere per esteso il suo ragionamento proposto nella prefazione del 1930:

La civiltà (*Kultur*) è come una grande organizzazione che indica a chiunque le appartenga il posto in cui può lavorare nello spirito del tutto, in modo

che la sua forza possa con pieno diritto misurarsi sul risultato nel *sensu del tutto* (*im Sinne des Ganzen*). E per questo la scomparsa di una civiltà (*Kultur*) non significa la scomparsa del valore umano, bensì soltanto di certi mezzi per esprimerlo... io considero senza simpatia la corrente della *europäischen Zivilisation*... scrivo quindi veramente per amici dispersi negli angoli del mondo... La nostra *Zivilisation* è caratterizzata dalla parola "progresso" (*Fortschritt*)... Essa è tipicamente costruttiva. La sua attività consiste nell'erigere una struttura sempre più complessa. E anche la chiarezza serve a sua volta solo a questo scopo, non è fine a se stessa. Per me, al contrario, la chiarezza (*Klarheit*), la trasparenza (*Durchsichtigkeit*) sono fine a se stesse (Wittgenstein 1977; tr. it. 1980b, 25).

C'è delusione in queste parole, ma anche un netto rifiuto: alla presa di distanze dal mondo di ieri non corrisponde un'adesione ottimistica alla costruzione del nuovo: un drammatico individualismo che si concentra nel solipsismo, "Io sono il mio mondo" (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 5.63) finché non si risolve il problema della vita allo sparire del problema stesso (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 6.521).

Nel *Tractatus* ha scritto: Nel mondo tutto è come è (*In der Welt ist alles, wie es ist*), e accade come accade (*und geschieht alles, wie es geschieht*), tutto ciò che è nel mondo è accidentale: ogni accadere e ogni essere-così è contingente (*Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig*) (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 6.41). Anche per questo "il mondo è indipendente dalla mia volontà" (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 6.373) e "il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice" (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 6.43). Ma soprattutto: "Il senso del mondo (*der Sinn der Welt*) deve essere fuori del mondo" (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 6.41). Dunque, il senso del mondo – il senso del tutto – non è contingente, non è nel mondo ma fuori dal mondo, al di fuori della totalità dei fatti (*Tatsachen*). Solo un'idiosincrasia irrequieta ha permesso a Wittgenstein di sradicarsi di continuo e dissodare il terreno calpestato, di passare dal non-senso occulto (*nicht offenkundigen Unsinn*) delle proposizioni del *Tractatus*, che devono essere superate per poter vedere rettamente il mondo (Wittgenstein 1922; tr. it. 1980a, 6.54), al non senso palese (*offenkundigen Unsinn*) di ciò che sta davanti ai nostri occhi ("ciò che è nascosto non ci interessa", Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 126), per porsi sul terreno scabro della contingenza che fa attrito con lo sforzo di comprensione (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 107). La fuga dalla totalità crollata significa anche la fuga dal senso posto fuori dal mondo: "non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare" (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 103), e la battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto attraverso il *nostro* linguaggio, si rovescia in una battaglia di libertà che libera lo spirito da un'astratta astoricità che fa esplodere il mondo dal suo interno, *non* però per costruire una storia comune, ma per abbracciare

la caducità in quegli aspetti provvisori delle cose che per noi sono i più importanti e che sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 129). Ed ecco allora che la *completa chiarezza* non è più quella della purezza cristallina della logica (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 107), ma quella che si raggiunge all'aria aperta quando finalmente “sono capace di smettere di filosofare quando voglio”, quando metto a riposo la filosofia ed “essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa*” (Wittgenstein 1953; tr. it. 1983, § 133), perché ho raggiunto un modo di vivere – un adattamento alla forma di vita, come scrive nel 1937 – che dissolve il problema della vita e consente di smettere di fare filosofia.

Come poter praticare una filosofia come terapia se si è legati ai vincoli che ci tengono prigionieri al mondo di ieri, a una totalità soffocante e apparentemente ineludibile, a un tutto irrespirabile? Come poter praticare una filosofia come terapia se non nella fuga e nell'abbandono, nello sradicamento e nell'incertezza, nell'idiosincrasia e nel disagio, anche verso ogni vincolo nazionale e culturale? Forse è per il peso di queste domande che, almeno per me, il pensiero di Ludwig Wittgenstein mantiene ancora il suo fascino e la meravigliosa enigmaticità di una libertà tutta da conquistare.

Bibliografia

- Adorno, T.W.
2009 *Teoria estetica*, Einaudi, Torino
- Benjamin, W.
2000 *Parigi, la capitale del XIX secolo*, in *Opere complete IX*, Einaudi, Torino
- Cazzola R., Rusconi G.E. (a cura di)
1988 *Il “caso Austria”*, Einaudi, Torino
- Distaso, L.V.
2011 *Da Dioniso al Sinai. Saggi di filosofia della musica*, Albo Versorio, Milano
- Malcolm, N.
1964 *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano
- Mayer, A.J.
1983 *Il potere dell'ancien régime fino alla Prima guerra Mondiale*, Laterza, Roma
- McGuinness, B.
1990 *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, Il Saggiatore, Milano

Monk, R.

1991 *Wittgenstein, il dovere del genio*, Bompiani, Milano

Rhees R. (a cura di)

2005 *Ludwig Wittgenstein. Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza

Schorske, C.E.

2004 *Vienna fin de siècle*, Bompiani, Milano

Wassermann, J.

2006 *Il mio cammino di tedesco e di ebreo e altri saggi*, Giuntina, Firenze

Wistrich, R.S.

1994 *Gli ebrei di Vienna. 1848-1916*, Rizzoli, Milano

Wittgenstein, L.

1980a *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino

1980b *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano

1983 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino

1986 *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano

1987 *Diari segreti*, Introduzione di A.G. Gargani, Laterza, Roma

Perché Wittgenstein è scappato da Vienna mettendo in valigia la sua (di Wittgenstein) astoricità?

The personal and intellectual relationship that Wittgenstein had with Austrian culture was contradictory. On the one hand, he was a product of Viennese culture and life; on the other, he fled from Vienna and Austria to take new and culturally different paths. This essay tries to highlight these contradictions.

KEYWORDS: Running away | Zivilisation | Judaism | Bourgeoisie | A-historicity