

Sull'uso della similitudine e del paradosso nel *Tractatus* di Wittgenstein e nel buddhismo

Tomaso Pignocchi

Independent researcher
tomaso.pignocchi@gmail.com

Abstract The use of paradoxical similes is a common feature in both the philosophical works of Wittgenstein and the Buddhist scriptures. By using paradoxes, these thinkers seek to shake our preconceived notions of reality and challenge us to view things in a new way. For Wittgenstein, paradoxical similes were a means of conveying the limitations of language and the difficulty of expressing certain ideas and sensations. By presenting us with seemingly contradictory statements, he prompts us to rethink the meaning of words and concepts. Similarly, in Buddhist scriptures, paradoxical similes are used to help practitioners understand complex concepts such as emptiness and non-self. While the use of paradoxical similes can be confusing at first, their power lies in their ability to deconstruct and challenge our assumptions about reality. By embracing contradictions and paradoxes, we can gain a deeper understanding of the world around us and ourselves.

Keywords: Wittgenstein, Buddhism, Paradox, Similes, Contradiction

Received 15/02/2023; accepted 23/05/2023.

0. Introduzione

Se nella logica occidentale i limiti del principio di non contraddizione sembrano inaggrabili, essi non sono mai stati altrettanto vincolanti per le tradizioni di pensiero orientali. Alla violazione di tale principio – che Priest (1999) ha definito *dialetheia* – è stato anzi attribuito, fin dai testi vedici, un ruolo centrale nella via per la conoscenza. Nāgārjuna, logico indiano del II secolo d.C. e figura tra le più importanti di tutta la storia del buddhismo, fu l'inventore di una logica negativa che, nel suo rigoroso procedere decostruttivo, arrivò fino a dimostrare che di nulla può essere predicato alcunché senza cadere in controsensi insanabili. La logica si ritrovò così dispiegata al servizio dell'assurdo. Ed è da questo punto di vista che può essere stabilita un'analogia con l'opera wittgensteiniana: anche nel *Tractatus* tutto l'impianto logico non fa altro che portare verso l'assurdità finale di un controsenso insanabile. Tale procedimento di *reductio ad absurdum*, da Nāgārjuna in poi, impresse alle dottrine buddhistiche quella piega che le condusse fino a plasmarsi nelle forme che oggi denominiamo *Zen*: correnti di pensiero in cui la conoscenza assume sempre un carattere negativo, sottrattivo, e la cui modalità d'esperienza è quella dell'intuizione improvvisa, veicolata da strumenti dialettici paradossali, e in cui l'esito finale è un qualcosa di simile a un sereno silenzio. In realtà,

ben prima dello *Zen*, già gli insegnamenti originari del Buddha si erano serviti di similitudini paradossali per veicolare una conoscenza di carattere negativo e apofatico. Nel presente lavoro si tenterà di analizzare alcuni snodi e temi dell'opera di Wittgenstein mettendoli in relazione ad alcuni snodi e temi del pensiero buddhistico. Se il confronto tra Wittgenstein e il buddhismo è già stato oggetto di alcuni importanti lavori¹, essi si sono spesso caratterizzati come interpretazioni in chiave wittgensteiniana di passaggi e concezioni buddhistiche. Si cercherà invece qui di percorrere il sentiero inverso, e dunque, oltre a mettere in rilievo analogie e linguaggi condivisi – con particolare attenzione verso la tendenza all'uso di similitudini contenenti paradossi e contraddizioni – si cercherà di analizzare l'opera di Wittgenstein attraverso la lente interpretativa fornita dal pensiero buddhistico.

A questo fine, si analizzerà anzitutto il *Tractatus Logico-Philosophicus*. In esso Wittgenstein traccia una linea di demarcazione tra due realtà: da un lato i fatti del mondo, e dall'altro il senso del mondo (vale a dire l'etica, il *Senso* con la esse maiuscola, Dio). L'intento dell'opera, per bocca dello stesso autore (Wittgenstein 1969, trad. it.: 72), è quello di *mostrare* che ciò che è veramente importante è anche ineffabile, poiché legato a una forma d'esperienza non linguistica e dunque incomunicabile verbalmente. Ogni tentativo di forzare la comunicazione di tale contenuto entro forme discorsive potrà avvenire solo facendovi riferimento indirettamente, e dunque *mostrandolo*, non *dicendolo*. Ogni tentativo di parlarne direttamente si trasformerà in null'altro che sproloquio e farfuglio insensato. Come spiega in 4.1212: «Ciò che *può* essere mostrato, non *può* essere detto» (Wittgenstein 1922, trad. it.: 115)². Dall'altro lato del confine ci sono invece quelle cose di cui il nostro emisfero del linguaggio può effettivamente parlare in maniera certa e sensata: si tratta delle proposizioni che descrivono i fatti del mondo, quelle che rientrano nella sfera della scienza naturale. Queste non generano normalmente alcun malinteso. Ma allo stesso tempo esse, secondo Wittgenstein, non ci dicono nulla su ciò che per noi conta davvero, giacché «noi sentiamo che, anche nel caso in cui tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano ricevuto una risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora minimamente toccati» (6.52)³. Se dunque delle cose importanti non vi può essere comunicazione diretta, ma solo indiretta, e per le cose che possiamo comunicare direttamente in modo certo non dovremmo avere alcun interesse, siamo nel paradosso per cui di ciò che è importante non *possiamo* parlare, e di ciò di cui possiamo parlare *non ha importanza* parlare. È questo il punto d'arrivo della terapia wittgensteiniana esposta nel *Tractatus*. Essa mira a portarci, in straordinaria prossimità con la proposta buddhistica (e in particolare con quella del buddhismo antico), a uno stato di serena e silenziosa incomunicabile saggezza personale. In una seconda fase del suo pensiero Wittgenstein riformula però la sua stessa visione del mondo: rimane l'intento terapeutico⁴, ma cambia il modo di vedere il reale. Qui l'illusione non sarà allora più rappresentata dalla pretesa di poter parlare scientificamente di ciò che ricade in una sfera incommensurabile a questo

¹ Su tutti, si veda Gudmunsen (1977).

² Da questo punto in poi, per comodità, i passi dal *Tractatus* verranno citati riportando semplicemente il numero della proposizione tra parentesi tonde.

³ Si precisa che si è qui scelto di utilizzare la nuova traduzione a cura di P. Frascolla e L. Perissinotto realizzata per i tipi di Feltrinelli. Questa traduzione ha il pregio di riportare il linguaggio del *Tractatus* il più vicino possibile al suo registro originale, disinnescando quel tono alto e solenne che aveva spesso reso oracolari alcune proposizioni nella trasposizione italiana dell'opera.

⁴ «[Nelle *Ricerche*] l'ispirazione e lo scopo di Wittgenstein sono comunque rimasti identici. Egli ci propone una terapia. La filosofia è una malattia del linguaggio; i problemi filosofici sorgono quando "il linguaggio fa vacanza" (§ 38). La vera filosofia consisterà quindi nella guarigione dalla filosofia, nel far scomparire del tutto e per sempre ogni problema filosofico [...] [Egli] continua quindi a votarsi alla stessa missione: donare una pace radicale e definitiva all'inquietudine metafisica». (Hadot 2004, trad. it.: 74-75).

tipo di linguaggio: nelle *Ricerche* l'illusione sarà rappresentata dal fatto stesso di *credere* che esista una tale sfera incommensurabile al linguaggio e al pensiero.

1. Il cortocircuito del *Tractatus*: la scala

Se dagli anni Trenta in poi – come esemplarmente testimoniato da quel corpus di riflessioni che si cristallizzerà poi nelle *Ricerche Filosofiche* – l'uso di similitudini, metafore e immagini sarà talmente preponderante da far dire allo stesso Wittgenstein che il suo lavoro non consiste in altro che nel creare similitudini (Wittgenstein 1977, trad. it.: 47), nella sua prima opera ci troviamo invece di fronte a un linguaggio criptico e astratto. Nel percorso della sua argomentazione, il *Tractatus* non concede infatti alcuno spazio a esempi concreti. È solo nella penultima proposizione che ci si imbatte in quella che è la prima similitudine di tutta l'opera:

Le mie proposizioni delucidano così: colui che mi comprende le riconosce, alla fine, come insensate, se è salito per esse – su di esse – oltre esse. (Deve, per così dire, gettar via la scala dopo che c'è salito)
Deve superare queste proposizioni, e allora vede il mondo nella giusta maniera.
(6.54)

La portata di questo paradosso per l'interpretazione e la comprensione del *Tractatus* è enorme. Ma per capire di cosa Wittgenstein stia qui parlando, bisogna preliminarmente introdurre cosa egli intenda con *insensato*, vale a dire spiegare quale statuto abbiano le nozioni di *sensato* e *non-sensato* all'interno dell'opera.

Per Wittgenstein una proposizione può essere definita sensata solo se è in grado di rispecchiare uno stato di fatti *possibile*. Il carattere di *possibilità* è fondamentale, perché che uno stato di fatti sia realmente sussistente nel mondo non conta ai fini della sua sensatezza. Semplicemente, se il fatto descritto dalla proposizione è anche sussistente nel mondo allora la proposizione, oltre che sensata, sarà anche vera. Se ciò che è descritto nella proposizione non rispecchierà uno stato di fatti in atto nel mondo, allora essa sarà definita falsa (pur rimanendo sensata). Dunque è sensato ciò di cui può essere predicata la verità o la falsità, indifferentemente, mentre ciò che non può essere stabilito come falso o come vero ricade nella categoria dell'insensato. In quest'ottica, sia proposizioni come «Socrate è identico» e «il vero è l'intero», sia proposizioni come «piggly wiggle tiggly» e «asdjhsklktgxcbrtf», ricadono tutte nella stessa categoria. Ed è nel non vedere questo fatto che si radica l'errore che Wittgenstein imputa alla filosofia, (intesa come dottrina fatta di teorie positive riguardanti entità astratte): essa crede di star parlando in maniera scientifica, mentre in realtà le sue proposizioni non hanno senso. Preso per buono questo criterio si crea però un paradosso, dato che – come mostra 6.54 – allora anche le stesse proposizioni del *Tractatus* ricadono in questa categoria, poiché astratte e non passibili di essere repute false o vere. Se dunque le proposizioni del *Tractatus* sono insensate, esse non comunicano nulla, e si instaura così un cortocircuito che è difficile risolvere: come si può essere arrivati, attraverso queste proposizioni, a un punto in cui si vede rettamente il mondo, se queste proposizioni erano in realtà totalmente vuote di contenuto e non diverse da una stringa casuale di simboli come «aksjdhxyhzgtrf»? E come fa Wittgenstein a sostenere che esse «delucidano», e che oggetto di questa delucidazione sia proprio il loro stesso contenuto, svelato come del tutto assente? Una delle proposte, avanzata dai cosiddetti lettori “tradizionali”, fu quella di ascrivere le proposizioni del *Tractatus* a una forma di non-senso diversa da quella che queste stesse proposizioni fornivano (definita da questi interpreti *misleading nonsense*): secondo questa prospettiva, per tenere insieme i cocci del *Tractatus*, deve esserci infatti

una forma di non-senso che, pur appartenendo a proposizioni insensate sul piano logico-sintattico, nondimeno sia in grado di *mostrare* al loro interno un contenuto che rispecchi alcune caratteristiche della realtà (Diamond 1995: 194; Hacker 1972: 26). Tale non-senso venne allora definito *illuminating nonsense*. Sulla possibilità che esista un non-senso di questo tipo si gioca gran parte della diatriba sorta intorno all'interpretazione del *Tractatus*⁵, diatriba che non sarà possibile affrontare esaurientemente in questa sede, ma su cui si tornerà nel secondo paragrafo.

Non scendendo dunque ora sul piano della dissezione logico-analitica dei concetti di senso (*Sinn*), di non-senso (*Unsinn*) e di privo-di-senso (*Sinnlos*) che si dipana tra le pieghe del *Tractatus*, ci basterà notare il fatto che Wittgenstein, nella composizione di quest'opera, cercò di veicolare una sorta di «esperienza di una sensazione» (Wittgenstein 1922: 6.45; Wittgenstein 1965, trad. it: 12-13) – che lui stesso definisce etica e mistica – attraverso il linguaggio in cui era immerso e attraverso cui si era formato, che era quello della logica. Così, una volta arrivato alla fine del suo percorso argomentativo, dobbiamo supporre che egli si sia accorto che quello stesso linguaggio che aveva utilizzato non supportava la possibilità di esprimere quel che lui stesso voleva esprimere, finendo in una sorta di circolo vizioso da cui non fu in grado di uscire, se non dichiarando il paradosso stesso in cui si era trovato intrappolato. In quest'ottica, il *Tractatus* parla allora della sua stessa composizione: è Wittgenstein che ha sperimentato in prima persona l'impossibilità per il linguaggio logico-scientifico di parlare di ciò che per lui era più importante. E forse, allora, per comprendere questo paradosso, è necessario tornare al momento della gestazione del testo: come suggerito da Gargani (1987) e Lo Piparo (2022) è impossibile scorporare il *Tractatus* dal momento esistenziale in cui esso venne composto. È tra le trincee del fronte orientale che la mente del giovane filosofo riflette su Dio e sul senso della vita e del mondo. E più la morte gli si mostra vicina, più i suoi pensieri riescono ad avvicinare il nocciolo del problema. Dalle pagine dei suoi diari notiamo che spesso più la morsa delle armate russe si stringe attorno alla sua guarnigione, più il tiro dei cannoni cade vicino alla sua postazione, e più il giovane Wittgenstein dichiara di riuscire a lavorare bene e con profitto (Wittgenstein 1987, trad. it.: 56-82). Come se l'essere messo a diretto contatto con la morte gli permettesse di vedere più chiaramente le cose:

Di notte i cannoni hanno fatto fuoco talmente vicino a noi, che la nave traballava. Ho lavorato molto e con successo. (6.12.14)

Penso allo scopo della vita. Ciò è ancora quanto di meglio riesca a fare. Dovrei essere più felice. Oh, se il mio spirito fosse più forte!!! Che Dio sia con me! Amen. (16.5.16)

Nell'ultimo mese ho avuto colossali strapazzi. Ho riflettuto a lungo su ogni cosa possibile, però stranamente non riesco a stabilire una connessione con i miei ragionamenti matematici. (6.7.1916)

Ma la connessione verrà stabilita! Ciò che non può dirsi, non può dirsi! (7.7.1916) (Wittgenstein 1987, trad. it.: 88, 114)

Ecco lo scopo del *Tractatus* venire alla luce tra le trincee e il fuoco di fanteria del fronte orientale della Grande Guerra: connettere quelli che chiamerà poi i *problemi vitali* – messi a fuoco chiaramente grazie al ruvido contatto col mondo – ai suoi studi sul linguaggio e sulla logica. Ma questa connessione avverrà nella scoperta del fatto che logica, scienza e linguaggio costituiscono una sfera che è mutualmente escludente rispetto alla sfera in cui aleggia lo scopo della vita (che in quel momento di crisi egli identificava con Dio). O,

⁵ Sul tema, si veda Cray & Read (2000), Read & Lavery (2011), Conant & Diamond (2010).

più precisamente, nella scoperta che tale contenuto è incommensurabile al linguaggio. Soprattutto se per linguaggio intendiamo quel *linguaggio sensato* di cui ci parla Wittgenstein nel *Tractatus*.

Ma, a questo punto, è proprio qui che ci si svela l'interesse che il *Tractatus* può suscitare. Uscendo dalle rigide maglie delle discussioni logiche, il *Tractatus* ci dice qualcosa sulla realtà e sulla nostra esperienza in essa. Ci *mostra* qualcosa.

E potremmo allora dire che il vero contenuto del *Tractatus*, cioè il suo portato etico, si mostri proprio nel paradosso esplosivo in 6.54, e non nelle proposizioni che lo hanno preceduto. Ciò che il *Tractatus* mostra, lo mostra proprio nell'interazione paradossale tra 6.54 e ciò che lo precede. Da questo punto di vista, esso potrebbe essere esperito come uno di quei paradossi illuminanti che tanto peso hanno nella letteratura buddhista. Poiché se lo analizziamo freddamente, secondo gli strumenti della logica, allora il *Tractatus* cade a pezzi, e non dovrebbe rivestire per noi alcun interesse: analizzato coi suoi stessi strumenti il *Tractatus* è un tentativo abortito. Oppure, con un movimento demistificante e di puro realismo, potremmo sostenere, come ha fatto Priest (1995), che in realtà gran parte delle proposizioni considerate come ineffabili sono perfettamente effabili⁶: è lo stesso Wittgenstein a dimostrarlo, il *Tractatus* è pieno di proposizioni che dicono ciò che invece potrebbe *solo* mostrarsi, e che nonostante questo riescono a veicolare tale contenuto al loro lettore. Ma demisticizzare il *Tractatus* in questa maniera significherebbe togliergli tutto il suo senso, e dunque, in fondo, considerare il *Tractatus* come null'altro che un ottimo libro di logica e filosofia del linguaggio, con una parte finale bislacca ed eccentrica che potrebbe tranquillamente venir espunta. Che è poi ciò che a loro modo fecero sia Russell che il *Wiener Kreis*. Ma sappiamo anche che secondo lo stesso Wittgenstein, intendere il suo libro a questa maniera era precisamente travisarlo⁷.

2. L'autodissoluzione della dottrina: la zattera

A questo punto, è necessario però fare un passo laterale, per osservare come nel canone buddhistico antico sia presente un discorso del Buddha che riporta una similitudine paradossale molto simile a quella conclusiva del *Tractatus*. Si trova nella raccolta canonica del *Majjhima Nikāya*, e in essa il Buddha narra di un pellegrino che durante un viaggio si imbatte in un corso d'acqua, la cui riva vicina è piena di pericoli, mentre la riva lontana sicura e accogliente. Dopo aver messo insieme con rami e foglie una zattera, riesce ad arrivare grazie a essa sulla riva opposta e sicura. Egli a questo punto decide però di tenere con sé la zattera – a cui si era affezionato, avendogli essa procurato la salvezza – e di portarsela in spalla nel prosieguo del proprio percorso. La zattera, così, da mezzo di salvezza si trasforma invece in fardello. Il Buddha spiega allora quale sarebbe stato il comportamento giusto da tenere nei confronti della zattera:

O monaci, una volta che quell'uomo sia riuscito ad attraversare e ad arrivare alla riva lontana, potrebbe invece pensare così: «Questa zattera mi è stata molto utile,

⁶ La stessa considerazione venne d'altronde fatta da Russell nella sua nota introduzione al *Tractatus* (Russell 1922, trad. it.: 45).

⁷ Da una lettera indirizzata a Russell nel 1917: «Dunque, mi sa che non hai realmente afferrato il mio assunto principale, di cui la faccenda delle proposizioni logiche è solo un corollario. Il punto principale è la teoria di ciò che può essere espresso (*gesagt*) mediante proposizioni – ossia mediante il linguaggio – (o, che poi è lo stesso, di ciò che può essere *pensato*) e di ciò che non può essere espresso mediante proposizioni, ma solo essere mostrato (*gezeigt*); e questo secondo me è il problema cardine della filosofia» (Wittgenstein 1995, trad. it.: 86). Sui rapporti tra Wittgenstein e il *Wiener Kreis* la ricezione del *Tractatus* presso quest'ultimo vedi Anscombe (1959: 138).

perché sostenuto da essa sono arrivato sano e salvo alla riva lontana. Adesso potrei allora abbandonarla sulla riva o lasciarla alla deriva nell'acqua, per poi andare dove voglio". Ora, o monaci, è proprio così che quell'uomo farebbe ciò che è giusto fare con quella zattera. Perciò vi ho mostrato come la dottrina sia simile a una zattera, essendo essa utile per lo scopo di attraversare, non per lo scopo di essere afferrata e tenuta con sé. [...]

"O monaci, quando vi rendete conto che la dottrina è simile a una zattera, dovete abbandonare allora perfino gli insegnamenti [della dottrina], e ancora di più le cose contrarie agli insegnamenti [della dottrina]". (*Majjhima Nikāya* XXII, in Nānamoli e Bodhi 2015: 229)⁸

Questa similitudine tra l'insegnamento buddhista e una zattera da lasciare andar via tra i flutti una volta raggiunta la riva sicura (cioè una volta raggiunto l'obiettivo finale del buddhismo: la liberazione dalle illusioni) è tanto celebre quanto controversa. Essa ha dato il via a una tradizione di esegesi pressoché sterminata. A che pro, infatti, seguire gli insegnamenti se essi devono essere rigettati come inessenziali? Ed essendo inoltre questa via di salvezza intessuta di precetti morali, questo significherebbe dunque che anche questi precetti morali possono essere abbandonati? E che una vita "liberata" possa allora sostanzialmente consistere di azioni a-morali? La risposta è sì e no, ma una spiegazione esauriente non è possibile in questo spazio limitato. Basti qui accennare che la dottrina del Buddha è per sua natura relativa⁹: il buddhismo è infatti una dottrina dell'antiessenzialismo stretto. Secondo questa visione tutto nella realtà è processo, tutto è relazione, e come tale tutto è temporaneo e caduco. *Impermanenza* è la parola chiave del buddhismo. Quindi anche lo stesso insegnamento del Buddha è impermanente e transitorio. Questa impostazione fondamentale ha una motivazione (e una ricaduta) forte nella dottrina: postulare l'esistenza di enti assoluti porta l'essere umano alla credenza di essere egli stesso un ente assoluto, cioè un *io* a sé stante. E questo lo porta al connesso concetto di *mio*, cioè di possesso, di bisogno. A sua volta, questo porta con sé attaccamento, e l'attaccamento porta al rimanere invischiati nella dinamica mondana fatta di fini e obiettivi. Infine, avere fini e obiettivi porta a compiere azioni moralmente rilevanti, e dunque porta *karma*. Il carico karmico (sia buono che cattivo) porta alla rinascita, e così via, in un ciclo che è possibile spezzare solo attraverso una conoscenza che rischiarì e dissolva quell'illusione che ci porta ad agire bramosamente e a produrre *karma*. La sofferenza e l'insoddisfazione che sperimentiamo nella vita sono dovute al fatto che ci convinciamo che vi possano essere delle cose stabili, eterne, fisse, ma anche soltanto delle cose in sé (che siano cioè indipendenti, che abbiano una propria individualità intesa come essenza). Ed è spesso il linguaggio a ingannarci sullo statuto delle cose: quando sentiamo la parola "carretto" pensiamo che esista qualcosa come il carretto in sé, mentre invece il carretto è l'unione di diversi pezzi di ferro, legno e corda, che solo convenzionalmente, quando messi insieme, e solo in base al loro uso, prendono il nome di carretto. Ma essi in realtà rimangono pezzi di corda, legno e ferro (Bodhi 2000: 230). Il carretto è un termine che

⁸ Si precisa che tutte le traduzioni di testi provenienti da opere non ancora edite in traduzione italiana sono da intendersi a cura dello scrivente.

⁹ Gli insegnamenti del Buddha sono relativi, perché non possono essere essenziali: là dove l'individuo crede di vedere l'essenziale, l'eterno, lì si aggrappa, e l'aggrapparsi crea *karma*, cioè il carburante che perpetua il ciclo di rinascite nell'illusione e nell'insoddisfazione. Per questo l'individuo non deve attaccarsi a nulla, neanche agli insegnamenti, neanche al percorso di liberazione. Non capire questo è non capire il nocciolo del buddhismo. Inoltre, bisogna precisare che ciò che il Buddha insegna, è solo la *sua* via verso la liberazione; egli non escludeva infatti la possibilità di altre vie, diverse, e basate su altri principi, per ottenere lo stesso risultato. La dottrina del Buddha è solo uno tra i tanti possibili modi in cui l'essere umano può liberarsi dal suo fardello di insoddisfazione e sofferenza causato dal modo ingannevole con cui guarda al reale.

designa un *come*, non un *cosa*. E l'errore umano è proprio scambiare il *come* per il *cosa*, a causa del linguaggio. Sia nella prospettiva indiana classica che in quella wittgensteiniana l'illusione non è infatti allucinazione, ma è l'ingannevole, il decettivo, cioè il prendere una cosa per un'altra (Deguchi *et al.* 2021: 110).

Dunque per il buddhismo la parola "Io" è un termine convenzionale, in una maniera non diversa da "carretto". Esso non è qualcosa *in sé*, quanto piuttosto la designazione di un *come*: l'io è il nome convenzionale che diamo a una modalità di interazione e relazione tra facoltà mentali, stimoli e risposte, che sorgono e svaniscono a ogni istante (Bodhi 2000: 1163), ed è solo il linguaggio, col suo uso ingannevole del verbo *essere*, che ci fa pensare che esso sia invece qualcosa di stabile. L'errore umano è perciò quello di pensare le cose del mondo – a causa del linguaggio che si calcifica in metafisica – in senso ontologico, cioè attribuendogli l'*essere* in senso forte e trascendente, in senso, per così dire, platonico.

Wittgenstein stesso ritroverà la fonte dell'errore filosofico (e dunque metafisico) nell'incantesimo prodotto da un certo tipo di linguaggio:

Nel linguaggio comune capita molto spesso che la stessa parola designi in modo differente [...]. Così la parola "è" compare come copula, come segno d'uguaglianza e come espressione dell'esistenza; "esistere" come verbo intransitivo come "andare"; "identico" come aggettivo; [...] (3.323)
È così che nascono facilmente le confusioni più fondamentali (delle quali è piena tutta la filosofia). (3.324)

Questo concetto verrà espresso ancor più perspicuamente in un passaggio delle *Vermischte Bemerkungen*, in cui verrà inoltre reso chiaro che l'illusione, il velo dietro cui vediamo un mondo travisato, è causato anzitutto da un difetto della volontà:

Si sente di continuo ripetere l'osservazione che la filosofia non fa mai un vero progresso, che ancora ci occupiamo degli stessi problemi filosofici di cui già si occupavano i greci. Chi dice questo non capisce però la ragione per cui così deve essere. La ragione è che il nostro linguaggio è rimasto lo stesso e ci seduce di continuo verso gli stessi interrogativi. Finché vi sarà un verbo «essere» che sembra funzionare come «mangiare» e «bere», finché vi saranno aggettivi come «identico», «vero», «falso», «possibile», finché si continuerà a parlare di uno scorrere del tempo e di un estendersi dello spazio, eccetera, eccetera, finché ci sarà tutto questo, gli uomini seguiranno a imbattersi nelle stesse enigmatiche difficoltà e continueranno a guardare fisso qualcosa che nessuna spiegazione sembra poter eliminare. E questo soddisfa del resto un anelito al trascendente, perché, credendo di vedere i «limiti dell'intelletto umano», gli uomini credono naturalmente di poter vedere al di là di esso. (Wittgenstein 1977, trad. it.: 40-41)

Il nocciolo della questione si trova dunque nel fatto che questa seduzione verso la delusione "soddisfa un anelito al trascendente", e che dunque la tensione vibra proprio in quel «contrasto fra il capire la cosa e ciò che la maggior parte degli uomini *vuole* vedere. Per questa via può divenire massimamente difficile da capire proprio ciò che è più ovvio. Si deve superare una difficoltà della volontà, non dell'intelletto» (*Ivi*: 45). È per questo che l'opera di Wittgenstein può essere definita etica: il nostro problema non si situa in un errore dell'intelletto, ma nel fatto che ci lasciamo sedurre dall'opzione che ci sembra più rassicurante; invece di vedere il mondo nella sua ruvidezza, cediamo alle lusinghe della falsa promessa di cose pure, eterne, sicure, garantite dall'imprevedibilità del molteplice. Il reale – ciò verso cui deve condurci il giusto modo di vedere le cose – è invece proprio ciò che è già sotto i nostri occhi: ed è lì che dobbiamo tornare, anche se

lì in realtà già siamo; questo tema sarà centrale tanto nell'opera del *secondo* Wittgenstein, quanto nel *secondo* buddhismo¹⁰.

Per il buddhismo la soluzione a questa distorsione della visione è attingibile attraverso una pratica volta a de-sostanzializzare il nostro Io e il reale con cui interagiamo: la meta è riconoscere in maniera intuitiva che tutto è processo, tutto è dipendente da altro, in una catena infinita che non può essere risalita fino al suo inizio, e dunque, per questo, tutto è transitorio. Essere in grado di accettarlo significa guarire da quella malattia che è la tendenza (frustrata) al fondazionalismo e all'essenzialismo.

«Tutti i fenomeni sono impermanenti, e come tali sono destinati a sorgere e svanire. Ciò che sorge deve poi estinguersi. La comprensione di ciò porta vera gioia¹¹», recita la *nenia* che ancora oggi accompagna nello Sri Lanka il fumo delle pire funebri. Essa compendia con straordinaria brevità il cuore dell'insegnamento del Buddha¹².

3. I mezzi adatti al fine: verità transitorie e paradossi

La scala di Wittgenstein e la zattera del Buddha condividono dunque una stessa paradossale caratteristica: esse tentano un'autodissoluzione del proprio contenuto. Se la dottrina del Buddha è da abbandonare in quanto attaccarvisi significa non averla capita, e averla capita significa abbandonarla dopo che essa ci ha portato lì dove ci doveva portare (sulla sponda sicura dell'illuminazione, della liberazione, del *nirvāna*), questo significa attribuirle però almeno una funzione strumentale. I suoi precetti non sono assoluti ma hanno comunque un senso: essi sono mezzi verso un fine, che, una volta raggiunto, rende superfluo il permanere in essere di quei mezzi. Questi ultimi, intesi a volte come espedienti o veri e propri stratagemmi, sono in sanscrito detti *upāya*, e sono uno dei concetti centrali dell'insegnamento buddhistico¹³. La stessa dottrina può dunque ricadere sotto il concetto di *upāya*, poiché essa non è un qualcosa di assoluto e vero in sé, dunque eterno, ma solo un insieme di mezzi transitori e plastici verso un fine.

Per quanto riguarda la proposizione 6.54 del *Tractatus*, invece, le cose sembrano essere più complicate.

Con lo scatto improvviso di un prestigiatore, Wittgenstein intende sfilare la tovaglia, lasciando intatte al loro posto le migliori porcellane. Purtroppo, ci sono pochi dubbi sul fatto che in questo caso le porcellane vengano via insieme alla tovaglia. (Priest 1995: 191)

¹⁰ Vale a dire quello seguente all'insegnamento di *Nāgārjuna*, il quale viene considerato, all'interno delle correnti del buddhismo *Mahāyāna*, il "secondo Buddha", poiché con il suo insegnamento sulla vacuità mise in moto per la seconda volta, dopo l'insegnamento originario di Siddhārtha Gautama, la cosiddetta ruota del *Dharma* (simbolo della dottrina buddhista).

¹¹ Questo canto funebre, dal tono solenne e al contempo liberatorio, compare all'interno della raccolta dei *Dīgha Nikāya*, nel "*Mahā Parinibbāna Sutta*", dove viene pronunciato da Indra, re degli dèi, in occasione della morte del Buddha stesso. (*Dīgha Nikāya* XVI.6.10, in Walshe 1987: 271).

¹² La traduzione letterale della frase conclusiva suonerebbe in realtà più come "il loro estinguersi porta vera gioia", ma il senso implicito è che a portare il sollievo è la comprensione di questo processo che sottende a tutti i fenomeni, e non il mero *svanire* di questi ultimi.

¹³ Gli *upāya* sono stratagemmi comunicativi che si adattano alla situazione e al percipiente. La letteratura del buddhismo *Mahāyāna* (cioè quelle forme di buddhismo post-nagarjuniano che, per approssimazione, potremmo definire *riformato* e che si diffusero prevalentemente in Cina, Corea, Giappone, Mongolia e Vietnam) metterà il concetto di *upāya* al centro della propria visione della dottrina. In seno a queste tradizioni il paradosso illuminante è uno degli *upāya* preferiti dal Buddha e dai *bodhisattva* (cioè i potenziali futuri Buddha).

Ma è davvero così? O meglio: è questo il modo giusto di vedere il movimento messo in atto da 6.54? Sicuramente la concezione wittgensteiniana di non-senso sembra mettere i bastoni tra le ruote a un'interpretazione puramente temporanea o transitoria del contenuto di quelle proposizioni che, dopo aver fatto da scala, devono ora essere rigettate¹⁴. Poiché se il non-senso viene inteso come sempre assolutamente privo di contenuto, cioè come nulla di diverso da «asjkdhjkasdhllkkkddd», come può una stringa di simboli priva di referenti semantici averci portato da qualche parte? Se queste stringhe di simboli sono i pioli di una scala, questa scala non è altro che un'illusione ottica, completamente incapace di sostenere il nostro piede e permetterci l'ascesa verso alcunché. Si aprono dunque due possibilità: o il non-senso non è sempre assoluto, e dunque esiste un non-senso che, pur violando regole sintattiche, comunica qualcosa (e nel cui novero ricadrebbero le proposizioni della scala), o il *Tractatus* non comunica nulla. Cora Diamond, capostipite della corrente interpretativa denominata *New Wittgenstein* – la quale si impegna in una lettura del *Tractatus* sulla scorta di una concezione univoca del non-senso inteso sempre come assoluto non-senso (e per cui, dunque, tutto il non-senso è semplicemente privo di contenuto, sia esso espresso in forme come «il vero è l'intero» sia esso espresso con «alsdjaksjddllaksj») –, propone una via d'uscita da questa impasse. Pur rifiutando l'idea che esista un non-senso in grado di comunicare qualcosa, sostiene che «[Wittgenstein] usa quel che nel libro definisce non-senso, come parte della sua attività di conduzione degli individui fuori dalla confusione filosofica» (Diamond 2000: 155). Così inteso, il non-senso sarebbe dunque un *upāya*, uno strumento, un mezzo, un espediente atto a condurre gli individui verso la liberazione dall'illusione metafisica. Il non-senso andrebbe dunque inteso innanzitutto in base al suo scopo: il condurre alla liberazione.

La soluzione sarebbe perfetta, e perfettamente sensata, se non fosse che in questo modo Diamond sta implicitamente sostenendo che il non-senso in sé stesso sia in grado di comunicare qualcosa, visto che esso è strumento dell'attività di liberazione dalla confusione. Diamond si ritrova dunque a reintrodurre una seconda tipologia di non-senso, da lei denominata *transitional nonsense*, la quale deve essere giocoforza diversa – pur se solo *temporaneamente* – da quella del puro farfugliare sillabe sconnesse. Ciò che però stride, è il fatto che la distinzione tra un *non-senso importante* e un *non-senso totale* era invece proprio ciò che il programma della lettura dei *New Wittgensteinians* si proponeva di abolire. È infatti innegabile che la nozione di *transitional nonsense* assomigli pericolosamente a ciò che la sua inventrice voleva invece confutare: cioè che esistesse nel *Tractatus* qualcosa come un «non-senso illuminante» (Hacker 2000: 362). La corrente dei *New Wittgensteinians* tenterà allora di risolvere questa aporia interna al suo stesso programma distinguendo tra *non-senso logico* e *non-senso psicologico*; mossa sensata, se pensiamo che il *Tractatus* fu scritto adottando come proprio manifesto programmatico i tre principi metodologici della *Grundlagen der Arithmetik* fregeana, tra cui figura, al primo posto: «Separare nettamente lo psicologico dal logico, il soggettivo dall'oggettivo» (Frege 1884, trad. it: 219). In questo caso, secondo i *New Wittgensteinians*, nel *Tractatus* a livello logico (e dunque oggettivo) esiste un solo e unico tipo di non-senso, il *non-senso assoluto*, ma sul piano psicologico (e quindi soggettivo) possiamo invece distinguere un non-senso in grado di comunicare, transitoriamente, qualcosa. Leggere il *Tractatus* dunque «presuppone una particolare forma di attività immaginativa, cioè la capacità

¹⁴ Sorvolando sul fatto che, se seguissimo alla lettera il dettato wittgensteiniano, anche la stessa nozione di non-senso – essendo stata esposta nelle proposizioni da rigettare – non sarebbe più valida, e sarebbe anzi inesistente. Si aprirebbe così un circolo vizioso simile a un buco nero in grado di risucchiare tutta l'opera lasciando intatta solo l'ultima frase, che a quel punto, priva di spiegazione, assumerebbe finalmente con pieno merito quel tono oracolare di monito che le si è spesso attribuito.

immaginativa di prendere ciò che è non-senso per senso» (Diamond 2000: 158). È attraverso questa capacità immaginativa (e dunque psicologica, e soggettiva) di poter prendere per sensate proposizioni insensate che finalmente si arriva in cima alla scala, il cui vertice sarebbe allora rappresentato dall'autoconsapevolezza del lettore di essere incline «all'illusione di veder significare qualcosa quando in realtà questo non significa nulla» (Conant 2002: 381). I *New Wittgensteinians* non riescono forse però a spiegare in modo del tutto chiaro come sia possibile che ciò che è logicamente insensato possa invece essere psicologicamente sensato, o meglio: non riescono a farlo senza reintrodurre in qualche modo la nozione di un non-senso importante, un non-senso in grado di comunicare qualcosa – pur se solo sul piano soggettivo e non oggettivo – che era ciò che invece sembravano voler abolire. La loro soluzione dunque sembra essere aporetica secondo i criteri del loro stesso programma, ma è sicuramente feconda per altri motivi: essa introduce il concetto di *upāya* nella spiegazione del *Tractatus*. Il non-senso delle proposizioni dalla 1 alla 6.53, in qualsiasi modo lo si voglia caratterizzare (non-senso illuminante, importante, transitorio, psicologico, immaginativo etc.) viene qui inquadrato in maniera strumentale: esso è un mezzo – se vogliamo uno stratagemma – attraverso cui catalizzare il percorso del *Tractatus* verso il suo punto di massima tensione. Cioè nel punto in cui esplose sotto forma di contraddizione paradossale, in 6.54: è questa la cima della scala, ed è qui che avviene l'illuminazione.

4. **Ridiscendere la scala: oltre il *Tractatus***

Arrivati a questo punto credo sia possibile, dopo aver rilevato le assonanze, tentare di usare la chiave interpretativa fornita da alcune concezioni buddhistiche per inquadrare alcuni snodi chiave dell'opera di Wittgenstein successivi al *Tractatus*.

Il buddhismo *Mahāyāna* si serve continuamente nella sua letteratura di quelle che potremmo definire contraddizioni (o paradossi) illuminanti. Paradossi di questo tipo non vanno più inquadrati come rompicapo da risolvere, né come illusioni da dissolvere, quanto come resoconti deliberatamente incoerenti della realtà e dell'esperienza umana. Nella prospettiva buddhista è l'esposizione a queste contraddizioni che può mostrare all'individuo in maniera intuitiva e improvvisa la realtà ultima delle cose. La contraddizione non va dissolta, perché è essa stessa a dissolvere l'illusione della purezza cristallina, è essa stessa a disciogliere la lastra di ghiaccio su cui ci troviamo bloccati (Wittgenstein 1953, trad. it.: 65, §107). La contraddizione è la ruvidezza del reale, spaventosa, sì, ma proficua. La lastra di ghiaccio dell'ideale metafisico è sì rassicurante, ma paralizzante.

Prendendo dunque la nozione di contraddizione paradossale come *upāya*, possiamo considerare che – al contrario di quanto sembra suggerire la formulazione wittgensteiniana del paradosso della scala – non sia attraverso le proposizioni precedenti che si è arrivati a vedere rettamente il mondo, ma precisamente e soltanto nel punto di 6.54. Non è nel contenuto positivo delle proposizioni precedenti che otteniamo la retta visione del mondo. È invece nel cortocircuito paradossale dell'interazione tra questa asserzione autodissolutoria e le precedenti proposizioni che avviene la contraddizione illuminante. Poiché è l'esistenza stessa che risulta contraddittoria se analizzata con gli strumenti della logica, e il paradosso non fa altro che condensare questa contraddizione in un punto luminosissimo che ce la rende finalmente visibile. Da questo punto di vista, non solo è impossibile caratterizzare discorsivamente la realtà (a meno che per realtà non si intenda un insieme di fatti, privo di interesse esistenziale) ma non è possibile caratterizzare in modo logico neanche la nostra esperienza in essa. Dunque a essere paradossale sarebbe il reale e la nostra esperienza del reale. È questo forse che vuole dirci in ultima istanza il *Tractatus*?

Il *Tractatus* sembra mettere efficacemente a fuoco – per un istante – questo punto, ma si ferma lì senza riuscire a trarne le conseguenze finali: una volta arrivati sull'altra sponda ci si rende conto dell'inutilità del conservare la zattera o la scala. Il discorso finisce lì: da questa nuova posizione ci si apre sotto agli occhi la visione del territorio del mistico, con la sua netta separazione dal territorio del mondo propriamente detto (o meglio: propriamente dicibile). Nelle *Ricerche* Wittgenstein si accorgerà, invece, in perfetta concordanza col pensiero buddhista, che *mistico* e *mondo dei fatti* coincidono: poiché il mistico inteso come trascendenza è solo il mondo visto sotto la lente illusoria della metafisica; ed è proprio la credenza nel mistico come territorio separato e pregno di senso a ingannarci e a tenerci incatenati a una visione del mondo tragica, in cui siamo insanabilmente separati da un senso inattuabile. Le *Ricerche* strappano invece questo senso giù dai cieli della trascendenza, riportandolo qui nel mondo banale dell'ordinario. Il senso è *nel* mondo, e l'errore è cercarlo fuori da esso a causa di quella brama di generalità (Wittgenstein 1958, trad. it: 26-28), cioè di quell'anelito alla trascendenza, che non è altro che il tentativo di fuga dalla ruvidezza del molteplice messo in atto nella ricerca della levigata purezza di un'universalità illusoria.

Nel 1930, in un'annotazione, il pensatore austriaco mostra di aver già superato il *Tractatus* in vista di questa prospettiva:

Potrei dire che, se al luogo cui voglio pervenire si potesse salire solo con una scala, abbandonerei il proposito di raggiungerlo. Infatti, dove debbo tendere davvero, là devo in realtà già essere. Ciò che è raggiungibile salendo una scala non mi interessa. (Wittgenstein 1977, trad. it.: 28).

Se devo salire da qualche parte con una scala, è perché suppongo l'esistenza di un piano separato da quello in cui mi trovo. Ed è proprio questa presupposizione a dare adito alle domande metafisiche, e alla conseguente frustrazione data dall'impossibilità di una loro risposta. Il reale è solo uno, e se ci sembra sdoppiato è solo perché è la nostra vista ad essere vittima di un'illusione. Il fine cui dobbiamo tendere è perciò ritornare dove già siamo, ma con nuovi occhi. Detta in un'altra maniera: aprire gli occhi è rendersi conto che siamo già dove volevamo arrivare. Questo è lo stesso concetto che ci propone Nāgārjuna:

Tra la trasmigrazione (*samsāra*) e il *nirvāna* non c'è la più piccola differenza. Tra il *nirvāna* e la trasmigrazione non c'è la più piccola differenza. Quello che è il confine del *nirvāna*, questo è anche il confine della trasmigrazione. Tra essi due non c'è neppure la minima diversità. Le idee [riguardanti fatti come] se il Buddha continui a esistere o no dopo la morte, quelle della fine, eccetera, quelle dell'esistenza *ab aeterno*, eccetera, hanno, come loro base, l'idea del *nirvāna*, [cioè] di un'estremità posteriore e di un'estremità anteriore. (*Madhyamaka-kārikā* XV: 19-20, in Gnoli 1983: 373)

La *māyā* illusoria non è fuori, nel mondo, ma dentro di noi. Se cerchiamo il *nirvāna*, siamo già nell'illusione. È il cercare il *nirvāna* che crea, paradossalmente, il *samsāra*, cioè la vita afflitta nel mondo dell'illusione, e che genera il continuo rinascere e vivere nell'insoddisfazione.

Ma la realtà ultima mostra che tra il mondo dell'insoddisfazione e il mondo pacificato non c'è differenza: sono lo stesso mondo. Il vero *nirvāna* è l'abbandonare l'idea di *nirvāna*. Le domande metafisiche dagli esiti nefasti si radicano infatti lì dove vige quella concezione dualistica che divide *mondo* e *senso del mondo*. Eliminato il dualismo, vengono via anche tutte le false domande che questo comporta.

Bibliografia

Anscombe, Elizabeth G. (1959), *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, London (*Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, trad. di E. Mistretta, Ubaldini, Roma 1966).

Bodhi, Bhikkhu (2000), *The connected discourses of the Buddha: a translation of the Samyutta Nikāya*, Wisdom Publications, Somerville.

Conant, James (2002), *The Method of the Tractatus*, in Reck Erich H., a cura di, *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 374-470.

Conant, J.; Diamond, C. (2010), *Rileggere Wittgenstein*, Carocci Editore, Roma.

Crary, A.; Read, R. (2000), *The New Wittgenstein*, Routledge, London.

Deguchi, Y.; Garfield, J.L.; Priest, G.; Sharf, R.H. (2021), *What Can't be Said. Paradox and Contradiction in East Asian Thought*, Oxford University Press, New York.

Diamond, Cora (2000), *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in Crary, A.; Read, R., a cura di, *The New Wittgenstein*, Routledge, London, pp. 149-173.

Gargani, Aldo Giorgio (1987), *Il coraggio di essere*, Introduzione a Wittgenstein, Ludwig (1987), *Diari Segreti*, trad. di F. Funtò, Roma-Bari, Laterza 2001.

Frege, Gottlob (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik*, Wilhelm Koebner, Breslau (*I fondamenti dell'aritmetica*, trad. di L. Geymonat, C. Mangione in *Logica e Aritmetica*, Bollati Boringhieri, Torino 1965, pp. 211-349).

Gnoli, Raniero (1983), *Testi Buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino.

Gudmunsen, Chris (1977), *Wittgenstein and Buddhism*, MacMillan, Houndmills 1986.

Hacker, Peter M. (1972), *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986.

Hacker, Peter M. (2000), *Was he trying to whistle it?*, in Crary, A.; Read, R., a cura di, *The New Wittgenstein*, London, Routledge, pp. 353-388.

Hadot, Pierre, (2004), *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris (*Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, trad. di B. Chitussi, Bollati Boringhieri, Torino 2016).

Lo Piparo, Franco (2022), «Il Tractatus come opera terapeutica», in *Aut Aut*, n. 394, pp. 97-115.

Ñānamoli, B.; Bodhi, B. (2015), *The middle length discourses of the Buddha: a translation of the Majjhima Nikāya*, Wisdom Publications, Somerville.

Priest, Graham (1995), *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press, New York 2002.

Priest, Graham (1999), *What Not? A Defence of dialetheic Theory of Negation*, in Gabbay, D.; Wansing, H., a cura di, *What is Negation?*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 101-120.

Read, R.; Lavery, M. (2011), *Beyond the "Tractatus" wars: the New Wittgenstein debate*, Routledge, New York.

Russell, Bertrand (1922), *Introduzione*, in Wittgenstein, Ludwig (1922), *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, Frankfurt 2019 (*Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Di P. Frascolla e L. Perissinotto, Feltrinelli Editore, Milano 2022).

Walshe, Maurice (1987), *The Long Discourses of The Buddha: a Translation of the Dīgha Nikāya*, Wisdom Publications, Somerville 1995.

Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt 2019 (*Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. di P. Frascolla e L. Perissinotto, Feltrinelli Editore, Milano 2022).

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt 2019 (*Ricerche Filosofiche*, trad. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967).

Wittgenstein, Ludwig (1958), *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", Generally known as The Blue and Brown Books*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford (*Libro Blu e Marrone*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983).

Wittgenstein, Ludwig (1965), «A Lecture on Ethics», in *Philosophical Review*, vol. 74, n. 1, pp. 3–12 (*Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967).

Wittgenstein, Ludwig (1969), *Briefe an Ludwig von Ficker*, Otto Muller, Salzburg 1969 (*Lettere a Ludwig von Ficker*, trad. di D. Antiseri, Armando, Roma 1974).

Wittgenstein, Ludwig (1977), *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt 2021 (*Pensieri Diversi*, trad. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980).

Wittgenstein, Ludwig (1987), *Diari Segreti*, trad. di F. Funtò, Laterza, Roma-Bari 2001.

Wittgenstein, Ludwig (1995), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Blackwell, London (*Lettere 1911-1951*, trad. di G. Drago, Adelphi Editore, Milano 2012).